Gerçekliğin Sosyal İnşâsı

Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi



Peter L. Berger & Thomas Luckmann

Paradigma
Yayıncılık

Paradigma'nın Gündemindekiler

Hans Georg Gadamer, Hakikat ve Yöntem (III Cilt)
Kant, Saf Aklın Eleştirisi
G. Steiner, Babil'den Sonra: Dilin ve Tercümenin Boyutları
Joseph Rouse, Bilgi ve İktidar/Bilimin Politik Felsefesine Doğru
M. Sheikh, İslâm Felsefesi Terimleri Sözlüğü
Richard Bernstein, Objektivizmin ve Rölativizmin Ötesinde: Bilim, Hermeneutik ve *Praxis*
K. M. Wheeler, Romantizm, Pragmatizm ve Dökonstrüksiyon
Robert, A. Nisbet, Sosyolojik Gelenek
Hugh J. Silverman, Tekstüaliteler
W. J. Wainwright, Din Felsefesine Giriş
S. Priest, Zihin Felsefesine Giriş
S. Z. Hünler, Spinoza'nın Hayatı
Allan Janik ve Stephen Toulmin, Wittgenstein'ın Viyanası
Ü. Tatlıcan, Zaman, Mekân, Toplumsal Değişme
Ralph Waldo Emerson / Denemeler ve Konuşmalar
Paul de Man, Okuma Alegorileri
W. T. Jones, Batı Felsefesi Tarihi (III, IV ve V. Cilt)
Dermont Moran, Fenomenolojiye Giriş

Peter Berger & Thomas Luckmann

Gerçekliğin Sosyal İnşâsı

Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi

Paradigma

Gerçekliğin Sosyal İnşâsı/Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi
Peter Berger & Thomas Luckmann

Özgün Adı
The Social Construction of Reality / A Treatise in the Sociology of Knowledge (1966)

Çeviren
Vefa Saygın Öğütle

Editör
Sabahattin Yıldız

Bu kitabın yayın hakları mahfuzdur ve Paradigma Yayıncılık'a aittir; hiçbir bölümü yayıncının izni olmaksızın fotokopi ve kompüter dahil hiçbir elektronik ya da mekanik araçla yeniden üretilemez, çoğaltılamaz ve yayınlanamaz.

1. Basım, Ocak 2008

Baskı
Bayrak Matbaacılık
Davutpaşa Cad. No. 14/2 MB İşmerkezi-Topkapı/İstanbul

Dizgi-Mizampaj
Hülya Aşkın Bilen

Kapak
Minyatür

ISBN: 978-975-7819-44-8

Paradigma Sosyoloji Serisi: 9
1. Sosyoloji; 2. Fenomenolojik Sosyoloji;
3. Bilgi Sosyolojisi; 4. Sosyolijasyon; 5. Dil;
6. Gündelik Hayat; 7. Kurumlaşma; 8. Meşrulaştırma

PARADİGMA YAYINCILIK

Alemdar Mah. Çatalçeşme Sok.
Yücer Han No: 42/3-5 – 34110
Cağaloğlu/İSTANBUL
Tel: (0 212) 526 81 52
Faks: (0 212) 526 81 52

Peter Berger & Thomas Luckmann

Gerçekliğin Sosyal İnşâsı

Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi

Çeviren

Vefa Saygın Öğütle

Paradigma
İstanbul 2008

İçindekiler

Çevirenin Önsözü IX

Önsöz XI

Giriş:
Bilgi Sosyolojisinin Problemi 1

BİRİNCİ BÖLÜM
Bilginin Gündelik Hayattaki Temelleri 29
1. Gündelik Hayatın Gerçekliği 31
2. Gündelik Hayattaki Sosyal Etkileşim 44
3. Gündelik Hayatta Dil ve Bilgi 52

İKİNCİ BÖLÜM
Nesnel/Objektif Gerçeklik Olarak Toplum 69
1. Kurumlaşma 71
Organizma ve Faaliyet 71
Kurumlaşmanın Kökleri 80
Tortulaşma ve Gelenek 100
Roller 106
Kurumlaşmanın Kapsamı ve Kurumlaşma Tarzları ... 116
2. Meşrûlaştırma 135
Sembolik Evrenlerin Kökleri 135
Evren-İdâmesinin Kavram Aygıtları 151
Evren-İdâmesine Yönelik Sosyal Örgütlenme 168

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Öznel/Subjektif Gerçeklik Olarak Toplum 187

1. Gerçekliğin İçselleştirilmesi 189

Aslî Sosyalizasyon 189

Talî Sosyalizasyon 201

Öznel Gerçekliğin İdâme Ettirilmesi ve Dönüştürülmesi 213

2. İçselleştirme ve Sosyal Yapı 236

3. Kimlik Teorileri 250

4. Organizma ve Kimlik 259

Sonuç:

Bilgi Sosyolojisi ve Sosyolojik Teori 267

İndeksler:

Konu İndeksi 277

İsim İndeksi 287

Çevirenin Önsözü

Bu çeviri çalışmasının her satırına göz nuru döken; değerlendirme ve önerileriyle olmazsa olmaz katkılarda bulunan Bekir BALKIZ'a teşekkürü bir borç bilirim.

Pek çok terimin ve cümlenin çevirisindeki doğum sancılarını birlikte çektik; bilen bilir...

Önsöz

Elinizdeki kitap, bilgi sosyolojisinde sistematik ve teorik bir çalışma olarak tasarlanmıştır. Bu yüzdendir ki, bu disiplinin gelişimine dair tarihsel bir inceleme sunma veya sosyolojik teorinin şu ya da diğer gelişimlerindeki farklı şahsiyetlerin yorumuyla uğraşma veyahut da bu şahsiyetlerin ve gelişimlerin birkaçı arasında nasıl bir senteze ulaşılabileceğini gösterme amacı taşımamaktadır. Bu çalışmada, herhangi bir polemik niyeti de sözkonusu değildir. Başka teorik pozisyonlara dönük eleştirel yorumlara, sadece mevcut argümanı açıklığa kavuşturmada iş görebileceği durumlarda (ki o da metnin içinde değil, dipnotlarda) girişilmiştir.

Argümanın esasının, İkinci ve Üçüncü Bölümlerde 'Objektif (nesnel) Gerçeklik Olarak Toplum' ve 'Sübjektif (öznel) Gerçeklik Olarak Toplum' olduğu görülecektir. İkinci Bölüm, bilgi sosyolojisinin problemlerine dönük temel anlayışımızı içerirken, Üçüncü Bölüm'de bu anlayış, sübjektif bilinç düzeyine uygulanmakta ve bu münasebetle, sosyal psikolojinin problemleriyle teorik bir köprü kurulmaktadır. Birinci Bölüm ('Gündelik Hayattaki Bilginin Te-

melleri'), en iyi biçimiyle, gündelik hayatın gerçekliğinin fenomenolojik bir analizi aracılığıyla esas argümana felsefî bir giriş olarak tanımlanabilecek olan hususları içermektedir. Sadece asıl sosyolojik argümanla ilgilenen okur, bu bölümü atlamak isteyebilir; ancak bu noktada onu, argüman boyunca kullanılan belirli anahtar kavramların Birinci Bölüm'de tanımlandığı hususunda uyarmak gerekir.

Her ne kadar tarihsel bir ilgi taşımasak da, kendi bilgi sosyolojisi kavrayışımızın, disiplinden bugüne kadar ne anlaşılmışsa ondan neden ve ne şekilde farklı olduğunu açıklamaya kendimizi mecbûr hissetmekteyiz. Bunu da Giriş'te yapıyoruz. Kitabın sonunda ise, genelde sosyolojik teori ve kimi empirik araştırma alanları açısından gerçekleştirdiğimiz bu girişimin 'semeresi' olduğunu düşündüğümüz şeylere işaret etmeye dönük bazı son mülâhazaları yerine getirmekteyiz.

Argümantasyonumuzun mantığı, belirli ölçüde kaçınılmaz tekrarlar içermektedir. Bu yüzden, Birinci Bölüm'de fenomenolojik tırnak işaretleri içinde görünen bazı problemler, İkinci Bölüm'de bu tırnak işaretleri kaldırılmak ve bunların empirik oluşumlarıyla ilgilenmek suretiyle tekrar ele alınmışlar ve akabinde Üçüncü Bölüm'de, sübjektif bilinç düzeyinde bir kez daha ele alınmışlardır. Biz burada, içmantığını ihlâl etmeksizin elden geldiğince okunur bir kitap ortaya koymaya çalıştık ve umuyoruz ki okur, bu kaçınılmaz tekrarların sebebini anlayacaktır.

Büyük İslâm mistiği İbn-ül Arabî, bir şiirinde şöyle feryâd eder: 'Adlar denizinden kurtar bizi ey Rabbim!' Sosyolojik teoriye yönelik okumalarımızda, bu feryâdı sık sık tekrarladık. Nihayetinde, asıl argümanımızdaki adların tümünü çıkarmaya karar verdik. Çalışmanın son hâli, 'Durkheim şunu der', 'Weber bunu der', 'Biz burada Weber'e değil Durkheim'a katılıyoruz', 'Durkheim bu hususta bizce yanlış anlaşılmıştır' vb. gibi sözlerin sürekli tâcizi olmaksızın,

kendi konumumuzun aralıksız bir takdimi olarak okunabilir. Bizim konumumuzun *ex nihilo* (hiçlikten –ç.n.) doğmadığı, kitabın her bir sayfasında aşikârdır; bununla birlikte, konumumuzun, yorumlayıcı ve sentezleyici açılardan değil, kendi değeri üzerinden takdir edilmesini istiyoruz. Bu yüzden, borçlu kalacak kadar bize kaynaklık eden bütün argümanları ve yanı sıra bütün referansları (her zaman özet biçimde olsa da) dipnotlara koyduk. Bu durum, oldukça büyük bir dipnot sistemini gerektirdi. Ancak bu, *Wissenschaftlichkeit*'ın ritüellerine hürmet göstermek değil; daha ziyâde tarihsel minnettârlığm gereklerine sadık olmak anlamına gelir.

Bu kitabı gerçekleştirme projesi, ilk kez 1962 yazında, Batı Avusturya Alplerinin eteklerinde ve (bazen de) zirvesinde ayaküstü sohbetler esnasında ortaya atıldı. Kitabın ilk planı, 1963'ün başlarında yazıldı. O zaman için, başka bir sosyolog ile iki felsefecinin de katılacağı bir girişim olarak düşünüldü. Diğer katılımcılar, muhtelif şahsî sebeplerden dolayı, projedeki aktif ilişkilerinden çekilmek zorunda kaldılar; ancak aralıksız eleştirel yorumları için, (şu anda Frankfurt Üniversitesi'nde olan) Hansfried Kellner ve (şu anda École Pratique des Hautes Études'te olan) Stanley Pullberg'e büyük bir şükran duyduğumuzu bildirmek isteriz.

Müteveffa Alfred Schutz'a ne denli borçlu olduğumuz, elinizdeki çalışmanın muhtelif bölümlerinde açıklığa kavuşacaktır. Dolayısıyla, Schutz'un öğreti ve yazılarının düşüncelerimiz üzerinde yarattığı etkiyi burada itiraf etmek isteriz. Weber'e dair anlayışımızda, Carl Mayer'in (Graduate Faculty, New School for Social Research) öğretisinden ziyâdesiyle faydalandık; tıpkı Durkheim ve ekolü konusunda Albert Salomon'un (o da Graduate Faculty'de) yorumlarından faydalandığımız gibi... Hobart Koleji'ndeki öğretime katıldığı dönem boyunca ve başka zamanlarda yaptığı ol-

dukça verimli sohbetleri aklında tutan Luckmann, (şu anda Frankfurt Üniversitesi'nde olan) Friedrich Tenbruck'un düşüncelerine duyduğu minneti ifade etmeyi arzu eder. Berger ise, bu çalışmayı vücûda getiren fikirlerin ilerlemesinde sürekli bir eleştirel ilgi gösterdikleri için, Kurt Wolff'a (Brandeis Üniversitesi) ve Anton Zijderveld'e (Leiden Üniversitesi) teşekkürü bir borç bilir.

Bu çeşit projelerde, gözle görülmez muhtelif katkılarından dolayı eşlere, çocuklara ve yasal pozisyonları daha belirsiz diğer özel insanlara şükran sunmak âdettendir. Sırf bu âdete karşı gelmek adına, bu kitabı, Brand/Vorarlberg *Türkücüsü*'ne (*Jodler*)* ithaf etmeyi düşünmüyor değiliz. Bununla birlikte, özel rollerinden kaynaklanan ve bilimsellikle alâkası olmayan emekleri için değil, sosyal bilimciler olarak yaptıkları eleştirel tespitler ve insanı kolaylıkla etkisi altına alan sebatkâr itirazları için, Brigitte Berger (Hunter Koleji) ve Benita Luckmann'a (Freiburg Üniversitesi) teşekkür etmek isteriz.

---

*"*Jodler*"* kelimesinin sözlük anlamı, "İsviçreli ve Tyrol'lu dağcılar için yüksek perdeden (yani, çok tiz sesle) türkü çığıran kişi"dir. Buradaki Tyrol, Batı Avusturya'daki bir dağlık bölgenin adıdır. Nitekim Vorarlberg de, yine Batı Avusturya'da federal bir eyalettir. Dolayısıyla yazarlar, Brand/Vorarlberg Türkücüsü'nden bahsederlerken, biraz önce değindikleri Batı Avusturya Alplerindeki dağ gezilerine atıfta bulunmaktadır (ç.n.).

GİRİŞ

Bilgi Sosyolojisinin Problemi

Bu kitaptaki tartışmanın temel tezleri, başlığı ve alt-başlığında saklı olup şöyledir: Gerçeklik, sosyal olarak inşâ edilmiştir ve bilgi sosyolojisi, bu inşânın vukû bulduğu süreci analiz etmek zorundadır. 'Gerçeklik' ve 'bilgi', bu tezlerdeki anahtar terimlerdir. Bunlar, sadece gündelik konuşmalarda kullanılmakla kalmayıp, uzun bir felsefî sorgulama tarihini gerilerinde bırakan terimlerdir. Burada, bu terimlerin gündelik ya da felsefî kullanımlarındaki semantik zorluklara dair bir tartışmaya girmemiz gerekmez. 'Gerçeklik'i, irademizden bağımsız bir varlığa sahip olarak tanıdığımız (bizden 'uzakta olmalarını isteyemeyeceğimiz') fenomenlere ait bir nitelik olarak, 'bilgi'yi de bu fenomenlerin gerçek olduklarının ve spesifik özellikler taşıdıklarının kesinliği olarak tanımlamak, amaçlarımız açısından yeterli olacaktır. Kabûl ettiğimiz üzere basitleştirilmiş bu anlamıyla sözkonusu terimler, hem sokaktaki adamla hem de filozofla alâkalıdır. Sokaktaki adam, kendisi için farklı derecelerde de olsa 'gerçek' olan ve farklı kesinlik dereceleri içinde falanca karakteristiklere sahip olduğunu 'bildiği' bir dünyada ikâmet eder. Şüphesiz filozof, hem bu 'gerçek-

lik'in hem de bu 'bilgi'nin nihaî statüsü hakkında sorular ortaya atacaktır. *Gerçek nedir? Nasıl bilinir?* Bunlar, sadece felsefî sorgulamaya değil, aslında insanî düşünceye özgü en kadim sorulardandır. Tamamen bu sebepten dolayı, bu gelenekselleşmiş entelektüel araziye sosyologun zorla girmesi, muhtemeldir ki sokaktaki adamın kaşlarını kaldırmasına neden olacak ve daha da muhtemeldir ki filozofu öfkelendirecektir. Bu yüzdendir ki, işin başında sözkonusu terimlerin sosyoloji kontekstinde kullandığımız anlamına açıklık getirmemiz ve bu kadim felsefî kaygılara ilişkin sosyolojinin bir cevabı olduğu sonucuna varan herhangi bir iddiayı doğrudan reddetmemiz önem arz etmektedir.

Argümanın çok titiz bir biçimde sonuna kadar gitmiş olsaydık, bahsi geçen terimleri her kullandığımızda yanlarına tırnak işareti koyardık; fakat bu, formel açıdan uygunsuz olurdu. Ancak tırnak işaretlerinden bahsetmiş olmak, sözkonusu terimlerin sosyolojik bir kontekstte ortaya çıktığı özgün biçim hakkında bir ipucu verebilir. Denebilir ki; 'gerçeklik' ve 'bilgi'nin sosyolojik kavranışı, sokaktaki adammki ile filozofunki arasında ortada bir yere denk düşer. Sokaktaki adam, genellikle, kendisi için 'gerçek' olan şeyleri ve 'bildiği' şeyleri, belirli bir problem onu âniden durdurmadıkça, kendine dert etmez. O, kendi 'gerçeklik'ini ve kendi 'bilgi'sini verili birşey olarak kabûl eder. Sokaktaki adamın bir toplumdan bir diğerine değişen oldukça farklı 'gerçeklikler'i verili birşey olarak kabûl edeceğine dair sistematik farkındalığmdan dolayı, sosyolog bunu yapamaz. Disiplininin kesin mantığı, sosyologu, eğer başkaca bir şey yoksa, iki 'gerçeklik' arasındaki farklılığın iki toplum arasındaki çeşitli farklılıklar temelinde anlaşılıp anlaşılamayacağını sormaya zorlar. Diğer yandan filozof, meslekî olarak, hiçbir şeyi verili olarak kabûl etmemeye ve sokaktaki adamın 'gerçeklik' ve 'bilgi' olduğuna inandığı şeyin nihaî statüsüne dair azamî açıklık sağlamaya mecbûrdur. Farklı bir

biçimde söylersek, filozof, tırnak işaretlerinin usûlünce konacağı yerlere ve ihtiyatlı bir biçimde konmayabileceği yerlere karar vermek, yani bu dünya hakkındaki geçerli ve geçersiz iddialar arasında ayrım yapmak zorundadır. Sosyologun bunu yapması mümkün değildir. Sosyolog, tırnak işaretlerini, formel olarak değilse bile mantıksal olarak kullanmaya devam eder.

Örneğin sokaktaki adam, 'irade özgürlüğü'ne sahip olduğuna ve bu yüzden kendi eylemlerinden 'sorumlu' olduğuna inanırken, aynı zamanda bu 'özgürlük'ün ve bu 'sorumluluk'un çocuklar ve deliler için geçerli olmadığını düşünebilir. Filozof ise, her ne yöntemi kullanırsa kullansın, bu kavramların ontolojik ve epistemolojik statülerini sorgulayacaktır. *İnsan özgür müdür? Sorumluluk nedir? Sorumluluğun sınırları nerededir? Bütün bunlar nasıl bilinir?* vb. Söylemeye gerek yok ki sosyolog, bu sorulara cevap verecek konumda değildir. Ancak yapabileceği ve yapması gereken şey, bu 'özgürlük' mefhumunun bir toplumda nasıl olduğu gibi kabûl edilirken diğerinde edilmediğini, bu mefhumun 'gerçeklik'inin bir toplumda nasıl muhafaza edildiğini ve daha da ilginci, bu 'gerçeklik'in bir müddet sonra bir birey ya da bir kolektivite için nasıl kaybolabileceğini sormaktır.

'Gerçeklik' ve 'bilgi' sorunlarına dönük sosyolojik ilgi, tam da bu yüzden, bu kavramların sosyal göreliliğe sahip oldukları gerçeğiyle daha en başta meşrulaşır. Tibetli bir keşiş için 'gerçek' olan şey, Amerikalı bir işadamı için 'gerçek' olmayabilir. Suçlunun sahip olduğu 'bilgi', suçbilimcinin (*criminologist*) 'bilgi'sinden farklıdır. Bundan dolayı, spesifik 'gerçeklik' ve 'bilgi' kümeleşmeleri, spesifik sosyal kontekstlerle ilintilidir ve bu ilişkilerin, sözkonusu kontekstlerin uygun bir sosyolojik analizine dahil edilmesi gerekecektir. Bu yüzden 'bilgi sosyolojisi'ne duyulan ihtiyaç, toplumlarda 'bilgi' olarak kabûl edilen şeyler açısından toplumlar arasındaki gözlemlenebilir farklılıklar sonucu zâten aşikâr-

dır. Ancak bunun da ötesinde, kendini bu isimle tanımlayan bir disiplinin, 'gerçeklikler'in insan toplumlarında 'bilinir' kılındığı genel tarzlarla da ilgilenmesi gerekecektir. Bir başka deyişle, 'bilgi sosyolojisi'nin, sadece insan toplumlarındaki 'bilgi'nin empirik çeşitliliğiyle değil, aynı zamanda *her bir* 'bilgi' gövdesinin 'gerçeklik' *şeklinde* sosyal olarak inşâ edildiği süreçlerle de uğraşması gerekecektir.

O hâlde iddiamız şudur: Bilgi sosyolojisi, (her ne kriterle olursa olsun) 'bilgi'nin nihaî geçerliliğine ya da geçersizliğine bakmaksızın, bir toplumda 'bilgi' olarak kabûl gören her ne varsa bizzat ilgilenmelidir. Bütün insanî 'bilgi'nin sosyal durumlar içersinde geliştirilmesi, nakledilmesi ve korunması ölçüsünde, bilgi sosyolojisi, bunu ortaya çıkaran süreçleri (ki bunlar, olduğu-gibi-kabûl-edilen bir 'gerçeklik'in sokaktaki adam açısından katılaşması sonucu bu biçimde oluşan süreçlerdir) anlamaya çalışmalıdır. Bir başka deyişle, iddiamız odur ki *bilgi sosyolojisi, gerçekliğin sosyal inşâsını analiz etmekle ilgilenir.*

Bilgi sosyolojisinin asıl alanına ilişkin bu anlayış, ilk defa kırk yıl önce böyle adlandırıldığından bu yana genelde bu disiplinle kastedilen şeyden farklıdır. Bu yüzden, asıl tartışmamıza başlamadan önce, disiplinin önceki gelişimine kısaca bir göz atmak ve bu gelenekten ne bakımdan ve niçin kopmak gerektiğini düşündüğümüzü açıklığa kavuşturmak faydalı olacaktır.

'Bilgi sosyolojisi' (*Wissenssoziologie*) terimi, Max Scheler tarafından ortaya atıldı.[1] Dönem 1920'ler, yer Almanya, Scheler ise bir filozoftu. Bu üç olgu, bu yeni disiplinin köklerini ve sonraki gelişimini anlamak açısından oldukça

---

[1] karş. Max Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (Bern: Francke, 1960). İlk kez 1925'te yayımlanan bu denemeler kitabı, orijinali bir yıl önce yayımlanan *'Probleme einer Soziologie des Wissens'* başlıklı denemenin içinde olup, bilgi sosyolojisinin temel formülasyonlarını içermektedir.

önemlidir. Bilgi sosyolojisi, Alman entelektüel tarihinin belirli bir döneminde ve felsefî bir kontekstte ortaya çıkmıştır. Bu yeni disiplin, özellikle İngilizce konuşan dünyada, sonradan uygun bir sosyolojik kontekste yerleşmişse de, ortaya çıktığı entelektüel döneme ait problemlerin damgasını taşımaya devam etmiştir. Bundan dolayıdır ki bilgi sosyolojisi, Alman düşünürlerin 1920'lerde dert edindiği belirli problemleri paylaşmayan sosyologların çoğunluğu için talî bir ilgi alanı olarak kalmıştır. Bu durum, sözkonusu disiplini kalıcı bir Avrupaî renge sahip marjinal bir uzmanlık alanı olarak gören Amerikalı sosyologlar için özellikle geçerlidir. Ancak daha da önemlisi, bilgi sosyolojisinin kaynağından getirdiği problemler yumağı ile kurduğu sürekli irtibat, bu disipline yönelik bir ilginin oluştuğu durumlarda dahi, teorik bir zayıflığa yol açmıştır. Bu demektir ki bilgi sosyolojisi, hem kendi başkahramanları hem de az-çok kayıtsız kalan genel sosyoloji camiası tarafından, düşünceler tarihine ilişkin bir çeşit sosyolojik yorum sayılmıştır. Bu anlayış, bilgi sosyolojisinin taşıdığı potansiyel teorik öneme ilişkin hatırı sayılır bir miyopluğa yol açmıştır.

Bilgi sosyolojisinin doğasına ve çalışma alanına dair farklı tanımlamalar mevcuttur. Aslına bakılırsa bu alt-disiplinin tarihinin, bugüne kadar ona ilişkin yapılmış muhtelif tanımlamaların tarihi olduğu pekâlâ söylenebilir. Yine de, bilgi sosyolojisinin insanî düşünce ile onun ortaya çıktığı sosyal konteks arasındaki ilişkiyle meşgûl olduğunda genel bir mutabakat sözkonusudur. Bu yüzden, bilgi sosyolojisinin, esasen düşüncenin varoluşsal belirlenimi (*Seinsgebundenheit*) gibi son derece geniş bir probleme dönük sosyolojik bir odak tesis ettiği söylenebilir. Burada sosyal etken üzerinde yoğunlaşılmasına rağmen, ortaya çıkan teorik güçlükler, insanî düşüncenin belirleyicisi olarak diğer etkenler (söz gelimi tarihsel, psikolojik ya da biyolojik etkenler) gösterildiğinde ortaya çıkan güçlüklerle benzerlik gös-

terir. Düşünce yansıtıcı ya da öne sürülen belirleyici etkenlerden bağımsız olduğu ölçüde, tüm bu örneklerde genel bir problem ortaya çıkar.

Son dönem Alman felsefesinde bu genel problemin belirgin hâle gelmesinin kökleri, 19. yy. Almanya'sının en büyük entelektüel ürünlerinden biri olan tarih araştırmacılığındaki engin birikimine dek uzanır. Geçmiş, düşünce tarihinin herhangi bir dönemiyle kıyaslanamayacak ölçüde ve sahip olduğu şaşırtıcı çeşitlilikteki bütün düşünce formlarıyla birlikte, bilimsel tarih araştırmacılığının çabaları sonucu çağdaş düşünce içinde 'bugüne ait kılınmıştır' Alman araştırmacılığının bu girişimdeki birincil konumuna ilişkin iddiayı kabûl etmemek zordur. Netice itibarıyla, Alman araştırmacılığının gündeme getirdiği bu teorik problemin, Almanya'da oldukça keskin bir biçimde hissedilmiş olması, bizi şaşırtmamalıdır. Bu problem, rölativitenin baş dönmesi olarak tanımlanabilir. Problemin epistemolojik boyutu aşikârdır. Empirik düzeyde ise bu durum, düşünce ile onun tarihsel koşulları arasındaki somut ilişkilerin mümkün olduğunca titiz bir biçimde araştırılmasına dönük bir ilgiye yol açmıştır. Şâyet bu yorum doğru ise, o hâlde bilgi sosyolojisi, kökleri itibariyle tarih araştırmacılığının ortaya koyduğu bir problemle iştigâl etmektedir – şüphesiz daha dar bir odaktan, ama özünde aynı sorulara dönük bir ilgiyle.[2]

Ne bu genel problem ne de bu problemin daha dar biçimde ele alınışı yenidir. Değerlerin ve dünya görüşlerinin sosyal temellerine dönük bir bilinç, ilkçağda bile görülebilir. En azından Aydmlanma'dan bu yana, bu bilinç, modern Batı düşüncesinin temel bir konusu olarak kristalleşmiştir. Dolayısıyla, bilgi sosyolojisinin bu merkezî problemine ilişkin birtakım 'soy kütükleri' için isabetli örnekler bulmak

---

2 karş. Wilhelm Windelband and Heinz Heimsoeth, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* (Tübingen: Mohr, 1950), s. 605 vd.

mümkündür.[3] Hatta denebilir ki bu problem, Pascal'ın şu ünlü ifadesinde de *in nuce* (nüve hâlinde –ç.n.) içerilmektedir: Pireneler'in bir tarafında doğru olan şey, öteki tarafında yanlıştır.[4] Bununla birlikte, bilgi sosyolojisinin dolaysız entelektüel selefleri, 19. yy. Alman düşüncesindeki şu üç gelişmedir: Marksçı, Nietzsche'ci ve tarihselci gelişmeler.

Bilgi sosyolojisi, kendi kök önermesini Marx'tan almıştır: İnsanın bilincini, sosyal varlığı belirler.[5] Muhakkak ki, Marx'ın zihninde ne çeşit bir belirlenim olduğuna dair çok sayıda tartışma hâlen sürmektedir. Şunu güvenle söyleyebiliriz: Sadece bilgi sosyolojisinin köklerini değil, aynı zamanda genel olarak sosyolojinin (bilhassa Weber, Durkheim ve Pareto'nun çalışmalarında tezahür ettiği şekliyle) 'klasik çağ'ını da karakterize eden 'Marx'a karşı verilen büyük savaş', çok büyük oranda, aslında Marx'ın daha sonraki Marksistler tarafından yapılan hatalı yorumlarına karşı verilen bir savaştı. Bu önerme, çok önemli bir çalışma olan *1844 İktisadî ve Felsefî El Yazmaları*'nın ancak 1932'de yeniden keşfedildiğini ve bu yeniden-keşfin taşıdığı tüm içerimlerin ancak İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Marx araştırmalarında hesaba katıldığını düşündüğümüzde, inandırıcılık kazanır. Böyle olduğu içindir ki bilgi sosyolojisi, Marx'tan sadece kendi merkezî probleminin en açık formülasyonunu değil, ama aynı zamanda, özellikle zikredilmesi gereken 'ideoloji' (sosyal ilgi/çıkarlar için silâh işlevi gören fikirler) ve 'yanlış bilinç' (düşünürün somut sosyal varlığına yaban-

---

3 karş. Albert Salomon, *In Praise of Enlightenment* (New York: Meridian Books, 1963); Hans Barth, *Wahrheit und Ideologie* (Zurich: Manesse, 1945); Werner Stark, *The Sociology of Knowledge* (Chicago: Free Press of Glencoe, 1958; London: Routledge & Kegan Paul), s. 46 vd.; Kurt Lenk, ed., *Ideologie* (Neuwied/Rhein: Luchterhand, 1961), s. 13 vd.

4 *Pensées* v. 294.

5 karş. Karl Marx, *Die Frühschriften* (Stuttgart: Kröner, 1953). *1844 İktisadî ve Felsefî El Yazmaları*, bu kitabın 225 ve sonraki sayfalarında bulunmaktadır.

cılaşmış olan düşünce) kavramlarının da aralarında bulunduğu bazı anahtar kavramlarını da miras olarak almıştır.

Bilgi sosyolojisi, Marx'ın 'altyapı/üstyapı' (*Unterbau/Ueberbau*) ikiz kavramlarından özellikle etkilenmiştir. Bilhassa bu konuda, Marx'ın düşüncesinin doğru yorumlanmasına ilişkin şiddetli bir tartışma sözkonusudur. Sonraki Marksizm, 'altyapı'yı, ekonomik yapıyla *tout court* (tam anlamıyla –ç.n.) özdeşleştirme eğiliminde olmuş; ardından da 'üstyapı'nın (örneğin Lenin'deki şekliyle) doğrudan bir 'yansıma' olduğu varsayılmıştır. Bu çeşit bir ekonomik determinizmin diyalektik değil, özünde mekanik bir karakter taşımasından ötürü, Marx'm düşüncesini çarpıtan bu görüşün şüpheyle karşılanması gerektiği, artık apaçıktır. Marx'ı ilgilendiren şey; insanî düşüncenin, insanî faaliyet (kelimenin en geniş anlamıyla 'emek') içinde ve bu faaliyetin yol açtığı sosyal ilişkiler içinde tesis edilmesiydi. 'Altyapı' ve 'üstyapı', eğer bunlar sırasıyla insanî faaliyet ve bu faaliyetin yarattığı dünya olarak kabûl edilirse lâyıkıyla kavranabilir.[6] Her hâlükârda bu temel 'altyapı/üstyapı' şeması, Scheler'den bu yana, ekseriyetle, düşünce ile düşüncenin dışındaki 'altta yatan' gerçeklik arasında bir çeşit ilişki olduğuna dair bir anlayıştan hareketle, bilgi sosyolojisince değişik biçimlerde benimsenmiştir. Bilgi sosyolojisinin ağırlıklı kısmının açık bir biçimde Marksizm'e karşıtlık temelin-

---

6 Marx'ın *Unterbau/Ueberbau* şeması üzerine karş. Karl Kautsky, '*Verhältnis von Unterbau und Ueberbau*', in Iring Fetscher, ed., *Der Marxismus* (Munich: Piper, 1962), s. 160 vd.; Antonio Labriola, '*Die Vermittlung zwischen Basis und Ueberbau*', ag.e., s. 167 vd.; Jean-Yves Calvez, *La Pensée de Karl Marx* (Paris: Éditions du Seuil, 1956), s. 424 vd. Bu problemin 20. yy.daki en önemli yeniden formülasyonu, *Geschichte und Klassenbewusstsein* (Berlin, 1923 [Tarih ve Sınıf Bilinci –ç.n.]) adlı eserinde György Lukács tarafından yapılmış olup bu eserin Fransızca çevirisi olan *Historie et conscience de classe*'a (Paris: Éditions de Minuit, 1960) bugün kolaylıkla ulaşılabilir. Marx'taki diyalektik kavramına dönük Lukács'ın anlayışı, *1844 İktisadî ve Felsefî El Yazmaları*'nın yeniden-keşfinden yaklaşık bir on yıl önceye ait olması açısından, büyük ölçüde dikkate değerdir.

de formüle edilmiş olmasına ve bu şemanın iki bileşeni arasındaki ilişkinin doğası hususunda bilgi sosyolojisinde farklı konumlar alınmasına rağmen, bu şemanın cazibesi başatlığını korumuştur.

Nietzsche'ci fikirler, bilgi sosyolojisinde daha örtük bir biçimde varlığını sürdürmüştür ama bilgi sosyolojisinin genel entelektüel arka planına ve ortaya çıktığı 'zihin durumu'na *(mood)* son derece uygundurlar. Nietzsche'nin antiidealizmi, Marx'ınkinden form açısından farklı olmamasına ama içerikte farklılıklar taşımasına rağmen, hayatta kalma ve güç mücadelesinin bir aracı olarak insanî düşünce hakkında ilâve perspektifler sağlamıştır.[7] Nietzsche, aldanma ve kendini-aldatmanın sosyal önemine ve hayatın zorunlu bir koşulu olarak yanılsamaya dair yaptığı analizlerde, kendi 'yanlış bilinç' teorisini geliştirmiştir. İnsanî düşüncenin belirli biçimleri açısından doğurgan bir etken olan Nietzsche'deki 'hınç' *(resentment)* kavramı, Scheler tarafından doğrudan benimsenmiştir. Her şeye rağmen en genel anlamıyla, bilgi sosyolojisinin, Nietzsche'nin yerinde bir biçimde 'kuşku sanatı' *(art of mistrust)* olarak adlandırdığı şeyin spesifik bir uygulamasını temsil ettiği söylenebilir.[8]

Özellikle Wilhelm Dilthey'ın çalışmalarında dile getirildiği şekliyle tarihselcilik, bilgi sosyolojisini dolaysız bir biçimde öncelemiştir.[9] Buradaki başat tema, insanî olaylara

---

7 Nietzsche'nin bilgi sosyolojisi açısından en önemli çalışmaları, *Ahlâkın Soykütüğü* ve *Güç İstenci*'dir. İkincil tartışmalar açısından karş. Walter A. Kaufmann, *Nietzsche* (New York: Meridian Books, 1956); Karl Löwith, *From Hegel to Nietzsche* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1964).

8 Nietzsche'nin düşüncelerinin bilgi sosyolojisine yönelik en erken ve en ilginç uygulamalarından biri, *Bewusstsein als Verhängnis* (Bonn: Cohen, 1927) adlı eserinde Alfred Seidel'e aittir. Bir dönem Weber'in öğrencisi olan Seidel, hem Nietzsche'yi hem de Freud'u, radikal sosyolojik bir bilinç eleştirisiyle birleştirmeye çalışmıştır.

9 Tarihselcilik ile sosyoloji arasındaki ilişkiye dair en anlamlı tartışmalardan biri, *Dallo storicismo alla sociologia* (Florence, 1940) adlı eserinde Carlo Antoni'ye

bütün bakışaçılarının göreceliliğine, yani insanî düşüncenin kaçınılmaz tarihselliğine yönelik karşı konulmaz ilgidir. Hiçbir tarihsel durumun kendi kavramları dışında anlaşılamayacağına dönük tarihselci ısrar, düşüncenin sosyal koşullarına yönelik bir vurguya kolaylıkla tercüme edilebilir. 'Durumsal belirlenmişlik' (*Standortsgebundenheit*) ve 'hayatta ikâme' *(Sitz im Leben)* gibi belirli tarihselci kavramlar, düşüncenin 'sosyal mevkî'ine göndermede bulunacak şekilde birebir tercüme edilebilir. Daha genel bir biçimde, bilgi sosyolojisinin bu tarihselci mirâsı, 'toplumsal mevkî'i, tarihe dönük güçlü bir ilginin oluşmasına ve özünde tarihsel olan bir yöntemin işe koşulmasına yatkın hâle getirmiştir – ki yeri gelmişken, tarihselci mirâsın Amerikan sosyoloji çevrelerindeki marjinalliğinin sebebi de budur.

Scheler'in bilgi sosyolojisine ve genel olarak sosyolojik sorunlara dönük ilgisi, aslında, felsefî kariyeri boyunca süregelen bir durumdu.[10] Onun nihaî amacı, tarihsel ve sosyal olarak spesifik bir biçimde konumlanmış bakış açılarının göreceliliğini aşabilecek felsefî bir antropoloji tesis etmekti. Bilgi sosyolojisi, temel hedefi asıl felsefî göreve başlayabilmek için rölativizmin ortaya çıkardığı zorlukların üstesinden gelmek olan bu amaca dönük bir araç vazifesi görecekti. Scheler'in bilgi sosyolojisi, en gerçek anlamıyla bir *ancilla philosophiae* (felsefe hizmetkârı –ç.n.) idi ve oldukça spesifik bir felsefeye dayanak oluşturmaktaydı.

Scheler'in bu yönelimi taşıyan bilgi sosyolojisi, özünde negatif bir yöntemdir. Scheler'e göre, 'düşünsel faktörler'

---

aittir. Ayrıca karş. H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society* (New York: Knopf, 1958; London: Macgibbon & Kee), s. 183 vd. Buradaki düşüncelerimiz açısından Wilhelm Dilthey'ın en önemli çalışması, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (Stuttgart: Teubner, 1958) adlı çalışmasıdır.

10 Scheler'in bilgi sosyolojisi anlayışına dair kusursuz bir tartışma için karş. Hans-Joachim Lieber, *Wissen und Gesellschaft* (Tübingen: Niemeyer, 1952), s. 55 vd. Ayrıca bkz. Stark, a.g.e., *farklı yerlerde.*

(*Idealfaktoren*) ve 'somut faktörler' (*Realfaktoren*) arasındaki ilişki – ki bu terimler, Marksçı 'altyapı/üstyapı' şemasını açıkça andırır –, sadece düzenleyici bir ilişkidir. Bu demektir ki, 'somut faktörler', kimi 'düşünsel faktörler'in tarihte ortaya çıkabileceği koşulları düzenlemekle birlikte, bunların içeriğini etkileyemez. Başka bir deyişle toplum, fikirlerin doğasını (*Sosein*) değil, buradalığını (*Dasein*) belirler. Bu durumda bilgi sosyolojisi, düşünsel (*ideational*) içeriklerin sosyo-tarihsel ayıklanma sürecini inceleyen bir yöntemdir ve buradan, bizzat içeriklerin sosyo-tarihsel nedensellikten bağımsız olduğu ve bu yüzden de sosyolojik analize açık olmadığı anlaşılır. Scheler'in yöntemini resimsel olarak betimlersek, bu yöntem, ontolojik kesinliğin şatosuna daha iyi girmek için aynı anda rölativite ejderhasına kocaman bir lokma atmaktır.

Bu kasıtlı olarak (ve kaçınılmaz bir biçimde) ılımlı çerçeve içinde Scheler, insanî bilginin toplum tarafından düzenlenme tarzını dikkate değer derecede teferruatlı bir biçimde analiz etmiştir. O, insanî bilginin toplumda bireysel tecrübeye *a priori* olarak verilmiş olduğunu ve bu bilginin kendi anlam düzenini bireysel tecrübeye yüklediğini vurgulamıştır. Bu düzen, belirli bir sosyo-tarihsel durum açısından göreli olduğu hâlde, bireye, dünyaya bakmanın doğal yolu olarak görünür. Scheler, bunu, bir toplumun 'göreli-doğal dünya görüşü' (*relativnatürliche Weltanschauung*) olarak adlandırır ve bu, bilgi sosyolojisi açısından hâlâ merkezî bir kavram olarak telâkki edilebilecek bir kavramdır.

Scheler'in bilgi sosyolojisi "keşfi"nden sonra, bu yeni disiplinin geçerliliği, kapsamı ve uygulanabilirliğiyle ilgili olarak, Almanya'da geniş çaplı bir tartışma kendini göstermiştir.[11] Bu tartışmanın sonucunda, bilgi sosyolojisinin da-

---

[11] Bu dönem boyunca Alman sosyolojisinin genel gelişimi için karş. Raymond Aron, *La Sociologie allemande contemporaine* (Paris: Presses Universitaires de

ha dar bir sosyolojik kontekste aktarılmasına işaret eden bir formülasyon ortaya çıkmıştır. İngilizce konuşan dünyaya ulaşan bilgi sosyolojisi, işte bu formülasyondur. Bu, Karl Mannheim'm oluşturduğu formülasyondur.[12] Kesinlikle denebilir ki; sosyologlar bugün her ne zaman bilgi sosyolojisi üzerine *lehte* ya da *aleyhte* düşünseler, bunu çoğunlukla Mannheim'ın formülasyonu açısından yapmaktadırlar. Scheler'in bilgi sosyolojisinde yaptığı çalışmaların zamanında çevrilmemiş olmasına karşılık, Mannheim'm (bir kısmı, Almanya'da Nazizm'in gelişinden sonra Mannheim'm İngiltere'de dersler verdiği süre boyunca aslen İngilizce yazılmış olan, bir kısmı da gözden geçirilmiş İngilizce versiyonlarında yayımlanmış olan) çalışmalarının neredeyse tümünün İngilizce'de ulaşılabilir olduğu göz önüne alındığında, bu durum Amerikan sosyolojisi açısından oldukça anlaşılırdır. Bu 'yayılım' faktörü bir yana, Mannheim'm çalışması, Scheler'inkinden daha az bir felsefî 'yük' taşımaktadır. Bu, bilhassa Mannheim'ın geç dönem yazıları için doğru olup, temel çalışması olan *İdeoloji ve Ütopya*'nın İngilizce versiyo-

---

France, 1950). Bu dönem içinde bilgi sosyolojisine yapılan önemli katkılar için karş. Siegfried Landshut, *Kritik der Soziologie* (Munich, 1929); Hans Freyer, *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft* (Leipzig, 1930); Ernst Grünwald, *Das Problem der Soziologie des Wissens* (Vienna, 1934); Alexander von Schelting, *Max Webers Wissenschaftslehre* (Tübingen, 1934). En son zikredilen çalışma, ki hâlâ Weber'in metodolojisine dair en önemli tartışmadır, o zamanlar hem Scheler'in hem de Mannheim'ın formülasyonlarını merkeze alan bilgi sosyolojisi tartışmalarının arka planına karşıt olarak anlaşılmalıdır.

12 Karl Mannheim, *Ideology and Utopia* (London: Routledge & Kegan Paul, 1936); *Essays on the Sociology of Knowledge* (New York: O.U.P., 1952); *Essays on Sociology and Social Psychology* (New York: O.U.P., 1953); *Essays on the Sociology of Culture* (New York: O.U.P 1956). Mannheim'ın bilgi sosyolojisindeki en önemli yazılarının bir özeti için, Kurt Wolff'un derleyerek faydalı bir giriş yazdığı; Karl Mannheim, *Wissensoziologie* (Neuwied/Rhein: Luchterhand, 1964). Mannheim'm bilgi sosyolojisi anlayışına dair ikincil tartışmalar için karş. Jacques J. Maquet, *Sociologie de la connaissance* (Louvain: Nauwelaerts, 1949); Aron, a.g.e.; Robert K. Merton, *Social Theory and Social Structure* (Chicago: Free Press of Glencoe, 1957; London: Collier-Macmillan), s. 489 vd.; Stark, a.g.e.; Lieber, a.g.e.

nu ile Almanca orijinali karşılaştırıldığında da rahatlıkla görülebilir. Bu yüzden Mannheim, yaklaşımını ister eleştirsinler ister büyük bir ilgiyle karşılasınlar, sosyologlar açısından daha 'kafa dengi' bir figür olmuştur.

Mannheim'ın bilgi sosyolojisi anlayışı, muhtemelen çalışmasında önemli bir yer işgâl eden Marksizm'le yüzleşmesinden dolayı, Scheler'inkinden çok daha etkileyici olmuştur. Bu anlayışta toplum, matematik ve en azından doğa bilimleri branşları hariç, insanî tahayyülün sadece ortaya çıkışını değil ama aynı zamanda içeriğini de belirleyen bir şey olarak görülmüştür. Böylece bilgi sosyolojisi, insanî düşüncenin hemen her veçhesinin incelenmesine yönelik pozitif bir yöntem hâline gelmiştir.

Mannheim'ın temel ilgisi, anlamlı bir biçimde ideoloji fenomeni üzerine odaklanmıştır. O, tikel, bütüncül ve genel ideoloji kavramları arasında bir ayrım yapmıştır: Bir karşıt düşüncenin sadece bir kısmını teşkil eden ideoloji; (Marx'ın 'yanlış bilincine' benzer bir biçimde) bir karşıt düşüncenin tümünü teşkil eden ideoloji; ve (ki burada Mannheim, Marx'ın ötesine geçer) sadece karşıtınınkinin değil, kendi düşüncesinin de karakteristiği olan ideoloji. Genel ideoloji kavramı ile birlikte, – (yukarıda zikredilen istisnalar dışında) hiçbir insanî düşüncenin, içinde bulunduğu sosyal kontekstin ideolojikleştirici etkisinden muaf olmadığı şeklindeki anlayışta temellenen – bir bilgi sosyolojisi düzeyine ulaşılır. İdeoloji teorisinin bu şekilde genişletilmesinden hareketle Mannheim, bu teorinin merkezî problemini politik kullanım kontekstinden soyutlamaya ve epistemoloji ve tarihsel sosyolojinin genel bir problemi olarak ele almaya çalışmıştır.

Scheler'in ontolojik tutkularını paylaşmamasına rağmen Mannheim, düşüncesinin onu sürüklüyor göründüğü pan-ideolojizmden (*pan-ideologism*) de rahatsızdı. O, kendi bilgi sosyolojisinin epistemolojik perspektifini belirtmek

için ('rölativizm'e karşıt bir biçimde) 'ilişkisellik' terimini ortaya atmıştır: Bu terim, düşüncenin sosyo-tarihsel görelilikleri mahkûm edilmesini değil, bilginin daima belirli bir konumun bilgisi olduğunun makûl bir biçimde kabûl edilmesini ifade eder. Bu hususta, Mannheim'ın düşüncesinde muhtemelen Dilthey'ın büyük bir etkisi vardır: Marksizm'in problemi, tarihselciliğin araçlarıyla çözüme kavuşturulur. Böyle olduğu içindir ki Mannheim, ideolojikleştirici etkilerin, tümüyle yok edilemeseler de, değişen sosyal temellere dayalı mümkün olduğunca çok sayıda konumun sistematik analize tâbi tutulmasıyla hafifletilebileceğine inanmaktaydı. Diğer bir deyişle, düşüncenin nesnesi, ona dair farklı perspektiflerin sözü edilen birikimi neticesinde daha açık bir hâle gelir. Bilgi sosyolojisinin görevi bu olmalıdır ve böylelikle bilgi sosyolojisi, insanî olaylara dair doğru bir kavrayışı aramada önemli bir dayanak hâline gelir.

Mannheim, farklı sosyal grupların, kendi dar konumlarını bu şekilde aşma kapasiteleri bakımından büyük ölçüde farklılaştığına inanmaktaydı. O, sınıf çıkarlarından görece bağımsız olduğuna inandığı bir çeşit çatlaklarda yer alan (*interstitial*) tabaka olarak 'sosyal ilişkilerden bağımsız entelijansiya'ya (Alfred Weber'den alınan bir terim olarak *freischwebende Intelligenz*[*]) büyük umut bağlamıştı. Mannheim ayrıca, sosyal gerçekliğe dair (ideoloji gibi) çarpıtılmış imaj üreten ama aynı zamanda (ideolojiden farklı olarak) gerçekliği bu imaj doğrultusunda dönüştürme dinamizmine sahip 'ütopik' düşüncenin gücüne de vurgu yapmaktaydı.

Söylemeye gerek yok ki; yukarıdaki değinilerin, Scheler'in ya da Mannheim'ın bilgi sosyolojisi anlayışlarını hakkıyla anlattığını söylemek kesinlikle mümkün değildir. Buradaki amacımız da bu değildir. Biz sadece, sırasıyla ve ye-

---

[*] Terimin Almanca'sı, "serbestçe süzülen entelijansiya" anlamına gelmektedir (ç.n.).

rinde bir biçimde 'ılımlı' ve 'radikal' bilgi sosyolojisi anlayışları olarak adlandırılan iki anlayışın bazı temel özelliklerine işaret etmekteyiz.[13] Dikkate değer olan şey şudur ki; bilgi sosyolojisinin sonraki gelişimi, büyük ölçüde, bu iki anlayışın eleştirilerinden ve düzeltilmelerinden ibarettir. Vurguladığımız üzere, Mannheim'ın bilgi sosyolojisi formülasyonu, bilhassa İngilizce konuşan sosyolojide, disiplinin referans terimlerini kesin bir biçimde tayin etmeye devam etmektedir.

Bilgi sosyolojisine ciddi bir dikkat yönelten en önemli Amerikalı sosyolog, Robert Merton'dır.[14] Onun bu disipline dair tartışması, ki temel eserinin iki bölümünü kapsar, bu alana ilgi duyan Amerikalı sosyologlar açısından faydalı bir alana giriş hizmeti görmektedir. Merton, ana temalarını yoğunlaştırılmış ve tutarlı bir biçimde yeniden ele almak suretiyle bilgi sosyolojisine yönelik bir paradigma inşâ etmiştir. Bu inşânın ilgi çekici yanı, bilgi sosyolojisinin yaklaşımını yapısal-işlevsel teorininkiyle birleştirmeye çalışmasıdır. Merton'ın 'açık' (*manifest*) ve 'gizli' (*latent*) işlev kavramları, tahayyül alanına, bir başka deyişle fikirlerin kasıtlı, yani bilinçli işlevleri ile kasıtsız, yani bilinçsiz işlevleri arasına konan ayrıma uygulanır. Merton, ona göre *par excellence* (tam anlamıyla –ç.n.) bir bilgi sosyologu olan Mannheim'ın çalışmaları üzerine yoğunlaşırken, Durkheim okulu ile Pitirim Sorokin'in çalışmalarının önemine de vurgu yapmıştır. İlginç olan şudur ki; Merton, görünüşe bakılırsa, Amerikan sosyal psikolojisinde kendini gösteren ve aynı eserinin farklı bir bölümünde tartıştığı referans-grubu teorisi gibi bazı önemli gelişmelerin bilgi sosyolojisiyle alâkalı olduğunu görmede başarısız olmuştur.

---

13 Disiplinin iki temel formülasyonunun bu karakterizasyonu, Lieber (a.g.e.) tarafından yapılmıştır.

14 Karş. Merton, a.g.e., s. 439 vd.

Talcott Parsons da bilgi sosyolojisi üzerine yorumda bulunmuştur.[15] Ancak bu yorumda, esas olarak Mannheim'ın eleştirisiyle yetinilmiş ve bu disiplinin Parsons'ın kendi teorik sistemiyle bütünleştirilmesi gerçekleştirilememiştir. Şüphesiz ki bu teorik sistemde, 'fikirlerin rolü sorunu' uzun uzadıya analiz edilmiştir; ancak referans çerçevesi, hem Scheler'in hem de Mannheim'm bilgi sosyolojisininkinden oldukça farklıdır.[16] Bu yüzden, hem Merton'ın hem de Parsons'ın, Mannheim tarafından formüle edilen bilgi sosyolojisinin ötesine geçemediklerini kesin bir biçimde söylemeye cüret edebiliriz. Aynı şey, onların eleştirmenleri için de söylenebilir. Sadece sesi en çok duyulanını zikredersek, C. Wright Mills, erken dönem yazılarında bilgi sosyolojisiyle, sadece izah amacıyla ve disiplinin teorik gelişimine katkıda bulunmaksızın ilgilenmiştir.[17]

Bilgi sosyolojisiyle genelde neo-pozitivist bir sosyoloji yaklaşımını birleştirmeye dönük ilginç bir çaba, Almanya'dan göç ettikten sonra İskandinav sosyolojisi üzerinde büyük bir etki yaratmış olan Theodor Geiger tarafından gösterilmiştir.[18] Geiger, sosyal olarak çarpıtılmış düşünce şeklindeki daha dar bir ideoloji kavramına dönmüş ve bilimsel çalışma ilkelerine itinalı bir bağlılıkla ideolojinin üstesinden gelme ihtimali olduğunu iddia etmiştir. İdeolojik analize dönük bu neo-pozitivist yaklaşım, son zamanlarda,

---

15 Karş. Talcott Parsons, 'An Approach to the Sociology of Knowledge', *Transactions of the Fourth World Congress of Sociology* (Louvain: International Sociological Association, 1959), cilt IV, s. 25 vd.; 'Culture and the Social System', in Parsons vd., eds., *Theories of Society* (New York: Free Press, 1961; London: Collier-Macmillan), cilt II, s. 963 vd.

16 Karş. Talcott Parsons, *The Social System* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1951; London: Tavistock), s. 326 vd.

17 Karş. C. Wright Mills, *Power, Politics and People* (New York: Ballantine Books, 1963), s. 412 vd.

18 Karş. Theodor Geiger, *Ideologie und Wahrheit* (Stuttgart: Humboldt, 1953); *Arbeiten zur Soziologie* (Neuwied/Rhein: Luchterhand, 1962), s. 412 vd.

farklı felsefî konumların ideolojik köklerine vurgu yapan Ernst Topitsch'in çalışmalarıyla Almanca konuşan sosyolojide sürdürülmektedir.[19] İdeolojilerin sosyolojik analizi, Mannheim tarafından tanımlanan bilgi sosyolojisinin önemli bir kısmını nasıl teşkil ediyorsa, İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana hem Avrupa hem de Amerikan sosyolojisinde bu analize dönük aynı ölçüde büyük bir ilgi sözkonusu olmuştur.[20]

Kapsamlı bir bilgi sosyolojisi inşâ etme hususunda Mannheim'ın ötesine geçmeye dönük belki de en etkileyici çaba, kıtalar arası bir siyasî göçmen olup İngiltere ve Birleşik Devletler'de dersler vermiş bir bilim insanı olan Werner Stark'a aittir.[21] Stark, Mannheim'ın ideoloji problemi üzerindeki yoğunlaşmasını terk ederek ondan alabildiğine uzaklaşmıştır. Bilgi sosyolojisinin görevi, artık sosyal olarak üretilmiş çarpıtmaların yanlışlığını açığa vurmak ya da örtüsünü kaldırmak değil; aslında bilginin sosyal koşullarını sistematik biçimde incelemektir. Basit bir biçimde ifade edersek, temel problem, yanlışın sosyolojisi değil, doğrunun sosyolojisidir. Bu ayırt edici yaklaşımına rağmen Stark, fikirler ile sosyal kontekstleri arasındaki ilişkiye ilişkin kavrayışı bakımından, muhtemelen Mannheim'dan ziyâde Scheler'e daha yakın durur.

Tekrarlarsak, bilgi sosyolojisinin tarihine dair yeterli bir tarihsel serimleme yapmaya çalışmadığımız aşikârdır. Üs-

---

19 Karş. Ernst Topitsch, *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik* (Vienna: Springer, 1958); *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft* (Neuwied/Rhein: Luchterhand, 1961). Topitsch'in önemli bir etkisi de, Kelsen'in hukukî pozitivizm okulu üzerindedir. Hukukî pozitivizm okulunun bilgi sosyolojisi açısından taşıdığı içerimler için karş. Hans Kelsen, *Aufsätze zur Ideologiekritik* (Neuwied/Rhein: Luchterhand, 1964).

20 Karş. Daniel Bell, The End of Ideology (New York: Free Press of Glencoe, 1960; London: Collier-Macmillan); Kurt Lenk, ed., *Ideologie*; Norman Birnbaum, ed., *The Sociological Study of Ideology* (Oxford: Blackwell, 1962).

21 Karş. Stark, a.g.e.

telik, baş kahramanlarınca öyle düşünülmüş olmasa da, teorik olarak bilgi sosyolojisiyle alâkalı olabilecek gelişmeleri şimdiye kadar göz ardı etmiş durumdayız. Diğer bir deyişle, kendimizi, (ideoloji teorisinin de, bilgi sosyolojisinin bir parçası olduğunu düşünerek) tâbir câizse 'bilgi sosyolojisi' bandırasıyla denize açılan gelişmelerle sınırlandırmaktayız. Bu, oldukça açık bir durumdur. Bazı bilgi sosyologlarının epistemolojik ilgileri bir yana, empirik ilgi odağı neredeyse tamamen fikirler alanı, yani teorik düşünce alanı üzerine olmuştur. Bu durum, bilgi sosyolojisi hakkındaki temel eserinin alt-başlığı 'Fikirler Tarihine Dair Derinlemesine Bir Kavrayışa Yardımcı Olacak Bir Deneme' olan Stark için de geçerlidir. Başka bir deyişle bilgi sosyolojisi, teorik düzeyde epistemolojik sorunlarla, empirik düzeyde ise entelektüel tarihin sorunlarıyla ilgilenmiştir.

Bu iki sorun öbeğinin geçerliliği ve önemi ne olursa olsun, onlara yer vermeyeceğimizi vurgulamak isteriz. Bununla birlikte, bu belirli öbeklenmelerin bilgi sosyolojisinde şimdiye kadar hâkim olmasını da bir talihsizlik olarak değerlendiriyoruz. Sonuç olarak, bilgi sosyolojisinin teorik öneminin karartıldığını öne sürmekteyiz.

Bilgi sosyolojisindeki sosyolojik bilginin geçerliliğine ilişkin epistemolojik sorunları işin içine katmak, içinde yolculuk ederken bir otobüsü itmeye çalışmaya oldukça benzer. Şüphesiz bilgi sosyolojisi, insanî düşüncenin göreliliği ve belirlenimine ilişkin kanıt toplayan bütün empirik disiplinler gibi, başka türden bilimsel bilgi gövdeleri kadar bizzat sosyolojiyle de ilgili epistemolojik sorunlara yönelir. Daha önce işaret ettiğimiz üzere, burada bilgi sosyolojisi, epistemoloji açısından sıkıntı yaratan sadece en önemli üç empirik disiplinin ismini zikredersek, tarih, psikoloji ve biyolojiye benzer bir rol oynar. Bu sıkıntının mantık yapısı, bütün bu örnekler açısından temelde aynıdır: Sözgelimi ben, Amerikan orta-sınıf *geleneklerine* dair yaptığım sosyolojik

analizin doğruluğundan, eğer bu analizde kullandığım kategoriler tarihsel bakımdan göreli düşünce formlarınca koşullanmışsa, bizzat kendim ve düşündüğüm her şey hemcinslerime karşı içimde büyüttüğüm düşmanlık ve yanı sıra genlerim tarafından belirlenmişse ve bütün bunların ötesinde, şahsen ben Amerikan orta sınıfının bir üyesiysem, nasıl emin olabilirim?

Böylesi soruları cevaplandırmak bize düşmez. Biz burada, bizâtihî böylesi sorunların, empirik sosyoloji disiplininin bir parçası olmadığını iddia etmekteyiz. Bu sorular, tam anlamıyla sosyal bilimler metodolojisine dâhil olup felsefeye ait bir girişimin konusudur ve bu felsefî girişim, doğası gereği, aslında kendi araştırma nesnesi konumunda olan sosyolojiden farklıdır. Bilgi sosyolojisi, empirik bilimlerde kendini gösteren başka türden epistemolojik sıkıntılara eşlik etmek suretiyle, bu metodolojik soruşturmayı problemlerle 'besler' O, bu problemleri, kendi aslî referans çerçevesi içinde çözemez.

Bu yüzden biz, ana kaynaklarını oluşturan her iki alan için de sıkıntılar yaratmış epistemolojik ve metodolojik problemleri, bilgi sosyolojisinin dışında tutacağız. Bu çeşit bir dışarıda bırakma aracılığıyla, kendimizi hem Scheler ve Mannheim'ın disipline dair anlayışlarından hem de bu minvaldeki anlayışı paylaşan (özellikle de neo-pozitivist bir yönelim taşıyan) sonraki bilgi sosyologlarından ayrı bir yere koyuyoruz. Bu çalışma boyunca, sosyolojik analizin geçerliliğiyle ilgili bizzat bilgi sosyolojisindeki ya da herhangi bir başka alandaki her türlü epistemolojik ya da metodolojik sorunu kararlı bir biçimde parantez içine alacağız. Biz, bilgi sosyolojisini, empirik sosyoloji disiplininin bir parçası olarak tahayyül etmekteyiz. Şüphesiz buradaki amacımız, teorik bir amaçtır. Ancak teorileştirmemiz, empirik disiplinin temelleriyle ilgili felsefî soruşturmaya değil, somut problemleri bakımından empirik disipline atıfta bulunmaktadır.

Özetle girişimimiz, sosyolojinin metodolojisine dair *değil*, sosyolojik teoriye dair bir girişimdir. Çalışmamızın sadece bir bölümünde (bu girişin hemen ardındaki bölümde) tam anlamıyla sosyolojik teorinin ötesine geçmekteyiz; ama bu da, zamanı gelince açıklanacağı üzere, bir parça epistemolojiyle ilintili sebepler yüzünden yapılmıştır.

Bununla birlikte, bilgi sosyolojisinin görevini empirik düzeyde, yani empirik sosyoloji disipliniyle teçhiz edilmiş bir teori olarak yeniden tanımlamak zorundayız. Gördüğümüz üzere bilgi sosyolojisi, bu düzeyde, fikirler tarihi anlamındaki entelektüel tarih ile meşgûl olur. Tekrarlarsak, gerçekte bunun, sosyolojik soruşturmanın oldukça önemli bir odağı olduğunu vurgulamaktayız. Üstelik, epistemolojik/metodolojik problemleri dışarıda bıraksak da, bu odağın bilgi sosyolojisiyle alâkalı olduğunu da teslim etmekteyiz. Bununla birlikte, iddiamız odur ki; özel ideoloji problemi de dâhil 'fikirler' problemi, bilgi sosyolojisinin daha geniş problemler alanının sadece bir parçasını, ki o da merkezî olmayan bir parçasını teşkil eder.

Bilgi sosyolojisi, bizâtihî, toplumda 'bilgi' olarak kabûl edilen her şeyle ilgilenmek zorundadır. Bu cümle ifade edildiği anda, entelektüel tarih üzerinde odaklanmanın kötü bir tercih olduğu, ya da daha doğrusu, bilgi sosyolojisinin merkezî odağı hâline geldiği noktada kötü bir tercih olduğu fark edilir. Teorik düşünce, 'fikirler' ve *Weltanschauungen* (dünya görüşü –ç.n.), toplumda *o kadar da* önemli değildir. Bütün toplumlar bu fenomenleri içerse de, bunlar, 'bilgi' olarak kabûl edilen şeyler toplamının sadece bir parçasıdırlar. Hangi toplumda olursa olsun, sadece oldukça sınırlı bir insan grubu, teorileştirmeyle, 'fikir' işleriyle ve *Weltanschauungen* inşâ etmekle meşgûl olur. Ama toplumdaki herkes, toplumun 'bilgi'sine şu veya bu biçimde ortaktır. Farklı bir biçimde söylersek, çok az sayıda insan, dünyanın teorik yorumu ile meşgûldür; ama herkes bir çeşit dünyanın içinde yaşar. Te-

orik düşünceye odaklanmak, bilgi sosyolojisini sadece aşırı derecede sınırlamakla kalmaz, ama aynı zamanda toplumsal olarak kullanılabilir 'bilgi'nin bu parçası, daha genel bir 'bilgi' analizi çerçevesine yerleştirilmediği takdirde tam olarak anlaşılamayacağı için de yetersiz kalır.

Teorik düşüncenin toplumdaki ve tarihteki önemini abartmak, teorisyenlerin doğal bir kusurudur. O hâlde, bu entelektüel yanlış anlamayı düzeltmek, her şeyden çok daha gereklidir. Bilimsel, felsefî ve hattâ mitolojik dahi olsalar, gerçekliğin teorik formülasyonları, bir toplumun mensupları açısından 'gerçek' olan şeyleri içermezler. Böyle olduğu içindir ki bilgi sosyolojisi, her şeyden önce, insanların kendi gündelik, yani teorik-olmayan ya da teori-öncesi hayatlarında 'gerçeklik' olarak 'bildikleri' şeylerle bizâtihî ilgilenmek zorundadır. Diğer bir deyişle, bilgi sosyolojisinin merkezî odağı, 'fikirler'den ziyâde ortakduyu* 'bilgi'si olmalıdır. Onsuz hiçbir toplumun var olamayacağı anlamlar çerçevesini tesis eden şey, kesinlikle bu 'bilgi'dir.

Bu yüzden bilgi sosyolojisi, bizâtihî, gerçekliğin sosyal inşâsı ile ilgilenmelidir. Bu gerçekliğin teorik telaffuzunun analizi, sözkonusu ilginin en önemli parçası olmasa da bir parçası olmaya kesinlikle devam edecektir. Epistemolojik/metodolojik problemlerin dışarıda bırakılması bir yana, burada önerdiğimiz şeyin, bilgi sosyolojisi alanının kapsamlı bir yeniden-tanımı, yani disiplinin bugüne kadarki kavranışmdan çok daha geniş bir tanımı olduğu açıklık kazanacaktır.

Buradaki "common-sense" terimini, metin boyunca "ortakduyu" olarak karşılayacağız. Türkçe çevirilerde, kavramın bizce yanlış bir biçimde "sağduyu" olarak karşılandığı görülmektedir. Ortakduyu (*common sense*) ile sağduyu (*bon sense*) arasındaki fark, büyük oranda siyaset bilimi literatüründe belirginleşmekte olup, sözkonusu iki kavramın kimi zaman birbirine karşıt biçimlerde dahi kullanılabildiği görülmektedir (ç.n.).

Bu noktada, yukarıdaki anlamda bir yeniden-tanımlamayı sağlamak için bilgi sosyolojisine eklenmesi gereken teorik bileşenlerin ne olduğuna dair bir soru kendini gösterir. Bu yeniden-tanımlama gerekliliğiyle ilgili temel iç-görüyü, Alfred Schutz'a borçluyuz. Çalışması boyunca Schutz, hem filozof hem de sosyolog olarak, gündelik hayatın ortak-duyu dünyasının yapısı üzerine yoğunlaşmıştır. Kendisi her ne kadar bilgi sosyolojisi üzerine ayrıntılı bir biçimde çalışmamışsa da, bu disiplinin üzerine yoğunlaşması gereken şeyi açık bir biçimde görmüştür:

> Ortak-duyu düşünüşüne ait tüm tipselleştirmeler, içinde olduğu gibi kabul edilmiş ve sosyal olarak onaylanmış bir biçimde hüküm sürdükleri somut tarihî sosyo-kültürel *Lebenswelt*'in (hayat dünyası -ç.n.) bizâtihî ayrılmaz unsurlarıdır. Bu tipleştirmelerin yapısı, başka şeylerin yanı sıra, bilginin sosyal dağılımını ve bu dağılımın göreliliğini ve somut bir grubun somut bir tarihsel durumda somut sosyal çevresiyle olan ilişkisini belirler. Rölativizmin, tarihselciliğin ve sözüm ona bilgi sosyolojisinin meşrû problemlerinin ortaya çıktığı yer burasıdır.[22]

Ve ayrıca:

> Bilgi, sosyal olarak dağılır ve bu dağılımın mekanizması, bir sosyoloji disiplininin araştırma konusu yapılabilir. Aslında, sözüm ona bir bilgi sosyolojisine sahibiz. Ancak, oldukça az sayıdaki istisnalar bir yana, bu şekliyle yanlış adlandırılan sözkonusu disiplin, bilginin sosyal dağılımı problemine, sadece hakikâtin sosyal ve özellikle de iktisadî koşullar üzerine oturan ideolojik temeli açısından veya sadece eğitimin sosyal içerimleri açısından veyahut da sadece eğitimli insanın sosyal rolü açısından yaklaşmıştır. Bu problemin diğer pek çok teorik veçhesinden bazılarını

---

22 Alfred Schutz, *Collected Papers*, cilt I (The Hague: Nijhoff, 1962), s. 149. İtalikler bizim.

ise, sosyologlar değil de, iktisatçılar ve felsefeciler incelemiştir.[23]

Bilginin sosyal dağılımına Schutz'un işaret ettiği merkezî yeri vermeyecek olsak da, 'disiplinin bu şekliyle yanlış adlandırıldığı' şeklindeki eleştirisine katılmakta ve bilgi sosyolojisinin görevinin yeniden tanımlanma tarzına ilişkin temel fikrimizi de ondan almaktayız. Aşağıdaki akıl yürütmeler açısından, bilginin gündelik hayattaki temelleri hakkındaki ilk bölümde büyük oranda Schutz'a bağlı kaldık ve sonraki temel argümanımızın muhtelif önemdeki yerlerinde de onun çalışmasına çok şey borçluyuz.

Antropolojik önkabûllerimiz, Marx'ın özellikle erken dönem yazılarından ve Helmuth Plessner, Arnold Gehlen ve diğerlerince geliştirilen insan biyolojisinin taşıdığı antropolojik içerimlerden kuvvetli bir şekilde etkilenmiştir. Sosyal gerçekliğin doğasına ilişkin görüşlerimizde Durkheim'a ve onun Fransız sosyolojisinde oluşturduğu ekole de çok şey borçluyuz; Marx'tan alınan diyalektik bir perspektifi ve Weber'den alınan sosyal gerçekliği subjektif anlamlar aracılığıyla tesis etmeye dönük bir vurguyu devreye sokmak suretiyle Durkheim'cı toplum teorisini değiştirmiş olsak da.[24] Bilhassa sosyal gerçekliğin içselleştirilmesi analizi açısından önemli olan sosyo-psikolojik önkabûllerimiz, George Herbert Mead'den ve Amerikan sosyolojisinde sembolik-etkileşimci olarak adlandırılan okul vasıtasıyla yol açtığı bazı gelişmelerden büyük ölçüde etkilenmiştir.[25] Bu farklı unsurla-

---

23 A.g.e., cilt II (1964), s. 121.

24 Durkheim'cı sosyolojinin bilgi sosyolojisi açısından taşıdığı içerimlere dair tartışmalar için karş. Gerard L. DeGré, *Society and Ideology* (New York: Columbia University Bookstore, 1943), s. 54 vd.; Merton, a.g.e.; Georges Gurvitch, *'Problèmes de la sociologie de la connaissance'*, *Traité de sociologie* (Paris: Presses Universitaires de France, 1960), cilt II, s. 103 vd.

25 Bildiğimiz kadarıyla, bilgi sosyolojisinin problemlerine en yakın sembolik-etkileşimci yaklaşım, şurada bulunabilir: Tamotsu Shibutani, *'Reference Groups and Social Control'*, in Arnold Rose, ed., *Human Behavior and Social Processes*

rı teorik formasyonumuzda nasıl kullandığımızı dipnotlarda belirteceğiz. Şüphesiz ki, böylesi bir kullanımda, bizâtihî sosyal teorideki bu farklı akımların asıl niyetlerine sadık kalmadığımızın ve kalamayacağımızın tamamen farkındayız. Ancak, zaten ifade ettiğimiz üzere amacımız, açıklayıcı olmak ya da sentez için sentez yapmak değildir. Muhtelif yerlerde bazı düşünürleri, düşünceleri bakımından, onların bir kısmına bile yabancı gelebilecek teorik bir formasyona yerleştirmeye çalıştığımızın tamamen farkındayız. Yaptığımızı meşrulaştırmak adına şunu söyleyebiliriz ki; tarihsel minnettârlık, kendi başına bilimsel bir erdem değildir. Bu

---

(Boston: Houghton Mifflin, 1962; London: Routledge & Kegan Paul), s. 128 vd. Sembolik-etkileşimcilerin bir kısmında görülen, Mead'ci sosyal psikoloji ile bilgi sosyolojisi arasında bağ kurma başarısızlığı, şüphesiz ki, bilgi sosyolojisinin Amerika'daki sınırlı 'yayılımı' ile ilişkilidir; ancak bunun daha önemli teorik temeli, hem Mead'in kendisinin hem de sonraki takipçilerinin yeterli bir sosyal yapı mefhumu geliştirememelerinde aranabilir. Kesinlikle bu sebepten dolayı, Meadçi ve Durkheimcı yaklaşımları birleştirmek, bizce son derece önemlidir. Tam da bu noktada şu gözlemlenebilir: Bir kısım Amerikalı sosyal psikologdaki bilgi sosyolojisine dönük ilgisizlik, bu sosyal psikologları, kendi perspektifleri ile bir makro-sosyolojik teoriyi bağlantılandırmaktan ne denli alıkoyuyorsa, Mead'e dönük kör cehâlet de, günümüzün neo-Marksist sosyal düşüncesinin o denli büyük bir teorik eksikliğini teşkil etmektedir. Son zamanlarda (Marksizm'in antropolojik önkabûlleri ile temelden uyuşmaz olan) Freudçu psikolojiyle bağlantı arayışına giren Neo-Marksist teorisyenlerin, toplum-birey diyalektiği açısından, kendi yaklaşımlarına tahmin edilemeyecek boyutlarda uygun olabilecek Mead'ci bir teorinin varlığından tamamen bihaber olmaları başlı başına bir ironidir. Bu ironik fenomenin yakın zamandaki bir örneği için her sayfasında bir bakıma Mead'i yardıma çağıran aksi yönden oldukça anlamlı bir kitap olarak karş. Georges Lapassade, *L'Entrée dans la vie* (Paris: Éditions de Minuit, 1963). Aynı ironi, farklı bir entelektüel kontekstte yer alsa da, Marksizm ile Freudçuluğu *uzlaştırmaya* dönük yakın dönem Amerikan çabaları açısından da geçerlidir. Sosyolojik teori inşâsında Mead'i ve Mead'ci geleneği enine boyuna ve başarılı bir biçimde hatırlayıp kullanan tek Avrupalı sosyolog, Friedrich Tenbruck'tur. Çalışması için bkz. *Geschichte und Gesellschaft* (*Habilitationsschrift*, University of Freiburg, yakında yayımlanacak), özellikle de 'Realität' başlıklı bölümü. Tenbruck, bizimkinden farklı bir sistematik kontekstte ama Mead'ci problematiğe dönük yaklaşımımıza son derece uygun bir tarzda, gerçekliğin sosyal köklerini ve gerçekliğin muhafaza edilmesini sağlayan sosyal-yapısal temelleri tartışmaktadır.

noktada, (teorisi hakkında ciddi kuşkular taşıdığımız ama bütünleştirme niyetini tamamen paylaştığımız) Talcott Parsons tarafından sarf edilmiş şu sözleri aktarabiliriz:

> Bu çalışmanın aslî amacı, sözkonusu yazarların, hakkında yazdıkları konulara dair söyledikleri ya da inandıkları şeyleri özet bir biçimde tespit ve ifade etmek değildir. Amaç, söyledikleri şeylerin bugünün sosyolojik bilgisi açısından makûl olup olmadığına ilişkin 'teoriler'inin her bir önermesi üzerine doğrudan araştırma yapmak da değildir... Bu çalışma, *teoriler*le değil, sosyal *teori*yle ilgili bir çalışmadır. Bu çalışma, sözkonusu insanların eserlerinde bulunan birbirinden ayrı ve farklı önermelere değil, *tek* bir sistematik teorik akıl yürütme gövdesine ilgi duymaktadır.[26]

Bizim amacımız da tam anlamıyla, 'sistematik teorik akıl yürütme' ile iştigâl etmektir.

Bilgi sosyolojisinin doğası ve alanına dair yaptığımız bu yeniden-tanımlamanın, onu sosyolojik teorinin periferisinden tam merkezine taşıyacağı aşikâr olsa gerektir. Okura, 'bilgi sosyolojisi' etiketine yönelik edinilmiş bir ilgiye sahip olmadığımız hususunda güvence verebiliriz. Bizi bilgi sosyolojisine götüren ve bilgi sosyolojisinin problem ve görevlerini yeniden-tanımlama yoluna sokan şey, daha ziyâde kendi sosyolojik teori anlayışımızdır. Bunu en iyi, sosyolojinin en ünlü ve en etkili 'yürüyüş kolları'ndan ikisine atıfla yola düştüğümüz bir patika olarak tanımlayabiliriz.

Bu kollardan biri Durkheim'dan gelen *Sosyolojik Yöntemin Kuralları* ise, diğeri de Weber'den gelen *Ekonomi ve Toplum*'dur. Durkheim bize şunu söyler: 'İlk ve en temel kural şudur: *Sosyal olguları şeyler gibi inceleyin.*'[27] Weber ise şunu

---

[26] Talcott Parsons, *The Structure of Social Action* (Chicago: Free Press, 1949; London: Allen & Unwin), s. v.

tespit eder: 'Hem günümüzdeki anlamıyla sosyoloji açısından hem de tarih açısından bakıldığında biliş (*cognition*) nesnesi, eylemin subjektif anlam-bileşimidir.'[28] Bu iki ifade birbiriyle çelişmez. Toplum, gerçekten de objektif bir olgusallığa sahiptir. Ve yine toplum, gerçekten de subjektif anlamı ifade eden eylem vasıtasıyla inşâ edilir. Yeri gelmişken söylemek gerekir ki, Durkheim'ın bu ikinci önermeyi bildiği kadar Weber de birinci önermeyi bilir. Toplumun objektif olgusallık *ve* subjektif anlam temelli ikili karakteri, onun gerçekliğini, Durkheim'm bir diğer anahtar terimini kullanırsak, tamı tamına bir '*sui generis* gerçeklik' hâline getiren şeydir. O hâlde sosyolojik teorinin temel sorusu şu şekilde konabilir: Subjektif anlamların objektif olgular *hâline gelmesi* nasıl mümkündür? Ya da yukarıda zikrettiğimiz teorik konumlara uygun terimlerle ifade edersek: İnsanî faaliyetin (*Handeln*) bir şeyler (*choses*) dünyası üretebilmesi nasıl mümkündür? Başka bir deyişle, toplumun '*sui generis* gerçekliğine'* ilişkin doğru bir kavrayış, bu gerçekliğin inşâ edilme tarzına yönelik bir araştırmayı gerektirir. İddiamız odur ki bu araştırma, bilgi sosyolojisinin görevidir.

---

27 Emile Durkheim, *The Rules of Sociological Method* (Chicago: Free Press, 1950; London: Collier-Macmillan), s. 14.

28 Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization* (New York: O.U.P., 1947), s. 101.

"Sui generis": Kendine mahsus; indirgenemez (ç.n.).

BİRİNCİ BÖLÜM

Bilginin
Gündelik Hayattaki Temelleri

I. Gündelik Hayatın Gerçekliği

Bu çalışmadaki amacımız, gündelik hayatın gerçekliğinin ya da daha açık bir biçimde söylersek gündelik hayatın idâmesine rehberlik eden bilginin gerçekliğinin sosyolojik bir analizi olduğu için ve gündelik hayatın gerçekliğinin, muhtelif teorik perspektifler içinde entelektüellere nasıl göründüğüyle sadece geçerken ilgileneceğimiz için, bu gerçekliği, toplumun sıradan üyelerinin ortakduyusunda mevcut olduğu şekliyle ortaya koyarak işe başlamamız gerekir. Ortakduyu gerçekliğinin entelektüellerin ve diğer fikir tâcirlerinin teorik inşâlarından ne surette etkilendiği, daha sonraki bir sorundur. Bu yüzden bizim girişimimiz, teorik karakterde de olsa, empirik sosyoloji biliminin konusunu, yani gündelik hayat dünyasını biçimlendiren bir gerçeklik anlayışına yöneliktir.

Şu hâlde, amacımızın felsefeyle uğraşmak *olmadığı* apaçıktır. Yine de, eğer gündelik hayatın gerçekliği açıklanacaksa, böylesi bir açıklama, uygun sosyolojik analizi geliştirmeden önce, bu gerçekliğin kendine özgü karakterini ele almalıdır. Gündelik hayat, insanlar tarafından yorumlanan

ve tutarlı bir dünya olması anlamında onlara subjektif olarak anlamlı gelen bir gerçeklik olarak kendini sunar. Biz, sosyolog olarak, bu gerçekliği analizimizin nesnesi olarak alacağız. Empirik bir bilim olarak sosyolojinin referans çerçevesi içinde, bu gerçekliğin temelleri hakkında felsefenin işi olan daha ileri sorgulamalar yapmaksızın, bu gerçekliği olduğu gibi kabûl etmek ve onun içinde ortaya çıkan belirli fenomenleri veri olarak ele almak mümkündür. Bununla birlikte, bu çalışmanın kendine özgü amacı düşünüldüğünde, felsefî probleme hiç bakmaksızın geçemeyiz. Gündelik hayat dünyası, hayatlarını subjektif olarak anlamlı bir biçimde idare etmekle uğraşan sıradan toplum üyeleri tarafından sadece gerçeklik olarak olduğu gibi kabûl edilmekle kalmaz. O, aynı zamanda, onların düşünce ve eylemlerini doğuran bir dünyadır ve bu düşünce ve eylemler sayesinde gerçek olarak muhafaza edilir. Bu yüzden, asıl işimize dönmeden önce, gündelik hayattaki bilginin temellerini, yani subjektif süreçlerin (ve anlamların), öznellikler-*arası* ortakduyu dünyasının inşâ edilmesi aracılığıyla nasıl nesnelleştiklerini aydınlatmaya çalışmamız gerekir.

Daha sonraki amacımız açısından bu öncelikli bir görevdir ve bu felsefî problemin uygun – hemen ekleyelim ki, sadece sosyolojik analiz açısından bir başlangıç noktası sağlayabilmesi anlamında uygun – bir çözümü olduğuna inandığımız şeylerin temel özelliklerini taslak olarak çizmekten daha fazla bir şey yapamayız. Bu yüzden, hemen aşağıdaki düşünceler, felsefî bir girişin doğasına ait olup kendi içlerinde pre-sosyolojiktirler. Gündelik hayattaki bilginin temellerini gözönüne sermek açısından en elverişli olduğunu düşündüğümüz yöntem, salt tasvir edici, yani 'empirik' ancak – empirik bilimlerin doğasından anladığımız şey anlamında – 'bilimsel' olmayan fenomenolojik analizin yöntemidir.[1]

---

[1] Çalışmamızın bu bölümünün tamamı, Alfred Schutz ve Thomas Luckmann tarafından kaleme alman ve bu günlerde yayınlanma çalışmaları yürütülen

Gündelik hayatın ya da daha ziyâde gündelik hayattaki subjektif tecrübenin fenomenolojik analizi, analiz edilen fenomenlerin ontolojik statüsüyle ilgili iddialardan kaçındığı gibi, herhangi bir nedensel ya da genetik hipotezden de kaçınır. Bunu unutmamak gerekir. Ortakduyu, olduğu gibi kabûl edilen gündelik gerçeklik hakkında sayısız ön-bilimsel ve yarı-bilimsel yorum içerir. Eğer ortakduyu gerçekliğini tanımlayacaksak, bu yorumlara atıfta bulunmamız ve aynı şekilde, onun olduğu-gibi-kabûl-edilen karakterini hesaba katmamız –ama bunu fenomenolojik tırnak işaretlerinin içinde yapmamız– gerekir.

Bilinç daima intensiyonel/yönelimseldir; o daima nesnelere yönelir ya da yöneltilir. Biz bundan, hiçbir biçimde başlı başına farazî bir bilinç alt-tabakasını değil, sadece bir şeyin ya da başka bir şeyin bilincini anlıyoruz. Bilinç nesnesinin dışsal fiziksel bir dünyaya ait olarak mı tecrübe edildiğine yoksa içteki subjektif bir gerçekliğin bir unsuru olarak mı kavrandığına bakmaksızın bunu yapıyoruz. Ben (aşağıdaki örneklerde, gündelik hayattaki sıradan öz-bilinci temsil edecek birinci tekil şahıs) ister New York şehrinin manzarasına bakayım, ister içsel bir anksiyetenin bilincinde olayım, sözkonusu bilinç süreçleri her iki örnekte de yönelimseldir. Empire State Binası'na dair bilincin anksiyete bilin-

---

'Die Strukturen der Lebenswelt' (Hayat Dünyasının Yapısı –ç.n.) adlı çalışmaya dayanmaktadır. Bundan dolayı, Schutz'un aynı problemin tartışıldığı yayınlanmış çalışmasındaki yerlere tek tek referansta bulunmaktan kaçınmaktayız. Buradaki argümanımız, yukarıda zikredilen çalışmada Luckmann'la birlikte *in toto* (tam olarak –ç.n.) geliştirdiği şekliyle, Schutz'a dayanmaktadır. Schutz'un bugüne kadar yayınlanmış çalışmalarıyla tanışmak isteyen okur, şu kitaplara başvurabilir: Alfred Schutz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* (Vienna: Springer, 1960); *Collected Papers*, cilt I ve II. Ayrıca Schutz'un fenomenolojik yöntemi sosyal dünyanın analizine nasıl uyguladığıyla ilgilenen okur, özellikle şu kitaplara başvurabilir: Alfred Schutz, *Collected Papers*, cilt I, s. 99 vd.; ve Maurice Natanson, ed., *Philosophy of the Social Sciences* (New York: Random House, 1963), s. 183 vd.

cinden farklı olduğu hususu üzerinde fazlaca durmaya gerek yoktur. Ayrıntılı bir fenomenolojik analiz, muhtelif tecrübe tabakalarını ve sözgelimi bir köpek tarafından ısırılmış olmak, bir köpek tarafından ısırıldığını hatırlıyor olmak, tüm köpeklere karşı fobi beslemek vs. ile ilgili farklı anlam yapılarını açığa çıkaracaktır. Bizi burada ilgilendiren şey, bilincin ortak yönelimsel karakteridir.

Farklı nesneler, farklı gerçeklik alanlarının unsurları olarak kendilerini bilince sunarlar. Gündelik hayat içinde ilişki kurmam gereken hemcinslerimin, rüyalarımda görünen bedensiz figürlerden oldukça farklı bir gerçekliğe ait olduklarını bilirim. Bu iki nesneler öbeği, bilincime oldukça farklı gerilimlerle girerler ve ben onlara, oldukça farklı biçimlerde dikkat gösteririm. O hâlde bilincim, gerçekliğin farklı alanları arasında dolaşacak yetenektedir. Farklı bir biçimde söylersek, dünyanın, çoklu gerçekliklerden oluştuğunun farkındayımdır. Bir gerçeklikten bir diğerine yöneldiğim zaman, bu geçişi bir çeşit şok olarak tecrübe ederim. Bu şok, geçişin gerektirdiği dikkat kaymasının neden olduğu bir şey olarak anlaşılabilir. Bir rüyadan uyanmak, en basit biçimiyle bu kaymaya bir örnek teşkil eder.

Çoklu gerçeklikler arasında, kendini *par excellence* (en üstün –ç.n.) gerçeklik olarak sunan bir gerçeklik vardır. Bu, gündelik hayat gerçekliğidir. Ayrıcalıklı konumu ona, en üst gerçekliğin ne olduğunu tayin etme yetkisi verir. Bilinç gerilimi, gündelik hayatta en üst seviyededir; bu demektir ki gündelik hayat, en heybetli, en ısrarcı ve en şiddetli tarzıyla kendini bilince dayatır. Görmezden gelmek şöyle dursun, buyurgan varlığını zayıflatmak bile zordur. Sonuçta, beni kendisine azamî dikkat göstermeye zorlar. Ben, gündelik hayatı, tamamen uyanık bir hâlde tecrübe ederim. Gündelik hayatta var olmaya ve onu kavramaya yönelik bu kapsamlı uyanıklık (*wide-awake*) hâli, benim nazarımda nor-

mal ve kendiliğinden-aşikâr kabûl edilir; bu demektir ki, benim doğal tutumumu o tesis eder.

Gündelik hayatın gerçekliğini düzenlenmiş bir gerçeklik olarak kavrarım. Gündelik hayatın fenomenleri, onlara dair kavrayışımdan bağımsız görünen ve kendilerini kavrayışıma dayatan örüntüler içinde önceden düzenlenmiştir. Gündelik hayat gerçekliği, evvelce nesnelleşmiş, yani ben sahneye çıkmadan önce nesneler *olarak* adlandırılmış bir nesneler düzeni tarafından oluşturulmuş gibi görünür. Gündelik hayatta kullanılan dil, bana sürekli olarak zorunlu nesnelleşmeler sağlar ve bu nesnelleşmelerin içinde anlam kazandığı ve gündelik hayatı benim için anlamlı kılan bir düzen tesis eder. Coğrafî olarak adlandırılmış bir yerde yaşarım; toplumumun teknik vokabüleri içinde adlandırılmış, konserve açacağından spor arabaya kadar çeşitlenen araçlar kullanırım; yine bu vokabüler aracılığıyla düzenlenmiş, satranç kulübümden tutun da Amerika Birleşik Devletleri'ne dek uzanan bir insanî ilişkiler ağının içinde yaşarım. Bu anlamıyla dil, hayatımın toplumdaki koordinatlarını gösterir ve bu hayatı, anlamlı nesnelerle doldurur.

Gündelik hayat gerçekliği, bedenimin 'buradalığı' ve mevcudiyetimin 'şimdiliği' etrafında düzenlenmiştir. Bu 'burada ve şimdi' (*'here and now'*), gündelik hayatın gerçekliğine dönük dikkatimin odağıdır. 'Burada ve şimdi'yi bana gündelik hayatta sunan şey, bilincimin *realissimum*'udur (gerçekliğidir –ç.n.). Ne var ki gündelik hayatın gerçekliği, sadece bu dolaysız buradalıklardan ibaret değildir; o aynı zamanda, 'burada ve şimdi' olmayan fenomenleri de kapsar. Bunun anlamı şudur: Gündelik hayatı / hem uzamsal / mekansal hem de zamansal olarak farklı yakınlık ve uzaklık derecelerinde tecrübe ederim. Bunlar arasında bana en yakın olanı, gündelik hayatın bedensel kullanımım açısından dolaysızca ulaşılabilir olan alanıdır. Bu alan, erişebildi-

ğim dünyayı, gerçekliğini değiştirmek maksadıyla içinde eylemde bulunduğum dünyayı ya da içinde çalıştığım dünyayı kapsar. Bu çalışma dünyası içinde bilincime, pragmatik bir motiv egemendir; yani bu dünyaya dönük ilgim, esasen onun içinde yapıyor olduğum, yaptığım ve yapmayı planladığım şeyler tarafından belirlenir. Bu dünya, bu şekliyle *par excellence* (*tam anlamıyla* –ç.n.) *benim* dünyamdır. Şüphesiz ki gündelik hayatın gerçekliğinin, benim için bu şekliyle ulaşılabilir olmayan alanları da içerdiğini bilirim. Ancak bu alanlara dönük hiçbir pragmatik ilgiye sahip olmamam ya da olmam, benim açımdan potansiyel olarak kullanılabilir alanlar olmaları ölçüsünde dolaylıdır. Uzak alanlara dönük ilgim, genellikle, daha az şiddetli ve kesinlikle daha az ivedîdir. Günlük işlerimle – sözgelimi, eğer bir motor tamircisiysem tamirhane dünyasıyla – ilgili nesneler kümesine yoğun bir ilgi gösteririm. Daha dolaylı bir biçimde de olsa, Detroit'teki otomobil endüstrisi test laboratuarlarında yapıla gelen şeylerle de ilgilenirim – bu laboratuarların birinde bulunmam dahi belki mümkün değildir ama orada yapılan çalışmalar, nihayetinde gündelik hayatımı etkileyecektir. Ayrıca, Cape Kennedy'de ya da uzayda olagelen şeylerle de ilgilenebilirim; ama bu ilgi, şahsî bir mesele olup, gündelik hayatımın ivedî bir gerekliliğinden ziyâde bir 'boş-zaman' tercihidir.

Gündelik hayatın gerçekliği, kendini bana ayrıca, subjektiviteler-arası bir dünya, yani başkalarıyla paylaştığım bir dünya olarak sunar. Bu sübjektiviteler-arasılık durumu, gündelik hayatı, bilincinde olduğum diğer gerçekliklerden keskin bir biçimde ayırır. Rüyalarımın dünyasında yalnız başınayımdır ama gündelik hayat dünyasının benim kadar başkaları için de gerçek olduğunu bilirim. Doğrusu ya, başkalarıyla sürekli etkileşime girmez ve iletişim kurmazsam gündelik hayattaki varlığımı sürdüremem. Bu dünyaya dönük doğal tutumumun başkalarının doğal tutumuna teka-

bül ettiğini; onların da nesnelleşmeleri, düzenlenmiş bu dünya aracılığıyla kavradığını; onların da bu dünyayı, *kendi* varlıklarının bu dünya içindeki 'buradalığı ve şimdiliği' etrafında düzenlediklerini ve bu dünyada üzerine çalışılacak tasarılara sahip olduklarını bilirim. Şüphesiz ayrıca, başkalarının bu ortaklaşa dünyaya ilişkin, benimkiyle özdeş olmayan bir perspektife sahip olduklarını da bilirim. Benim 'buradalığım', onların 'oradalığı'dır. Benim 'şimdim', onlarınkiyle tamamen örtüşmez. Benim tasarılarım, onlarınkinden farklıdır ve hattâ onlarınkiyle çatışabilir de. Yine de, onlarla ortaklaşa bir dünyada yaşadığımı bilirim. En önemlisi de, bu dünyaya yönelik *benim* anlamlarımla *onlarınki* arasında sürekli bir mütekabiliyet olduğunu, yani bu dünyanın gerçekliğine dair ortak bir duyuyu paylaştığımızı bilirim. Doğal tutum, tamı tamına bu ortak-duyusal bilincin tutumudur; zira o, pek çok insan için ortak olan bir dünyaya atıfta bulunmaktadır. Ortak-duyu bilgisi, gündelik hayatın normal, kendiliğinden-aşikâr meşgâleleri içinde başkalarıyla paylaştığım bilgidir.

Gündelik hayatın gerçekliği, gerçeklik *olarak* olduğu gibi kabûl edilir. O, kendi yalın varlığının üzerinde ve ötesinde artı bir doğrulama gerektirmez. O, kendiliğinden-aşikâr ve zorlayıcı bir olgusallık olarak, yalın bir biçimde *oradadır*. Onun gerçek olduğunu *bilirim*. Onun gerçekliği hakkında şüpheye düşebiliyor olsam bile, gündelik hayatta rutin bir biçimde var olduğum gibi bir şüpheyi askıya almaya mecbûrumdur. Şüphenin bu şekilde askıya alınması öyle zordur ki, ondan kaçınmak için, sözgelimi teorik ve dinî tefekkürde yapmayı istediğimiz şeyde olduğu gibi, şiddetli bir geçiş yapmam gerekli olur. Gündelik hayat dünyası, kendini ilân eder ve eğer bu ilâna meydan okumak istiyorsam, meşakkâtli ve asla kolay olmayan bir çaba içine girmem gerekir. Doğal tutumdan felsefecinin ya da bilim adamının teorik tutumuna geçiş, bu hususta bir örnektir. Diğer yandan

bu gerçekliğin her veçhesi de, eşit ölçüde problemsiz değildir. Gündelik hayat, rutin bir biçimde kavranan kısımlara ve yanı sıra bana çeşit çeşit problemler yaratan diğer başka kısımlara bölünmüştür. Varsayalım ki, bütün Amerikan-yapımı arabalar hakkında epey bilgili bir otomobil tamircisiyim. Amerikan-yapımı arabalarla ilgili her şey, gündelik hayatımın rutin, problemsiz yönünü teşkil eder. Ancak bir gün tamirhaneye birisi çıkagelip bana Volkswagen'ini tamir edip edemeyeceğimi sorabilir. Bu andan itibaren yabancı-yapım arabaların problemli dünyasına girmeye mecbûrumdur. Bu işi gönülsüzce ya da meslekî bir merakla yapabilirim ama her iki durumda da, henüz rutinleştirmediğim problemlerle yüz yüze gelmişimdir. Şüphesiz hemen o anda gündelik hayatın gerçekliğini terk etmem. Aslında olan şudur: yabancı-yapım arabaları tamir etmek için gereken bilgi ve becerileri onun içine katmaya başladığımda, gündelik hayat zenginleşir. Gündelik hayatın gerçekliği, tamamen farklı bir gerçekliğe (sözgelimi, teorik fiziğin ya da kâbusların gerçekliğine) ait olan bir problem şeklinde ortaya çıkmadıkları müddetçe, her iki (problemli ve problemsiz –ç.n.) kısmı da kuşatır. Gündelik hayatın rutinleri, sekteye uğramaksızın sürdükleri müddetçe, problemsiz olarak algılanırlar.

Ancak gündelik gerçekliğin problemsiz kısımları dahi, sadece aksi iddia edilene kadar, dolayısıyla sürekliliği, bir problemin ortaya çıkışıyla kesintiye uğrayana kadar problemsizdir. Ne zaman ki böyle bir kesinti olur, o zaman gündelik hayatın gerçekliği, problemli kısmı, hâlihazırda problemsiz olana entegre etmeye çalışır. Ortak-duyu bilgisi, bunun nasıl yapılacağına dair çeşitli yönergelere sahiptir. Örneğin, bir arada çalıştığım diğerleri, bilindik ve olduğu-gibi-kabûl-edilmiş rutinlerini yerine getirdikleri – sözgelimi, çalıştığım ofiste benim yanı başımdaki masalarda sürekli daktiloyla yazı yazdıkları – müddetçe, benim açımdan problemsizdirler. Eğer rutinlerini sekteye uğratırlarsa – söz-

gelimi, bir köşede toplanıp fısıldaşmaya başlarlarsa –, problemli hâle gelirler. Bu sıra-dışı faaliyetin anlamı hakkında araştırma yaptığımda, ortak-duyu bilgimin bunu gündelik hayatın problemsiz rutinlerine yeniden entegre etme yeteneğiyle ilgili çeşitli ihtimaller ortaya çıkar: Belki bozulan bir daktilonun nasıl tamir edileceği hakkında birbirlerine danışıyorlardır ya da belki içlerinden biri, patrondan bazı acil talimatlar almıştır vb. Diğer yandan, belki de, şimdiye kadarki tecrübelerimin dışında kalan ama ortak-duyusal bilgimin üstesinden gelebileceği problemler alanının pekâlâ henüz içinde olan bir şeyi, örneğin sendikanın greve gitme talimatını aralarında tartıştıklarını öğrenirim. Yine de ortak-duyu bilgim, bu problemi gündelik hayatın problemsiz kısmına basitçe yeniden-entegre etmekten ziyâde, onunla bir problem *olarak* ilgilenecektir. Bununla birlikte, eğer meslektaşlarımın topluca çıldırdığı sonucuna varırsam, ortaya çıkan problem artık başka bir şekle bürünecektir. Artık gündelik hayatın gerçekliğinin sınırlarını aşan ve tamamen farklı bir gerçekliğe işaret eden bir problemle karşı karşıyayımdır. İşin doğrusu, meslektaşlarımın çıldırdığı yolunda vardığım sonuç, *ipso facto* (tam da bu nedenle –ç.n.), onların artık ortak gündelik hayat dünyası olmayan bir dünyada dolaştıkları anlamına gelir.

Gündelik hayatın gerçekliğiyle karşılaştırıldıklarında diğer gerçeklikler, sınırlı anlam alanları olarak, yani sınırları çizilmiş anlamların ve tecrübe tarzlarının damgasını taşımakla birlikte aslî gerçekliğin içinde yer alan iç-bölgeler (*enclave*) olarak görünür. Aslî gerçeklik, onları âdeta her yandan kuşatır ve bilinç daima, kısa bir yolculuktan sonra olduğu gibi, aslî gerçekliğe geri döner. Bu durum, rüyaların ya da teorik düşüncenin gerçekliğinde olduğu gibi evvelce verilen örneklerde de bariz bir biçimde ortadadır. Hem çocukların hem de daha ciddiyetle de olsa yetişkinlerin oynadığı oyun dünyası ile gündelik hayat dünyası arasında da

benzer 'yer değiştirmeler' vukû bulur. Tiyatro, yetişkinlerin böylesi roller oynadığı mükemmel bir örnektir. Gerçeklikler arasındaki geçiş, tiyatro perdesinin açılıp kapanmasıyla gösterilir. Perde açıldığında seyirci, gündelik hayatın düzeniyle ilgili olan ya da olmayan bir düzene, yani kendine özgü anlamlara sahip 'başka bir dünyaya taşınmış' olur. Perde kapandığında ise seyirci, birkaç dakika öncesine kadar yapılan gösteri ne kadar canlı olursa olsun, şimdi temelsiz ve geçici görünen sahnedeki gerçeklikle karşılaştırarak gündelik hayatın aslî gerçekliğine, yani 'gerçekliğe geri döner' Sanat ve dinin sınırlı anlam alanlarının doğal üreticileri olmalarından dolayı, estetik ve dinî tecrübe, bu çeşit geçişler üretmek açısından zengindir.

Bütün sınırlı anlam alanları, dikkatin gündelik hayatın gerçekliğinden başka tarafa yönelmesiyle karakterize olur. Gündelik hayatın *içinde* de dikkat kaymaları olur elbette, ama sınırlı bir anlam alanına dönük kayma, çok büyük ölçüde radikal bir nitelik taşır. Radikal bir değişim, bilinçteki gerilimde vukû bulur. Dinî tecrübe kontekstinde bu durum, yerinde bir biçimde 'sıçrama' (*leaping*) olarak adlandırılır. Bununla birlikte, gündelik hayatın gerçekliğinin, böylesi 'sıçramalar' vukû bulduğunda dahi üstün statüsünü koruduğunu vurgulamak gerekir. Her şey bir yana dil, bunun böyle olduğunun teminâtıdır. Tecrübelerimin nesnelleşmesi açısından bana açık olan ortak dil, gündelik hayatta temellenir ve ben onu sınırlı anlam alanlarındaki tecrübeleri yorumlamak için kullandığımda dahi, gündelik hayatla olan bağlantı yerini korur. Bu yüzden tipik bir biçimde, sözkonusu tecrübeleri yorumlamak için ortak dili kullanmaya başladığım, yani gündelik-olmayan tecrübeleri tekrar gündelik hayatın aslî gerçekliğine 'tercüme ettiğim' an, sınırlı anlam alanlarının gerçekliğini 'tahrif etmiş' olurum. Bu durum, rüyalar sözkonusu olduğunda kolaylıkla görülebilir ama ayrıca, teorik, estetik ya da dinî anlam dünyalarını an-

latmaya çalışanlar açısından da tipiktir. Teorik fizikçi bize, kendi uzay mefhumunun dilsel olarak (*linguistically*) nakledilemeyeceğini anlatır; tıpkı sanatçının kendi eserlerinin anlamı, mistiğin kutsalla karşılaşmaları konusunda yaptığı gibi. Ancak bunların hepsi (hayâlperest, fizikçi, sanatçı ve mistik), gündelik hayatın gerçekliğinin içinde *de* yaşarlar. İşin doğrusu, onların önemli problemlerinden biri de, bu gerçekliğin, içine girmeye cüret ettikleri gerçeklik iç-bölgeleriyle nasıl bir arada var olduğunu yorumlamaktır.

Gündelik hayat dünyası, hem mekansal hem de zamansal olarak yapılanmıştır. Mekansal yapı, şu anki düşünme tarzımız açısından oldukça ikincildir. Manevra alanımın başkalarınkiyle kesişmesinden dolayı ilgili yapının sosyal bir boyut taşıdığına dikkat çekmek bu noktada kâfidir. Şimdiki amacımız açısından daha önemli olan şey, gündelik hayatın zamansal yapısıdır.

Zamansallık (*temporality*), bilincin aslî özelliğidir. Bilincin akışı, daima zamansal olarak düzenlenmiştir. Sübjektivite-içi bir biçimde de (*intrasubjectively*) mevcut olduğundan, bu zamansallığın farklı düzeyleri arasında bir ayrım yapmak mümkündür. Her birey, her ne kadar bunlarla özdeş olmasa da, duruma göre organizmanın fizyolojik ritimlerine dayalı içsel bir zaman akışının farkındadır. Bu sübjektivite-içi zamansallık düzeylerinin ayrıntılı bir analizine girişmek, bu ilk bölümün kapsamını oldukça aşar. Diğer yandan, daha önce işaret ettiğimiz üzere, gündelik hayattaki sübjektiviteler-arasılık da zamansal bir boyut taşır. Gündelik hayat dünyası, sübjektiviteler-arası bir biçimde kullanılabilir kendine has standart bir zamana sahiptir. Bu standart zaman, doğanın zamansal ardışıklıklarına dayanan kozmik zaman ve onun sosyal olarak oluşturulmuş takvimi ile yukarıda zikredilen ayrımlara sahip içsel zaman arasındaki bir kesişme olarak anlaşılabilir. Ancak bekleme deneyiminin son derece açık bir biçimde işaret ettiği üzere, bu farklı za-

mansallık düzeyleri arasında asla tam bir eş-zamanlılık sözkonusu olamaz. Hem organizmam hem de toplumum, bana ve içsel zamanıma, olaylar arasında beklemeyi gerektiren bir sıralama yapmayı dayatır. Bir spor karşılaşmasına katılmayı isteyebilirim ama önce, zedelenen dizimin iyileşmesini beklemem gerekir. Ya da bunun dışında, bu karşılaşmaya uygun olduğumun resmî olarak tespit edilmesi için belirli evraklar işlemden geçene dek beklemem gerekir. Gündelik hayatın zamansal yapısının fazlasıyla karmaşık olduğu kolaylıkla görülebilir; zira empirik anlamda mevcut zamansallığın taşıdığı farklı düzeyleri sürekli olarak karşılıklı ilişkilendirmek gerekir.

Gündelik hayatın zamansal yapısı, hesaba katmam gereken, yani tasarılarımı ona göre ayarlamaya çalışmam gereken bir olgusallık olarak karşıma çıkar. Gündelik gerçeklikteki zamanla, hem kesintisiz hem de sınırlı olarak karşılaşırım. Bu dünyadaki varlığım, gündelik gerçekliğin zamanı tarafından kesintisizce düzenlenmiş ve aslında onun tarafından kuşatılmıştır. Hayatım, zamanın dışsal bakımdan olgusal akışı içinde bir uğraktır. Bu akış, ben doğmadan önce vardı ve ben öldükten sonra da var olacaktır. Kaçınılmaz ölümümün bilgisi, bu zamanı *benim açımdan* sınırlı kılar. Tasarılarımın gerçekleşmesi için sadece belirli bir miktar zamana sahibimdir ve bu duruma ilişkin bilgim, sözkonusu tasarılara dair tutumumu etkiler. Diğer yandan ölmek de istemediğim için, bu bilgi, tasarılarımın içine derin bir anksiyete zerk eder. Bu yüzden, spor karşılaşmalarına katılmayı sonsuza dek sürdüremem. Yaşlanmakta olduğumu bilirim. Hattâ bu karşılaşmalardan biri, katılma şansını yakaladığım son fırsat dahi olabilir. Bekleyişim, zamanın sınırlılığının bu tasarıyı etkileme derecesinden yana kaygılı olacaktır.

Aynı zamansal yapı, az önce işaret ettiğimiz üzere, zorlayıcı bir nitelik taşır. Onun dayattığı sırayı, kafama göre

tersine çeviremem: 'Bugünün işini yarına bırakma'*, gündelik hayat bilgimin olmazsa olmaz unsurudur. Hâliyle, belirli eğitim programlarından geçmeden belirli bir sınavı veremem ve bu sınavı vermeden de mesleğimi icra edemem vs. Diğer yandan aynı zamansal yapı, gündelik hayat dünyasındaki duruşumu belirleyen bir tarihsellik de sağlar. Belirli bir tarihte doğmuş, başka bir tarihte okula girmiş, başka bir tarihte de bir meslek erbâbı olarak işe başlamışımdır vs. Ancak bu tarihler bütünüyle, son derece kapsamlı bir tarihin içinde 'konumlanmışlardır' ve bu 'konumlanma', kesin bir biçimde bütün duruşumu biçimlendirir. Bu yüzden, babamın bütün servetini yitirdiği büyük banka iflası senesinde doğmuş, devrimden hemen önce okula girmiş, II. Dünya Savaşı patladıktan hemen sonra da çalışmaya başlamışımdır vs. Gündelik hayatın zamansal yapısı, sadece herhangi tek bir günün 'gündem'ine önceden tertip edilmiş ardışıklıklar dayatmakla kalmaz; ama aynı zamanda kendini, bir bütün olarak biyografime de dayatır. Hem günübirlik 'gündem'imi hem de biyografimin tümünü, bu zamansal yapının tayin ettiği koordinatlar içinde kavrarım. Saat ve takvim, aslında 'zamanımın insanı' olmamı sağlar. Salt bu zamansal yapı içinde gündelik hayat, benim açımdan, kendi gerçeklik vurgusunu muhafaza eder. Bu yüzden, bir sebepten dolayı kafamın karışabildiği (sözgelimi, çarpışma sonucu gerçekleşen bir otomobil kazasında bilincimi yitirdiğim) durumlarda, kendimi gündelik hayatın zamansal yapısına 'yeniden yöneltmeye' dönük neredeyse içgüdüsel bir itki sergilerim. Kol saatimi arar ve hangi günde olduğumu hatırlamaya çalışırım. Ancak bu eylemler sayesindedir ki gündelik hayatın gerçekliğine yeniden-girerim.

Atasözünün İngilizce aslı "*first things first*" olup, kelimesi kelimesine çevrildiğinde 'ilk yapılması gereken şeyler önce yapılır" anlamına gelir (ç.n.).

2. Gündelik Hayatta Sosyal Etkileşim

Gündelik hayatın gerçekliği, başkalarıyla paylaşılır. Ancak bu başkaları, gündelik hayatta kendilerini nasıl tecrübe ederler? Tekrarlarsak, bu türden değişik tecrübe tarzları arasında ayrım yapmak mümkündür.

Başkalarına dönük en önemli tecrübe, sosyal etkileşimin prototipik örneği olan yüz-yüze durumda vukû bulur. Diğer örneklerin tümü, bunun türevidir.

Yüz-yüze durumda öteki bana, her ikimizce de paylaşılan bir canlı şimdide görünür. Aynı canlı şimdide, benim de ona göründüğümü bilirim. Benim ve onun 'buradalığı ve şimdiliği', yüz-yüze durum devam ettiği müddetçe birbirlerini sürekli etkiler. Bu yüzden, benim ifadeselliğim (*expressivity*) ile onunki arasında sürekli bir değiş-tokuş sözkonusudur. Onun gülümsediğini, somurtmam üzerine gülümsemesini keserek tepki verdiğini ve ardından ben gülümsediğimde onun da tekrar gülümsediğini vs. bilirim. Benim her ifadem ona yöneliktir ve bunun tersi de geçerlidir; ifade edici eylemlerin bu sürekli karşılıklılığı, her ikimiz için de eşzamanlı olarak mevcuttur. Bunun anlamı şudur: yüz-yüze durumda ötekinin sübjektivitesinin, azamî belirtilerle bana açıktır. Bu belirtilerin bazılarını yanlış yorumlayabilirim elbette. Öteki aslında pis pis sırıtıyorken onu gülümsüyor sanabilirim. Yine de, sosyal ilişki kurmanın başka hiçbir biçimi, yüz-yüze durumda mevcut sübjektivite belirtileri bolluğunu üretemez. Sadece burası, ötekinin sübjektivitesinin kesin biçimde 'yakın' olduğu yerdir. Ötekiyle ilişki kurmanın tüm diğer biçimleri, farklı derecelerde de olsa, 'uzak'tır.

Yüz-yüze durumda öteki, tamamen gerçektir. Bu gerçeklik, gündelik hayatın kuşatıcı gerçekliğinin parçasıdır ve bu veçhile heybetli ve zorlayıcıdır. Şüphesiz ki, yüz yüze karşılaşmadığım –sözgelimi ismen ya da mektuplaşma aracılığıyla tanıdığım- başka biri de benim için gerçek olabilir.

Yine de o, sadece yüz yüze karşılaştığım zaman benim için kelimenin tam anlamıyla gerçek hâline gelir. Aslına bakılırsa, yüz-yüze durumdaki ötekinin benim için bizzat kendimden bile daha gerçek olduğu öne sürülebilir. Ben elbette kendimi, onu bilebileceğimden 'daha iyi bilirim' İlişkimiz ne kadar 'yakın' olursa olsun, kendi öznelliğim, ötekinin öznelliğine kıyasla bana daha çok açıktır. Kendi geçmişim, benim açımdan, bana ne kadar çok anlatırsa anlatsın onunkini asla yeniden-kuramayacağım kadar tam hâliyle hâfızamda bana açıktır. Ancak kendime dönük bu 'daha iyi bilgi', refleksiyon/kendini sorgulama (*reflection*) gerektirir. Bu bilgi, bana dolaysızca ulaşmış değildir. Oysa öteki, yüz-yüze durumda son derece görünür *hâldedir*. Dolayısıyla 'onun ne olduğu', benim için sürekli erişilebilirdir. Bu erişilebilirlik, kesintisiz ve prerefleksiftir (*kendi kendini sorgulayıcı*). Diğer yandan 'benim ne olduğum', aynı şekilde erişilebilir *değildir*. Onu erişilebilir hâle getirmek, durmamı, tecrübemin kesintisiz kendiliğindenliğini kesintiye uğratmamı ve dikkatimi kasıtlı olarak kendi üzerime yöneltmemi gerektirir. Bunun da ötesinde, kendime dair böylesi bir refleksivite, çoğu zaman *öteki*nin bana yönelik sergilediği tutum aracılığıyla gerçekleştirilir. Bu refleksivite, tipik bir biçimde, ötekinin tutumlarına yansıtan bir 'ayna'dır.

Bundan dolayı, ötekilerle yüz-yüze durumda kurulan ilişkiler son derece esnektir. Tersinden söylersek, yüz-yüze etkileşime katı kalıplar dayatmak oldukça zordur. Ortaya konan modeller her ne olursa olsun, subjektif anlamların fazlasıyla çeşitli, incelikli ve sürüp giden değiş-tokuşu tarafından durmaksızın değişikliğe uğratılacaklardır. Örneğin ben ötekini, esasen bana dost olmayan birisi olarak görebilir ve ona, 'dostça olmayan ilişkiler' şeklinde kavradığım bir kalıp içinde davranabilirim. Ancak yüz-yüze durumda öteki, belki de bu kalıptan uygunsuz olduğu için vazgeçmeme ve onu dost olarak görmeme neden olacak bir noktaya va-

rana dek, sözkonusu kalıpla çelişen tutum ve eylemlerle beni karşılayabilir. Başka bir deyişle sözkonusu kalıp, ötekinin yüz-yüze durumda benim için erişilebilir olan öznelliğinin heybetli aşikârlığına dayanamaz. Aksine, ötekiyle yüz yüze karşılaşmadığım müddetçe bu aşikârlığı görmezden gelmek, benim için daha kolaydır. Mektuplaşmayla sürdürülen görece 'yakın' bir ilişkide dahi, bana karşı öznel tutumunu gerçekten sergilemediği için ötekinin arkadaşlık beyanlarını daha başarılı bir biçimde reddedebilirim; sırf onun ifade edici anlamlarının dolaysız, kesintisiz ve gayet gerçek buradalığından mektuplaşmada yoksun olduğumdan dolayı. Şüphesiz, ötekinin anlamlarını yüz-yüze durumda dahi yanlış yorumlamam mümkündür; aynı şekilde, onun gerçek anlamlarını "riyakârca' gizlemesi de mümkündür. Yine de, gerek yanlış-anlamayı gerekse de 'riyakârlığı' yüz-yüze etkileşimde sürdürmek, sosyal ilişkilerin daha az 'yakın' biçimlerine kıyasla daha zordur.

Diğer yandan ötekini, yüz-yüze durumda dahi tipleştirici şemalar aracılığıyla kavrarım; her ne kadar yüz-yüze durumda bu şemalar, ötekinin müdahalelerine karşı, 'daha uzak' etkileşim biçimlerindekine kıyasla daha 'kırılgan' olsalar da. Farklı bir biçimde söylersek, yüz-yüze etkileşime katı kalıplar dayatmak çok zor olsa da, eğer bu etkileşim gündelik hayatın rutinleri içinde ortaya çıkıyorsa daha başlangıcından itibaren bir kalıba göre gerçekleştirilir. (Ortak bir gündelik hayat geçmişine sahip olmayan, tamamen birbirine yabancı insanlar arasındaki etkileşim örneklerini daha sonra ele almak üzere şimdilik bir kenara koyabiliriz.) Gündelik hayatın gerçekliği, yüz-yüze karşılaşmalarda ötekileri kavramayı ve onlarla münasebete girmeyi sağlayan tipleştirici şemaları içerir. Böylece ben ötekini, 'bir erkek', 'bir Avrupalı', 'bir müşteri', 'neşeli bir tip' vb. olarak kavrarım. Bütün bu tipleştirmeler, sözgelimi ürünümü ona satmaya çalışmak yerine onu kasabada düzenlenen bir eğlen-

ceye çağırmaya karar vermemde olduğu gibi, onunla etkileşimimi sürekli etkiler. Yüz-yüze etkileşimimiz, bu tipleştirmelerle kalıba sokulacaktır; tâ ki bunlar, onun tarafından yapılan bir müdahale sonucu problemli hâle gelene kadar. Bu durumda o, 'bir erkek', 'bir Avrupalı' ve 'bir müşteri' olmasının yanı sıra, ayrıca kendisini üstün gören bir ahlâkçı olduğuna ve ilk bakışta neşelilik gibi görünen şeyin aslında genelde Amerikalıları özelde ise Amerikalı satıcıları hor görmesinin bir ifadesi olduğuna dair kanıtlar üretebilir. Şüphesiz bu noktada tipleştirici şemam değişikliğe uğrayacak ve akşamki planım, bu değişikliğe uygun olarak farklı bir hâl alacaktır. Yine de böylesi karşı çıkışlara uğramadıkları müddetçe tipleştirmeler, aksi iddia edilene dek korunacak ve o durumdaki eylemlerimi belirlemeye devam edeceklerdir.

Yüz-yüze durumda devreye giren tipleştirici şemalar, şüphesiz karşılıklıdır. Öteki de beni tipleştirilmiş biçimde –'bir erkek', 'bir Amerikalı', 'bir satıcı', 'tatlı dilli bir adam' vb. olarak- kavrar. Ötekine ait tipleştirmeler, benim müdahalelerime ne kadar açıksa, benimkiler de onun müdahalelerine o kadar açıktır. Başka bir deyişle iki tipleştirici şema, yüz-yüze durumda sürekli bir 'müzakere' hâlindedir. Gündelik hayatta, böylesi bir 'müzakere'nin bizzat kendisinin tipik bir biçimde önceden düzenlenmiş olması muhtemeldir – tıpkı müşteriyle satıcı arasındaki tipik pazarlık sürecinde olduğu gibi. Bu yüzden gündelik hayatta ötekiyle karşılaşmalarım, çoğu zaman çifte anlamda tipiktir – Ötekini bir tip *olarak* kavrarım ve onunla, bizzat tipik bir durumda etkileşime girerim.

Sosyal etkileşimdeki tipleştirmeler, tezahür ettikleri yüz-yüze durumun ötesine geçerek gittikçe anonim bir hâl alırlar. Kuşkusuz her tipleştirme, daha başlangıcında anonimlik gerektirir. Eğer arkadaşım Henry'yi *X* kategorisinin bir üyesi olarak (sözgelimi bir İngiliz olarak) tipleştiriyor-

sam, davranışlarının en azından bazı veçhelerini *ipso facto* (tam da bu nedenle –ç.n.) bu tipleştirmenin bir sonucu olarak yorumluyorum demektir: Örneğin, İngilizler için tipik olan damak zevki, sahip olduğu görgünün yanı sıra taşıdığı belirli duygusal tepkiler vs. Bu, her hâlükarda şu anlama gelir: Arkadaşım Henry'nin sözkonusu karakteristik özellikleri ve eylemleri, İngiliz kategorisindeki *herhangi birine* aittir ve bu demektir ki ben, onun varlığına ilişkin olan bu veçheleri, anonim terimlerle kavrıyorum. Bununla birlikte arkadaşım Henry, yüz-yüze durumdaki ifade edici anlamların çokluğu içersinde bana açık olduğu müddetçe, sürekli benim anonim İngiliz tipime atfedilecek, biricik ve bu yüzden tipik-olmayan bir birey olarak – yani, arkadaşım Henry olarak – kendini gösterecektir. Açıktır ki sözkonusu İngiliz tipinin anonimliği, yüz-yüze etkileşimin geçmişe dayandığı böylesi bir bireyselleştirme çeşidi (üniversite yıllarımdan beri tanıdığım *bir İngiliz* olarak arkadaşım Henry) karşısında dayanıksızdır; veya (bir trende ayaküstü sohbet ettiğim bir İngiliz şeklindeki) yüzeysel ve geçici çeşitte bir anonimliktir; veyahut da asla karşıma çıkmamış olanlara (İngiltere'deki ticarî rakiplerim gibilere) yönelik bir anonimliktir.

Gündelik hayatta ötekilerin tecrübe edilişinin önemli bir veçhesi de, bu türden bir tecrübenin dolaylı ya da dolaysız oluşudur. Yüz-yüze durumlarda etkileşim kurduğum arkadaşlarım ile sadece çağdaşım olan, yani sadece birkaç ayrıntılı hatıraya sahip olduğum ya da hakkında sadece kulaktan-dolma rivâyetler duyduğum ötekiler arasında ayrım yapmak, herhangi bir zamanda mümkündür. Yüz-yüze durumda ben, ahbâbıma dair, yani onun eylemlerine, tutumlarına vb. özelliklerine dair dolaysız bir tanıklığa sahibimdir. Çağdaşlarım örneğinde böyle değildir; onlar hakkında takriben güvenilir bir bilgiye sahibimdir. Bunun yanı sıra, sadece çağdaşım olanlara düşüncelerimi yöneltmek zorun-

da olmadığım hâlde, yüz-yüze durumlardaki ahbâbımı hesaba katmak zorundayımdır. Ahbaplarımı yüz-yüze durumlarda kavramamı sağlayan tipleştirmelerde anonimliğin yarattığı boşluklar, somut bir insana göndermede bulunan somut belirtilerin çokluğu sonucu sürekli 'doldurulduğu' için, ahbaplardan çağdaşlara doğru gittikçe anonimlik artar.

Şüphesiz hikâyenin tümü bu değildir. Sadece çağdaşım olanlara dair tecrübelerim açısından da aşikâr farklılıklar sözkonusudur. Bazılarını yüz-yüze durumlarda tekrar tekrar tecrübe eder ve onlarla düzenli olarak yeniden buluşmayı umarım (örneğin, arkadaşım Henry); diğer bazılarını ise geçmiş bir karşılaşmadan dolayı somut insanlar olarak *hatırlarım* (örneğin, caddede karşıdan karşıya geçerken karşılaştığım sarışın kadın), ancak bu karşılaşma çok kısa olmuştur ve büyük ihtimâlle de bir daha tekrarlanmayacaktır. Fakat bazılarını somut insanlar olarak *bilmeme* rağmen, sadece az-çok anonim ve kesişen tipleştirmeler aracılığıyla kavrayabilirim (örneğin, ticaretteki İngiliz rakiplerim ya da İngiltere Kraliçesi). Bu sonuncular arasında tekrar bir ayrım yapılabilir: Yüz-yüze durumlar açısından muhtemel partnerler (ticaretteki İngiliz rakiplerim) ve potansiyel ama pek de muhtemel olmayan partnerler (İngiltere Kraliçesi).

Bununla birlikte, gündelik hayattaki ötekilere dönük tecrübeyi karakterize eden anonimlik derecesi, başka bir etkene daha bağlıdır. Ben sokak köşesindeki gazete satıcısını eşim kadar düzenli görürüm. Ama bu gazete satıcısı, benim açımdan daha az bir öneme sahiptir ve onunla samimi değilimdir. O, benim için görece anonim kalabilir. İlgi derecesi ve samimiyet derecesi, tecrübenin anonimliğini arttırma ya da azaltma hususunda birleşebilirler de; bu anonimliği birbirlerinden bağımsız bir biçimde etkileyebilirler de. Bir tenis kulübünün benim gibi bazı üyeleriyle oldukça samimi olurken, patronumla ilişkilerimde son derece resmî olabili-

rim. Ancak bu ilk zikrettiklerim, tamamıyla anonim olmamakla birlikte, 'tenis kortundaki grubun' içinde eriyebilirler ama patronum, biricik bir birey olarak kalmaya devam eder. Son olarak anonimlik, asla bireyselleştirme niyeti taşınmayan belirli tipleştirmelerle neredeyse-eşit hâle gelebilir – örneğin tipik *The Times* okuru –. Nihâyetinde, tipleştirmenin 'kapsamı' – ve bu münasebetle anonimliği –, 'İngiliz kamuoyu'ndan bahsedilmek suretiyle daha da büyütülebilir.

Gündelik hayatın sosyal gerçekliği, bu yüzden, yüz-yüze durumun 'burada ve şimdi'liğinden uzaklaştıkça giderek anonimleşen tipleştirmelerin sürekli bir ardışıklığı içinde kavranır. Sürekli ardışıklığın bir ucunda, yüz-yüze durumlarda sık sık ve yoğun bir biçimde etkileşim kurduğum ötekiler – bir bakıma 'yakın çevrem' – bulunur. Diğer ucunda ise, doğaları gereği yüz-yüze etkileşime asla açık olmayan oldukça anonim soyutlamalar vardır. Sosyal yapı, bu tipleştirmelerin ve bunlar aracılığıyla kurulan mükerrer etkileşim örüntülerinin toplamıdır. Bu şekliyle sosyal yapı, gündelik hayatın gerçekliğinin aslî bir unsurudur.

Etraflıca ele alamayacak olsak da, bir başka hususa daha bu noktada değinmek gerekir. Ötekilerle ilişkilerim, arkadaşlarım ve çağdaşlarım ile sınırlı değildir. Toplumumun kuşatıcı tarihi içinde benden önce gelen ve beni izleyecek olan ötekilerle, yani seleflerim ve haleflerimle de ilişki içindeyimdir. Geçmişten beri arkadaşım olanları (örneğin sevgili arkadaşım Henry'yi) saymazsak, seleflerimle – 'göçmen atalarım' ve hattâ 'Kurucu Babalar' gibi – oldukça anonim tipleştirmeler aracılığıyla ilişki kurarım. Haleflerim ise, makûl nedenlerden dolayı, daha da anonim bir tarzda – 'çocuklarımın çocukları' ya da 'gelecek kuşaklar' olarak – tipleştirilir. Seleflere dair tipleştirmelerin mitik biçimde de olsa en azından bireyselleşmiş bir içerik taşıyor olmalarına rağmen, haleflere dair tipleştirmeler, öz itibarıyla içi boş ta-

sarımlar olup bireyselleşmiş bir içerikten neredeyse tamamen yoksundurlar. Bu her iki tipleştirmeler setinin de anonim olması, her şeye rağmen, gündelik hayatın gerçekliğinin unsurları olarak kimi zaman oldukça belirleyici bir biçimde devreye girmelerini engellemez. Nihâyetinde hayatımı Kurucu Babaların yoluna – ya da yerine göre gelecek kuşaklar adına – fedâ edebilirim.

3. Gündelik Hayatta Dil ve Bilgi

İnsanın ifadeselliği, nesnelleşme yeteneğine sahiptir; bu demektir ki o, ortak bir dünyanın unsurları olarak hem üreticilerine hem de diğer insanlara açık olan insanî faaliyetin ürünlerinde tezahür eder. Böylesi nesnelleşmeler, kendilerini üretenlerin öznel/subjektif süreçlerine ait gösterge düzenlerini (*indices*) şu veya bu biçimde sürdürme işlevini yerine getirirler ve bunu, sözkonusu gösterge düzenlerinin, dolaysızca kavranabilecekleri yüz-yüze durumların dışında da kullanılabilmesini sağlamak suretiyle yaparlar. Örneğin; subjektif bir öfke davranışı, çeşitli bedensel göstergeler aracılığıyla – yüz ifadesi, bedenin genel duruşu, spesifik kol ve ayak hareketleri vs. – doğrudan yüz-yüze durumda dışa vurulur. Bu göstergelerle sürekli olarak, başkasının öznelliğine girmeyi başarma hususunda bana kesinlikle en uygun durumu sağlayan yüz-yüze durumlarda karşılaşılır. Aynı göstergeler, yüz-yüze durumun canlı şimdisinin dışında varlıklarını sürdüremez. Bununla birlikte öfke, bir silâh aracılığıyla da nesnelleşebilir. Sözgelimi, bana karşı öfkesini çok sayıda anlamlı kanıtla gösteren bir diğer insanla kavgaya tutuşmuş olduğumu düşünün. O gece, yatağımın üzerindeki duvara saplanan bir bıçakla uyanayım. Bir nesne *qua* (olarak –ç.n.) bıçak, hasmımın öfkesini ifade eder. Hasmım bıçağı fırlattığında uyuyor olsam ve hedefini kıl payı ıskaladıktan hemen sonra kaçtığı için onu kesinlikle görmemiş olsam dahi, bu bıçak, hasmımın öznelliğine girmeme yeter. Kaldı ki, o nesneyi olduğu yerde bıraksam, ertesi sabah onu yeniden görebilirim ve o nesne bana, yine onu fırlatan adamın öfkesini ifade eder. Dahası başka insanlar da gelebilir ve onlar da o nesneye bakarak aynı sonuca varabilirler. Başka bir deyişle, duvarımdaki bıçak, hasmımla ve diğer insanlarla paylaştığım gerçekliğin objektif bakımdan erişilebilir bir unsuru hâline gelir. Bu bıçak, muhtemelen *bana* fırlatılmak gibi özel bir amaçla üretilmemişti. Ancak o,

ister öfkeyle isterse yemek için öldürmek gibi faydacıl düşüncelerle motive edilsin, subjektif bir şiddet niyetini ifade eder. Gerçek dünyadaki bir nesne *qua* (olarak –ç.n.) silâh, bir silâhın ne olduğunu bilen herhangi birinin fark edebileceği üzere, genel bir şiddet uygulama niyetini ifade etmeyi sürdürür. Şu hâlde silâh, hem insanî bir ürün hem de insan sübjektivitesinin/öznelliğinin objektifleşmesi/nesnelleşmesidir.

Gündelik hayatın gerçekliği, sadece nesnelleşmelerle dolu olmakla kalmaz; onun varlığı, ancak bu nesnelleşmeler sayesinde mümkündür. Hemcinslerimin subjektif niyetlerini 'anlatan' nesnelerle çepeçevre kuşatılmışımdır; belirli bir nesnenin, özellikle de yüz-yüze durumlarda pek ya da hiç tanımadığım insanlar tarafından üretilmişse, tam olarak neyi 'anlattığından' tamamen emin olmakta bazen zorluk çeksem de. Bütün etnolog ya da antropologlar, böylesi zorlukların var olduğunu ama bunların üstesinden gel*ebileceklerini*; toplumları binlerce yıl önce tükenmiş insanların öznel/subjektif niyetlerini, insanî nesnelleşmelerin ebedî gücüne dair etkili bir kanıt olan bir ilkel çağ âleti aracılığıyla yeniden inşâ ede*bileceklerini* kanıtlamaya hazırdır.

Göstergeleştirme (*signification*), yani göstergelerin insanî üretimi, nesnelleşmenin özel fakat can alıcı ölçüde önemli bir örneğidir. Bir gösterge (*sign*), bir öznel anlamlar dizgesi sunmaya dönük açık niyeti açısından, diğer nesnelleşmelerden ayırt edilebilir. Kuşkusuz tüm nesnelleşmeler, başlangıçta bu niyetle üretilmemiş olsalar da, gösterge olarak kullanılmaya açıktır. Örneğin bir silâh, başlangıçta hayvan avlama amacıyla üretilmiş olabilir ama sonrasında, (sözgelimi törensel bir kullanımda) genel olarak saldırganlığı ve şiddeti anlatan bir gösterge hâline gelebilir. Ancak başlangıcından itibaren açıkça gösterge olarak iş gören belirli nesnelleşmeler de sözkonusudur. Örneğin hasmım, (tahminen beni öldürmeyi amaçlayan ama belki de sadece böyle bir ih-

timalin var olduğunu göstermeyi amaçlayabilecek bir eylem olarak) bana bir bıçak fırlatmak yerine, varsayalım ki kapıma, resmen düşmanlık durumunda olduğumuzu anlatan bir gösterge, sözgelimi siyah bir X-harfi çizebilirdi. Onu yapan insanın sübjektif niyetini göstermekten öte bir amaç taşımayan böylesi bir gösterge, aynı zamanda hem o insanın hem de benim başka insanlarla paylaştığımız ortak gerçeklikte de nesnel olarak mevcuttur. Ben de, diğer insanlar gibi, bu göstergenin anlamını bilirim ve aslında o, üreticisi açısından da, bunu yapmaktaki ilk niyetinin nesnel bir 'hatırlatıcısı' olarak mevcuttur. Belirli nesneleştirmelerin araçsal ve göstergesel kullanımları arasında hatırı sayılır bir akışkanlık olduğu, yukarıdaki örneklerden sonra açık bir hâle gelecektir. Bu iki kullanımın oldukça ilginç bir biçimde iç içe geçtiği özel bir durum olarak büyü, bu noktada bizi ilgilendirmemektedir.

Göstergeler, birtakım sistemler içinde kümelenirler. Bu yüzden, jestlere dayalı gösterge sistemleri, kalıplaşmış beden hareket sistemleri, muhtelif maddî nesnelerden oluşan sistemler vs. sözkonusudur. Göstergeler ve gösterge sistemleri, 'burada ve şimdi' olan sübjektif/öznel niyetlerin ifadesi olmanın ötesinde, nesnel/objektif anlamda mevcut olmaları bakımından birer nesnelleşmedirler. Dolaysız öznellik ifadelerinden bu şekilde 'kopabilir olmak' (*detachability*), bedenin aracı varlığını gerektiren göstergelere de ait bir özelliktir. Bu yüzden, haşin bir niyeti ifade eden bir dansı icrâ etmek, bir öfke nöbeti içinde hırıldamaktan ya da yumruklarını sıkmaktan tamamen farklı bir şeydir. Bu ikinci eylemler, 'burada ve şimdiki' öznelliğimi dışa vurur; oysa ki sözkonusu dans, tamamen bu öznellikten kopmuş olabilir: O anda hiç de öfkeli ya da haşin olmayabilirim ama ben, sadece öfkeli *olan* biri adına böyle yapmak için para aldığım için bu dansta rol alabilirim. Başka bir deyişle dans, hırıldamanın hırıldayandan *koparılamayacağı* bir şekilde, dansçının öz-

nelliğinden koparılabilir. Hem dans etmek hem de hırıldamak, bedensel ifadelendirmenin tezahürleridir; ancak sadece ilki, nesnel anlamda mevcut bir gösterge özelliğine sahiptir. Göstergeler ve gösterge sistemleri, tamamen 'kopabilirlik' ile karakterize olurlar; ancak bunlar, yüz-yüze durumlardan kopabilme derecesi açısından farklılaşabilirler. Şu hâlde bir dans, aynı öznel anlama işaret eden maddî bir nesneye kıyasla, açıkça daha az koparılabilir bir niteliktedir.

Bu noktada bir sesli göstergeler sistemi olarak tanımlanabilecek olan dil, insan toplumundaki en önemli gösterge sistemidir. Dilin temelleri, kuşkusuz, insan organizmasının kendine has sesli ifadelendirme kapasitesinde yatar; bununla birlikte, sesli ifadelerin öznel durumların dolaysız 'şimdi ve burada'lığından koparılabilir hâle geldikleri durumlarda ancak dilden bahsetmeye başlayabiliriz. Eğer hırıldıyor, homurdanıyor, inliyor ya da tıslıyorsam, bu henüz dil değildir; bu sesli ifadeler, nesnel anlamda mevcut bir gösterge sistemine entegre oldukları andan itibaren dilselleşme yeteneğine sahip olsalar da. Gündelik hayatın herkesçe paylaşılan nesnelleşmeleri, esasen dilsel göstergeleştirme yoluyla sürdürülür. Gündelik hayat, her şeyden önce, hemcinslerimle paylaştığım bir dile sahip olan ve bu dil aracılığıyla sürdürülen bir hayattır. Şu hâlde dille ilgili bir kavrayış, gündelik hayatın gerçekliğine yönelik herhangi bir kavrayış için temeldir.

Dilin kökleri, yüz-yüze durumda mündemiçtir; bununla birlikte ondan kolaylıkla kopabilir de. Bu sadece, karanlıkta ya da belirli bir mesafeden öteye bağırabildiğim, telefonla veya telsiz vasıtasıyla konuşabildiğim ya da dil göstergelerini yazmak suretiyle nakledebildiğim (ki bu sonuncusu, tabiri caizse ikinci dereceden bir gösterge sistemi teşkil eder) için böyle değildir. Dilin koparılabilirliğinin temelinde, aslında, 'burada ve şimdiki' öznelliğin dolaysız ifadelerini teşkil etmeyen anlamları nakletme kapasitesi bulun-

maktadır. Dil, bu kapasiteyi diğer gösterge sistemleriyle paylaşır; ancak dilin uçsuz-bucaksız çeşitliliği ve karmaşıklığı, diğerlerine (örneğin bir jestler sistemine) kıyasla onu, yüz-yüze durumdan çok daha kolay bir biçimde kopabilir kılar. Asla doğrudan tecrübe etmediğim ve etmeyeceğim şeyler de dâhil, yüz-yüze durumda katî surette mevcut olmayan sayısız şey hakkında konuşabilirim. Bu yüzden dil, muazzam sayıdaki anlamlar ve tecrübeler yığınının nesnel deposu olmaya muktedirdir ve bunları zaman içersinde öylece koruyup gelecek kuşaklara aktarabilir.

Yüz-yüze durumda dil, onu herhangi diğer bir gösterge sisteminden ayıran doğal bir karşılıklılık niteliğine sahiptir. Sesli göstergelerin söyleşide süregiden üretimi, söyleşenlerin süregiden öznel niyetleriyle duyarlı bir biçimde eşzamanlılaştırılabilir. Düşündüğüm şekilde konuşurum; söyleşideki partnerim de böyle yapar. Her ikimiz de birbirimizin söylediklerini neredeyse hemen duyarız ve bu, öznelliklerimizin kesintisiz, eşzamanlı ve karşılıklı geçişini, yani yüz-yüze durumdaki, başka bir gösterge sisteminin kopyalayamayacağı öznellikler-arası bir yakınlığı mümkün kılar. Dahası ben konuşurken *kendimi de* duyarım; kendi öznel anlamlarım, nesnel anlamda ve sürekli olarak benim için erişilebilir olurlar ve *ipso facto* (tam da bu nedenle –ç.n.) benim için 'daha gerçek' hâle gelirler. Bunu ortaya koymanın diğer bir yolu, yüz-yüze durumda ötekine dair bilgimin, kendime dair bilgimle kıyaslandığında 'daha iyi bir bilgi' olduğu şeklindeki daha önce ele aldığımız meseleyi hatırlamaktır. Görünüşte paradoksal bu olgu, hatırlanacağı üzere, kendi varlığımın mevcûdiyeti açısından benim için gerekli refleksiyonla kıyaslandığında, ötekinin yüz-yüze durumdaki varlığının heybetli, kesintisiz ve pre-refleksif mevcûdiyetiyle açıklanmıştı. Ancak şimdi, dil aracılığıyla nesnelleştirdikçe, kendi varlığım benim için ve aynı zamanda da öteki için heybetli ve sürekli bir biçimde mevcut olmaya başlar ve

ben, kasıtlı refleksiyonun yarattığı 'kesinti' olmaksızın ona ânında karşılık verebilirim. Bu yüzden denebilir ki; dil, benim öznelliğimi, sadece söyleşi partnerim için değil ama aynı zamanda kendim için de 'daha gerçek' kılar. Dilin kendi öznelliğimi benim açımdan kristalize etmeye ve sabitleştirmeye dönük bu kapasitesi, dil yüz-yüze durumdan koptuğunda dahi (belirli değişikliklere uğrasa da) korunur. Dilin bu oldukça önemli karakteristiği, insanlar kendilerini tanıyana dek kendilerinden bahsetmelidir, atasözünde enikonu fark edilir.

Dil gündelik hayattan doğar ve aslî referansı da onadır; dil, her şeyden önce, tamamen-açık bir bilinçle tecrübe ettiğim, pragmatik bir motivin (yani, doğrudan şimdiki ya da gelecekteki eylemlerle ilgili bir anlamlar kümesinin) egemen olduğu ve ötekilerle olduğu-gibi-kabûl edilmiş bir tarzda paylaştığım bir gerçekliğe atıfta bulunur. Dil, ileride tartışacağımız başka gerçekliklere atıfta bulunmak için kullanılabilecekse de, o durumda dahi gündelik hayatın ortak-duyusal gerçekliğindeki kök-yerlerini (*rootage*) korur. Dil, bir gösterge sistemi olarak, nesnellik niteliğine sahiptir. Ben dille, bana dışsal olan bir olgusallık olarak karşılaşırım ve benim üzerimdeki etkisi zorlayıcıdır. Dil beni, kendi kalıplarını kullanmaya zorlar. İngilizce konuşurken Almancanın sözdizimini kullanamam; ailemin dışmdaki insanlarla iletişim kurmak istiyorsam, üç yaşındaki erkek kardeşimin uydurduğu kelimeleri de kullanamam; kendime has 'uygunsuz' standartları tercih edebilecek olsam dahi, farklı durumlar için uygun olan geçerli konuşma standartlarını dikkate almam gerekir. Dil bana, çiçeklenen tecrübelerimin süregiden nesnelleşmeleri için kullanıma-hazır bir imkân sağlar. Farklı bir biçimde söylersek dil, hayatım boyunca yoluma çıkacak çok sayıda tecrübeyi nesnelleştirmeme izin verecek ölçüde, esneyebilecek kadar geniştir. Dil ayrıca, sadece kendim için değil hemcinslerim için de bir anlam taşımaları ba-

kımından tecrübelerimi belli kategoriler içinde sınıflandırmama izin vermek suretiyle, tecrübeleri tipleştirir. Dil, tecrübeleri tipleştirdikçe anonimleştirir de; dolayısıyla tipleştirilmiş tecrübe, ilke olarak, kendini sözkonusu kategoride bulan herhangi biri tarafından da kopya edilebilir. Örneğin, kayınvalidemle kavgalı olayım. Bu somut ve öznel anlamda biricik tecrübe, 'kayınvalide sorunu' kategorisi içinde dilsel olarak tipleştirilir. Sözkonusu tecrübe, benim için, ötekiler için ve muhtemelen kayınvalidem için bu tipleştirme içinde anlam kazanır. Ancak aynı tipselleştirme, anonimliği de gerektirir. Sadece ben değil, *herhangi biri* (daha doğrusu, damat kategorisinde olan herhangi biri) de 'kayınvalide sorunları'na sahip olabilir. Böylece benim şahsî tecrübelerim, hem nesnel hem de öznel anlamda gerçek olan genel anlam düzenleri içinde sürekli olarak sınıflandırılır.

Dil, 'burada ve şimdi'liği aşma kapasitesi sayesinde, gündelik hayatın gerçekliğinin farklı alanları arasında köprü kurarak onları anlamlı bir bütün içinde birleştirir. Bu aşkınlıklar mekansal, zamansal ve sosyal boyutlar taşır. Dil vasıtasıyla, kendi manevra alanım ile ötekininki arasındaki uçurumu aşabilirim; kendi şahsî zaman düzenimi ötekininkiyle eşzamanlı hâle getirebilirim; ve şimdiye dek yüz-yüze etkileşim kurmadığımız bireyler ve topluluklar hakkında onunla sohbet edebilirim. Dil, bütün bu aşkınlıkların bir sonucu olarak, mekansal, zamansal ve sosyal bakımdan 'burada ve şimdi' olmayan çeşitli nesneleri 'burada kılmaya' muktedirdir. Geniş bir tecrübeler ve anlamlar yığını, *ipso facto* (tam da bu nedenle –ç.n.) 'burada ve şimdi'de nesnelleşebilir. Basit bir biçimde söylersek, koca bir dünya, dil aracılığıyla herhangi bir anda gerçek hâline getirilebilir. Dilin bu aşkınlaştırıcı ve birleştirici gücü, ötekiyle fiilen söyleşmediğim zaman zarfında da korunur. Ancak dilsel nesnelleşme aracılığıyladır ki, koca bir dünya herhangi bir anda benim için kavranabilir hâle gelir; tek başıma düşünürken

'kendi kendimle konuştuğum' zamanlarda dahi. Meseleye sosyal ilişkiler açısından baktığımızda dil, sadece o anda fiziken mevcut olmayan hemcinslerimi değil, hatırlanmış ya da yeniden inşâ edilmiş bir geçmişteki hemcinslerimi ve aynı zamanda gelecekteki muhayyel figürler olarak tasarladığım hemcinslerimi de benim için 'burada kılar' Elbette bütün bu 'buradalıklar', gündelik hayatın süregiden gerçekliği içinde son derece anlamlı olabilirler.

Üstelik dil, gündelik hayatın gerçekliğini tamamen aşmaya da muktedirdir. O, sınırlı anlam alanlarına ait tecrübelere atıfta bulunabilir ve farklı gerçeklik alanlarının birinden diğerine atlayıp geçebilir. Sözgelimi, bir rüyanın 'anlam'ını, gündelik hayat düzenine dilsel olarak entegre etmek suretiyle yorumlayabilirim. Böylesi bir entegrasyon, rüyanın farklı gerçekliğini, gündelik hayatın gerçekliğindeki bir iç-bölge hâline getirmek suretiyle onun içine yerleştirir. Artık rüya, kendi farklı gerçekliğinden ziyâde gündelik hayatın gerçekliği açısından anlamlıdır. Böylesi yer değiştirmelerin ortaya çıkardığı iç-bölgeler, bir bakıma her iki gerçeklik alanına da aittir. Onlar, bir gerçekliğin içine 'yerleştirilmiştir' ama başka bir gerçekliğe de 'atıfta bulunmaktadır'

Gerçeklik alanlarının birinden diğerine bu şekilde geçen her gösterge izleği, bir sembol olarak tanımlanabilir ve böylesi bir aşkınlığa ulaşılan dil kipi de, sembolik dil olarak adlandırılabilir. Şu hâlde dilsel göstergeleştirme, sembolizm düzeyinde, gündelik hayatın 'burada ve şimdi'liğinden azamî kopuşa ulaşır ve dil, gündelik tecrübe açısından sadece *de facto* (fiilen -ç.n.) değil *a priori* olarak da ulaşılamaz bölgelere doğru hızla yükselir. Bu noktada dil, sembolik temsillerden görkemli binalar inşâ eder ve bunlar, başka bir dünyadan gelen devâsa varlıklar gibi, gündelik hayatın gerçekliğinin üzerinde yükselen kuleler olarak görünür. Din, felsefe, sanat ve bilim, tarihsel olarak bu çeşitteki en

önemli sembol sistemleridir. Bunları adlandırmak demek, gündelik deneyimden böylesi sistemlerin inşâsını icap ettiren azamî kopuşa rağmen, aslında gündelik hayatın gerçekliği açısından çok büyük önemi hâiz olduklarını söylemek demektir. Dil, sadece gündelik hayattan epeyce soyutlanmış semboller inşâ etmekle kalmaz, aynı zamanda, bu sembolleri 'geri getirmeye' ve gündelik hayatın nesnel anlamda gerçek ögeleri olarak göstermeye de muktedirdir. Böylelikle sembolizm ve sembolik dil, gündelik hayatın gerçekliğinin ve bu gerçekliğin ortak-duyusal kavranışının aslî bileşenleri hâline gelirler. Her gün, bir göstergeler *ve* semboller dünyasında yaşarım.

Dil, dilsel olarak koşullanmış semantik anlam alanları ya da bölgeleri inşâ eder. Vokabüler, dilbilgisi ve sözdizimi, bu semantik alanların düzenlenmesini sağlarlar. Böylece dil, nesneleri 'toplumsal cinsiyet' açısından (şüphesiz ki bu, biyolojik cinsiyetten tamamen farklı bir konudur)* ya da miktar açısından ayrıştırmak için gerekli sınıflandırma şemalarını; varlık bildiren ifadelere kıyasla eylem bildiren ifadeler oluşturmak için gerekli formları; sosyal yakınlığın belirli derecelerine dair tarzları vb. inşâ eder. Örneğin, samimi ve resmî konuşmayı (Fransızcadaki *tu* ve *vous* ya da Almancadaki *du* ve *Sie* gibi)** zamirler aracılığıyla birbirinden ayıran dillerde, böylesi bir ayrım, samimiyet bölgesi olarak adlandırılabilecek bir semantik alanın koordinatlarına işaret eder. Burası, sosyal tecrübemin bir düzene kavuşturulması açısından benim için sürekli ulaşılabilir durumdaki anlamların zengin bir koleksiyonunu bünyesinde barındıran *tuto-*

---

* Yazar burada, "*gender*" (toplumsal cinsiyet) ile "*sex*" (biyolojik cinsiyet) arasındaki önemli anlam farkını vurgulamaktadır (ç.n.).

Buradaki Fransızca "*tu*" ile Almanca "*du*" zamirleri, Türkçede samimiyet göstergesi olarak kullanılan "sen" zamirine tekabül eder. Fransızcadaki "*vous*" ve Almancadaki "*Sie*" ise, Türkçede resmiyet göstergesi olan "siz"in karşılığıdır (ç.n.).

iement (senlibenli konuşma –ç.n.) ya da *Bruderschaft* (kardeşlik/arkadaşlık –ç.n.) dünyasının bulunduğu yerdir. Böylesi bir semantik alan, dilsel anlamda daha sınırlı olsa da, İngilizce konuşanlar için de mevcuttur elbette. Yahut başka bir örnek verirsek, mesleğime dair dilsel nesnelleşmelerin toplamı, işgünlerimde karşılaştığım rutin olayların tümünü anlamlı bir biçimde düzenleyen bir başka semantik alanı teşkil eder. Bu şekilde oluşturulan semantik alanların içinde, hem biyografik hem de tarihsel tecrübenin nesnelleşmiş, korunmuş ve birikmiş olması mümkündür. Şüphesiz bu bir birikme seçicidir; zira semantik alanlar, neyin korunacağını ve hem bireyin hem de toplumun bütünsel deneyimi açısından neyin 'unutulacağını' belirler. Bu birikim sayesindedir ki, kuşaktan kuşağa aktarılan ve gündelik hayattaki birey için erişilebilir sosyal bir bilgi stoku oluşturulur. Belirli bilgi gövdeleriyle donatılmış ortak-duyusal gündelik hayat dünyasında yaşamaktayımdır. Dahası ötekilerin de bu bilginin en azından bir kısmını paylaştığını bilirim ve onlar da benim bunu bildiğimi bilirler. Bu yüzden gündelik hayatta ötekilerle kurduğum etkileşim, mevcut sosyal bilgi stokuna bu ortak katılımımızdan daima etkilenir.

Sosyal bilgi stoku, durumuma ve bu durumun sınırlarına dair bilgimi de kapsar. Örneğin, yoksul olduğumu ve bu yüzden de revaçta bir zengin banliyösünde hayatayı umamayacağımı bilirim. Kuşkusuz bu bilgi, hem yoksul olanlar hem de daha ayrıcalıklı bir konumda olanlar tarafından paylaşılır. Sosyal bilgi stokuna bu şekilde iştirâk etmek, bireylerin toplumda 'konumlanmalarına' ve uygun bir tarzda 'yönetilmelerine' imkân sağlar. Böylesi bir durum, bu bilgiye iştirâk etmeyen biri açısından, örneğin muhtemelen toplumundaki yoksulluk kriterleri çok farklı olduğu için kendinin hiçbir biçimde yoksul olduğunu düşünmeyen bir yabancı açısından sözkonusu değildir: Ayakkabı giydiğime ve aç görünmediğime göre, nasıl yoksul olabilirim?

Gündelik hayata pragmatik bir motivin hâkim olmasından dolayı, reçete bilgi, yani rutin icraatlardaki pragmatik beceriyle sınırlı bilgi, sosyal bilgi stokunda vazgeçilmez bir yer işgâl eder. Örneğin her gün, kendime has pragmatik amaçlar için telefonu kullanırım. Bunun nasıl yapıldığını bilirim. Ayrıca, eğer telefonum çalışmazsa ne yapacağımı da bilirim – bu, onu nasıl tamir edeceğimi bildiğim anlamına gelmez ama yardım için kimi çağıracağımı bilirim. Telefona dair bilgim, telefonla iletişim sistemi hakkındaki daha geniş malûmatı da içerir: Sözgelimi, bazı insanların rehberde yer almayan numaralara sahip olduklarını; belirli koşullar altında, birbirinden uzak iki bölge arasında ânında telefonla bağlantı kurabileceğimi; eğer Hong Kong'daki birini arayacaksam saat farkını hesaba katmam gerektiğini vs. bilirim. Telefonla ilgili bütün bu öğrenilmiş bilgi, şimdiki ve muhtemel gelecekteki pragmatik amaçlarım açısından öğrenmem gerekenler dışında başka hiçbir şeyle ilgili olmadığı için, reçete bilgidir. Telefonun *niçin* bu biçimde çalıştığı, yani telefonlar yapmayı mümkün kılan muazzam bilimsel ve mühendislik bilgi kütlesi beni alâkadar etmez. Ayrıca, telefonun amaçlarının dışına uzanan, sözgelimi denizde iletişim amacı için kısa-dalga radyoyla bağlantılı kullanımları da beni alâkadar etmez. Benzer biçimde, insanî ilişkilerin yürütülmesine dair reçete bilgiye de sahibimdir. Örneğin, pasaport almak için müracaat ettiğimde ne yapmam gerektiğini bilirim. İlgilendiğim tek şey, belirli bir bekleme süresinin sonunda pasaportu elde etmektir. Başvurumun hükümet dairelerinde hangi süreçlerden geçtiği, gerekli onayın hangi adımlardan sonra ve kim tarafından verildiği, dokümandaki hangi damgayı kimin vurduğu beni ilgilendirmez ve dolayısıyla bunların hiçbirini bilmem. İdarî bürokrasiye dair bir çalışma yapıyor değilimdir – Tek istediğim, yurtdışına seyahate çıkmaktır. Pasaport-alma prosedüründe saklı işleyişler, ancak işin sonunda pasaportumu alamazsam beni

alâkadar edecektir. Bu noktada, tıpkı telefonum bozulduğunda usta bir telefon tamircisini aradığım gibi, pasaport-almada uzman birini – sözgelimi bir avukatı veya Kongre üyemi veyahut da Amerikan Sivil Özgürlükler Birliği'ni* – ararım. Sosyal bilgi stokunun büyük bir kısmı, *mutatis mutandis* (gerekli değişiklikler yapılmış olarak –ç.n.), rutin problemlerin hâkim olduğu reçetelerden ibarettir. Genellikle ben, pragmatik açıdan zorunlu bu bilginin ötesine geçmekle pek alâkalı değilimdir; tâ ki problemler, ancak bu yollarla denetim altına alınabilir hâle gelene dek.

Sosyal bilgi stoku, gerçekliği âşinalık derecelerine göre ayrıma tâbi tutar. Bu stok, gündelik hayatın sık sık ilgilenmem gereken kesimleri hakkında karmaşık ve ayrıntılı malûmat sağlar. Daha uzak kesimler hakkında ise, çok daha genel ve kesin olmayan malûmatlar verir. Bu yüzden, ötekilerin meslekî dünyası hakkında ancak yarım yamalak bilgi sahibiyken, kendi mesleğime ve mesleğimin dünyasına ilişkin bilgim, son derece zengin ve spesifiktir. Sosyal bilgi stoku, ayrıca bana, gündelik hayatın temel rutinleri için gerekli ve sadece, daha önce tartıştığımız üzere, ötekilere dair tipleştirmeleri değil, aynı zamanda ister sosyal ister doğal her çeşit olay ve tecrübeye dair tipleştirmeleri de kapsayan tipleştirici şemalar sağlar. Böylece, akrabalardan, çalışma arkadaşlarından ve bazı devlet memurlarından oluşan bir dünyada yaşarım. Dolayısıyla bu dünyada, ailece bir araya gelmeleri, meslekî toplantıları ve trafik polisiyle karşılaşmaları tecrübe ederim. Bu hadiselerin doğal 'perde arkası' da bilgi stokunun içinde tipleştirilmiştir. Benim dünyam, iyi ya da kötü hava durumunda, saman nezlesi mevsiminde ve ansızın gözkapağımın altında bir çapak parçası olduğunu fark

---

*"American Civil Liberties Union": Konuşma özgürlüğü, seçme özgürlüğü, ayrımcılıktan korunma gibi bireysel hakları savunan Amerikan organizasyonu (ç.n.).

ettiğim durumlarda uygulanan rutinler temelinde yapılanmıştır. Gündelik hayatımdaki bütün bu ötekilere ve bütün bu hadiselere ilişkin 'ne yapacağımı bilirim' Sosyal bilgi stoku, kendini bana birleşik bir bütün olarak göstermek suretiyle bana, sahip olduğum bilginin farklı ögelerini birleştirmek için gerekli araçları da sağlar. Bir başka deyişle, 'herkesin bildiği şey', kendi mantığına sahiptir ve aynı mantık, benim bildiğim farklı şeyleri düzenlemek için de uygulanabilir. Sözgelimi, arkadaşım Henry'nin bir İngiliz olduğunu ve randevularına gelmede daima çok dakik olduğunu bilirim. Dakikliğin İngilizlere has bir özellik olduğunu 'herkes bildiği' için, artık ben, Henry'ye dair bilgimin bu iki unsurunu, sosyal bilgi stoku açısından anlamlı bir tipleştirmeye entegre edebilirim.

Gündelik hayat bilgimin geçerliliği, aksi iddia edilene kadar, yani bu bilgi aracılığıyla çözülemeyecek bir problem baş verene kadar, ben ve ötekiler tarafından olduğu gibi kabûl edilir. Bilgim tatmin edici bir biçimde iş gördüğü sürece, onun hakkındaki şüpheleri ertelemeye genellikle istekliyimdir. Gündelik gerçeklikten kopan belirli davranışlar sözkonusu olduğunda – bir fıkra anlatırken, tiyatroda ya da kilisedeyken veya felsefî bir münakaşaya girişmişken –, bilgimin ögelerinin doğruluğu hakkında şüphe duyabilirim. Ancak bu şüphelerin 'ciddiye alınmaması gerekir'. Sözgelimi bir işadamı olarak, ötekilere karşı bencil olmanın yararıma olduğunu bilirim. Ama aynı zamanda bu ilkemin (*maxim*) başarısızlığa yol açacağını anlatan bir fıkraya kahkahalarla gülebilir; bir aktörün ya da bir vaizin nezâketin erdemlerini methetmesinden etkilenebilir; ve bütün sosyal ilişkilerin İyilik Yap İyilik Bul Kuralı (*Golden Rule*) ile düzenlenmesi gerektiğini söyleyen felsefî bir önermeyi kabûl edebilirim. Güldükten, etkilendikten ve felsefe yaptıktan sonra, 'ciddi' iş dünyasına döner ve bir kez daha bu dünyanın ilkelerinin mantığını kabûl ederek bunlara uygun hareket ederim. Ancak bu ilkelerim,

ne zaman ki uygulamaya niyetlendiğim dünyada 'istenilen şeyi yapmakta' başarısız olurlar, muhtemelen o zaman benim için 'ciddi ciddi' problemli hâle gelirler.

Sosyal bilgi stoku, gündelik dünyayı bütünleşmiş bir tarzda, âşinalık ve uzaklık bölgelerine göre ayrımlaşmış olarak sergilese de, bu dünyanın bütünselliğini bulanık bırakır. Farklı bir biçimde söylersek, gündelik hayatın gerçekliği, daima arkasında karanlık bir art-alan bırakan aydınlık bir bölge olarak görünür. Bazı gerçeklik alanları ne kadar aydınlatılmışsa, diğerleri bir o kadar gölgede bırakılmıştır. Dolayısıyla bu dünya hakkında bilinebilecek her şeyi bilemem. Örneğin, ailemin içinde görünüşte mutlak iktidar sahibi bir despot olsam ve bunun da farkında olsam dahi, despotluğumun sürekli başarısında devreye giren etkenlerin tümünü bilemem. Buyruklarıma daima itaat edildiğini bilirim ama buyruklarımın iletilmesi ile gereğinin yerine getirilmesi arasında yer alan aşamaların ve motivlerin tümünden emin olamam. Daima 'arkamı döndüğümde' sürüp giden bir şeyler vardır. Bu durum, ailedekilerden daha karmaşık sosyal ilişkiler sözkonusu olduğunda *a fortiori* (haydi haydi –ç.n.) geçerlidir – ve yeri gelmişken, despotların niçin doğal hâllerinde asabî olduklarını da açıklar. Gündelik hayata dair bilgim, orman boyunca bir patika açan ve böyle yaptığı yetmezmiş gibi sadece ilerisini ve hemen civarını aydınlatan dar bir ışık huzmesi saçan bir aracın niteliğine sahiptir; patikanın diğer bütün yanları, karanlıkta kalmaya devam etmektedir. Şüphesiz böylesi bir resim, gündelik hayatın sürekli aşıldığı çoklu gerçeklikler açısından haydi haydi doğrudur. Bu ifade, kapsamlı olarak değilse de şiirsel olarak şöylesi bir ifadeyle değiştirilebilir: Gündelik hayatın gerçekliği, rüyalarımızın yarıgölgeleri kadar bozbulanıktır.

Gündelik hayata dair bilgim, ilişkilenmeler (*relevances*) temelinde yapılanmıştır. Bunların bazıları, dolaysız prag-

matik ilgilerim tarafından belirlenirken, diğerleri ise toplumdaki genel konumum tarafından belirlenir. Eşimin en sevdiğim tas kebabını pişirmek için çalışmaya başlaması, beni ilgilendirmez; tâ ki hoşlandığım pişirme tarzından vazgeçene dek. Eğer elimde hisse senedi yoksa, bir şirketin hisse senetlerinin düşüşe geçmesi beni ilgilendirmez; tıpkı eğer bir ateistsem Katoliklerin doktrinlerini çağdaşlaştırmasının; ya da eğer oraya gitmek istemiyorsam Afrika'ya aktarmasız uçmanın artık mümkün olmasının beni ilgilendirmeyeceği gibi. Bununla birlikte, birbirimize anlatacağımız 'ilgi çekici' şeylere sahip olduğumuzdan, benim ilişkilenme yapılarım, ötekilerin ilişkilenme yapılarıyla pek çok noktada kesişir. Gündelik hayata dair bilgimin önemli bir ögesi de, ötekilerin ilişkilenme yapılarına dair bilgidir. Bu yüzden, yatırım problemlerimi doktorumun, ülser ağrılarımı avukatımın ya da dinî hakikat arayışlarımı muhasebecimin bu hususlardaki tavsiyelerinden 'daha iyi bilirim'. Gündelik hayata atıfta bulunan temel ilişkilenme yapıları, bizzat sosyal bilgi stoku tarafından bana hazır olarak sunulur. 'Kadın sohbeti'nin bir erkek olarak beni ilgilendirmediğini, 'gevezece konuşma'nın bir eylem adamı olarak beni ilgilendirmediğini vs. bilirim. Nihâyetinde bir bütün olarak sosyal bilgi stoku, kendi ilişkilenme yapısına sahiptir. Bu yüzdendir ki, Amerikan toplumunda nesnelleşmiş bilgi stoku açısından, borsada öngörüde bulunmakla yıldızların hareketlerini incelemenin birbiriyle hiçbir alâkası yoktur ama bir insanın cinsel hayatı hakkında bir şeyler bulmak için, onun dil sürçmelerini incelemek birbiriyle ilişkilidir vs. Tersinden ifade edersek, başka toplumlarda, iktisatçılar açısından astroloji oldukça alâkalı olabilir ve cinsel merak açısından da konuşma analizi yapmak alâkasız olabilir vs.

Burada son bir vurgu da, bilginin sosyal dağılımına yapılmalıdır. Gündelik hayatta bilgiyle, sosyal olarak dağıtılmış, yani farklı bireyler ve birey tipleri tarafından farklı

farklı sahiplenilmiş bir biçimde karşılaşırım. Sahip olduğum bilgiyi hemcinslerimle eşit bir biçimde paylaşmam ve kimseyle paylaşmadığım birtakım bilgiler de olabilir. Meslekî uzmanlığımı ailemle değil meslektaşlarımla paylaşırım ama iskambil kâğıtlarıyla nasıl hile yaptığımın bilgisini kimseyle paylaşmayabilirim. Gündelik gerçekliğin belirli unsurlarına dair bilginin sosyal dağılımı, oldukça karmaşık ve hattâ dışarıdakilerin kafasını karıştıracak hâle gelebilir. Fizikî bir rahatsızlığın tedavisi için denilene göre bana gerekli bilgiye sahip olmak şöyle dursun, beni rahatsız eden şeyi teşhis etme hususunda sersemletici derecede çeşitlilik arz eden tıbbî uzman iddialarından biri hakkında dahi bilgiden yoksun olabilirim. Böylesi durumlarda, sadece uzmanların tavsiyesine değil, aynı zamanda uzmanlar üzerine uzman olanların vereceği ön tavsiyeye de gereksinim duyarım. Dolayısıyla bilginin sosyal dağılımı, hemcinslerimin bildiği her şeyi bilmediğim ve bunun onlar için de geçerli olduğu basit gerçeğiyle başlar ve uzmanlığın fazlasıyla karmaşık ve ezoterik sistemleriyle son raddeye varır. Sosyal bakımdan erişilebilir bilgi stokunun *nasıl* dağıtıldığının bilgisi, hiç olmazsa ana hatlarıyla, aynı bilgi stokunun önemli bir unsurudur. Gündelik hayatta ben, kimden neyi saklayabileceğimi, bilmediğim şeyler hakkında malûmat edinmek için kimlere başvurabileceğimi ve genel olarak hangi insan tiplerinden hangi bilgi tiplerine sahip olmalarının beklenebileceğini kabaca da olsa bilirim.

İKİNCİ BÖLÜM

Nesnel/Objektif Gerçeklik Olarak Toplum

I. Kurumlaşma

Organizma ve Faaliyet

İnsan, hayvanlar âleminde özgün bir konum işgâl eder.[1] O, diğer yüksek memeli hayvanlardan farklı olarak, hiçbir türe-özgü çevreye,[2] yani kendi içgüdü terkibi tarafından katı bir biçimde yapılandırılmış hiçbir çevreye sahip değildir. Bir köpek-dünyasından ya da bir at-dünyasından

---

1 İnsanın hayvanlar âlemindeki özgün konumuyla ilgili son dönemde yapılan biyoloji çalışmaları hakkında karş. Jakob von Uexküll, *Bedeutungslehre* (Hamburg: Rowohlt, 1958); F. J. J. Buytendijk, *Mensch und Tier* (Hamburg: Rowohlt, 1958); Adolf Portmann, *Zoologie und das neue Bild vom Menschen* (Hamburg: Rowohlt, 1956). Bu biyolojik perspektifleri bir felsefî antropoloji açısından ele alan en önemli değerlendirilmeler, Helmutt Plessner (*Die Stufen des Organischen und der Mensch*, 1928 ve 1965) ve Arnold Gehlen (*Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*, 1940 ve 1950) tarafından yapılmıştır. Bu perspektifleri sosyolojik bir kurumlar teorisi açısından daha da geliştiren kişi, [özellikle *Urmensch und Spätkultur* (1956) adlı çalışmasıyla] Gehlen olmuştur. Bu esere dair bir giriş için bkz. Peter L. Berger ve Hansfried Kellner, 'Arnold Gehlen and the Theory of Institutions', *Social Research* 32: I, s. 110 vd. (1965).

2 'Türe-özgü çevre' (*species-specific environment*) terimi, von Uexküll'den alınmıştır.

bahsedilebileceği anlamda bir insan-dünyası yoktur. Tek bir köpek ya da tek bir at, tek başına diğerlerinden farklı bir eğitim ve birikim edinebilecekse de, kendi türünün diğer bütün üyeleri ile paylaştığı çevresiyle büyük ölçüde sabitlenmiş bir ilişki içindedir. Bu ifadenin aşikâr imalarından biri şudur: köpekler ve atlar, insana kıyasla, spesifik bir coğrafî yayılıma daha çok tâbi kılınmışlardır. Ancak bu hayvanların içinde bulunduğu çevrenin özgünlüğü, coğrafî bir sınırlamadan çok daha fazla bir şeydir. Bu özgünlük, coğrafî yer değiştirmeler sözkonusu olsa dahi, onların çevreyle kurdukları ilişkinin biyolojik olarak sabitlenmiş karakterine atıfta bulunur. Dolayısıyla insan-olmayan hayvanların tümü, türler ve türlerin tek tek üyeleri olarak, çeşitli hayvan türlerinin biyolojik donanımının önceden belirlediği yapılara sahip kapalı dünyalarda yaşarlar.

Bunun tam tersine, insanın çevresiyle kurduğu ilişki, dünyaya-açıklık (*world-openness*) ile karakterize olur.[3] İnsanın, yeryüzünün daha büyük bir parçası üzerine yerleşmeyi başarmış olması bir yana, kendisini kuşatan çevreyle kurduğu ilişki, hangi yerde olursa olsun, kendi biyolojik terkibi tarafından oldukça eksik bir biçimde yapılandırılmıştır. Kuşkusuz insanın farklı faaliyetlere girişmesine yol açan şey, tam da bu biyolojik terkibidir. Ancak insanın bir yerde göçebe bir varoluşta hayatını sürdürürken başka bir yerde tarımla uğraşıyor olması, biyolojik süreçlerle açıklanamaz. Elbette bu, insanın çevresiyle ilişkisini biyolojik olarak belirleyen hiçbir sınırlamanın bulunmadığı anlamına gelmez; onun türe-özgü duyusal ve harekete geçirici (*motor*) donanımı, imkânlar alanına açık sınırlar koyar. İnsanın biyolojik terkibinin hususîliği, daha ziyade bu terkibin içgüdü unsurunda yatar.

---

3 'Dünyaya-açıklık' teriminin antropolojik imaları, hem Plessner hem de Gehlen tarafından geliştirilmiştir.

İnsanın içgüdü terkibi, diğer yüksek memelilerinkiyle kıyaslandığında, az-gelişmiş olarak tanımlanabilir. İnsan, dürtülere sahiptir elbette. Ancak bu dürtüler, büyük oranda uzmanlaşmamış ve yönelimsiz durumdadırlar. Bunun anlamı şudur: insan organizması, oluşum hâlindeki verili donanımını, daha geniş ve yanı sıra sürekli değişip çeşitlilik gösteren bir faaliyetler alanına uygulama yeteneğine sahiptir. İnsan organizmasının bu hususîliği, ontogenetik* gelişiminde temellenir.[4] Aslında meseleye organizma gelişimi açısından bakılırsa, cenin evresinin, insanoğlu açısından doğumdan sonraki yaklaşık bir yıl boyunca sürdüğünü söylemek pekâlâ mümkündür.[5] Hayvanlarda ana-karnındayken tamamlanan önemli organizma gelişmeleri, insan yavrusu açısından rahimden ayrıldıktan sonra vukû bulur. Ancak bu zaman zarfında insan yavrusu, sadece dış-dünya *içinde* olmakla kalmaz, ama aynı zamanda, bu dünyayla oldukça karmaşık biçimlerde karşılıklı ilişkiler de geliştirir.

Bu yüzden insan organizması, bir yandan çevresiyle ilişkiye giredursun, diğer yandan biyolojik olarak gelişmeye devam eder. Başka bir deyişle insanlaşma (*becoming man*) süreci, bir çevreyle girilen karşılıklı ilişki içersinde vukû bulur. Bu ifade, sözkonusu çevrenin hem doğal hem de insanî bir çevre olduğu düşünüldüğünde daha bir anlam kazanır. Bu demektir ki, insanoğlunun gelişimi sadece belirli bir doğal çevreyle değil, aynı zamanda, kendisine doğru hamleden anlamlı ötekilerle kendisi arasında aracılık yapan spesifik bir kültürel ve sosyal düzenle de karşılıklı ilişki içinde-

---

Tek bir organizmanın hayat döngüsüne ait (ç.n.).

4 İnsan organizmasının ontogenetik hususîliği, özellikle Portmann'ın araştırmalarında sergilenmiştir.

5 Cenin evresinin insan açısından hayatın ilk yılı boyunca sürdüğü iddiası, bu yılı 'extrauterine Frühjahr' (rahim-dışı baharı -ç.n.) olarak adlandıran Portmann tarafından ortaya atılmıştır.

dir.[6] Bu sadece, insan yavrusunun hayatta kalmasının belirli sosyal düzenlemelere bağlı olduğu anlamına gelmez; organizmasının gelişiminin yönü de sosyal olarak belirlenmiştir. İnsan organizmasının gelişimi ve aslında bizâtihî biyolojik varlığının büyük bir kısmı, doğum ânından itibaren, sürekli sosyal olarak belirlenme müdahalesine tâbidir.

İmkânlar alanının açık psikolojik sınırlarına ve bu çifte çevre ilişkisindeki farklı insanlaşma yollarına rağmen insan organizması, üzerinde etkide bulunan çevre güçlerine karşılık verme hususunda sonsuz bir yoğrulabilirlik (*plasticity*) sergiler. İnsanın biyolojik terkibinin, çeşitli sosyo-kültürel belirlenimlere tâbi olmasına rağmen sergilediği esneklik gözlemlendiğinde, bu durum özellikle aşikârdır. Bu, insanlaşma ve insan olma yollarının, insanın yarattığı kültürler kadar sayısız olduğu şeklindeki etnolojik klişede dile gelmiştir. İnsanolmaklık (*humanness*), sosyo-kültürel anlamda değişkendir. Başka bir deyişle, sosyo-kültürel oluşumların çeşitliliğini belirleyen biyolojik olarak sabitlenmiş bir altkatman olması anlamında bir insan doğası yoktur. Yalnızca, insanî sosyo-kültürel oluşumlara izin veren ve sınırlar koyan (dünyaya-açıklık ve içgüdü yapısının yoğrulabilirliği gibi) antropolojik sabiteler anlamında bir insan doğası sözkonusudur. Bunun dışında, bu insanolmaklığın içinde yoğrulduğu spesifik çerçeve, sözkonusu sosyo-kültürel oluşumlar tarafından belirlenir ve bu oluşumların sayısız varyasyonlarına göre değişir. İnsanın bir doğaya sahip olduğunu söylemek mümkünse de, insanın kendi doğasını inşâ et-

---

6 'Anlamlı ötekiler' terimi, Mead'den alınmıştır. Benliğin ontogenezine (*ontogenesis of the self*) dair Mead'in teorisi için bkz. *Mind, Self and Society* (Chicago: University of Chicago Press, 1934). Mead'in yazılarının faydalı bir özeti için bkz. Anselm Strauss, ed., *George Herbert Mead on Social Psychology* (Chicago: University of Chicago Press, 1964). Anlamlı bir talî tartışma için bkz. Maurice Natanson, *The Social Dynamics of George H. Mead* (Washington: Public Affairs Press, 1956).

tiğini ya da daha basit bir biçimde insanın kendini ürettiğini söylemek çok daha anlamlıdır.[7]

İnsan organizmasının yoğrulabilirliğine ve sosyal belirleme müdahalesine duyarlılığına dair en iyi örnek, cinsellikle ilgili etnolojik kanıtlardır.[8] İnsanın diğer yüksek memelilerdekine benzer cinsel dürtülere sahip olmasına rağmen, insan cinselliğini oldukça yüksek bir esneklik derecesiyle karakterize eder. İnsan cinselliği sadece, zamansal ritimlerden görece bağımsız olmakla kalmaz; hem yönelebileceği nesneler açısından hem de ifade tarzları açısından da esnektir. Etnolojik kanıtlar göstermektedir ki; insan, cinsel meseleler sözkonusu olduğunda, hemen her şeyi yapabilme kapasitesine sahiptir. İnsanın cinsel hayâl gücü, hummalı bir şehvet düzeyine varana dek kışkırtılabilir; ancak bir diğer kültürdeki yerleşik bir norma ya da en azından süregiden bir oluşa tekabül etmeyecek bir imge hayâl etmek mümkün değildir. 'Normallik' terimi, şayet antropolojik anlamda temel olana ya da kültürel anlamda evrensel olana atıfta bulunmaktaysa, o zaman ne bu terim ne de onun karşıtı, insan cinselliğinin çeşitli biçimlerine açıklayıcı bir biçimde uygulanabilirdir. Şüphesiz yine de, insan cinselliği, her özel kültürde güdümlüdür ve bazen de sabitçe yapılan-

---

7 Kendini-üreten varlık olarak insan anlayışı ile bir 'insan doğası' anlayışı arasında radikal bir dikotomi sözkonusudur. Bu dikotomi, bir yanda Marx'ın ve Marx'a uygun (özellikle Mead'çi sosyal psikolojiden temellenecek) herhangi bir sosyolojik perspektifin, diğer yanda ise Freud'un ve Freudçu-olmayan pek çok psikolojik perspektifin yer aldığı can alıcı bir antropolojik farklılığa işaret eder. Bu farklılığın açıklığa kavuşturulması, eğer bugün sosyoloji ve psikoloji alanları arasında anlamlı herhangi bir görüş alış-verişi sözkonusu ise, oldukça önemlidir. Bizzat sosyolojik teori içinde, 'sosyolojik' ya da 'psikolojik' kutuplara kapalı konumlar arasında ayrım yapmak mümkündür. Vilfredo Pareto, sosyoloji içindeki 'psikolojik' kutba yönelik belki de en ayrıntılı yaklaşımı ifade eder. Yeri gelmişken, 'insan doğası' önvarsayımının kabûlü ya da reddi, politik ideolojiler açısından ilgi çekici imalara sahiptir; ancak bu husus elinizdeki çalışmada geliştirilebilir değildir.

8 Bu kontekstte, Bronislaw Malinowski, Ruth Benedict, Margaret Mead, Clyde Kluckhohn ve George Murdock'ın çalışmaları bu bağlamda anılabilir.

mıştır. Her kültür, kendi özelleşmiş cinsel davranış kalıplarını ve cinsel alandaki 'antropolojik' varsayımlarını barındıran ayırt edici bir cinsel düzenlemeye sahiptir. Bu düzenlemelerin empirik göreceliliği, sonsuz çeşitliliği ve görkemli yaratıcılığı gösterir ve bunlar, biyolojik olarak sabitlenmiş insan doğasından ziyâde, insanın kendi sosyo-kültürel oluşumlarının ürünleridir.[9]

İnsan organizmasının çevresiyle karşılıklı ilişkisi içinde tamamlanma istikametinde geliştiği dönem, aynı zamanda insanî benliğin (*the human self*) biçimlendiği dönemdir de. Benliğin oluşumu, bu durumda, hem süregiden organizma gelişimiyle hem de doğal ve insanî çevrenin anlamlı ötekilerin dolayımından geçtiği sosyal süreçlerle ilişkisi içinde anlaşılmalıdır.[10] Benlik için gerekli genetik önvarsayımlar, şüphesiz doğumda verilidir. Ancak benlik, nesnel ve öznel olarak ayırt edilebilir bir kimlik şeklinde daha sonra tecrübe edildiği için, bu şekilde verili değildir. Organizmanın tamamlanmasını belirleyen aynı sosyal süreçler, kendine has, yani kültürel anlamda görece bir biçimde benliği üretir. Sosyal bir ürün olarak benliğin yapısı, bireyin kendini kendi olarak (örneğin, bu kimliğin sözkonusu kültürde tanımlandığı ve biçimlendiği belirli tarz içinde 'bir erkek' olarak) teşhis ettiği tikel bir işlemle sınırlı olmakla kalmaz; benlik, bu tikel işleme bir eklenti (örneğin, 'erkekçe' duygular, davranışlar ve hattâ bedensel tepkiler) olarak katkıda bulunan kapsamlı bir psikolojik donanımla da sınırlıdır. O hâlde söylemeye gerek yok ki; organizma, ve tabiî ki benlik, içinde biçimlendikleri tikel sosyal bağlamdan ayrı olarak lâyıkıyla anlaşılamaz.

---

9 İnsanın cinsel yoğrulabilirliğini sergileyen buradaki görüş, libidonun özünde şekilsiz karakterine dair Freud'un anlayışıyla benzerlikler taşımaktadır.

10 Bu konu, Mead'in benliğin sosyal köklerine dair teorisinde aydınlatılmıştır.

İnsan organizmasının ve insanî benliğin sosyal olarak belirlenmiş bir çevredeki ortak gelişimi, organizma ile benlik arasındaki emsâlsiz insanî ilişkiyle bağlantılıdır. Bu ilişki, dışmerkezli (*eccentric*) bir ilişkidir.[11] İnsan, bir yandan, diğer bütün hayvan organizmalarında aynı olduğu söylenebilecek biçimde, bir *bedendir*. Diğer yandan ise insan, bir *bedene sahiptir*. Bu demektir ki insan, bedeniyle özdeş değil, tam tersine, bu beden üzerinde tasarruf hakkına sahip olan bir varlık (*entity*) olarak kendini tecrübe eder. Başka bir deyişle, insamn kendine dönük tecrübesi, bir beden olmak ile bir bedene sahip olmak arasındaki dengede, tekrar tekrar düzeltilmesi gereken bir dengede salınır durur. İnsanın kendi bedenine dair tecrübesinin bu dışmerkezliliği, insan faaliyetinin, hem maddî çevredeki davranış olarak hem de öznel anlamların dışa vurumu olarak analiz edilmesi açısından birtakım sonuçlar taşır. Herhangi bir insanî fenomen hakkındaki yetkin bir kavrayışın, temel antropolojik olgulara dayanan sebeplerden dolayı, bu her iki veçheyi de dikkate alması gerekecektir.

İnsanm kendisini ürettiği önermesinin, yalnız-bireye dair bir çeşit Prometheusçu vizyonu hiçbir biçimde imâ etmediği, buraya kadar anlattıklarımızdan sonra açık olsa gerektir.[12] İnsanm kendini-üretmesi, daima ve zorunlu olarak

---

11 'Dışmerkezlilik' (*eccentricity*) terimi, Plessner'den alınmıştır. Benzer perspektifler, Scheler'in felsefî antropoloji üzerine yaptığı geç dönem çalışmalarında da bulunabilir. Karş. Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (Munich: Nymphenburger Verlagshandlung, 1947).

12 İnsanm kendini-üretiminin sosyal karakteri, *Alman İdeolojisi*'ndeki Stirner eleştirisinde Marx tarafından son derece çarpıcı bir biçimde formüle edilmiştir. Jean-Paul Sartre'ın erken dönem varoluşçuluğundan bunun geç dönem Marksist tadilatına doğru, yani *L'Être et le néant* (*Varlık ve Hiçlik* –ç.n.) adlı eserinden *Critique de la raison dialectique* (*Diyalektik Aklın Eleştirisi* –ç.n.) adlı eserine doğru gelişimi, bu sosyolojik anlamda hayatî içgörüyü edinme açısından çağdaş felsefî antropolojideki en etkili örnektir. Sartre'ın makroskobik sosyotarihsel süreçlerle bireysel hayat hikâyesi arasındaki 'dolayımlar'a dönük ilgisi, Mead'çi sosyal psikolojiye dair bir refleksiyon aracılığıyla bir kez daha önemli ölçüde iş görebilir.

sosyal bir teşebbüstür. İnsanlar, kendi sosyo-kültürel ve psikolojik oluşumlarıyla bütünleşen insanî bir çevreyi, *hep beraber* üretirler. Bu oluşumların hiçbiri, değindiğimiz üzere, insanın üretici faaliyetinin sadece dış sınırlarını sağlayan insanî biyolojik terkibin ürünleri olarak anlaşılamaz. İnsanın izole edilmiş bir varlık olarak gelişmesi ne kadar imkânsızsa, izole edilmiş bir varlık olarak insanın insanî bir çevre üretmesi de bir o kadar imkânsızdır. İzole bir varlık olarak insan, (kuşkusuz insanın diğer hayvanlarla da paylaştığı) hayvanî düzeydeki bir varlıktır. Kişi, spesifik bakımdan insanî fenomenleri fark eder etmez, sosyalin âlemine girmiş demektir. İnsanın spesifik insanlığı ve sosyalliği, ayrılmaz bağlarla birbirine bağlıdır. *Homo sapiens*, daima ve eşit ölçüde, *homo socius*'tur da.[13]

İnsan organizması, insanî davranışın istikrârını (*stability*) sağlamak için gerekli biyolojik araçlardan yoksundur. İnsan varoluşu, başka hiçbir şey olmaksızın organizmasına ait kaynaklara geri döndürülseydi, bu bir çeşit kaos durumundaki varoluş olabilirdi. Ancak her ne kadar teorik olarak bu şekilde düşünülebilecekse de, empirik olarak böylesi bir kaos mevcut değildir. İnsan varoluşu, empirik olarak, bir düzen, istikâmet ve istikrar kontekstinde ortaya çıkar. Bu durumda şöyle bir soru baş gösterir: İnsanî düzenin empirik olarak varolan istikrârı nereden kaynaklanır? Buna iki düzeyde cevap verilebilir. İlk düzey, verili bir sosyal düzenin her türlü bireysel organizma gelişiminden önce geldiği aşikâr gerçeğine delâlet eder. Bu demektir ki, dünyaya-açıklık, insanın biyolojik yapısına özgü olsa dahi, sosyal düzen tarafından daima geçersiz kılınmış durumdadır. İnsan varoluşunun biyolojik anlamda içsel dünyaya-açıklığı, sosyal

---

[13] İnsanın insanlığı ile sosyalliği arasındaki ayrılmaz bağlar, en açık biçimiyle Durkheim tarafından, *Formes élémentaires de la vie religieuse* (*Dinî Hayatın Primitif Şekilleri* –ç.n.) adlı eserin sonuç bölümünde formüle edilmiştir.

düzen tarafından daima görece bir dünyaya-kapalılığa dönüştürülür ve doğrusu dönüştürülmek zorundadır. Bu yeniden-kapanma (*reclosure*), insanî biçimde üretildiği ve bu yüzden 'yapay' bir karakter taşıdığı için hayvan varoluşunun kapalılığına asla yaklaşmayacaksa da, insanî davranışın büyük bir kısmı için istikâmet ve istikrar sağlamaya çoğu zaman muktedirdir. Böylece soru, başka bir düzeye sevk edilmiş olur. Bu da, bizzat sosyal düzenin nasıl ortaya çıktığına dair bir sorudur.

Bu sorunun en genel cevabı ise şudur: Sosyal düzen, insanî bir üründür ya da daha doğrusu, süregiden bir insanî üretimdir. O, insan tarafından, insanın süregiden dışsallaşması esnasında üretilir. Sosyal düzen, biyolojik olarak verili değildir ya da empirik tezahürlerinde herhangi bir biyolojik *data*dan türemez. Sosyal düzen, söylemeye bile gerek yok ki, insanın doğal çevresinde de verili değildir; doğal çevrenin bazı özellikleri, bir sosyal düzenin kimi özelliklerini (örneğin, ekonomik ya da teknolojik düzenlemelerini) belirlemede bir etken olabiliyorsa da. Sosyal düzen, 'şeylerin doğası'nın bir parçası değildir ve 'doğa yasaları'ndan türetilemez.[14] Sosyal düzen, *yalnızca* insan faaliyetinin bir ürünü olarak var olur. Empirik tezahürleri tamamen karartılmadığı müddetçe ona başka hiçbir ontolojik statü atfedilemez. O, hem kaynağı (sosyal düzen, geçmiş insan faaliyetinin sonucudur) hem de herhangi bir andaki varoluşu (sosyal düzen, yalnızca, insan faaliyeti onu üretmeye devam ettiği ölçüde var olur) bakımından insanî bir üründür.

İnsanî dışavurumun sosyal ürünleri hem organizma hem de çevre kontekstlerinin karşısında *sui generis* bir ka-

---

[14] Sosyal düzenin hiçbir 'doğa yasası'na dayanmadığında ısrar ederken, *ipso facto* (başlı başına –ç.n.) metafizik bir 'doğal yasa' anlayışına dayanan bir konum almamaktayız. Buradaki ifademiz, empirik anlamda el altında olan doğa olguları gibi şeylerle sınırlıdır.

rakter taşısalar da, bu dışavurumum antropolojik bir zorunluluk olduğunu vurgulamak önemlidir.[15] İnsanî varoluş, kapalı bir sabit iç alan da imkânsızdır. İnsan, sürekli olarak, faaliyet içersinde kendini dışavurmadır. Bu antropolojik zorunluluk, insanın biyolojik donanımından kaynaklanır.[16] İnsan organizmasının doğasında varolan istikrarsızlık, insanın kendi davranışları için gerekli sabit bir çevreyi yine bizzat kendisinin sağlamasını zorunluluk hâline getirir. İnsan, dürtülerini bizzat uzmanlaştırmak ve yönlendirmek zorundadır. Bu biyolojik olgular, sosyal düzenin üretilmesi için zorunlu bir önvarsayım olarak iş görürler. Başka bir deyişle, mevcut hiçbir sosyal düzen biyolojik *data*dan türetilemeyecekse de, başlı başına sosyal düzen zorunluluğu, insanın biyolojik donanımından ileri gelir.

Sosyal bir düzenin ortaya çıkışının, idâmesinin ve aktarımının biyolojik sabitelerce farz edilenler dışındaki sebeplerini anlamak için, kurumlaşma teorisi ortaya koyan bir analize girişmek gerekmektedir.

Kurumlaşmanın Kökleri

Tüm insan faaliyeti, mutatlaştırmaya (alışkanlık hâline getirme: *habitualization*) tâbidir. Sık sık tekrarlanan her eylem, sonradan bir efor tasarrufuyla yeniden-üretilebilen ve icrâcıları tarafından *ipso facto* (tam da bu nedenle –ç.n.) bir model *olarak* kavranan bir kalıba dökülmeye başlar. Mutatlaştırma ayrıca, sözkonusu eylemin gelecekte aynı tarzda ve aynı tasarruflu eforla tekrar edilebileceğini de imâ eder. Bu

---

15 Sosyal düzenin *sui generis* karakteri üzerinde kuvvetle ısrar eden kişi, özellikle *Règles de la méthode sociologique* (*Sosyolojik Yöntemin Kuralları* –ç.n.) adlı eseriyle Durkheim'dır. Dışavurumun antropolojik zorunluluğu ise, hem Hegel hem de Marx tarafından geliştirilmiştir.

durum, sosyal faaliyetin yanı sıra sosyal-olmayan faaliyet için de geçerlidir. Malûm ıssız adasında yaşayan yalnız birey dahi, faaliyetlerini mutatlaştırır. Bu adam sabah kalktığında ve çalı-çırpıdan kano yapma çabalarına kaldığı yerden devam etmeye başladığında, sözgelimi on aşamalı bir çalışma prosedürünün birinci aşamasından başlayacağı için, kendi kendine 'Şunu yine yapayım' diye mırıldanabilir. Başka bir deyişle, yalnız insan dahi, en azından kendi çalışma prosedürleri toplamına sahiptir.

Şüphesiz mutatlaşmış eylemler, birey açısından anlamlı karakterlerini korurlar; taşıdıkları anlamlar bireyin genel bilgi stokundaki rutinler şeklinde yerleşik hâle gelse, onun tarafından olduğu gibi kabûl edilse ve gelecekteki projeleri için el altında tutulsa da.[17] Mutatlaştırma, bu duruma, seçenekleri sınırlandıran önemli bir psikolojik kazancı ilâve eder. Çalı-çırpıdan kano yapma projesine girişmenin teoride yüzlerce yolu olabilecekse de, mutatlaştırma, bu seçenekleri teke indirir. Bu ise, insanın yönelimsiz içgüdüsel yapısında temellenen psikolojik bir rahatlama sağlamak suretiyle, bireyi 'bütün bu kararlar' yükünden kurtarır. Mutatlaştırma, faaliyete, insanın biyolojik donanımında olmayan ve böylece yönelimsiz dürtülerin yol açtığı gerilim birikimini rahatlatan bir istikâmet ve uzmanlaşma sağlar.[18] Bunun yanı sıra mutatlaştırma, insan faaliyetinin çoğu zaman asgarî bir karar-alma süreciyle yürütülebileceği sabit bir artalanı sağlamak suretiyle, belirli durumlarda zorunlu olabilecek kararlar türünde şeyler açısından gerekli enerjiyi serbest bırakır. Başka bir deyişle, mutatlaşmış faaliyetin art-

---

16 Dışavurumun biyolojik temeli ve kurumların ortaya çıkışıyla ilişkisi, Gehlen tarafından geliştirilmiştir.

17 'Bilgi stoku' terimi, Schutz'tan alınmıştır.

18 Gehlen bu konuya, *Triebüberschuss* (dürtü bolluğu –ç.n.) ve *Entlastung* (temize çıkarma –ç.n.) kavramlarıyla atıfta bulunmaktadır.

alanı, düşünüp taşınmak ve yenilikler yapmak için bir ön-alan açar.[19]

Meseleye insanın kendi faaliyetine atfettiği anlamlar bakımından bakıldığında, mutatlaştırma, her bir durumun adım adım yeniden tanımlanmasını zorunlu olmaktan çıkarır.[20] Çok sayıda durum, ön-tanımlamalarına göre sınıflandırılabilir. Bu durumlarda girişilen faaliyet de, böylece öngörülebilir olur. Davranış alternatifleri dahi, standart ölçülerle tayin edilebilir.

Bu mutatlaştırma süreçleri, her türlü kurumlaşmadan önce gelirler ve aslında, her türlü sosyal etkileşimden kopmuş farazî (*hypothetical*) bir yalnız bireye dahi uygulanabilir durumdadırlar. Gerçek şu ki; bir kendilik *(entity)* olarak oluştuğu varsayılan (çalı-çarpıdan kano yapan birey örneğimizde varsayılması gerekeceği gibi) böylesi bir yalnız birey dahi, kendi faaliyetini, sebepleri şu anda bizi ilgilendirmeyecek yalnızlığından önce gelen ve bir sosyal kurumlar dünyasına ait kişisel hayat tecrübesine uygun olarak mutatlaştıracaktır. Empirik açıdan, insan faaliyetinin mutatlaştırılmasının daha önemli bir parçası da, bu faaliyetin kurumlaşmasıyla eşzamanlı gelişmesidir. Şu hâlde sorumuz, kurumların nasıl ortaya çıktığına dair bir soru hâlini alır.

Ne zaman ki mutatlaştırılmış eylemlerin fâil tipleri tarafından karşılıklı biçimde tipleştirilmesi sözkonusu olur, o zaman kurumlaşma vukû bulur. Farklı bir biçimde söylersek, böylesi her tipleştirme bir kurumdur.[21] Vurgulanması

---

19 Gehlen bu konuya, *Hintergrundserfüllung* (art-alanın kendini gerçekleştirmesi –ç.n.) kavramıyla atıfta bulunmaktadır.

20 Durum tanımı kavramı, W. I. Thomas tarafından oluşturulmuş ve onun sosyolojik çalışmaları boyunca geliştirilmiştir.

21 Bu kurum kavramının, bugünün sosyolojisinde baskın tanımdan daha geniş olduğunun farkındayız. Kanımızca böylesi daha geniş bir kavram, temel sosyal süreçlerin kapsamlı bir analizi açısından faydalıdır. Sosyal kontrol hakkında karş. Friedrich Tenbruck, 'Soziale Kontrolle', *Staatslexikon der Goerres-*

gereken şey, kurumsal tipleştirmelerin karşılıklılığı ve yanı sıra sadece eylemlerin değil kurumlar içindeki fâillerin de tipikliğidir. Kurumları teşkil eden mutatlaşmış eylem tipleştirmeleri, daima başkalarıyla paylaşılır. Bunlar, sözkonusu tikel sosyal grubun bütün üyeleri açısından *ulaşılabilirdir* ve kurum, bizâtihî, bireysel eylemlerin yanı sıra birey fâilleri de tipleştirir. Kurum, *X* tipteki fâiller tarafından icrâ edilecek *X* tipteki eylemleri tespit eder. Örneğin hukuk kurumu, belirli koşullar altında belirli biçimlerde uçurulacak kelleleri ve kelle uçuracak belirli birey tiplerini (sözgelimi cellâtları veya saf olmayan bir kastın üyelerini veyahut belirli bir çağda bakireleri veyahut da bir tapmak tarafından tayin edilenleri) tespit eder.

Kurumlar ayrıca, tarihselliği ve kontrolü ihtiva eder. Eylemlerin karşılıklı tipleştirilmeleri, paylaşılan bir tarihin akışı içersinde oluşturulur. Bunlar asla bir anda yaratılmazlar. Kurumlar, daima bir tarihe sahiptirler ve o tarihin ürünleridir. Bir kurumu, içinde üretildiği tarihsel süreci anlamaksızın lâyıkıyla anlamak imkânsızdır. Kurumlar ayrıca, bizzat varoluşları bakımından, teorik olarak pek çok başka yol mümkün olsa da insan davranışlarını tek bir yola yönlendiren önceden tanımlanmış davranış modelleri oluşturmak suretiyle sözkonusu davranışları kontrol ederler. Şunu vurgulamak gerekir ki; bu kontrol edici karakter, bir kurumu desteklemek için özel olarak oluşturulmuş birtakım ceza mekanizmalarından önce ya da ayrı olarak, bizâtihî kurumlaşmanın kendi doğasına içkindir. Böylesi mekanizmalar (ki bunların toplamı, genelde bir sosyal kontrol sistemi olarak adlandırılan şeyi teşkil eder), elbette ki pek çok kurumda ve bizim toplumlar olarak adlandırdığımız bütün kurum kümelerinde varlıklarını sürdürürler. Ancak bunla-

---

Gesellschaft (1962) ve Heinrich Popitz, 'Soziale Normen', *European Journal of Sociology*.

rın kontrol edici etkisi, ikincil ya da destekleyici türden bir etkidir. Daha sonra tekrar göreceğimiz gibi, aslî sosyal kontrol, bizatihî bir kurumun varoluşunda verilidir. İnsan faaliyetinin bir kısmının kurumlaştığını söylemek, hâlihazırda bu insan faaliyeti kısmının sosyal kontrol altında sınıflandırıldığını söylemek demektir. Yalnızca kurumlaşma süreçlerinin tamamen başarılı olamadığı durumlarda ilâve kontrol mekanizmalarına ihtiyaç duyulur. Bu yüzden, örneğin hukuk, ensest tabusunu ihlâl eden birinin kellesinin uçurulmasına hükmedebilir. Bu hüküm, bireylerin bu tabuya aykırı davrandığı durumlar sözkonusu olduğu için gerekli olabilir. Bu müeyyideye sürekli başvurmak zorunda kalınması pek muhtemel değildir (yeter ki ensest tabusuyla tanımlanan kurum, burada ele almamız gerekmeyen özel bir mesele olarak, bizâtihî çözülme sürecinin içersinde olmasın). Dolayısıyla insan cinselliğinin, bazı bireylerin boynunun vurulması suretiyle sosyal olarak kontrol altına alındığını söylemek pek de anlamlı değildir. İnsan cinselliği, daha ziyâde, sözkonusu tikel tarihî süreç içindeki kendi kurumlaşması yoluyla sosyal olarak kontrol altına alınır. Bu noktada, bizzat ensest tabusunun, bir cinsel davranışın ilk elde ensest olup olmadığını tanımlayan tipleştirmeler topluluğunun negatif yanından başka bir şey olmadığı da pekâlâ söylenebilir.

Fiilî yaşantı içinde kurumlar, genellikle, dikkate değer sayıda insanı ihtiva eden kolektivitelerde tezahür eder. Ancak, iki kişinin *de novo* (sil baştan –ç.n.) etkileşime girdiği durumlarda dahi kurumlaşmış karşılıklı tipleştirme süreçlerinin ortaya çıkabileceğini vurgulamak, teorik açıdan önemlidir. Kurumlaşma, zaman içinde süregelen her sosyal durumun başlangıcında nüve olarak mevcuttur. Gelin, tamamen farklı sosyal dünyalardan gelen iki kişinin etkileşime girdiğini farz edelim. 'Kişiler' demekle, kuşkusuz sadece bir sosyal süreçte oluşabilecek bir şeyi, yani kendilerini

biçimlendirmiş iki bireyi varsaymaktayız. Böylece, Âdem ve Havva ya da balta girmemiş bir orman bölgesinde karşılaşan iki 'vahşi' çocuk örneklerini şimdilik dışarıda bırakıyoruz. Bununla birlikte, sözkonusu iki bireyin tarihsel olarak birbirinden farklı biçimlerde üretilmiş sosyal dünyalardan kalkarak buluşma yerine geldiğini ve bu yüzden etkileşimin de, iştirâkçilerin her biri açısından kurumsal olarak tanımlanmamış bir durumda vukû bulduğunu varsayıyoruz. Issız adasında çalı-çırpıdan kano yapan bireyimize bir Cuma'nın katıldığını ve ilkinin Papualı sonradan gelenin ise Amerikalı olduğunu hayâl etmek mümkündür. Ancak bu durumda Amerikalının, durumu önceden tanımlamak için en azından kendisine bir ölçü sağlayan Robinson Crusoe hikâyesini önceden okumuş ya da hiç değilse hakkında bir şeyler duymuş olması muhtemeldir. İyisi mi gelin, bu iki bireyimizi basitçe *A* ve *B* olarak adlandıralım.

Her ne tarzda olursa olsun *A* ve *B* etkileşime girdiğinde, çok hızlı bir biçimde tipleştirmeler üretilecektir. *A*, *B*'nin yaptığını izler. *B*'nin eylemlerine motivler atfeder ve nükseden eylemlere bakarak, bu motivleri tekrarlanabilir olarak tipleştirir. *B* eylemeye devam ettikçe, çok geçmeden *A*, kendi kendine şöyle söylenebilir: 'Hah! İşte yine yapıyor.' Bu arada *A*, *B*'nin de kendisi için aynı şeyi yaptığını varsayabilir. Hem *A* hem de *B*, ilk andan itibaren, tipleştirmedeki bu karşılıklılığı varsayar. Etkileşimlerinin akışı içersinde bu tipleştirmeler, spesifik davranış örüntüleri içinde ifade edilecektir. Bu demektir ki *A* ve *B*, birbirleriyle *vis-à-vis* (karşılıklı –ç.n.) roller oynamaya başlayacaklardır. Biri, diğerinden farklı eylemler yapmayı sürdürse dahi, bu yine de böyle olacaktır. Ötekinin rolünü alma ihtimali, aynı eylemler her ikisi tarafından icrâ edildiğinde ortaya çıkacaktır. Bu demektir ki *A*, *B*'nin tekrarlanan rollerini içten içe kendine mâl edecek ve onları, kendi rol-icrâsına dönük modeller hâline getirecektir. Örneğin *B*'nin yemek yapma faaliyetinde-

ki rolü, *A* tarafından sadece bu şekilde tipleştirilmekle kalmaz; ama aynı zamanda bu rol, *A*'nın kendi yemek-hazırlama rolüne kurucu bir unsur olarak da girer. Böylece karşılıklı olarak tipleştirilmiş bir eylemler toplamı ortaya çıkacaktır; ve bu eylemlerden her birinin roller içinde mutatlaştırıldığı durumlarda, bunların bazıları ayrı ayrı bazıları da bir arada icrâ edilecektir.[22] Bu karşılıklı tipleştirme, henüz kurumlaşma değilse de (zira burada, sadece iki bireyin varlığı sözkonusudur ve bir fâiller tipolojisi ihtimali yoktur), kurumlaşmanın hâlihazırda *in nucleo* (nüve hâlinde -ç.n.) mevcut olduğu açıktır.

Bu aşamada şöylesi bir soru sorulabilir: Tüm bu olagelen şeylerden bu iki bireyin kazancı nedir? En önemli kazanç, her birinin bir diğerinin eylemlerini öngörebilecek olmasıdır. Buna bağlı olarak, her ikisi arasındaki etkileşim de öngörülebilir hâle gelir. 'İşte yine yapıyor', 'İşte yine *yapıyoruz*' hâlini alır. Bu durum, her iki bireyi de hatırı sayılır miktarda bir gerilimden kurtarır. Böylece onlar, sadece ayrı ayrı ya da bir arada girişecekleri dışarıdaki bazı işler için değil, ama aynı zamanda kendi psikolojik tasarrufları için de zaman ve güç kazanırlar. Onların bir aradaki hayatı, artık genişlemekte olan bir olduğu-gibi-kabûl-edilmiş rutinler alanıyla tanımlanır. Pek çok eylemi düşük bir dikkatle gerçekleştirmek, artık muhtemeldir. Birinin gerçekleştirdiği herhangi bir eylem, artık diğeri için bir şaşkınlık ve potansiyel tehlike kaynağı değildir. Aksine, sürüp giden şeylerin çoğu, her ikisi için de gündelik hayat olacak şeyin sıradanlığını taşır. Bunun anlamı şudur: bu iki birey, az önce tartıştığımız anlamıyla, hem ayrı ayrı eylemlerini hem de etkile-

---

22 'Ötekinin rolünü alma' terimi, Mead'den alınmıştır. Burada, Mead'in sosyalizasyon paradigmasını almakta ve bunu, daha geniş kurumlaşma problemine uygulamaktayız. Buradaki akıl yürütme, hem Mead'in hem de Gehlen'in yaklaşımlarının temel özelliklerini birleştirmektedir.

şimlerini sabitlemede iş görecek bir art-alan inşâ etmektedir. Bu rutinler art-alanının inşâsı, sırası geldiğinde, yüksek bir dikkat düzeyini gerektiren yeniliklerin önünü açmak suretiyle, bu kişiler arasında bir işbölümünü mümkün kılar. İşbölümü ve yenilikler, her iki bireyin ortak art-alanını daha da genişletmek suretiyle, yeni mutatlaştırmalara yol açacaktır. Bir başka deyişle, kapsam alanı genişleyen kurumsal bir düzenin köklerini içinde taşıyan sosyal bir dünya, inşâ ediliyor olacaktır.

Genellikle, bir kez ya da daha fazla tekrarlanan bütün eylemler, bir dereceye kadar mutatlaştırılma eğilimindedir; tıpkı bir öteki tarafından gözlemlenen tüm eylemlerin, kendisi açısından zorunlu olarak belirli bir tipleştirmeyi gerektirdiği gibi. Bu türden bir karşılıklı tipleştirmenin vukû bulur bulmaz tanımlanabilmesi için, iki veya daha fazla bireyin mutatlaşmış eylemlerinin birbirine bağlandığı daimî bir sosyal durumun sözkonusu olması gerekir. Hangi eylemlerin bu şekilde karşılıklı tipleştirilmesi mümkündür?

Bu sorunun genel cevabı, kendi ortak durumları içinde hem *A* hem de *B* ile alâkalı eylemler, şeklindedir. Bu şekilde alâkalı olması muhtemel alanlar, farklı durumlarda farklılıklar gösterecektir elbette. Bunlardan bazıları, *A* ve *B*'nin kendi önceki biyografilerinde karşılaştığı eylemler olacaktır; diğer bazıları ise, o durumun doğal, yani toplumsallıköncesi koşullarının sonucu olabilir. Her koşulda mutatlaştırılması gerekecek olan şey, *A* ile *B* arasındaki iletişim sürecidir. İş, cinsiyet ve memleket, tipleştirme ve mutatlaştırmanın diğer muhtemel odaklarıdır. *A* ve *B*'nin bu farklı alanlar içersindeki durumu, geniş-ölçekli toplumlarda vukû bulan kurumlaşmanın bir örneğini teşkil eder.

Gelin, örneğimizi bir adım daha ileri götürelim ve *A* ile *B*'nin çocuk sahibi olduklarını hayâl edelim. Bu noktada durum, niteliksel olarak değişir. Üçüncü bir kesimin ortaya çıkması, *A* ile *B* arasında süregelen sosyal etkileşimin karak-

terini değiştirir ve hattâ bu, etkileşime sonradan başka bireyler eklendikçe daha da değişecektir.[23] *A* ve *B* arasındaki ilk ilişki durumunda *in statu nascendi* (ilk hâliyle –ç.n.) mevcut olan kurumsal dünya, artık ötekilere de sirâyet etmiştir. Kurumlaşma, bu süreç içinde kendini tamamlar. *A* ile *B*'nin ortak hayatında üstlenilen mutatlaştırmalar ve tipleştirmeler, bu noktaya kadar hâlâ iki bireyin *ad hoc* (belirli bir amaç için oluşturulmuş –ç.n.) kavramları niteliğine sahip oluşumlar iken, artık tarihsel kurumlar hâline gelmişlerdir. Bu oluşumlar, tarihsellik kazanmalarıyla birlikte, can alıcı bir diğer nitelik de kazanırlar ya da daha doğru bir ifadeyle, *A* ve *B*'nin kendi davranışlarını karşılıklı tipleştirmeye başladıkları an ortaya çıkmış olan bir nitelik tamama erer: Nesnellik/objektiflik niteliği. Bunun anlamı şudur: artık kristalleşmiş olan kurumlar (örneğin, çocukların karşılaştığı biçimiyle babalık kurumu), belirli bir anda bu kurumları cisimlendirmeye 'rast gelmiş' bireylerin üstünde ve ötesinde bir biçimde tecrübe edilir. Bir başka deyişle kurumlar, artık kendi gerçekliklerine sahip olarak, yani bireyin dışsal ve zorlayıcı bir olgu biçiminde karşılaştığı bir gerçeklik olarak tecrübe edilir.[24]

Yeni oluşan kurumlar sadece *A* ile *B*'nin etkileşiminde inşâ edildikleri ve korundukları müddetçe, salt oluşumlarından kaynaklı bir nesnellik/objektiflik derecesi kazanmış olsalar dahi, nesnellikleri müphem, kolayca değişebilir ve neredeyse oyun olarak kalır. Bir parça farklı bir biçimde söylersek, *A*'nın ve *B*'nin faaliyetlerinin rutinleşmiş

---

23 İkili gruptan (*dyad*) üçlü gruba (*triad*) doğru genişlemeye ilişkin Simmel'in analizi, bu kontekstte önemlidir. Bundan sonraki akıl yürütme, sosyal gerçekliğin nesnelliğine dair Simmel'in ve Durkheim'ın anlayışlarını birleştirmektedir.

24 Durkheim'ın terimleriyle bunun anlamı şudur: ikili gruptan üçlü ya da daha fazla sayıda gruba doğru genişlemeyle birlikte, orijinal oluşumlar, hakiki 'sosyal olgular' hâline gelirler; yani *choséité* (nesnellik –ç.n.) kazanırlar.

art-alanı, *A* ve *B* tarafından yapılacak kasıtlı müdahalelere tamamıyla açıktır. Bu rutinler bir kere kurulduktan sonra süreklileşme eğilimine gireceklerse de, onları değiştirme ve hattâ ortadan kaldırma ihtimali, bilincin bir köşesinde durmaya devam eder. Bu dünyanın inşâ edilmiş olmasından tek başlarına *A* ve *B* sorumludur. *A* ve *B*, bu dünyayı değiştirmeye ya da ortadan kaldırmaya muktedirdir. Dahası, hatırlayabildikleri ortak geçmiş esnasında bu dünyayı bizzat biçimlendirdikleri için, bu şekilde biçimlenmiş dünya, onlara tamamen şeffaf görünür. Onlar, bizzat kendilerinin oluşturduğu bu dünyayı kavrar. Bütün bunlar, yeni kuşağa aktarım sürecinde değişir. Kurumsal dünyanın nesnelliği, sadece çocuklar açısından değil, aynı zamanda (bir ayna etkisi aracılığıyla) ebeveynler açısından da 'yoğunlaşır' ve 'katılaşır' 'İşte yine yapıyoruz', artık 'Bunlar böyle yapılır' hâline gelmiştir. Bu gözle bakılan bir dünya, bilinçte istikrar kazanır; o, daha da heybetli bir biçimde gerçek hâline gelir ve artık öyle kolayca da değiştirilemez. O, özellikle sözkonusu dünya içindeki sosyalizasyonlarının erken aşamasındaki çocuklar açısından, *bu* dünya (*the* world) hâline gelir. Ebeveynler açısından ise, oyun niteliğini kaybederek 'ciddiyet' kazanır. Ebeveynler tarafından aktarılan bu dünya, çocuklar açısından bütünüyle şeffaf değildir. Çocukların bu dünyanın biçimlenmesinde hiçbir rollerinin olmamasından dolayı, onları doğa gibi verili bir gerçeklik olarak karşılayan bu dünya, en azından yer yer bulanıktır.

Bireyin doğal dünyanın gerçekliğine benzer bir biçimde yüz yüze geldiği, kuşatıcı ve verili bir gerçeklik olması anlamında tam anlamıyla bir sosyal dünyadan bahsetmek, ancak bu noktada mümkündür. Sosyal oluşumlar, ancak bu biçimde nesnel bir dünya *olarak* yeni kuşağa aktarılabilir. Sosyalizasyonun erken aşamalarındaki çocuk, doğal fenomenlerin nesnelliği ile sosyal oluşumların nesnelliği arasın-

da ayrım yapma yetisine hiçbir biçimde sahip değildir.[25] Sosyalizasyonun en önemli unsurundan başlarsak, dil, çocuğa, şeylerin doğasına içkin bir şeymiş gibi görünür; çocuk, dilin mutabakata bağlı bir şey olduğu mefhumunu kavrayamaz. Bir şey, adlandırıldığı şey *olur* ve başka türlü adlandırılamazdır. Bütün kurumlar da aynı biçimde, verili, değiştirilemez ve kendiliğinden-aşikâr olarak görünür. Ebeveynlerin *de novo* (sil baştan –ç.n.) kurumsal bir dünya kurduğu empirik olarak mümkün olmayan örneğimizde dahi, bu dünyanın nesnelliği, ebeveynler açısından, kendi çocuklarının sosyalizasyonu yoluyla arttırılacaktır; zira çocuklar tarafından tecrübe edilen nesnellik, bu dünyaya dair tecrübelerine geri yansıyacaktır. Pek çok ebeveyn tarafından aktarılan kurumsal dünya, tarihsel ve nesnel gerçeklik karakterine zâten empirik olarak sahiptir. Bu aktarım süreci ise, ebeveynlerin gerçeklik duygusunu kolayca güçlendirir ve sırf bu sebeple dahi, kabaca söylersek, eğer biri 'Bunlar böyle yapılır' diyorsa bu, o kişinin bizzat buna inanması için çoğu zaman yeterlidir.[26]

Şu hâlde kurumsal bir dünya, nesnel/objektif bir gerçeklik olarak tecrübe edilir. O, bireyin doğumundan önce gelen ve şahsî hatıralarından etkilenmeyen bir tarihe sahiptir. Birey doğmadan önce o oradaydı ve öldükten sonra da orada olacaktır. Bu tarih, mevcut kurumların geleneği olması anlamında, bizâtihî nesnellik karakterine sahiptir. Bireyin hayat hikâyesi, toplumun nesnel tarihine yerleşmiş bir uğrak olarak kavranır. Tarihsel ve nesnel olgular olarak kurumlar, bireyin karşısına reddedilemez olgular olarak çıkarlar. Kurumlar *oradadırlar*, bireye dışsaldırlar ve birey beğensin ya da beğenmesin, kendi gerçekliklerini sürdürmek-

---

25 Jean Piaget'nin çocuksu 'gerçekçilik' kavramı, bu noktada karşılaştırılabilir.

26 Bu sürecin çağdaş ailedeki bir analizi için karş. Peter L. Berger ve Hansfried Kellner, 'Marriage and the Construction of Reality', *Diogenes* 46 (1964), s. 1 vd.

te ısrarlıdırlar. Birey, bunlardan uzaklaşmayı arzu bile edemez. Bunlar, bireyin değiştirme ya da kurtulma çabalarına karşı direnir. Kurumlar, hem olgu olmaklıklarının katıksız gücü aracılığıyla kendileri olarak hem de sıklıkla bu kurumların en önemlisine bağlı kontrol mekanizmaları aracılığıyla birey üzerinde zorlayıcı bir güce sahiptir. Kurumların nesnel gerçekliği, birey onların amacını ya da işleyiş tarzını anlamadı diye azalmaz. Birey, sosyal dünyanın geniş kısımlarını anlaşılmaz, muhtemelen bulanıklığından dolayı baskıcı ama yine de gerçek olarak tecrübe edecektir. Kurumlar dış gerçeklik olarak var oldukları için, birey onları içebakışla anlayamaz. 'Dışarı çıkmalı' ve onları öğrenmelidir; tıpkı doğayı öğrenmesi gerektiği gibi. İnsanî olarak üretilmiş bir gerçeklik olan sosyal dünya, doğal dünya örneğinde mümkün olmayan bir biçimde potansiyel olarak anlaşılabilir olsa da, bu yine de geçerli olarak kalır.[27]

Kurumsal dünyanın nesnelliğinin, bireye ne kadar heybetli görünürse görünsün, insanî olarak üretilmiş, yani inşâ edilmiş bir nesnellik olduğunu akılda tutmak önemlidir. İnsanî faaliyetin dışsallaşmış ürünlerinin nesnellik karakteri kazandığı süreç, nesnelleşmedir.[28] Kurumsal dünya, nesnelleşmiş insan faaliyetidir ve her bir kurum için bu geçerlidir. Başka bir deyişle, nesnellik, insanî tecrübedeki sosyal dünyaya işaret ediyor olsa da, onu üreten insan faaliyetinden bağımsız ontolojik bir statü asla kazanmaz. İnsanın bir dünya üretmeye muktedir olup, sonradan onu insanî bir üründen başka bir şey olarak tecrübe etmesindeki paradoks, da-

---

27 Önceki analizde Durkheim'ın sosyal gerçeklik analizi yakından izlenmiştir. Bu, toplumun anlamlı karakterine dair Weber'ci anlayışla çatışma içinde *değildir*. Sosyal gerçeklik, daima anlamlı insan eylemlerinden doğduğu için, belirli bir zamandaki birey için bulanık olsa da bir anlam taşımaya devam eder. Bu model, Weber'in *Verstehen* (anlama –ç.n.) dediği şey aracılığıyla kesinlikle *yeniden inşâ edilebilir*.

28 'Nesnelleşme' terimi, Hegelci / Marksçı *Versachlichung* teriminden türetilmiştir.

ha sonra ele alınacaktır. Yine de insan, yani üretici ile sosyal dünya, yani onun ürünü arasındaki ilişkinin diyalektik bir ilişki olduğunu ve öyle de kalacağını vurgulamak gerekir. Bu demektir ki, insan (şüphesiz ki izole insan değil, kendi kolektivitesi içindeki insan) ve sosyal dünyası, birbiriyle etkileşim hâlindedir. Ürün, üreticisine geri döner. Dışsallaşma ve nesnelleşme, süregiden bir diyalektik sürecin uğraklarıdır. Bu sürecin üçüncü uğrağı, yani (nesnelleşmiş sosyal dünyanın sosyalizasyon esnasında bilince geri dönmesi aracılığıyla ortaya çıkan) içselleştirme, daha sonra oldukça ayrıntılı bir biçimde bizi meşgûl edecektir. Bununla birlikte, sosyal gerçekliğin bu üç diyalektik momenti arasındaki temel ilişkiyi şimdiden görmek mümkündür. Bunların her biri, sosyal dünyanın aslî bir niteliğine tekabül eder. *Toplum, insanî bir üründür. Toplum, nesnel bir gerçekliktir. İnsan, sosyal bir üründür.* Yine pekâlâ açıktır ki, bu üç momentten herhangi birini ihmâl eden bir sosyal dünya analizi, yanıltıcı bir analiz olacaktır.[29] Ayrıca şu da ilâve edilebilir: Temel sosyal diyalektik, ancak sosyal dünyanın yeni bir kuşağa aktarılmasıyla (yani sosyalizasyonun sebep olduğu içselleştirmeyle) birlikte, bütünlüklü olarak görünür hâle gelir. Tekrarlarsak, ancak yeni bir kuşağın ortaya çıkmasıyla birlikte, tam anlamıyla bir sosyal dünyadan söz edilebilir.

Tam da bu noktada kurumsal dünya, meşrûlaştırılmaya, yani 'açıklanabileceği' ve 'haklılaştırılabileceği' yollara gereksinim duyar. Bunun sebebi, daha az gerçek görünmesi değildir. Gördüğümüz üzere, sosyal dünyanın gerçekliği,

---

[29] Çağdaş Amerikan sosyolojisi, bu ilk momenti ihmâl etme eğilimindedir. Bu yüzden onların toplum perspektifleri, Marx'ın şeyleşme (*Verdinglichung*) dediği şeye, yani sadece doğa dünyasına uygun şey-benzeri kategoriler içinde görmek suretiyle sosyal gerçekliğin süregelen bir insanî üretim olarak karakterini karartan diyalektik-dışı bir çarpıtılmasına düşmeye meyyaldir. Buradaki zımnî insansızlaştırma, geniş toplumun geleneğinden köklenen değerler eliyle hafifletilir ki bu gelenek, ahlakî olarak hayırlı olmakla birlikte teorik olarak alâkasızdır.

aktarımı esnasında bir heybet kazanır. Ancak bu gerçeklik, yeni kuşağa biyografik bir hatıra olarak değil de bir gelenek olarak ulaşması anlamında tarihsel bir gerçekliktir. Paradigmatik örneğimiz olan *A* ve *B*, sosyal dünyanın ilk yaratıcıları olarak, dünyalarının ve bu dünyanın herhangi bir parçasının oluşturulduğu koşulları daima yeniden inşâ edebilirler. Bu demektir ki, hâfıza güçlerini çalıştırmak suretiyle bu kurumun anlamına varabilirler. *A*'nın ve *B*'nin çocukları ise, tamamen farklı bir durum içinde bulunurlar. Onların kurumsal tarihe dair bilgisi, 'kulaktan dolma' elde edilmiştir. Kurumların orijinal anlamına hâfızadan hareketle ulaşmak, onlar için mümkün değildir. Bu yüzden, farklı meşrûlaştırıcı formüllerle bu anlamı yorumlamak, onlar için zorunlu hâle gelir. Bu formüllerin, eğer yeni kuşak için bir bağlayıcılık taşıyorlarsa, kurumsal düzen açısından tutarlı ve kapsayıcı olması gerekecektir. Tüm çocuklara, tâbir câizse aynı hikâyenin anlatılması gerekir. Bunun ardından, gittikçe genişleyen bu kurumsal düzen, hem bilişsel hem de normatif yorumdan yapılmış koruyucu bir örtüyü üzerine serecek mütekâbil bir meşrûlaştırmalar şemsiyesi (*canopy*) geliştirir. Bu meşrûlaştırmalar, yeni kuşak tarafından, onları bu kurumsal düzen içinde sosyalize eden aynı süreç boyunca öğrenilir. Bu konu, ayrıca daha sonra bizi oldukça ayrıntılı bir biçimde meşgûl edecektir.

Kurumların tarihselleşmesi ve nesnelleşmesiyle birlikte, spesifik sosyal kontrol mekanizmalarının gelişimi de zorunlu hâle gelir. Kurumlar, içinde geliştikleri somut sosyal süreçlerdeki orijinal bağlarından kopmuş gerçeklikler hâline bir kez gelmeye görsün, kurumsal olarak 'programlanmış' eylem yollarından sapma muhtemel hâle gelir. Bunu daha basit bir biçimde söylersek, bireyin başkaları tarafından oluşturulmuş programlardan sapması, oluşumuna bizzat katıldığı programlara göre çok daha muhtemeldir. Yeni kuşak, bir riâyet problemiyle karşı karşıyadır ve bu kuşağın

kurumsal düzen içinde geçirdiği sosyalizasyon, müeyyidelerin tesis edilmesini gerektirir. Kurumlar, birey üzerinde, onun belirli bir duruma iliştirdiği öznel anlamlardan bağımsız olarak, bir otorite iddiasında bulunmalıdır ve bulunurlar da. Durumlara ilişkin kurumsal tanımlamaların önceliği, yeniden tanımlanmaları yönündeki bireysel meydan okumalara karşı tutarlı bir biçimde korunmalıdır. Çocuklara 'nasıl davranacakları öğretilmeli' ve bu bir kez öğretildikten sonra da 'hizâda tutulmalıdırlar'. Şüphesiz bu, yetişkinler için de geçerli olmalıdır. Davranış ne denli kurumlaşırsa, o denli öngörülebilir hâle gelir ve böylece de o denli kontrol altına alınır. Eğer kurumlar içindeki sosyalizasyon etkili olursa, kesin zorlayıcı ölçütler tasarruflu ve seçici bir biçimde uygulanabilir. Çoğu zaman davranış, kurumsal olarak oluşturulmuş kanallar içinde 'kendiliğinden' vukû bulacaktır. Davranış, anlam düzeyinde ne denli olduğu gibi kabûl edilirse, kurumsal 'programlara' karşı gelişecek muhtemel alternatifler o denli gerileyecek ve davranış da o denli öngörülebilir ve kontrol altına alınabilir olacaktır.

Kurumlaşma, ilke olarak, kolektif bakımdan ilgili herhangi bir davranış alanında meydana gelebilir. Kurumlaşma süreçlerinden oluşan diziler, fiiliyatta eşzamanlı olarak ortaya çıkarlar. Bu süreçlerin, mantıksal anlamda tutarlı bir sistem olarak şöyle dursun, işlevsel olarak dahi ille de 'birbirlerine tutunduklarını' varsaymak için hiçbir *a priori* neden yoktur. Paradigmatik örneğimize, kurgusunda keskin bir değişiklik yapmak suretiyle bir kez daha dönelim ve varsayalım ki bu örneğimiz, ebeveyn ve çocuklardan oluşmuş gelişmekte olan bir aileden değil de, bir erkek olan *A*, biseksüel bir kadın olan *B* ve bir lezbiyen olan *C*'den müteşekkil keskin bir üçgenden oluşsun. Bu üç bireyin cinsel ilgilerinin birbirleriyle çakışmayacağı meselesi üzerinde enikonu durmamız gerekmez. *A-B* ilişkisi, *C* tarafından paylaşılmaz. *A-B* ilişkisinin bir sonucu olarak meydana gelen

mutatlaştırmaların, *B*-*C* ve *C*-*A* ilişkileri tarafından meydana getirilenlerle hiçbir ilişkisinin olması gerekmez. Ne de olsa, biri heteroseksüel biri de lezbiyen nitelikte iki erotik mutatlaştırma sürecinin, sözgelimi çiçek büyütmek (ya da aktif bir heteroseksüel erkek ile aktif bir lezbiyenin ortak bir ilgi taşıyabileceği diğer herhangi bir girişim) gibi ortak bir ilgiye dayanan üçüncü bir mutatlaştırmayla birlikte ya da işlevsel olarak birbirlerini tamamlamaksızın yan yana vukû bulamayacağını söylemek için hiçbir neden yoktur. Başka bir deyişle bu üç mutatlaştırma ya da başlangıç hâlindeki kurumlaşma süreci, işlevsel ya da mantıksal bir biçimde sosyal fenomenler olarak bütünleşmeksizin de pekâlâ vukû bulabilir. Aynı akıl yürütme, *A*, *B* ve *C*'nin bireyler olarak değil de kolektiviteler olarak konumlandıkları durumlar için de – sahip olabilecekleri ilişkilerin içeriğine bakılmaksızın – geçerlidir. Bunun yanı sıra, mutatlaştırma ya da kurumlaşma süreçleri, örneğimizde varsayılan farklı farklı birey ya da kolektivitelerle değil de, aynı birey ya da kolektivitelerle sınırlı olsa dahi, işlevsel ya da mantıksal bütünleşme *a priori* olarak varsayılamaz.

Bütün bunlara rağmen, kurumların 'birbirlerine tutunma' eğiliminde oldukları, empirik bir olgu olarak yerli yerinde durmaktadır. Eğer olduğu gibi kabûl edilmiyorsa, bu olgunun açıklanması gerekir. Bu nasıl yapılabilir? İlk olarak, bir kolektivitenin tüm üyeleri için *bazı* ilgilerin ortak olacağı öne sürülebilir. Diğer yandan, pek çok davranış alanı da, yalnızca belirli tiplerle ilgili olacaktır. Sözkonusu davranış alanları, en azından bu tiplere görece sabit bir anlam atfedilmesi şeklinde kendini gösterecek başlangıç hâlindeki bir farklılaşmayı ihtiva eder. Bu atıf, biyolojik cinsiyet gibi sosyal-öncesi farklılıklara ya da işbölümünün yol açtığı türden sosyal etkileşim esnasında ortaya çıkan farklılıklara dayandırılabilir. Örneğin, bereket büyüsüyle sadece kadınlar ilgili olabilir ve mağara resimleriyle de sadece av-

cılar uğraşabilir. Veyahut, yağmur duası âyinini sadece yaşlı erkekler icrâ edebilir ve sadece silâh yapanlar yeğenleriyle birlikte uyuyabilir. Bu farklı davranış alanlarının, dışsal sosyal işlevsellikleri açısından tutarlı *bir* sistem içinde bütünleşmesi gerekmez. Bunlar, farklı icrâlara dayanarak bir arada var olmaya devam edebilirler. Ancak icrâlar farklı olabilecekse de, anlamlar, en azından asgarî bir tutarlılığa meyillidirler. Birey, kendi tecrübelerinin birbirini izleyen evreleri üzerine düşündüğünde, bunların anlamlarını tutarlı bir biyografik çerçeve içine oturtmaya çalışır. Birey, kendi anlamlarını ve bunların biyografik bütünlüğünü başkalarıyla paylaştığı zaman bu eğilim daha da artar. Anlamları bütünleştirmeye dönük bu eğilimin, yeri geldiğinde fizyolojik bakımdan temellenmiş olabilecek (yani, insanın psikofizyolojik oluşumunda yerleşik bir tutarlılık 'ihtiyacı'nın sözkonusu olabileceği) psikolojik bir ihtiyaca dayandırılması muhtemeldir. Ancak bizim argümanımız, böylesi antropolojik varsayımlardan ziyâde, kurumlaşma süreçlerindeki anlamlı karşılıklılığın analizine dayanmaktadır.

Bu yüzdendir ki; kurumların 'mantığı' hakkında herhangi bir iddiada bulunmak, büyük dikkat gerektirir. Bu mantık, kurumlara ve bunların dışsal işlevselliklerine değil; bilâkis, kurumlar üzerine refleksiyonda yürürlükte olan ele alma tarzına aittir. Farklı bir biçimde söylersek refleksif bilinç, kurumsal düzene bir mantık niteliği yükler.[30]

Nesnelleşmiş sosyal dünyaya temel bir mantığın yüklenmesini dil sağlar. Meşrûlaştırmalar binası, dilin üzerinde yükselir ve dili, temel vasıtası olarak kullanır. Kurumsal düzene bu şekilde atfedilen 'mantık', sosyal olarak erişilebilir bilgi stokunun bir parçası olur ve bizâtihî olduğu gibi ka-

---

30 Kurumların 'mantığı'na dair Pareto'nun yaptığı analiz, bu hususla alâkalıdır. Bizimkine benzer bir bahis, Friedrich Tenbruck tarafından, adı geçen eserinde yapılmıştır. Tenbruck ayrıca, 'tutarlılığa doğru bükme'nin, insan eyleminin anlamlı karakterinden köklendiği hususunda da ısrar etmektedir.

bûl edilir. İyi sosyalleşmiş birey, kendi sosyal dünyasını tutarlı bir bütün olarak 'bildiği' için, bu dünyanın işlerliğini de işlemezliğini de bu 'bilgi' aracılığıyla açıklamaya mecbûr kılınacaktır. Sonuç olarak, bir toplumun kurumlarının aslında 'tasavvur edildikleri' şekliyle işlev gördüklerini ve bütünleştiklerini varsaymak, o toplumu gözleyen biri için oldukça kolaydır.[31]

Şu hâlde kurumlar, *de facto* (fiilen –ç.n.) bütünleşmiş *olurlar*. Ancak bütünleşmeleri, onları üreten sosyal süreçler açısından işlevsel bir zorunluluk değildir; bu bütünleşme, daha ziyâde, türev şeklinde ortaya çıkar. Bireyler, kendi biyografileri kontekstinde, farklı kurumlaşmış eylemleri icrâ ederler. Bu biyografi, içinde yer alan farklı eylemlerin, bireye özgü olmayan ancak sosyal olarak eklemlenmiş ve paylaşılmış anlamlara sahip öznel bakımdan anlamlı bir evrendeki bağlantılı parçalar olarak – yalıtılmış olaylar olarak değil – tasarlandığı üzerine-düşünülmüş bir bütündür. Kurumsal bütünleşme ihtiyacına, ancak sosyal olarak paylaşılmış anlam evrenlerinin bu dolambaçlı yolu vasıtasıyla ulaşabiliriz.

Bu durum, sosyal fenomenlere dair herhangi bir analiz açısından oldukça kapsamlı imalar taşımaktadır. Bir kurumsal düzenin bütünleşmesi eğer sadece üyelerinin onun hakkında sahip olduğu 'bilgi' aracılığıyla anlaşılabiliyorsa, o hâlde böylesi bir 'bilgi'nin analizi, sözkonusu kurumsal düzenin analizi açısından aslî önemi hâizdir. Vurgulamak gerekir ki, bu durum, kurumsal düzen açısından meşrûlaştırmalar olarak iş gören karmaşık teorik sistemlerle meşgûl olmayı özel olarak ve hattâ aslen gerektirmez. Kuşkusuz teoriler de hesaba katılmalıdır. Ancak teorik bilgi, bir toplum-

---

[31] Şüphesiz bu, işlevselciliğe yönelimli sosyolojinin temel bir zayıflığıdır. Bunun olağanüstü bir eleştirisi için karş. Bororo toplumuna dair tartışmasında Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques* (New York: Atheneum, 1964), s. 183 vd.

da bilgi olarak kabûl edilen şeyin küçük ve kesinlikle en önemli olmayan bir parçasıdır. Teorik bakımdan sofistike meşrûlaştırmalar, bir kurumsal tarihin belirli uğraklarında ortaya çıkarlar. Kurumsal düzen hakkındaki aslî bilgi, teori-öncesi düzeydeki bilgidir. Bu bilgi, bir sosyal dünya hakkında, yani bir ilkeler, ahlâk kuralları, vecize türünden bilgece inciler, değerler ve inançlar, mitler vb. öbeği hakkında 'herkesin bildiği şeyler' toplamının bir özeti, başka bir deyişle, Homeros'tan tutun da en son sosyolojik sistem-inşâcılarına dek uzanan kahraman bütünleyiciler kuşağının gösterdiği üzere, kendi içinde dikkate değer bir fikrî çaba gerektiren teorik bir bütünleşmedir. Bununla birlikte teori-öncesi düzeydeki her kurum, aktarılmış bir reçete bilgi gövdesine, yani kurumsal olarak uygun davranış kurallarını sağlayan bir bilgiye sahiptir.[32]

Böylesi bir bilgi, kurumlaşmış davranışın motive edici dinamiklerini teşkil eder. O, kurumlaşmış davranış alanlarını tanımlar ve bunlara denk düşen bütün durumları düzenler. Bu bilgi, sözkonusu kurumlar bağlamında oynanacak rolleri tanımlar ve inşâ eder. *Ipso facto* (tam da bu nedenle –ç.n.), böylesi davranışların tümünü kontrol eder ve öngörür. Bu bilgi, bilgi *olarak*, yani gerçeklik hakkında genellikle geçerli bir doğrular gövdesi olarak sosyal anlamda nesnelleştiği için, kurumsal düzenden her türlü radikal sapma, gerçeklikten kopuş olarak görünür. Böylesi bir sapma, muhtemelen ahlâk bozukluğu, zihinsel hastalık ya da basbayağı zır-cehâlet olarak adlandırılabilir. Bu açık ayrımlar, sapkınlığın ele alınışına dair aşikâr sonuçlar taşımakla birlikte, her hâlükârda belirli bir sosyal dünya içindeki aşağı bir bilişsel statüye denk düşerler. Böylelikle belirli bir sosyal dünya, *tout court* (tam anlamıyla –ç.n.) bir dünya hâline gelir. Toplum içinde bilgi olarak kabûl edilen şey, bilinebilir

32 'Reçete bilgi' terimi, Schutz'tan alınmıştır.

olanla aynı anda var olur ya da en azından, henüz bilinmeyen bir şeyin gelecekte bilinir hâle geleceği bir çerçeve temin eder. Bu bilgi, sosyalizasyon esnasında öğrenilen ve sosyal dünyanın nesnelleşmiş yapılarının bireysel bilinçte içselleştirilmesine aracılık eden bir bilgidir. Bu anlamıyla bilgi, toplumun temel diyalektiğinin kalbinde yer alır. O, içselleştirmenin nesnel bir dünya yarattığı kanalları 'programlar' O, bu dünyayı, dil ve dile dayanan bilişsel aygıt aracılığıyla nesnelleştirir; yani bu dünyayı, gerçeklik olarak kavranan nesneler hâlinde düzenler.[33] Bu bilgi, sosyalizasyon esnasında, nesnel anlamda geçerli hakikât *olarak* tekrar içselleştirilir. Toplum hakkındaki bilgi, böylece kelimenin çifte anlamıyla bir *gerçeklenme* olur; hem nesnelleşmiş sosyal gerçekliğin kavranması anlamında hem de bu gerçekliğin sürekli üretilmesi anlamında.

Örneğin işbölümü esnasında, birtakım gerekli faaliyetlere atıfta bulunan bir bilgi gövdesi geliştirilir. Dil temeline dayanıyor olması bakımından bu bilgi, sözkonusu ekonomik faaliyetlerin kurumsal olarak 'programlanması' için her hâlükârda olmazsa olmazdır. Sözgelimi, farklı avlanma yollarını, buralarda kullanılacak silâhları, av vazifesi görecek hayvanları vb. adlandıran bir vokabüler sözkonusu olacaktır. Dahası, doğru bir biçimde avlanmak isteniyorsa öğrenilmesi gereken bir reçeteler koleksiyonu sözkonusu olacaktır. Bu bilgi, bizâtihî yönlendirici ve denetleyici bir güç olarak, yani bu davranış alanının kurumlaşmasının vazgeçilmez bir unsuru olarak iş görür. Av kurumunun kristalleşmesi ve zaman içinde süreklileşmesiyle birlikte, aynı bilgi gövdesi, bu kurumun nesnel (ve bu arada, empirik olarak doğrulanabilir) tanımı olarak iş görür. Sosyal dünyanın bütünsel bir parçası, bu bilgi aracılığıyla nesnelleştirilir. Böylelikle, av

---

33 'Nesnelleşme' terimi, Hegelci *Vergegenständlichung* kavramından türetilmiştir.

ekonomisinin nesnel gerçekliğine tekabül eden nesnel bir avlanma 'bilimi' sözkonusu olacaktır. Buradaki 'empirik doğrulama' ve 'bilim' kavramlarının, modern bilimsel ilkeler anlamında anlaşılmadığı hususu üzerinde fazlaca durmaya gerek yoktur; bunlar, daha ziyâde, tecrübeyle doğrulanabilen ve sonradan sistematik bir biçimde bir bilgi gövdesi olarak düzenlenebilen bilgi anlamında anlaşılmaktadır.

Tekrarlarsak, gelecek kuşağa aktarılan şey, işte bu bilgi gövdesidir. O, sosyalizasyon esnasında nesnel hakikât olarak öğrenilir ve böylece de öznel gerçeklik olarak içselleştirilir. Bu gerçeklik, yeri geldiğinde bireyi biçimlendirme gücüne sahiptir. O, belirli bir insan tipini, yani avcıyı yaratacaktır ki bu insan tipinin bir avcı *olarak* kimliği ve biyografisi, sadece yukarıda zikredilen bilgi gövdesi tarafından bir bütün olarak (sözgelimi, bir avcılar toplumunda) ya da kısmî olarak (sözgelimi avcıların, kendilerinden müteşekkil bir alt-evrende toplandığı kendi toplumumuzda) oluşturulmuş bir evrende anlam taşır. Başka bir deyişle avcılık kurumlaşmasının hiçbir kısmı, sosyal olarak üretilmiş ve sözkonusu faaliyete atıfla nesnelleşmiş belirli bir bilgi olmaksızın var olamaz. Avlanmak ve avcı olmak, bu bilgi gövdesi tarafından tanımlanan ve kontrol edilen bir sosyal dünyada varolmayı anlatır. Aynı şey, *mutatis mutandis* (gerekli değişiklikler yapılmış olarak –ç.n.), herhangi bir kurumlaşmış davranış alanına da uygulanabilir.

Tortulaşma ve Gelenek

İnsanî tecrübe bütünlüğünün sadece küçük bir parçası bilinçte alıkonulur. Bu şekilde korunan tecrübeler tortulaşır; yani ayırt edilebilir ve hatırlanmaya değer şeyler olarak

hâfızada dondurulur.[34] Böylesi bir tortulaşma meydana gelmediği müddetçe, birey kendi biyografisini anlamlandıramaz. Çeşitli bireylerin ortak bir biyografiyi, yani ortak bir bilgi stokunda birleşmiş şeylere dair tecrübeleri paylaştığı durumlarda ise, öznellikler-arası tortulaşma meydana gelir. Öznellikler-arası tortulaşma, ancak herhangi bir çeşit gösterge sistemi içinde nesnelleştiği zaman, yani ancak ortak tecrübelerin mükerrer nesnelleşme ihtimali ortaya çıktığı zaman gerçekten sosyal olarak adlandırılabilir. Sözkonusu tecrübelerin bir kuşaktan diğerine ve bir kolektiviteden diğer bir kolektiviteye aktarılması, ancak bu sâyede mümkün olur. Ortak faaliyet, teorik olarak, bir gösterge sistemi olmaksızın böylesi bir aktarımın temeli olabilir. Ancak empirik olarak bu imkânsızdır. nesnel anlamda işlerlikte olan bir gösterge sistemi, tortulaşmış tecrübelere, somut bireysel biyografilerdeki orijinal kontekstlerinden koparmak ve onları sözkonusu gösterge sistemi içinde paylaşan ya da gelecekte paylaşabilecek herkes için genel anlamda erişilebilir hâle getirmek suretiyle, nüve hâlindeki bir anonimlik statüsü verir. Tecrübeler, böylelikle kolayca aktarılabilir hâle gelirler.

İlke olarak bütün gösterge sistemleri bunu yapabilir. Nihaî gösterge sistemi, normalde dilsel gösterge sistemidir elbette. Dil, ortak tecrübeleri nesnelleştirir ve böylece kolektif bilgi stokunun hem temeli hem de aracı hâline gelerek, bu ortak tecrübeleri dil cemaati içindeki herkes için erişilebilir kılar. Üstelik dil, hâlihazırda mevcut bilgi stokuna katılmalarına izin vermek suretiyle, yeni tecrübeleri nesnelleştirmek için gerekli aracı da sağlar ve bu, nesnelleşmiş ve somutlaşmış tortuların sözkonusu kolektivitenin geleneği içine aktarılmasını sağlayan en önemli araçtır.

---

[34] 'Tortulaşma' (*sedimentation*) terimi, Edmund Husserl'den alınmıştır. Terim, sosyolojik bir bağlamda ilk kez Schutz tarafından kullanılmıştır.

Örneğin, bir avcı toplumunun sadece bazı üyeleri, silâhlarını kaybedip vahşi bir hayvanla çıplak elle dövüşmeye mecbûr kalmış olma tecrübesine sahiptir. Cesaret, kurnazlık ve mahâret bakımından tam ibretlik olan bu ürkütücü tecrübe, bu bâdireyi atlatmış bireylerin bilincinde sağlam bir biçimde tortulaşır. Eğer bu tecrübe farklı bireyler tarafından da paylaşılırsa, öznellikler-arası bir biçimde tortulaşacak ve belki de bu bireyler arasında derin bir bağ dahi oluşturabilecektir. Ancak bu tecrübe dille tanımlandığı ve aktarıldığı zaman, başından asla böyle bir şey geçmeyen bireyler için de ulaşılabilir ve muhtemelen oldukça anlamlı bir hâle gelir. Dille tanımlama (ki bir avcı toplumunda, doğrusu bunun oldukça kesin ve ayrıntılı olduğunu hayâl edebiliriz –sözgelimi, 'erkek gergedanın tek elle avlandığı tek büyük av', 'dişi gergedanın çift elle avlandığı tek büyük av' vb.), bu tecrübeyi bireysel biyografik hâllerinden soyutlar. Bu tecrübe, herkes için ya da en azından belirli bir tipteki herkes (sözgelimi, tam anlamıyla kabûl görmüş avcılar) için nesnel bir olasılık hâline gelir; bu demektir ki sözkonusu tecrübe, hâlâ belirli bireylerin başarılarıyla bağlantılı olsa da, ilkece anonim hâle gelmiştir. Gelecekteki biyografilerinde bu tecrübeyi yaşaması öngörülmeyenler (sözgelimi, avlanmaları yasaklanan kadınlar) dahi, bu tecrübeye, türetilmiş bir tarzda (sözgelimi, gelecekteki bir kocanın çekiciliği açısından) ilgi duyabilirler; bu tecrübe, her durumda ortak bilgi stokunun bir parçasıdır. Tecrübenin dilde nesnelleşmesi (yani, genel anlamda erişilebilir bir bilgi nesnesine dönüşmesi), bir ahlâk dersi, ilhâm verici bir şiir, dinsel bir alegori ve daha pek çok şey yoluyla onun daha geniş bir geleneğe katılmasına böylece izin verir. Hem dar anlamıyla tecrübe hem de onun daha geniş göstergeleştirmelerdeki uzantıları, böylelikle her yeni kuşak tarafından öğrenilebilir ve hattâ tamamen farklı bir kolektiviteye (sözgelimi, yaptığı tüm işlere oldukça

farklı anlamlar atfedebilecek bir tarım toplumuna) dahi sirâyet edebilir.

Dil böylece, monotetik olarak, yani tutarlı bütünlükler olarak ve ilk oluşum süreçleri yeniden inşâ edilmeksizin edinilebilecek geniş bir kolektif tortular kümesinin deposu hâline gelir.[35] Tortuların asıl kaynağı önemsiz hâle geldiği için, gelenek, nesnelleşmiş şeyleri bu münasebetle tehdit etmeksizin, onlara tamamen farklı bir kök uydurabilir. Bir başka deyişle meşrûlaştırmalar, sözkonusu kolektivitenin tortulaşmış tecrübelerine yeni anlamlar vermek suretiyle, zaman zaman birbirlerinin yerine geçebilirler. Toplumun geçmiş tarihi, nihâyetinde, kurumsal düzenin tersyüz edilmesi gerekmeksizin yeniden yorumlanabilir. Örneğin, yukarıdaki örneğe binaen 'büyük av', kutsal varlıkların işi olarak, herhangi bir insanın bunu tekrarlaması da mitolojik prototipin bir taklidi olarak meşrûlaştırılmış olabilir.

Bu süreç, sadece kurumlaşmış eylemlerin değil, tüm nesnelleşmiş tortuların önemini vurgular. Meselâ, belirli kurumlarla doğrudan ilgili olmayan ötekilere dair tipleştirmelerin aktarımına atıfta bulunabilir. Örneğin ötekiler, 'uzun' ya da 'kısa', 'şişman' ya da 'zayıf', 'zeki' ya da 'sersem' olarak, sözkonusu bu tipleştirmelere iliştirilmiş herhangi bir kurumsal imâ olmaksızın tipleştirilirler. Bu süreç, kurumlarm önceden verili tanımlamalarını karşılayan tortulaşmış anlamların aktarımına da uygulanabilir elbette. Bir kurumun taşıdığı anlamın aktarımı, o kurumun, belirli bir kolektivitenin 'kalıcı' bir probleminin 'kalıcı' bir çözümü olduğunun toplumsal olarak kabûl edilmesine bağlıdır. Bu yüzdendir ki, kurumlaşmış eylemlerin potansiyel fâillerinin, bu anlamlardan *sistematik bir biçimde* haberdâr edilmeleri gerekir. Bu durum, bir çeşit 'eğitim' sürecini zorunlu kı-

---

[35] Bu, Husserl'in 'monotetik edinim' terimini kullanırken kastettiği şeydir. Ayrıca Schutz tarafından da geniş ölçüde kullanılmıştır.

lar. Bu kurumsal anlamlar, güçlü ve silinmez bir biçimde bireyin bilincine kazınmalıdır. İnsanoğlunun sıklıkla ağırkanlı ve unutkan olmasından dolayı, gerektiğinde zorlayıcı ve genellikle nahoş bir biçimde de olsa bu anlamları yeniden bilince kazıyacak ve yeniden hatırlatacak prosedürlerin mevcut olması gerekir. Üstelik insanların sıklıkla budala olmalarından dolayı, kurumsal anlamlar, aktarım süreci içinde basitleştirilmeye yatkındırlar; öyle ki verili bir kurumsal 'formüller' toplamı, sonraki kuşaklarca rahatlıkla öğrenilebilir ve hâfızada tutulabilir. Kurumsal anlamların 'formül' karakteri, kolayca hatırlanmalarını garantiye alır. Biz burada, tortulaşmış anlamlar düzeyindeyiz ki aynı rutinleşme ve önemsizleşme süreçlerine, daha önce kurumlaşma tartışmasında da vurgu yapmıştık. Tekrarlarsak; kahramansı başarıların bir geleneğe dâhil edildiği yukarıdaki stilize edilmiş form, bu hususta kullanışlı bir örnektir.

Kurumsal faaliyetin nesnelleşmiş anlamları, 'bilgi' olarak kavranır ve o şekilde aktarılır. Bu 'bilgi'nin bir kısmı, herkesle alâkalı addedilir; bir kısmı ise sadece belirli tiplerle... Her türlü aktarım, bir çeşit sosyal aygıtı gerektirir. Bu demektir ki, bazı tipler aktarıcılar olarak, diğer bazıları da geleneksel 'bilgi'nin alıcıları olarak adlandırılır. Bu aygıtın spesifik karakteri, toplumdan topluma değişecektir elbette. Bunun yanı sıra, geleneğin bilenlerden bilmeyenlere aktarılması için tipleştirilmiş prosedürler de sözkonusu olacaktır. Örneğin, avlanmanın teknik, büyülü ve ahlâkî bilgisi, dayılar tarafından belirli bir yaştaki erkek yeğenlere, belirli bir takım kabûl töreni prosedürleri vasıtasıyla aktarılabilir. Bilenlerin ve bilmeyenlerin tipolojisi, tıpkı birinden diğerine geçtiği varsayılan 'bilgi' gibi, bir sosyal tanımlama meselesidir; hem 'bilmek' hem de 'bilmemek', sosyal bakımdan gerçeklik olarak tanımlanan şeye atıfta bulunur; yoksa toplum-dışı bir bilişsel geçerlilik ölçütüne değil. Bunu kabaca söylersek dayılar, bu belirli bilgi stokunu bildiklerinden do-

layı aktarmazlar; tam tersine, bu bilgi stokunu bilmelerinin (yani, bilenler olarak tanımlanmalarının) *sebebi*, dayı olmalarıdır. Eğer kurumsal olarak tanımlanmış bir dayı, belirli sebeplerden dolayı, sözkonusu bilgiyi aktarmada yetersiz hâle gelirse, artık kelimenin tam anlamıyla bir dayı olamaz ve doğrusu ya, bu statünün kurumsal kabûlünden de mahrum kalabilir.

Belirli bir 'bilgi' tipinin sosyal ilgi alanına, karmaşıklığına ve belirli bir kolektivitedeki önemine bağlı olarak, bu 'bilgi'nin (fetişler ve askerî amblemler gibi) sembolik nesneler ve/veya (dinî ya da askerî ritüeller gibi) sembolik eylemler aracılığıyla yeniden onaylanması gerekebilir. Bir başka deyişle fiziksel nesneler ve eylemler, hâfıza tekniğine dayalı (*mnemotechnic*) vasıtalar olarak hatırlanabilirler. Kurumsal anlamların bütün aktarımı, açıkça kontrol ve meşrûlaştırma prosedürlerine işaret eder. Bunlar, bizzat kurumlara iliştirilir ve aktarım görevlileri eliyle yönetilir. Bu noktada şunu tekrar vurgulamak gerekebilir: Farklı kurumlar ile bunlara ait bilgi aktarım biçimleri arasında var olduğu farz edilebilecek, işlevsellik şöyle dursun, hiçbir *a priori* tutarlılık yoktur. Mantıksal tutarlılık problemi, ilk olarak (farklı meşrûlaştırmalar ile bunların idarî düzenleyicileri arasında bir çatışma ya da rekâbetin sözkonusu olabileceği) meşrûlaştırma düzeyinde, ikinci olarak da (ardı ardına gelen ya da çekişmeli kurumsal anlamların içselleştirilmesinde pratik zorlukların sözkonusu olabileceği) sosyalizasyon düzeyinde baş gösterir. Önceki bir örneğe dönersek, bir avcı toplumunda oluşan kurumsal anlamların, bir tarım toplumuna sirâyet etmemesi gerektiğine dair hiçbir *a priori* neden yoktur. Dahası bu anlamlar, dışarıdan gözlemleyen birine, sirâyet esnasında ilk toplum açısından kuşkulu bir 'işlevselliğe' sahip görünürken, ikinci toplum açısından ise hiçbir 'işlevselliğe' sahip değilmiş gibi görünebilir. Burada ortaya çıkabilecek zorluklar, meşrûlaştırıcıların teorik faaliyetleriyle ve

yeni toplumdaki 'eğitimciler'in pratik faaliyetleriyle bağlantılıdır. Teorisyenler, bir av tanrıçasının ziraî Tanrılar sisteminde ikamet edebilecek makûl bir sâkin olduğuna kendilerini inandırmak zorundadırlar; eğitimbilimciler ise, bu tanrıçanın, hiç de bir av gibi görünmeyen çocuklara yönelik mitolojik faaliyetlerini açıklama problemine sahiptirler. Meşrûlaştırıcı teorisyenler mantıksal amaçlar taşımaya eğilimlidir; çocuklar ise dik kafalı olmaya meyillidir. Ancak bu, soyut mantık ya da teknik işlevsellik meselesi değildir; bu, daha ziyâde, bir yanıyla zekâ diğer yanıyla da çocuk olma meselesidir – ki bu, oldukça farklı bir önermedir.

Roller

Gördüğümüz üzere, her kurumsal düzenin kökleri, bir kişinin kendisinin ve ötekilerin icraatlarını tipleştirmesinde yatmaktadır. Bu durum, bir kişinin ötekilerle belirli amaçları ve bağlayıcı icrâ safhalarını paylaştığına delâlettir ve dahası, sadece belirli eylemlere değil, tipleştirilmiş eylem formlarına da işaret eder. Bu demektir ki, sadece *X* tipteki bir eylemi icrâ eden belirli bir fâilin tanınması değil, aynı zamanda sözkonusu ilişkilenme yapısının makûl bir biçimde atıfta bulunabileceği *herhangi bir* fâil tarafından icrâ edilebilir olan *X* tipteki eylemin tanınması da sözkonusu olacaktır. Örneğin biri, kayınbiraderinin kendi çocuklarını dövmeye giriştiğini fark edebilir ve bu belirli eylemin, diğer dayı-yeğen çiftleriyle uyumlu bir eylem biçiminin sadece bir örneğini teşkil ettiğini ve aslında, bir içgüveyi toplumunda genellikle mevcut bir davranış kalıbı olduğunu düşünebilir. Sadece bu son tipleştirme baskın çıkıyorsa, bunu, dayıgil (*avuncular*) otoritenin meşrû kullanımını engellenmemek için babanın nazikçe sahneden çekildiği, sosyal ba-

kımdan olduğu-gibi-kabûl-edilmiş bir gidişat takip edecektir.

Eylem biçimlerinin tipleştirilmesi, bu biçimlerin nesnel bir anlama sahip olmasını gerektirir ve bu anlam da, yeri geldiğinde dilsel bir nesnelleştirmeye ihtiyaç duyar. Bu demektir ki, (çok daha geniş bir dilsel akrabalık yapılanmasına ve bunun çeşitli hak ve yükümlülüklerine ait 'yeğen-dövme' gibi) bu çeşit eylem biçimlerine atıfta bulunan bir vokabüler sözkonusu olacaktır. O hâlde, ilke olarak, bir eylem ve anlamı, o eylemin bireysel icrâlarından ve bunlarla ilgili farklı öznel süreçlerden ayrı olarak kavranabilir. Böylece hem benlik hem de öteki, uygun tipteki *her* fâil tarafından tekrarlanan ve tekrarlanabilir olan nesnel ve genel anlamda bildik eylemlerin icrâcıları olarak kavranabilir.

Bunun, kendini-tecrübe açısından oldukça önemli sonuçları vardır. Eylem esnasında, o eylemin nesnel anlamı ile benliğin özdeşleşmesi sözkonusudur; olagelen eylem, o an için fâilin kendini-kavrayışını belirler ve bu, eyleme sosyal olarak atfedilmiş nesnel anlam içinde gerçekleşir. Bedenle ilgili asgarî bilinç ve eylemle doğrudan ilgili olmayan diğer benlik görünümleri devam ediyor olsa da, fâil o anda kendini, sosyal olarak nesnelleşmiş eylemle bütünüyle özdeş olarak kavrar ('Ben şu anda yeğenimi dövüyorum' – gündelik hayat rutininde, olduğu-gibi-kabûl edilmiş bir olay). Vukû bulan bu eylemin ardından, fâil kendi eylemi üzerine düşündüğü zaman, daha önemli bir sonuç ortaya çıkar. Bütünsel benliğin, icrâ edilen eylemle özdeşlikten görece tekrar sıyrılmaya başlamasıyla birlikte, bu eylemin icrâcısı olarak nesnelleştirilen şey, artık benliğin bir *parçası* hâline gelir. Yani artık benliği, sözkonusu eylemle yalnızca kısmen ilişkili bir biçimde kavramak mümkündür (Neticede, örneğimizdeki adam, yeğen-döven adam olmasının yanı sıra başka rollere de sahiptir). Bu nesnelleşmeler ('yeğen-döven adam', 'kız kardeş savunucusu', 'acemi asker', 'yağ-

mur dansı virtüözü' vs.) biriktiği zaman, kendinin-bilincinin bir bölümünün bu nesnelleşmeler aracılığıyla yapılandığını görmek zor değildir. Bir başka deyişle benliğin bir parçası, sosyal bakımdan ulaşılabilir olan tipleştirmeler aracılığıyla nesnelleştirilir. Bu parça, adlı adınca 'sosyal benlik'tir ve öznel bakımdan, bütünlüklü benlikten farklı olarak ve hattâ ona karşı koyarak tecrübe edilir.[36] Sosyal olarak inşâ edilmiş dünyanın bireyin bilincinde içselleştirildiği süreci daha sonra incelediğimizde, benliğin farklı kısımları arasında içsel bir 'söyleşi'ye yol açan bu önemli fenomen tekrar ele alınacaktır. Şu an için önemli olan şey, nesnel anlamda ulaşılabilir olan davranış tipleştirmelerinin bu fenomenle ilişkisidir.

Sözün kısası fâil, sosyal olarak nesnelleştirilmiş davranış tipleştirmeleriyle *in actu* (pratikte –ç.n.) özdeşleşir; ancak sonradan, bu davranışı üzerine düşündüğünde, sözkonusu tipleştirmelerle arasındaki mesafeyi yeniden-tesis eder. Fâil ile eylemi arasındaki bu mesafe, akılda tutulabilir ve eylemin gelecekteki tekerrürlerine yansıtılabilir. Böylece hem eyleyen benlik hem de eyleyen ötekiler, biricik bireyler olarak değil, *tipler* olarak kavranır. Bu tipler, tanım gereği değiş-tokuş edilebilirdir.

Bu çeşit bir tipleştirme, bir fâiller kolektivitesi için ortak nesnelleşmiş bilgi stoku kontekstinde ne zaman ki ortaya çıkar; o zaman tam anlamıyla rollerden bahsetmeye başlayabiliriz. Roller, böylesi bir kontekstinde fâil tipleridir.[37] Kolayca görülebileceği üzere, rol tipolojilerinin inşâsı, davranı-

---

36 Bütünlüklü benliğe karşı gelen 'sosyal benlik' hakkında, Mead'in 'sosyal ben' ('*me*') kavramı ile Durkheim'ın *homo duplex* (çift yönlü insan –ç.n.) kavramını karşılaştırınız.

37 Argümanımızda her ne kadar Mead'e yabancı terimler kullanılmış olsa da, rol anlayışımız Mead'inkine oldukça yakındır ve Meadçi rol teorisini daha geniş, yani bir kurumlar teorisini de içine alan bir referans çerçevesine doğru genişletme amacı taşımaktadır.

şın kurumlaşmasıyla zorunlu bir ilişki içersindedir. Kurumlar, bireysel tecrübede roller aracılığıyla cisimleşirler. Dilsel olarak nesnelleştirilmiş roller, nesnel anlamda mevcut her toplum dünyasının temel unsurlarından biridir. Birey, rolleri yerine getirmek suretiyle bir sosyal dünyaya iştirâk eder. Bu rolleri içselleştirdiğinde ise, aynı dünya onun için nesnel anlamda gerçek hâle gelir.

Ortak bilgi stokunda, bir toplumun üyelerini tümü ya da en azından sözkonusu rollerin potansiyel icrâcıları açısından ulaşılabilir olan rol icrâsı standartları bulunmaktadır. Bu genel ulaşılabilirlik, aynı bilgi stokunun bizâtihî bir parçasıdır; yani genel olarak bilinen şey yalnızca *X* rolünün standartları değildir, bu standartların bilindiği *de* bilinir. Sonuçta, *X* rolünün her farazî fâili, kurumsal geleneğin bir parçası olarak öğrenilebilen, icrâcıların tümünün sicilini doğrulamakta kullanılan ve aynı nedenle kontrol vazifesi gören standartlara riâyet etmekle sorumlu tutulabilir.

Rollerin kökleri, kurumların kökleri olan mutatlaştırma ve nesnelleştirme ile aynı temel sürece dayanır. Karşılıklı davranış tipleştirmelerini içeren ortak bir bilgi stokunun, oluşum sürecine, yani gördüğümüz üzere sosyal etkileşime özgü ve uygun kurumlaşmadan önce gelen bir sürece girmesiyle birlikte, roller ortaya çıkar. Hangi rollerin kurumlaştığına ilişkin soru, hangi davranış alanlarının kurumlaşmadan etkilendiğine ilişkin soru ile özdeştir ve aynı şekilde cevaplanabilir. *Her* kurumlaşmış davranış, rolleri icap ettirir. Bu yüzden roller, kurumlaşmanın denetleyici karakterinde pay sahibidirler. Fâillerin rol icrâcıları olarak tipleştirilmesiyle birlikte, davranışları da *ipso facto* (aynı nedenle –ç.n.) müdahaleye açık hâle gelir. Sosyal olarak tanımlanmış rol standartlarına sahip itaat ve itaatsizlik, isteğe bağlı olmaktan çıkar; müeyyidelerin sertliği kuşkusuz duruma göre değişebilir olsa da.

Roller, kurumsal düzeni *temsil ederler*.[38] Bu temsil, iki düzeyde vukû bulur. İlk olarak; rolün icrâsı, bizzat rolü temsil eder. Örneğin yargılama ile iştigâl etmek, yargıç rolünü temsil etmek demektir. Yargılayan birey, 'kendi adına' değil, yargıç *qua* (sıfatıyla –ç.n.) icrâda bulunur. İkinci olarak; rol, yekpare bir kurumsal davranış ağını temsil eder. Yargıç rolü, diğer rollerle, yani hukuk kurumunu içine alan bütünlükle ilişki içersindedir. Yargıç, bu kurumun temsilcisi olarak icrâda bulunur. Kurum, ancak icrâ edilen rollerdeki böylesi bir temsil aracılığıyla gerçek tecrübede tezahür edebilir. 'Programlanmış' eylemler toplamına sahip olan kurum, yazılı olmayan bir drama metnine benzer. Dramanın sahneye konması, tayin edilmiş rollerin canlı aktörler tarafından tekrarlanan icrâsına bağlıdır. Aktörler, rolleri vücûda getirirler ve belirli bir sahnede sergilemek suretiyle dramaya gerçeklik kazandırırlar. Hem drama hem de kurum, bu tekrarlanan gerçekleşmenin empirik olarak dışında var olamazlar. O hâlde, rollerin kurumları temsil ettiğini söylemek, mümkün mertebe tekrarladığımız üzere, canlı bireylerin tecrübelerinde gerçek birer varlık olarak var olmayı kurumlar açısından mümkün kılan şeyin roller olduğunu söylemekle aynı anlama gelir.

Kurumlar, başka biçimlerde de temsil edilirler. Kurumların basit sözel tanımlarından tutun da gerçekliğin oldukça karmaşık sembolizasyonlarındaki varlıklarına dek uzanan dilsel nesnelleşmeleri de, onları tecrübede temsil eder (yani mevcut kılar). Ayrıca onlar, kâh doğal kâh yapay fiziksel nesneler tarafından da sembolik olarak temsil edilebilirler. Ancak bütün bu temsiller, fiilî insan davranışında sürekli 'hayata geçirilmedikleri' müddetçe, 'ölü' (yani nesnel gerçeklikten yoksun) hâldedirler. Bu yüzdendir ki, bir ku-

[38] Buradaki 'temsil' terimi, kapsam bakımından daha geniş olmakla birlikte Durkheimcı kullanımla yakından ilişkilidir.

rumun roller içinde ve roller aracılığıyla temsili, *par excellence* (en üst derecedeki -ç.n.) temsildir ve bütün diğer temsiller de buna bağlıdır. Örneğin hukuk kurumu, elbette hukukî dil, hukuk yasaları, hukuk bilimi teorileri tarafından ve nihayetinde, kurumun nihaî meşrûlaştırmaları ve onun ahlakî, dinî ya da mitolojik düşünce sistemlerindeki normları tarafından temsil edilir. Hukuk yönetimine sıklıkla eşlik eden dehşetengiz teçhizatlar misâli insan-yapımı fenomenler; takdir-i ilâhînin büyük bir sıkıntı aracılığıyla insanları sınaması olarak kabûl edilebilecek ve sonunda nihaî adaletin simgesi olarak dahi görülebilecek gök gürlemesi gibi doğal fenomenler; bunlar da hukuk kurumunu temsil eder. Ancak bütün bu temsillerin süregelen anlamı ve hattâ anlaşılırlıkları, elbette buradaki anlamıyla hukukun kurumsal rollerinde tipleştirilen davranış demek olan insan davranışındaki kullanımlarında temellenir.

Bireyler bu meseleler üzerine düşünmeye başladıkları zaman, tüm bu farklı temsilleri anlamlı ve tutarlı bir bütün içinde birbirine bağlama problemiyle karşı karşıya kalırlar.[39] Herhangi bir somut rol icrâsı, kurumun nesnel anlamına ve bu yüzden de diğer tamamlayıcı rol icrâlarına ve kurumun bir bütün olarak anlamına atıfta bulunur. Bu şekilde içerilmiş farklı temsilleri birleştirme problemi aslolarak meşrûlaştırma düzeyinde çözülmekle birlikte, belirli roller aracılığıyla da hallolabilir. *Her* rol, kurumsal düzeni yukarıda zikrettiğimiz anlamda temsil eder. Bununla birlikte *bazı* roller, bu düzeni bir bütün olarak, diğer rollerden daha fazla sembolik anlamda temsil eder. Böylesi roller, sadece şu veya bu kurumu değil, bütün kurumların anlamlı bir dünyada bütünleşmesini temsil ettikleri için, toplum içinde büyük bir stratejik önemi hâizdirler. Bu roller, kuşkusuz *ipso*

---

[39] Bu 'bir araya bağlama' (*binding together*) süreci, Durkheimcı sosyolojinin temel ilgilerinden biridir: Dayanışmayı besleyerek toplumu birleştirmek.

facto (tam da bu nedenle –ç.n.), böylesi bir bütünleşmenin toplum üyelerinin bilincinde ve davranışlarında muhafaza edilmesine yardımcı olurlar; bu demektir ki bunların, toplumun meşrûlaştırıcı aygıtlarıyla özel bir ilişkileri vardır. Bazı roller, kurumsal düzenin birleşmiş bir bütün anlamındaki bu sembolik temsilinden *başka* hiçbir işleve sahip değildir; diğer bazıları ise, bu işlevi, rutin bir biçimde yerine getirdikleri daha az yüce işlevlere ek olarak, yani zaman zaman üstlenirler. Örneğin bir yargıç, zaman zaman, bilhassa bazı önemli durumlarda, toplumun eksiksiz bütünlüğünü bu biçimde temsil edebilir. Bir monark ise her zaman için bunu yapar ve doğrusu ya onun, kurumsal bir monarşi içinde, sokaktaki adama varana dek tüm toplum düzeyleri için 'canlı bir sembol' olmaktan başka hiçbir işlevi de yoktur. Bütünsel kurumsal düzeni sembolik anlamda temsil eden roller, tarihsel olarak, büyük çoğunlukla politik ve dinî kurumlarda yer alırlar.[40]

Şimdiki düşüncelerimiz açısından daha önemli olan şey, rollerin, ortak bilgi stokunun belirli kısımlarının aracısı olmaları bakımından karakteridir. Birey, oynadığı roller sayesinde, sosyal olarak nesnelleşmiş bilginin spesifik alanına, sadece dar bilişsel anlamda değil, ama aynı zamanda normların, değerlerin ve hattâ duyguların 'bilgi'si anlamında da girer. Bir yargıç olmak, açıktır ki bir hukuk bilgisi icap ettirir ve muhtemelen, hukukla ilgili daha geniş bir insanî olaylar alanına dair bilgiyi de gerekli kılar. Diğer yandan bu, bir yargıca yakışır addedilen değer ve tutumların 'bilgi'sini de içerir ve hattâ yargıcın karısına atasözleri aracılığıyla yakışır addedilen değer ve tutumlara dek uzanır. Bir yargıç ayrıca, duygular alanına dair uygun 'bilgi'ye de sahip olmalıdır: Örneğin, merhamet duygusunu ne zaman

---

40 Bütünleşmenin sembolik temsilleri, Durkheim'ın 'din' diye adlandırdığı şeye tekabül eder.

dizginleyeceğini ve rolü açısından hiç de önemsiz olmayan psikolojik bir önkoşulu ne zaman zikredeceğini bilmesi gerekir. Böylece her bir rol, toplumun toplam bilgi stokunun belirli bir kısmına kapı aralar. Bir rolü öğrenmek için, o rolün 'dışarıya doğru' icrâsı açısından doğrudan gerekli rutinlere başvurmak yeterli değildir. Aynı zamanda, bu role doğrudan *ve* dolaylı bir biçimde uygun bilgi gövdesinin farklı bilişsel ve hattâ duygusal katmanlarına da girmek gerekir.

Bu durum, bilginin sosyal dağılımına işaret eder.[41] Bir toplumun bilgi stoku, genel bakımdan ilgili olan şeyler ve yalnızca belirli rollerle ilgili olan şeyler aracılığıyla yapılandırılır. Bir erkek, bir biseksüel kadın ve bir lezbiyen arasında süregelen etkileşimin yarattığı önceki sosyal durum örneğimiz gibi çok basit sosyal durumlarda dahi bu husus geçerlidir. Bu örnekteki belirli bir bilgi (örneğin, bu grubun ekonomik açıdan batmaması için zorunlu prosedürlerin bilgisi) her üç bireyle de alâkalıyken, diğer bilgiler, bu bireylerin sadece ikisiyle alâkalıdır (örneğin lezbiyenin iş bilirliği* ya da diğer örnek açısından heteroseksüel baştan çıkarma). Bir başka deyişle bilginin sosyal dağılımı, genel ilgi ve role-özgü ilgi şeklinde bir dikotomikleştirmeyi gerektirir.

Bir toplumda bilginin tarihsel birikimi sözkonusu ise, işbölümünden dolayı, role-özgü bilginin, genel bakımdan ilgili ve erişilebilir bilgiye oranla daha hızlı büyüdüğünü varsayabiliriz. İşbölümünün yol açtığı spesifik işlerdeki çoğalma, kolayca öğrenilebilecek ve aktarılabilecek standartlaştırılmış çözümler icap ettirir. Böylesi spesifik işler, yeri

---

41 Bilginin sosyal dağılımı kavramı, Schutz'tan alınmıştır.

Burada geçen Fransızca "*savoir-faire*" terimini, cümlenin akışını bozmamak adına "iş bilirlik" olarak karşıladık. Terim tam olarak, "nasıl yapmak gerektiğini bilmek" anlamına gelmekte olup, İngilizce'deki "*know-how*" terimine yaklaşık olarak tekabül etmektedir (ç.n.).

geldiğinde, belirli durumların ve sosyal olarak tanımlanmış bu durumlar aracılığıyla ortaya çıkan araç/amaç ilişkilerinin uzmanlaşmış bilgisini gerektirir. Bir başka deyişle, uzmanlar ortaya çıkacaktır ve bu uzmanlardan her birinin, belirli işlerinin gerçekleşmesi için zorunlu addedilen ne varsa bilmesi gerekecektir.

Role-özgü bilgiyi biriktirmek, belirli bireylerin kendi uzmanlıklarına yoğunlaşabileceği kadar örgütlenmiş olmayı, toplum açısından zorunlu kılar. Eğer bir avcı toplumundaki belirli kişiler kılıç yapma ustası olarak uzmanlaşmışsa, diğer bütün yetişkin erkekler için zorunlu avlanma faaliyetinden bu kişilerin muaf tutulmalarına dair bir koşul koymak gerekli olacaktır. Mistiklerin ve başka entelektüellerin bilgisi gibi tarifi daha zor uzmanlaşmış bilgi türleri de, benzer bir sosyal örgütlenmeyi gerektirir. Bütün bu durumlarda uzmanlar, sosyal olarak kendilerine tahsis edilmiş bilgi stoku kısımlarının yöneticileri hâline gelirler.

Bununla birlikte, uzmanların tipolojisi de, genel açısından alâkalı bilginin önemli bir parçasını teşkil eder. Uzmanlar, uzmanlıkları hakkında bilgi sahibi bireyler olarak tanımlansalar da, ihtiyaç duyulan uzmanlıklar açısından hangi uzmanın neyin uzmanı olduğunun herkesçe bilinmesi gerekir. Sokaktaki adam, anlaşılmaz bereket duasını ya da şeytan kovma büyüsünü bilmeyi düşünmez. Ancak o, bu hizmetlerden birine ihtiyaç duyduğu durumda, hangi büyücüye başvuracağını bilmek *zorundadır*. Bu yüzden, (günümüz sosyal çalışmacılarının referans rehber dediği) bilirkişilerin tipolojisi, genel bakımdan ilgili ve erişilebilir bilgi stokunun bir parçası iken, bilirkişi raporunu teşkil eden bilgi hiç de böyle değildir. Belirli toplumlarda (örneğin, birbiriyle çelişen bilirkişi grupları ortaya çıktığı zaman ya da uzmanlaşma, meslekten olmayanların kafasını karıştıracak ölçüde karmaşık bir hâle geldiği zaman) ortaya çıkabilecek pratik zorluklar, bu noktada bizi ilgilendirmemektedir.

Dolayısıyla roller ile bilgi arasındaki ilişkiyi, iki bakış açısından hareketle analiz etmek mümkündür. Meseleye kurumsal düzen perspektifinden baktığımızda roller, kurumsal olarak nesnelleşmiş bilgi kümelerinin kurumsal temsilleri ve dolayımları olarak görünür. Meseleye tek tek roller perspektifinden baktığımızda ise her bir rol, sosyal olarak tanımlanmış bir bilgi parçasını kendi içinde taşır. Kuşkusuz her iki perspektif de, toplumun temel diyalektiği olan aynı evrensel fenomene işaret eder. İlk perspektif, toplum ancak bireyler ona dair bir bilinç taşıdığı için vardır, şeklindeki önermede özetlenebilir; ikincisi ise, bireysel bilinç sosyal olarak belirlenmiştir önermesinde anlam kazanır. Bu bahsi roller meselesiyle sınırlandırdığımız noktada şunu söyleyebiliriz: Bir yandan kurumsal düzen, ancak icrâ edilen rollerde *gerçekleştirildiği* müddetçe gerçek olur; ama diğer yandan roller de, karakterlerini (taşıdıkları bilgi parçaları da dâhil) tanımlayan ve içinde nesnel bir anlam kazandıkları kurumsal düzenin temsilcileridir.

Rollerin analizi, bir toplumda nesnelleşen makroskobik anlam evrenleri ile bu evrenlerin bireyler açısından öznel olarak gerçeklik kazanma yolları arasındaki dolayımları açığa çıkardığı için, bilgi sosyolojisi açısından özel bir önemi hâizdir. Örneğin belirli kolektivitelerde (sözgelimi sınıflarda, etnik gruplarda ya da entelektüel topluluklarında) kendini gösteren dinî bir dünya görüşünün hem makroskobik sosyal köklerini hem de bir bireyin bilincinde tezahür etme biçimini analiz etmek, böylece mümkün hâle gelir. Şâyet kendi bütünsel sosyal faaliyeti içindeki bireyin sözkonusu kolektiviteyle ilişki kurma yolları araştırılıyorsa, bu iki analiz bir araya getirilebilir. Böylesi bir araştırma, zorunluluk gereği, bir rol analizi çalışması olacaktır.[42]

---

[42] 'Dolayım' terimi, bir rol teorisinin bu terime verebileceği somut anlam olmaksızın, Sartre tarafından kullanılmıştır. Bu terim, rol teorisi ile bilgi sosyolojisi arasındaki genel rabıtaya işaret etmede iyi bir vazife görmektedir.

Kurumlaşmanın Kapsamı ve Kurumlaşma Tarzları

Şimdiye kadar kurumlaşmayı, sosyolojik sabiteler olarak kabûl edilebilecek temel özellikler açısından tartıştık. Açıktır ki elinizdeki, bu sabitelerin tarihsel tezahürlerinin ve bileşimlerinin sayısız çeşitliliği hakkında kuşbakışı bir bilgi dahi verebilmemiz mümkün değildir: Bu ancak, sosyolojik teorinin bakış açısından yola çıkan evrensel bir tarih yazmak suretiyle yerine getirilebilecek bir iştir. Bununla birlikte, kurumların karakterinde, en azından özet bir biçimde tartışılmaları gereken somut sosyolojik analizler açısından oldukça önemli birtakım tarihsel değişkenlerin varlığı sözkonusudur. Şüphesiz buradaki ilgimiz, kurumlar ile bilgi arasındaki ilişki üzerine odaklanmaya devam edecektir.

Herhangi bir somut kurumsal düzen araştırılırken, şöylesi bir soru sorulabilir: Belirli bir kolektivitedeki sosyal eylemler bütünlüğü içinde, kurumlaşmanın kapsamı nedir? Bir başka deyişle kurumlaşmış faaliyet alanı, kurumlaşmadan kalan alanla karşılaştırıldığında, ne genişliktedir?[43] Açıktır ki bu hususta, kurumlaşmamış eylemlere az ya da çok yer açan farklı toplumlar açısından, tarihsel bir değişkenlik sözkonusudur. Buradaki önemli bir dikkat konusu da, dar bir kurumlaşma alanıyla kıyaslandığında daha geniş bir kurumlaşma alanını belirleyen etkenlerin ne olduğudur.

Oldukça biçimsel bir şekilde söylersek kurumlaşmanın alanı, ilişkilenme yapılarının genelliğine bağlıdır. Bir toplumda genel olarak ne kadar çok sayıda ilişkilenme yapısı paylaşılıyorsa, kurumlaşmanın kapsamı da o ölçüde geniş olacaktır. Sadece az sayıda ilişkilenme yapısının genel ola-

---

[43] Bu soru, kurumsal düzenin 'yoğunluğu'yla ilgili olarak düzenlenebilirdi. Ancak biz, yeni terimler kullanmaktan kaçınmaya çalıştık ve anlamlı olmasına rağmen bu terimi kullanmamaya karar verdik.

rak paylaşıldığı durumda ise, kurumlaşmanın kapsamı dar olacaktır. Bu son durumda, birtakım ilişkilenme yapılarının toplumun bütünü tarafından değil de bu toplum içindeki gruplar tarafından paylaşılmasından doğan birşey olarak, kurumsal düzenin epey parçalı olması ihtimali de sözkonusudur.

Bu noktada, mesele üzerine ideal-tipsel uç noktalar aracılığıyla düşünmek, keşif açısından faydalı olabilir. Kurumlaşmanın bütüncül olduğu bir toplum tasarlamak mümkündür. Böylesi bir toplumdaki *her* problem ortaktır, bu problemlerin *her* çözümü sosyal olarak nesnelleşmiştir ve her sosyal eylem de kurumlaşmıştır. Kurumsal düzen, karmaşık ve epeyce stilize edilmiş bir âyinin sürekli icrâsını andıran sosyal hayatın bütününü kapsamaktadır. Her rol, her fâille eşit derecede ilişkili koşullarda icrâ edildiği için, bilginin role-özgü dağılımı ya hiç yoktur ya da hiçe yakındır. Bütünsel biçimde kurumlaşmış bir topluma dair bu keşif modeli (ki böylesi bir toplumun tam bir kâbus olduğunu da geçerken belirtelim), her sosyal eylemin kurumlaştığını *ama bu sefer* artık ortak problemler etrafında kurumlaşmadığını tasarlamak suretiyle bir parça değiştirilebilir. Böylesi bir toplumun hayat tarzı da kendini bütün üyelerine eşit sertlikte dayatacaktır ama yine de burada, bilginin role-özgü dağılımı daha büyük oranda sözkonusu olacaktır. Tâbir câizse, aynı anda pek çok âyin yapılacaktır. Söylemeye bile gerek yok ki, tarihte ne bu kurumsal bütünlük modeli ne de onun sözkonusu değiştirilmiş hâli bulunabilir. Bununla birlikte mevcut toplumlar, bu uç noktadaki tipe yakınlıkları bakımından ele alınabilirler. Şu hâlde, ilksel toplumların uygarlaşmış toplumlara kıyasla bu tipe çok daha yakın olduklarını söylemek mümkündür.[44] Hattâ arkaik uygarlıkla-

---

[44] Bu, Durkheim'ın 'organik dayanışma' dediği şeydir. Lucien Lévy-Bruhl, ilksel toplumlardaki 'mistik katılım'dan bahsettiğinde, bu Durkheim'cı kavramın psikolojik içerikli bir hâlini sunmaktadır.

rın gelişiminde, bu tipten gittikçe uzaklaşan ilerlemeci bir hareketin var olduğu dahi söylenebilir.[45]

Bunun karşıt uç noktası ise, sadece *bir tek* ortak problemin sözkonusu olduğu ve *sadece* bu problemle ilgili eylemler hürmetine kurumlaşmanın vukû bulduğu bir toplum olacaktır. Böylesi bir toplumda, neredeyse hiçbir ortak bilgi stoku olmayacaktır. Bilginin neredeyse tümü, role-özgü olacaktır. Makroskobik toplumlarm bu tipe yaklaşması dahi, tarihsel olarak imkânsızdır. Ancak daha küçük-çaplı sosyal oluşumlarda – örneğin, *ortak* ilgilerin ekonomik düzenlemelerle sınırlı olduğu özgürlükçü (*libertarian*) kolonilerde ya da sadece savaşın yürütülmesi gibi *ortak* bir probleme sahip birkaç kabilesel veya etnik birimin oluşturduğu askerî seferlerde – bu tiple bazı yakınlıklar bulunabilir.

Sosyolojik fantezileri kışkırtmaları bir yana, böylesi keşif kurguları, yalnızca bunlara yaklaşmaya meyilli koşulları aydınlatmaya yardımcı oldukları ölçüde faydalı olabilirler. En genel koşul, işbölümü düzeyidir ki buna kurumların farklılaşması eşlik eder.[46] Artan bir işbölümüne sahip her toplum, yukarıda tanımlanan ilk aşırı-uç tipten gittikçe uzaklaşır. Bu ilk koşulla yakından ilişkili olan diğer bir genel koşul ise, geçimlik faaliyetlerle doğrudan ilgili olmayan uzmanlaşmış faaliyetlere girişmeyi belirli birey ya da gruplar açısından mümkün kılan ekonomik bir artığın mevcûdiyetidir.[47] Bu uzmanlaşmış faaliyetler, gördüğümüz üzere,

---

45 Eric Voegelin'in 'sıkılık' (*compactness*) ve 'ayrımlaşma' (*differentiation*) kavramları, bu noktada karşılaştırılabilir. Bkz. *Order and History*, cilt 1 (Baton Rouge, La: Louisiana State University Press, 1956; Oxford: O.U.P.). Talcott Parsons da, eserinin muhtelif bölümlerinde, kurumsal farklılaşmadan söz etmektedir.

46 İşbölümü ile kurumsal farklılaşma arasındaki ilişki, Marx, Durkheim, Weber, Ferdinand Tönnies ve Talcott Parsons tarafından analiz edilmiştir.

47 Bu noktada denebilir ki; ayrıntılardaki farklı yorumlara karşın, sosyolojik teori tarihi boyunca bu husus üzerinde son derece büyük bir uzlaşma sözkonusudur.

ortak bilgi stokunda uzmanlaşmaya ve parçalanmaya yol açarlar. Bu uzmanlaşma ve parçalanmadır ki, öznel olarak *herhangi bir* sosyal ilgiden kopmuş bilgiyi, yani 'saf teori'yi mümkün kılar.[48] Bu, bazı bireylerin (önceki bir örneğe dönersek), sadece silâhları yaptıkları için değil, ama mitleri ürettikleri için de ava gitmekten kurtulacakları anlamına gelir. Bu yüzden biz, uzmanlaşmış bilgi gövdesinin lüks içinde çoğaltıldığı bir 'teorik hayat'a sahibiz: Ve bu 'teorik hayat', sosyal prestijleri fiilen, teorileştirme dışında başka bir şey yapamama beceriksizliklerine – ki bu beceriksizlik, ileride ele alacağımız çok sayıda analitik probleme yol açacaktır – bağlı olan uzmanlar tarafından yönetilmektedir.

Kurumlar bir kere oluşturulduktan sonra süreklilik kazanma eğiliminde olsalar da,[49] kurumlaşma tersine çevrilemez bir süreç değildir. Çeşitli tarihsel sebeplerden dolayı, kurumlaşmış eylemlerin kapsamı daralabilir; sosyal hayatın bazı alanlarında kurumluktan çıkma (*de-institutionalization*) vukû bulabilir.[50] Örneğin; modern sanayi toplumunda ortaya çıkan özel alan, kamusal alanla kıyaslandığında dikkate değer derecede kurumluktan çıkmış bir alandır.[51]

Kurumsal düzenlerin tarihsel olarak farklılaşacağıyla ilgili bir diğer soru da şudur: Farklı kurumların birbirleriyle, icrâ ve anlam düzeylerindeki ilişkisi nedir?[52] Yukarıda

---

48 'Pûr teori' ile ekonomik artık arasındaki ilişki, ilk kez Marx tarafından vurgulanmıştır.

49 Kurumların süreklilik kazanma eğilimi, Georg Simmel tarafından, 'sadakat' (*faithfulness*) kavramı aracılığıyla analiz edilmiştir. Karş. *Soziologie* (Berlin: Duncker und Humblot, 1958), s. 438 vd.

50 Buradaki kurumluktan-çıkma kavramı, Gehlen'den alınmıştır.

51 Özel alanın kurumluktan-çıkmasını çözümlemek, modern toplumun sosyal psikolojisi açısından Gehlen'in temel bir problemidir. Karş. *Die Seele im technischen Zeitalter* (Hamburg: Rowohlt, 1957).

52 Daha başka yeni kelimeler önermek isteniyorsa, bu durum, kurumsal düzenin 'kaynaşma' (*fusion*) ya da 'parçalanma' (*segmentation*) derecesine dair bir sorun olarak adlandırılabilir. Görünen odur ki bu sorun, toplumların 'işlev-

tartıştığımız ilk aşırı-uç tipte, her bir öznel biyografi açısından kurumsal icrâ ve anlamların birliği sözkonusudur. Sosyal bilgi stokunun tümü, her bir bireysel biyografide gerçeklenir. Herkes her şeyi *yapar* ve her şeyi *bilir*. Anlamların bütünleşmesi (yani, farklı kurumlar arasındaki anlamlı ilişki) problemi, yalnızca öznel bir problemdir. Kurumsal düzenin nesnel anlamı, kendini her bir bireye, verili ve genel olarak bilindik, yani bizâtihî sosyal bakımdan olduğu gibi kabûl edilmiş bir biçimde sunar. Olur a herhangi bir problem sözkonusu olursa bu, bireyin sosyal olarak üzerinde uzlaşılmış anlamları özümserken yaşayabileceği öznel güçlüklerden dolayıdır.

Bu keşif modelinden sapmanın artmasıyla (kuşkusuz bu demektir ki, aynı düzeyde olmasalar da her mevcut toplum açısından), kurumsal anlamların verililiğinde önemli değişiklikler olacaktır. Bunların ilk ikisine zâten işaret etmiştik: Belirli eylemleri sadece belirli birey tiplerinin icrâ etmesinden dolayı kurumsal düzenin parçalara ayrılması ve bunu müteakiben, role-özgü bilginin belirli tipler için rezerve edilmesinden dolayı bilginin sosyal dağılımı. Ancak bu gelişmelerle birlikte, anlam düzeyinde yeni bir oluşum belirir. Artık, bütün topluma mündemiç kuşatıcı anlam bütünlüğüyle ilgili *nesnel* bir problem sözkonusu olacaktır. Bu, bir kişinin kendi biyografisine verdiği anlam ile o biyografiye toplum tarafından atfedilen anlamı uyumlulaştırmaya dö-

---

sel/fonksiyonel bütünleşmesi'ne yönelik yapısal-işlevselci ilgiyle özdeş gibidir. Ancak 'işlevsel bütünleşme' terimi, bir toplumun 'bütünleşmesi'nin, toplumsal kurumların dışsal işlevini araştıran dışarıdaki bir gözlemci tarafından belirlenebileceğini önvarsayar. Bizse tam tersine, hem 'işlevlerin' hem de 'işlevsizliklerin' ancak anlam düzeyi aracılığıyla analiz edilebileceğini iddia etmekteyiz. Sonuç olarak 'işlevsel bütünleşme', eğer ille de bu terimi kullanmak istiyorsak, kurumsal düzenin çeşitli meşrûlaştırma süreçleri aracılığıyla bütünleşmesi anlamına gelir. Bir başka deyişle, *bütünleşme kurumlara değil, bu kurumların meşrûlaştırılmalarına bağlıdır*. Bu anlayış, yapısal-işlevselcilerin aksine, kurumsal düzenin bir 'sistem' olarak yeterince anlaşılamayacağına işaret eder.

nük salt öznel problemden tamamen farklı bir problemdir. Bu fark, başkalarını ikna etmek için propaganda üretmek ile bizzat kendini ikna etmek için hatıralar üretmek arasındaki fark kadar büyüktür.

Erkek/kadın/lezbiyen üçgeni örneğimizde, farklı kurumlaşma süreçlerinin 'birbirlerine tıtunacağı' gibi bir varsayımın *a priori* kabûl edilemeyeceğini gösteren bazı mesafeler kat etmiştik. Erkek ve kadın tarafından paylaşılan ilişkilenme yapısı (*A-B*), kadın ve lezbiyen tarafından paylaşılanla (*B-C*) ya da lezbiyen ve erkek tarafından paylaşılanla (*C-A*) bütünleşmek zorunda değildir. Birbirinden farklı kurumsal süreçler, tamamen bütünleşmeksizin bir arada varlıklarını sürdürebilir. O hâlde şöylesi bir empirik olguyu öne sürebiliriz: *A priori* olarak varsaymak imkânsız olsa da, kurumlar bir arada ***bulunurlar*** ve bu empirik olgu, sadece, muhtelif kurumlardaki tecrübelerine belirli bir mantık empoze eden bireylerin refleksif bilincine atıfla açıklanabilir. Bu üç bireyimizden birinin (gelin, bunun erkek, yani *A* olduğunu varsayalım) sözkonusu durumdaki simetri yokluğundan rahatsız olmaya başladığını varsaymak suretiyle, artık bu argümanı bir adım daha ileri götürebiliriz. Bu, *A*'nın paylaştığı ilişkilenmelerin (*A-B* ve *C-A*) yine onun tarafından değiştirildiği anlamına gelmez. Bu, daha ziyâde, önceden paylaşmadığı ilişkilenmenin (*B-C*) artık ona sıkıntı verdiği anlamına gelir. Bu sıkıntı, sözkonusu ilişkilenmenin onun çıkarlarıyla çatışmasından (*C*, *B* ile sevişmeye çok fazla zaman harcıyor ve kendisiyle birlikte yaptığı çiçek-düzenleme faaliyetini ihmâl ediyor) kaynaklanabilir ya da belki de o, teorik tutkulara sahip biridir. Her hâlükarda *A*, birbirinden farklı bu üç ilişkilenmeyi ve bunlara eşlik eden mutatlaştırma süreçlerini tutarlı ve anlamlı bir bütün içinde (*A-B-C* olarak) birleştirmek isteyecektir. Peki bunu nasıl yapabilir?

Gelin, *A*'nın bir din âlimi olduğunu hayâl edelim. Günlerden bir gün *A*, diğer ikisinin karşısına şu yeni mitolojiyle

çıkıverir: Dünya, yaratıcı tanrının kendi kız kardeşiyle çiftleşmesinden doğan kuru toprak ve bu kız kardeşin, kendisi gibi tanrıça olan ikiziyle karşılıklı mastürbasyon yapmasından doğan deniz olmak üzere iki aşamada yaratıldı. Ve dünya bu şekilde oluştuğunda yaratıcı tanrı, ikiz tanrıçalarla birlikte büyük bir çiçek dansına katıldı ve böylece kuru toprak üzerinde bitki ve hayvan türleri meydana geldi. Varolan heteroseksüellik, lezbiyenlik ve çiçek yetiştiriciliği üçlemesi de, tanrıların bu arketip eylemlerinin insanî bir taklidinden başka bir şey değildir. Eh, olur mu olur! Karşılaştırmalı mitolojiye dair bir birikime sahip okur, bu kozmogonik kıssayla tarihsel paralellikler bulmakta güçlük çekmeyecektir. Adamımız, diğerlerinin bu teoriyi kabûl etmelerini sağlama hususunda bazı güçlüklerle karşılaşabilir. Bu durumda o, bir propaganda problemine sahip olacaktır. Bununla birlikte, *B* ve *C*'nin kendi süregelen farklı projelerini devam ettirme yolunda pratik zorluklar yaşadıklarını ya da (daha az bir ihtimâlle) *A*'nın kozmos vizyonundan etkilendiklerini varsayarsak, bu durum, *A*'nın kendi planını gerçekleştirmesi için iyi bir fırsat olacaktır. *A* bir kez bunu başardığında ve her üç birey de, kendi farklı eylemlerinin büyük toplum (*A-B-C*) için bir arada iş gördüğünü bir kez 'anladığında', bu 'bilgi', o durum içinde sürmekte olan şeyleri de etkileyecektir. Örneğin *C*, iki temel işi için eşit zaman ayırmaya daha bir râzı olabilir.

Eğer örneğimizin bu şekilde açımlanması size zorlama gibi görünüyorsa, o zaman bu örneği, din âlimimizin bilincinde bir sekülerleşme süreci hayâl etmek suretiyle bu dünyaya taşıyabiliriz. Bu durumda mitoloji artık makûl görünmez. Şimdiki durum, sosyal bilim aracılığıyla açıklanmalıdır. Bu, şüphesiz oldukça kolaydır. Bu noktada (yani din âlimimizin bir sosyal bilimciye dönüştüğü noktada) açıktır ki, verili durumda süregelen iki çeşit cinsel etkinlik, katılımcıların derinden gelen psikolojik ihtiyaçlarını dışa vurmak-

tadır. Adamımız, bu ihtiyaçlara ket vurmanın 'işlevsiz' gerilimlere yol açacağını 'bilir' Diğer yandan, vakıadır ki üçlümüz, yetiştirdikleri çiçekleri, adanın diğer ucundaki hindistancevizlerine karşılık satmaktadır. Hah, şimdi tam oturdu! *A-B* ve *B-C* şeklindeki davranış örüntüleri 'kişilik sistemi' açısından işlevselken, *C-A* 'sosyal sistem'in ekonomik kısmı açısından işlevseldir. *A-B-C* ise, sistemler-arası düzeydeki işlevsel bütünleşmenin rasyonel çıktısından başka bir şey değildir. Tekrarlarsak; eğer *A*, *bu* teorinin kızlara yönelik propagandasında başarılı olursa, kızların kendi durumlarıyla ilgili işlevsel yükümlülüklere dönük bilgisi, davranışları açısından bazı kısıtlayıcı sonuçlar taşıyacaktır.

Aynı argüman, *mutatis mutandis* (gerekli değişiklikler yapılmış olarak –ç.n.), örneğimizin yüz-yüze pastoralliğinden makro-sosyal düzeye çektiğimizde de geçerli olacaktır. Kurumsal düzenin parçalara ayrılması ve bilginin bununla eşzamanlı dağılımı, bireyin parçalı sosyal tecrübesi ve bilgisi için kuşatıcı bir nesnel anlam bağlamı temin edecek ve toplumu kuşatacak bütünleştirici anlamları sağlama problemine yol açacaktır. Üstüne üstlük, sadece tamamen anlamlı bir bütünleşme problemi değil ama aynı zamanda bir fâil tipinin kurumsal faaliyetlerini diğer tipler *vis-à-vis* (karşısında –ç.n.) meşrûlaştırma problemi de sözkonusu olacaktır. Savaşçıların, çiftçilerin, tüccarların ve üfürükçülerin faaliyetlerine nesnel anlam bahşeden bir anlam evreninin var olduğunu farz edebiliriz. Bu durum, sözkonusu fâil tipleri arasında hiçbir çıkar çatışması olmayacağı anlamına gelmez. Ortak bir anlam evreninin içinde dahi, üfürükçüler, bazı faaliyetlerini savaşçılara 'açıklama' problemine sahip olabilirler vb. Böylesi meşrûlaştırma yöntemleri, tarihsel olarak sürekli değişir.[53]

---

[53] Bu problem, birazdan daha dar tanımlanmış bir kontekstte tartışacağımız 'ideoloji'ye dairdir.

Kurumsal parçalanmanın bir diğer sonucu ise, sosyal bakımdan birbirinden ayrı olan anlam alt-evrenlerinin ortaya çıkma olasılığıdır. Bu ihtimal, role-özgü bilginin ortak bilgi stoku karşısında tamamen ezoterik bir hâl almasına dek uzanan rol uzmanlaşması tazyiklerinden ileri gelir. Böylesi anlam alt-evrenleri, ortak görüşten bakıldığında görünmez olabilir ya da olmayabilir. Bazı durumlarda, sadece alt-evrenin bilişsel içeriği ezoterik olmakla kalmaz, bu bilişsel içeriği ayakta tutan alt-evrenin ve kolektivitenin bizzat varlığı dahi bir sır olabilir. Anlam alt-evrenleri, – cinsiyet, yaş, meslek, dinî eğilim, estetik beğeni gibi – farklı kıstaslar aracılığıyla sosyal olarak yapılandırılabilir. Alt-evrenlerin belirme ihtimâli, şüphesiz işbölümünün ve ekonomik artının gittikçe büyümesiyle paralel olarak artacaktır. Geçim ekonomisine sahip bir toplum, erkekler ve kadınlar arasında ya da yaşlı ve genç savaşçılar arasında bilişsel bir ayrışmaya sahip olabilir; tıpkı Afrika'da ve Amerikan Kızılderilileri arasında sıkça rastlanan 'gizli toplumlar'da olduğu gibi. Birkaç rahibin ve büyücünün ezoterik varlığı hâlâ sağlanabiliyor olabilir. Sözgelimi Hindu kastlarında, Çin edebî bürokrasisinde ya da antik Mısır'ın rahip zümrelerinde karakterize olduğu şekliyle kendini gösteren tam-gelişmiş anlam alt-evrenleri ise, ekonomik probleme dair son derece gelişkin çözümler gerektirir.

Bütün diğer sosyal anlam yapıları gibi alt-evrenler de, belirli bir kolektivite tarafından,[54] yani sözkonusu anlamları sürekli üreten ve bu anlamların içinde nesnel gerçeklik kazandığı bir grup tarafından 'taşınmak' zorundadır. Böylesi gruplar arasında çatışma ya da rekâbet var olabilir. En

---

54 Weber, bizim burada anlam alt-evrenleri dediğimiz şeylerin 'taşıyıcıları' (*Träger*) olan çeşitli kolektivitelere, özellikle karşılaştırmalı din sosyolojisinde tekrar tekrar atıfta bulunur. Bu fenomenin analizi, elbette Marx'ın *Altyapı/Üstyapı şemasıyla* da ilgilidir.

basit düzeyde, artı kaynakları sözkonusu uzmanlara tahsis etme ya da örneğin üretken emek harcamaktan muafiyet meseleleri üzerinde bir ihtilâf sözkonusu olabilir. Resmî olarak muaf tutulacak olanlar büyücü hekimlerin *tümü* müdür, yoksa sadece şefin ailesine hizmet verenler mi? Ya da, otoritelerden sabit bir maaş alacak olanlar, hastayı şifâlı otlarla tedavi edenler midir, yoksa bunu transa geçerek yapanlar mı? Böylesi sosyal çatışmalar, her biri bir konum elde etmeye ve rakip bilgi gövdesini eğer ortadan kaldıramazsa karalamaya çalışan rakip düşünce ekolleri arasındaki çatışmalara kolayca dönüşebilir. Çağdaş toplumda, masaj tedavisi (*chiropractice*), hastalığı benzeri ile tedavi etme (*homeopathy*) ve Hıristiyan Bilimi* gibi rakipleriyle ortodoks tıp arasında böylesi (bilişsel olmanın yanı sıra sosyo-ekonomik) çatışmalar görmeye devam ederiz. Gelişmiş sanayi toplumlarında, çok sayıda bireye en belirsiz uğraşlar için dahi bütün gününü vakfetme şansı veren uçsuz bucaksız ekonomik artı sonucu, akla gelen bütün anlam alt-evrenleri arasındaki çoğulcu rekâbet, vakâyı âdiyeden sayılır.[55]

Anlam alt-evrenlerinin tesisiyle birlikte, bütünsel toplumda bir perspektifler çeşitliliği ortaya çıkar ve her bir perspektif, toplumu bir alt-evrenin bakış açısından görür. Toplum hakkında, masaj tedavisi uzmanı tıp okulu profesöründen, şair işadamından, Yahudi Yahudi-olmayandan vb. farklı bir bakış açısına sahiptir. Söylemeye gerek yok ki, perspektiflerdeki bu çoğullaşma, toplumun *tümü* için sabit bir sembolik şemsiye kurma problemini önemli ölçüde art-

---

*"*Christian Science*": Mary Baker Eddy tarafından 1879'da ABD'de kurulan ve hastalığın yalnızca insanın kafasında olduğuna inanan mezhep.

55 Anlam alt-evrenleri arasındaki çoğulcu rekâbet, günümüz toplumuna dair empirik bir bilgi sosyolojisi açısından en önemli problemlerden biridir. Biz bu problemle başka bir yerde, din sosyolojisi çalışmamızda meşgûl olduk; ama elinizdeki çalışmada, bu analizin geliştirilmesi hususunda hiçbir vurgu yoktur.

tırır. Her bir perspektif, ne türlü bir teori eklentisine ve hattâ *Weltanschauungen*'e (dünya görüşü –ç.n) sahip olursa olsun, ait olduğu grubun somut sosyal çıkarlarıyla ilişkili olacaktır. Ancak bu durum, teorileri ya da *Weltanschauungen*'i bir yana koyalım, çeşitli perspektiflerin dahi, sosyal çıkarların mekanik yansımalarından başka bir şey olmadıkları anlamına *gelmez*. Bilgi sahibinin biyografik ve sosyal çıkarlarından büyük oranda kopmayı başarmak, bilgi açısından özellikle teorik düzeyde oldukça mümkündür. Bu yüzdendir ki, Yahudilerin belirli bilimsel girişimlerle meşgûl olmalarının elle tutulur sosyal sebepleri olabilir ama Yahudiler ya da Yahudi olmayanlar tarafından savunulacak olanlar şeklinde bilimsel pozisyonlar öngörmek imkânsızdır. Başka bir deyişle bilimsel anlam evreni, kendi sosyal tabanına karşı epey bir otonomi elde etmeye muktedirdir. Her ne kadar pratikte büyük değişiklikler olacaksa da, teorik olarak bu durum, herhangi bir bilgi gövdesi ve hattâ toplum hakkındaki bilişsel perspektifler açısından da geçerlidir.

Dahası bir bilgi gövdesi, görece otonom bir anlam alt-evreni düzeyine bir kez erişmeye görsün, kendisini üreten kolektiviteye geri yönelme kapasitesine sahiptir. Örneğin Yahudiler, toplum içinde Yahudi *olmak bakımından* özel problemlere sahip oldukları için sosyal bilimci olabilirler. Ancak bir kere sosyal-bilimsel söylem evrenine girdikten sonra, topluma artık özellikle Yahudi olan bir bakış açısından bakmayabilirler ve hattâ, Yahudiler *olarak* sosyal faaliyetleri dahi, yeni edindikleri sosyal-bilimsel perspektiflerin bir sonucu olarak değişebilir. Bilginin kendi varoluş köklerinden bu şekilde ne ölçüde kopacağı, çok sayıda tarihsel değişkene bağlıdır (örneğin; taşman sosyal çıkarların âciliyeti, sözkonusu bilginin teorik arıtılma derecesi, sözkonusu bilginin sosyal anlamı ya da anlamsızlığı vs.). Genel akıl yürütmelerimizin önemli ilkesi şudur: Bilgi ile sosyal tabanı arasındaki ilişki, diyalektik bir ilişkidir; bu demektir ki, bil-

gi sosyal bir üründür *ve* bilgi, sosyal değişmede bir etkendir.[56] Sosyal üretim ile onun ürünü nesnelleşmiş dünya arasındaki diyalektiğe ilişkin bu ilke, şimdiye dek ayrıntılarıyla izah edilmiştir; somut anlam alt-evrenlerinin her türlü analizinde bunu akılda tutmak bilhassa önemlidir.

Alt-evrenlerin artan sayısı ve karmaşıklığı, bunları dışarıdakiler açısından gittikçe ulaşılmaz hâle getirir. Bunlar, yeri geldiğinde sırlara dâhil edilenler dışındaki herkesten (gizli ilmin Hermetik *külliyâtı* ile klasik olarak ilişkili anlamıyla) 'hava sızdırmaz derecede tecrit edilmiş' ezoterik içbölgeler hâline gelirler.* Alt-evrenlerin artan otonomisi, hem dışarıdakiler hem de içeridekiler *vis-à-vis* (açısından

---

56 Bu önerme, altyapı (*Unterbau*) ile üstyapı (*Ueberbau*) arasında diyalektik bir ilişki olduğunu söyleyen Marksist terimlere tercüme edilebilir – ki bu Marksçı görüş, son zamanlara kadar ana-akım Marksizm'de geniş ölçüde yitirilmiştir. Sosyal olarak tarafsız bilginin mümkünlüğü problemi, Scheler ve Mannheim tarafından tanımlandığı şekliyle bilgi sosyolojisinin merkezî problemlerinden biridir kuşkusuz. Genel teorik yaklaşımımıza özgü sebeplerden dolayı, bu konuya merkezî bir yer vermiyoruz. Teorik bir bilgi sosyolojisi açısından önemli olan şey, bilgi ile sosyal temeli arasındaki diyalektiktir. Mannheim'ın 'ilişiksiz entelijansiya'ya dönük ilgisi gibi sorunlar, bilgi sosyolojisinin somut tarihsel ve empirik fenomenlere uygulanmasıdır. Bunlara dair önermelerin, bizi burada ilgilendirenden daha da az bir teorik genellik düzeyinde yapılmaları gerekir. Diğer yandan, sosyal-bilimsel bilginin otonomisine ilişkin sorunların da, sosyal bilimler metodolojisi kontekstinde müzakere edilmeleri gerekir. Bilgi sosyolojisinin alanına dair yaptığımız tanımlama gereği dışarıda bıraktığımız bu alan, teorik sebeplerden dolayı bu çalışmanın giriş bölümünde açıklanmıştır.

Burada yazarlar, bir kelimedeki tarihsel anlam değişimiyle oynamaktadır. Yazarların değinip geçtiği "Hermetik" kelimesinin klasik anlamı, antik Yunan mitolojisindeki Tanrı "Hermes"ten gelir. Hermes, Tanrıların sözlerini ölümlülere aktarır. Ancak bu sözler, sözel anlamlarından ibaret değildir. Zira Tanrılar, bu sözlerin içinde, insanî hayat hakkında insanların göremedikleri şeyleri de "söz kalıbı" içinde aktarırlar. Dolayısıyla "bir 'başka' evrene ait 'anlamlar'ı 'bu' evrene göre çevirme ve anlama" (Doğan Özlem; *Tarih Felsefesi*, İnkılâp Yayınevi, 2001, s. 245) etkinliği sözkonusudur. "*Hermetic*" kelimesinin ikili anlamı bu noktada ortaya çıkar. Zira "*hermetic*", hem klasik anlamıyla bu yorumlanması gereken içine kapalı bilgiye atıfta bulunur hem de modern İngilizce'de, klasik anlamına binaen, "su sızdırmaz; hava sızdırmaz; sımsıkı kapalı" anlamlarına gelir (ç.n.).

-ç.n.) özel meşrûlaştırma problemlerine neden olur. Dışarıdakiler *dışarıda tutulmalıdır* ve hattâ bazen, alt-evrenin varlığından dahi habersiz olmalıdır. Ancak eğer bir şekilde haberdâr olmuşlarsa ve eğer alt-evren geniş toplumdan gelecek çeşitli özel imtiyazlara ve onaylamalara gereksinim duyuyorsa, bu durumda hem dışarıdakileri dışarıda tutma hem de bu işleyişin meşrûiyeti hususunda onların onayını alma problemi sözkonusu olur. Bu iş, çeşitli gözdağı teknikleri, (dışarıdakilerin çıkarlarına ve duygularına başvuran) rasyonel ve irrasyonel propaganda, mistifikasyon ve genellikle de prestij sembollerinin kullanımı aracılığıyla yerine getirilir. Diğer yandan içeridekiler de *içeride tutulmalıdır*. Bu durum, alt-evrenden kaçma arzusunun kontrol altına alınmasını sağlayabilecek hem pratik hem de teorik prosedürlerin geliştirilmesini gerektirir. Bu çifte meşrûlaştırma probleminin bazı ayrıntılarına daha sonra göz atacağız. Yine de şu an için bir örnek sunulabilir. Ezoterik bir hekimlik alt-evreni kurmak yeterli değildir. Bunun doğru ve faydalı olduğuna müritler topluluğunun ikna olması ve hekim birliğinin de alt-evrenin standartlarına bağlı kalması gerekir. Böylelikle 'doktor tavsiyesine karşı gelme'nin yol açacağı bedensel akıbet imgeleri aracılığıyla genel nüfusa gözdağı verilir; ancak genel nüfus, itaatin faydaları açısından, bizzat hastalığın ve ölümün dehşeti aracılığıyla bu şekilde korkutularak ikna *edilmez*. Hekimlik mesleği, otoritesini vurgulamak için, tuhaf giysilerden tutun da anlaşılmaz dile dek uzanan kadim güç ve gizem sembollerinin ardına saklanır ve kuşkusuz bütün bu semboller, hem kamu hem de bizzat mesleğin kendisi açısından pragmatik terimlerle meşrûlaştırılır. Bu arada, tıp dünyasının tam anlamıyla kabûl görmüş sâkinleri, sadece meslek erbabı için geçerli güçlü dışsal denetimler aracılığıyla değil, aynı zamanda kendilerine ahmaklığın ve hattâ böylesi bir sapmanın günahkârlığının 'bilimsel kanıtı'nı sağlayan bütünsel bir meslekî bilgi gövdesi aracılığıyla

da 'şarlatanlıktan' (yani, düşüncede ya da eylemde hekimlik alt-evreninin dışına adım atmaktan) uzak dururlar. Bir başka deyişle, meslekten olmayanlar meslekten olmayanlar olarak, doktorlar da doktorlar olarak *kalsın* ve (mümkünse) her ikisi de bu hâllerinden memnun olsun diye yekpâre bir meşrûlaştırma aygıtı iş başındadır.

Kurumlar ve alt-evrenlerdeki farklı değişim oranları sonucu özel problemler ortaya çıkar.[57] Bu durum, hem kurumsal düzene dair bütünsel meşrûlaştırmayı hem de belirli kurumlara ya da alt-evrenlere dair spesifik meşrûlaştırmaları daha da zorlaştırır. Modern bir orduya sahip feodal bir toplum, sanayi kapitalizmi koşullarında varlığını sürdüren bir toprak aristokrasisi, bilimsel bir dünya görüşünün popülerleşmesiyle baş etmek zorunda olan geleneksel bir din, bir toplumda hem görecelilik teorisinin hem de astrolojinin aynı anda var olması: Gündelik tecrübelerimiz, üzerinde fazlaca durmamız gerekmeyen bu çeşit örneklerle doludur. Böylesi koşullar altında, birtakım meşrûlaştırıcıların yaptığı işin özellikle zahmetli hâle geldiğini söylemek kâfidir.

Kurumlaşmanın tarihsel çeşitliliğinden kaynaklanan büyük teorik ilgiyi hâiz son bir soru da, kurumsal düzenin nesnelleşme tarzıyla ilgili olmalıdır: Bir kurumsal düzen, ya da onun herhangi bir parçası, ne ölçüde gayrı-insanî bir olgusallık olarak kavranmaktadır? Bu, sosyal gerçekliğin şeyleşmesine ilişkin bir sorudur.[58]

---

[57] Bu, Ogburn'den bu yana Amerikan sosyolojisinde sıklıkla 'kültürel gecikme' diye adlandırılan fenomendir. Evrimci ve zımnen değer-biçici yan-anlamı nedeniyle bu terimi kullanmaktan kaçınmaktayız.

[58] Şeyleşme (*Verdinglichung*), özellikle Marx'ın *Frühschriften*'indeki (erken dönem yazılarındaki –ç.n.) antropolojik düşüncelerde kullanılan ve daha sonra *Das Kapital*'de 'meta fetişizmi' kavramıyla geliştirilen önemli bir Marx'çı kavramdır. Bu kavramın Marksist teorideki son dönem gelişmeleri için karş. György Lukács, *Historie et conscience de classe*, s. 109 vd.; Lucien Goldmann, *Recherches dialectiques* (Paris: Gallimard, 1959), s. 64 vd.; Joseph Gabel, *La Fausse Conscience* (Paris: Éditions de Minuit, 1962) ve *Formen der Entfremdung*

Şeyleşme, insanî olguların sanki şeylermiş gibi, yani gayrı-insanî ya da belki de insan-üstü terimlerle kavranmasıdır. Bu mesele şu şekilde de dile getirilebilir: Şeyleşme, insanî faaliyetin ürünlerinin sanki insanî ürünlerden başka şeyler*miş gibi* – örneğin doğa olguları, kozmik yasaların sonuçları ya da takdir-i ilâhînin tezahürleri şeklinde – kavranmasıdır. Şeyleşme, insanın insanî dünyanın bizzat yaratıcısı olduğunu unutabileceğini ve dahası insan, yani üretici ile ürünü arasındaki diyalektiğin bilinçte yitip gittiğini imâ eder. Şeyleşmiş dünya, tanımı gereği, insansızlaştırılmış bir dünyadır. Bu dünya, insan tarafından, yabancı bir olgu olarak, yani kendi üretici faaliyetinin *opus proprium*'u (özgün sonucu –ç.n.) olarak değil de, üzerinde hiçbir denetime sahip olmadığı bir *opus alienum* (yabancıların işi –ç.n.) olarak tecrübe edilir.

Az önce yaptığımız nesnelleşme tartışmasından sonra, nesnel bir sosyal dünya kurulur kurulmaz şeyleşme ihtimalinin hiç de uzak olmadığı açıklık kazanacaktır.[59] Sosyal

---

(Frankfurt: Fischer, 1964). Bu kavramın doktriner-olmayan bir bilgi sosyolojisi içinde uygulanabilirliğine dair kapsamlı bir tartışma için karş. Peter L. Berger ve Stanley Pullberg, 'Reification and the Sociological Critique of Consciousness', *History and Theory* IV: 2, s. 198 vd. (1965). Marksist referans çerçevesinde şeyleşme kavramı, yabancılaşma (*Entfremdung*) kavramı ile yakından bağlantılıdır. Yabancılaşma kavramı, son dönem sosyoloji yazılarında, terminolojik olarak yeniden-kurmanın çok ötesinde, *anomie*'den nevroza uzanan fenomenlerle karıştırılmaktadır. Her hâlükarda biz, bu çalışmanın böylesi bir yeniden-kazanma çabasında yer almadığını düşünüyoruz ve bu yüzden de, bu kavramı kullanmaktan uzak durmaktayız.

59 Durkheim'cı sosyolojinin son dönem Fransız eleştiricileri, örneğin Jules Monnerot (*Les Faits sociaux ne sont pas des choses*, 1946) ve Armand Cuvillier (*'Durkheim et Marx', Cahiers internationaux de sociologie*, 1948), bu sosyolojiyi sosyal gerçekliğe dair şeyleşmiş bir görüş olmakla itham etmişlerdir. Başka bir deyişle onlar, Durkheim'ın *choséité* (nesnellik -ç.n.) kavramının *ipso facto* (başlı başına –ç.n.) bir şeyleşme olduğunu iddia etmişlerdir. Durkheim yorumu açısından bu hususta ne söylenirse söylensin, ilke olarak 'sosyal olguların şeyler olduğunu' öne sürmek ve bunu yaparken de sosyal olguların *insanî ürünler olarak* nesnelliğinden başka bir şey kastetmemek mümkündür. Bu sorunun teorik anahtarı, nesnelleşme ile şeyleşme arasındaki ayrımdadır.

dünyanın nesnelliği, onun insanın karşısına insanın dışında bir şey olarak dikilmesi anlamına gelir. Buradaki can alıcı soru şudur: İnsan, sosyal dünyanın – nasıl nesnelleşmiş olursa olsun – insanlar tarafından yaratıldığının ve bu yüzden yine onlar tarafından yeniden yaratılabileceğinin henüz farkında mıdır değil midir? Bir başka deyişle şeyleşme, nesnelleşme sürecinin en son aşaması olarak, yani nesnelleşmiş dünyanın bir insan girişimi olarak kavranabilirliğini kaybetmesi ve gayrı-insanî, insanîleştirilemez ve durağan bir olgu şeklinde sabitlenmesi sonucu ortaya çıkan bir aşama olarak tanımlanabilir.[60] İnsan ile dünyası arasındaki gerçek ilişki, tipik bir biçimde bilinçte tepetaklak olur. Bir dünya yaratan insan, o dünyanın ürünü olarak, insanî faaliyet de gayrı-insanî süreçlerin gölge-fenomeni olarak kavranır olur. İnsanî anlamlar, artık dünya içinde yaratılan ürünler olarak değil, 'şeylerin doğası'na içkin ürünler olarak anlaşılırlar. Şeyleşmenin bir bilinç tarzı olduğunu, daha doğrusu, insanî dünyanın insan tarafından nesnelleştirilmesinin bir biçimi olduğunu bu noktada vurgulamak gerekir. İnsan, dünyayı şeyleşmiş bir biçimde kavrarken dahi, onu üretmeye devam eder. Bu demektir ki insan, paradoksal bir biçimde, kendisini reddeden bir gerçeklik üretme yetisine sahiptir.[61]

Şeyleşme, hem teori-öncesi hem de teorik bilinç düzeylerinde ortaya çıkabilir. Karmaşık teorik sistemler, şeyleşme olarak tanımlanabilir; muhtemelen şu ya da bu sosyal durumda tesis edilmiş teori-öncesi şeyleşmeler içinde kökleri bulunsa da. Bu yüzden şeyleşme kavramını entelektüellerin zihinsel inşâlarıyla sınırlandırmak yanlış olacaktır. Şeyleşme, sokaktaki adamın bilincinde var olur ve doğrusu ya bu durum, pratik bakımdan daha önemlidir. Diğer yandan

---

60 Bunu, Sartre'ın *Critique de la raison dialectique* (Diyalektik Aklın Eleştirisi –ç.n.) adlı eserindeki 'pratikte durağan' (*practico-inert*) kavramıyla karşılaştırınız.

61 Bu sebepten dolayı Marx, şeyleştirici bilinci *yanlış* bilinç olarak adlandırır. Bu kavram, Sartre'ın 'kötü inanç' (*mauvaise foi*) kavramıyla ilişkili olabilir.

şeyleşmeyi, sosyal dünyanın aslında şeyleşmemiş olan kavranışının yoldan çıkması olarak, yani bir çeşit bilişsel günâh olarak görmek de yanlış olacaktır. Bilâkis, hâlihazırdaki etnolojik ve psikolojik kanıtlar bunun tam tersini, yani sosyal dünyanın orijinal kavranışının hem filogenetik* hem de ontogenetik açıdan oldukça şeyleşmiş olduğunu gösteriyor gibidir.[62] Burada şöylesi bir imâ vardır: Şeyleşmenin bir bilinç kipi *olarak* kavranması, bilincin en azından görece olarak şeyleşmenin *dışına çıkmasına* bağlıdır ve bu da, tarihteki ve herhangi bir bireysel biyografideki görece geç bir gelişim evresine tekabül eder.

Hem bir bütün olarak kurumsal düzen hem de onun parçaları, şeyleşmiş bir biçimde kavranabilir. Örneğin toplumun düzeni, tanrılar tarafından yaratılmış bütüncül bir evrenin makro-kozmosunu yansıtan bir mikro-kozmos olarak kavranabilir. 'Burada yeryüzünde' olagelen ne varsa, 'yukarıda' vukû bulan şeylerin soluk bir yansımasından başka bir şey değildir.[63] Tikel kurumlar da benzer yollarla kavranabilir. Kurumların şeyleşmesi için gerekli temel 'reçete', onlara insanî faaliyetten ve insanî anlamdan bağımsız bir ontolojik statü bahşetmektir. Spesifik şeyleşmeler, bu genel tema üzerinde çeşitlilik gösterirler. Örneğin evlilik, ilâhî yaratıcılık edimlerinin taklidi olarak, doğa yasalarının evrensel bir buyruğu olarak, biyolojik veya psikolojik güçlerin zorunlu sonucu olarak ya da konumuza binaen, sosyal sistemin işlevsel yükümlülüğü olarak şeyleşebilir. Tüm bu

---

* Türün evrimsel gelişim seyrine ait (ç.n.).

62 Lucien Lévy-Bruhl ve Jean Piaget'nin çalışmaları, şeyleşme-öncesi anlayış açısından hem filogenetik hem de ontogenetik anlamda bir temel olarak kabûl edilebilir. Ayrıca karş. Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage* (Paris: Plon, 1962).

63 'Burada yeryüzünde' ile 'yukarıda' arasındaki paralellik hakkında karş. Mircea Eliade, *Cosmos and History* (New York: Harper, 1959). Benzer bir vurgu da Voegelin (*a.g.e.*) tarafından, 'kozmolojik uygarlıklar' tartışmasında yapılmıştır.

şeyleşmelerde ortak olan şey, evliliğin daimî bir insanî üretim olduğunu gizlemeleridir. Bu örnekten de kolayca görülebileceği üzere şeyleşme, hem teorik hem de teori-öncesi bir biçimde ortaya çıkabilir. Bu yüzden bir mistik, somut insanî olaylardan tutun da ilâhî kozmosun en ücra köşelerine dek uzanan oldukça sofistike bir teori tertip edebilir; ama kara cahil bir köylü karı-koca da, pekâlâ aynı olayı, benzer biçimde şeyleşmiş metafizik bir dehşet ürpertisiyle kavrayabilir. Şeyleşme aracılığıyladır ki kurumlar dünyası, doğa dünyasıyla iç içe geçmiş gibi görünür. Kurumlar dünyası böylelikle zorunluluk ve kader hâline gelir; ve duruma göre mutlu *ya da* mutsuz bir biçimde böylece yaşanıp gider.

Roller de kurumlarla aynı tarzda şeyleşebilir. Bu durumda kendinin-bilincinin rolde nesnelleşen kısmı, bireyin hiçbir sorumluluk kabûl etmeyeceği kaçınılmaz bir kader olarak kavranabilir. Bu çeşit şeyleşmenin paradigmatik formülü, 'Bu hususta seçme şansım yok; konumum gereği böyle davranmak zorundayım' ifadesidir – ki bu konum, duruma göre koca, baba, general, başpiskopos, yönetim kurulu başkanı, gangster ya da cellât olabilir. Bunun anlamı şudur; rollerin şeyleşmesi, bireyin kendisi ile kendi rol-oyunu arasında tesis edebileceği öznel mesafeyi daraltır. Bütün nesnelleşmeler için gerekli olan mesafe, olduğu gibi kalır kuşkusuz; ama özdeşlikten-kurtulmanın yol açtığı mesafe, yok denecek derecede azalır. Sonuçta, bizzat kimlik (ya da tercihân bütünsel benlik), yani hem kendinin hem de ötekilerin kimliği şeyleşmiş olabilir. O hâlde burada bireyin, sosyal olarak kendisine tahsis edilmiş tipleşmelerle bütünüyle özdeşleşmesi sözkonusudur. Birey, bu tipten *başka bir şey değilmiş* gibi kavranır. Böylesi bir kavrayış, değerler ya da duygular açısından olumlu veya olumsuz bir biçimde vurgulanmış olabilir. 'Yahudi' kimliği, hem anti-Semitist hem de bizzat Yahudi'nin kendisi açısından eşit ölçüde şeyleşmiş olabilir; ancak Yahudi bu kimliği olumlu anlamda vur-

gularken anti-Semitist olumsuz anlamda vurgulayacaktır. Her iki şeyleşme de, insan eliyle üretilen ve içselleştirilmiş olsa da sadece benliğin bir parçasını nesnelleştiren bir tipleşmeye ontolojik ve bütünsel bir statü bahşeder.[64] Tekrarlarsak; böylesi şeyleşmeler, 'Yahudiler hakkında herkesin bildiği şeyler'in teori-öncesi düzeyinden tutun da Yahudiliğe dair biyolojinin ('Yahudi kanı'), psikolojinin ('Yahudi ruhu') ya da metafiziğin ('Yahudi halkının sırrı') bir tezahürü olan en karmaşık teorilere kadar uzanır.

Şeyleşme analizi, genelde teorik düşüncenin özelde ise sosyolojik düşüncenin şeyleştirici eğilimlerini düzelten dâimî bir düzeltici olarak iş gördüğü için önemlidir. Bu analiz, bilhassa bilgi sosyolojisi açısından önemlidir; zira insanların yaptıkları ile düşündükleri şeyler arasındaki ilişkiye dair diyalektik-dışı bir anlayışa düşmekten, bilgi sosyolojisini korur. Bilgi sosyolojisinin tarihsel ve empirik uygulanışı, şeyleşmeden-çıkmaya taraf olan – kurumsal düzenlerin baştan başa yıkılması, önceden birbirinden kopmuş toplumlar arasındaki temas ya da son derece önemli sosyal marjinallik olgusu gibi – sosyal koşullara özel bir dikkat göstermek zorundadır.[65] Ancak bu problemler, buradaki düşüncelerimizin çerçevesini aşmaktadır.

---

64 Kimliğin şeyleşmesi hususunu, Sartre'ın anti-Semitizm analiziyle karşılaştırınız.

65 Şeyleşmeden-çıkmanın koşulları hakkında karş. Berger ve Pullberg, a.g.y.

2. Meşrûlaştırma

Sembolik Evrenlerin Kökleri

Bir süreç olarak meşrûlaştırma, en iyi şekliyle 'ikinci dereceden' bir anlam nesnelleşmesi olarak tanımlanır. Meşrûlaştırma, tamamen farklı kurumsal süreçlere hâlihazırda eklemlenmiş anlamlarla bütünleşmeye hizmet edecek yeni anlamlar üretir. Meşrûlaştırmanın işlevi, kurumlaşmış durumdaki 'birinci dereceden' nesnelleşmeleri nesnel anlamda erişilebilir, öznel anlamda da makûl hâle getirmektir.[66] Meşrûlaştırmayı bu işleviyle tanımlarken, herhangi bir tikel meşrûlaştırma sürecine ilham veren spesifik motivlerin neler olduğunu göz önünde bulundurmaksızın, meşrûlaştırıcıları motive eden tipik gayenin, şu ya da bu biçimiyle 'bütünleşme' olduğunu da söylemek gerekir.

Bütünleşme ve buna tekabül eden öznel makûliyet sorunu, iki düzlemde kendini gösterir. İlk olarak, kurumsal düzenin bütünselliği, farklı kurumsal süreçlerde yer alan katılımcılar için bir anlam ifade etmelidir. Bu noktada makûliyet sorunu, (şef ile rahip ya da baba ile komutan ilişkisinde ya da hattâ aynı kişinin kendi oğlunun hem babası hem de komutanı olduğu durumda kendini gösterdiği şekliyle) bir kişinin kendisine ve yanı sıra hemcinsine ait olup, durumsal anlamda baskın ama sadece kısmen kurumlaşmış motivlerin tam anlamıyla 'gerisinde yatan' öznel bilince atıfta bulunur. Şu hâlde bu, topyekûn kurumsal düzeni, bu düzene muhtelif roller içinde katılmış birtakım bireylerle, ya da tekil bir bireyin herhangi bir belirli zamanda iştirak edebileceği birtakım kısmî kurumsal süreçlerle bağlantılandıran, 'yatay' bir bütünleşme ve makûliyet düzlemidir.

---

66 'Meşrûlaştırma' terimi, bilhassa politik sosyolojisi kontekstinde geliştirildiği şekliyle, Weber'den alınmıştır. Burada sözkonusu terimin daha geniş bir kullanımını sunmaktayız.

İkinci olarak, bireyin hayatının bütünselliği, peşi sıra içinden geçilen muhtelif kurumsal düzen dizileriyle birlikte, öznel bakımdan anlamlı bir hâle getirilmelidir. Başka bir deyişle bireysel biyografi, ayrı ayrı, peş peşe ve kurumsal olarak önceden-tanımlanmış safhaları içersinde, öznel bakımdan tamamen makûl olan bir anlama sahip olmalıdır. Tekil bireylerin ömürleri içinde yer alan 'dikey' bir düzlem, bütünleşmenin ve kurumsal düzenin makûliyetinin 'yatay' düzlemine eklenmiş olur böylelikle.

Daha önce tartıştığımız üzere, kurumun sadece ister öznellikler-arası isterse de biyografik bakımdan ilâve bir desteğe ihtiyaç duymayan bir olgu olduğu kurumlaşmanın ilk safhasında, meşrûlaştırma zorunlu değildir; ki bu, ilgili bütün durumlar açısından kendiliğinden aşikârdır. Meşrûlaştırma sorunu, (artık tarihsel olan) kurumsal düzene ait nesnelleşmelerin yeni bir kuşağa aktarılmasıyla birlikte, kaçınılmaz olarak ortaya çıkar. Gördüğümüz üzere, kurumların kendiliğinden-aşikâr karakteri, bu noktada artık bireyin kendi hâfızası ve kendi alışkanlıkları aracılığıyla korunamaz. Tarih ile biyografinin birliği artık parçalanmıştır. Bu birliği tekrar tesis etmek ve bunun her iki veçhesini de makûl hâle getirmek için, kurumsal geleneğin göze çarpan unsurlarına dair 'izahatlar' ve haklılaştırmalar gerekir. Meşrûlaştırma, işte bu 'izah etme' ve haklılaştırma sürecinin adıdır.[67]

Meşrûlaştırma, kurumsal düzenin nesnelleşmiş anlamlarına bilişsel bir geçerlilik atfetmek suretiyle bu düzeni 'izah eder' Meşrûlaştırma, kurumsal düzenin pratik buyruklarına normatif bir itibar kazandırmak suretiyle bu düzeni haklılaştırır. Şunu anlamak lâzımdır: Meşrûlaştırma, normatif bir unsurun yanı sıra bilişsel bir unsura da sahip-

---

[67] 'İzahatlar' şeklindeki meşrûlaştırmaları, Pareto'nun 'türemler' (*derivations*) analiziyle karşılaştırınız.

tir. Başka bir deyişle meşrûlaştırma, salt 'değerler'le ilgili bir mesele değildir. O, daima 'bilgi'yi de içerir. Örneğin akrabalık yapısı, sadece içerdiği ensest tabularının ahlâkı aracılığıyla meşrûlaştırılmaz. İlkin, bu yapı içersindeki *hem* 'doğru' *hem de* 'yanlış' eylemleri tanımlayan rollere dair bir 'bilgi'nin sözkonusu olması gerekir. Sözgelimi birey, kendi klanı içersinden biriyle evlenmiyor olabilir. Ancak her şeyden önce bu bireyin, sözkonusu klanın bizzat bir üyesi *olduğunu* 'bilmesi' gerekir. Bu 'bilgi' ona, genel olarak klanların ne olduğunu özel olarak da kendi klanının ne olduğunu 'izah eden' bir gelenek aracılığıyla aktarılır. Bu türden 'izahatlar' (ki tipik olarak sözkonusu kolektiviteye ait bir 'tarih' ve bir 'sosyoloji' oluşturmakta olup, ensest tabusu örneğinde muhtemelen bir 'antropoloji' de barındırmaktadırlar), geleneğin ahlâkî ögeleri denli meşrûlaştırıcı araçlardır. Meşrûlaştırma bireye sadece neden bir eylemi yapması ve bir diğerini yapmaması *gerektiğini* anlatmakla kalmaz; aynı zamanda ona, şeylerin neden o şekilde şeyler *olduklarını* da anlatır. Bir başka deyişle 'bilgi', kurumların meşrûlaştırılmasında 'değerler'den önce gelir.

Farklı meşrûlaştırma düzlemleri arasında analitik bir ayrım yapmak mümkündür (şüphesiz bu düzlemler, gerçekte örtüşmektedirler). İnsanî tecrübeye ait bir dilsel nesnelleşmeler sistemi aktarılır aktarılmaz, başlangıç hâlindeki meşrûlaştırma hazır duruma gelir. Örneğin bir akrabalık vokabülerinin aktarılması, *ipso facto* (sırf bu nedenle –ç.n.) akrabalık yapısını meşrûlaştırır. Temel meşrûlaştırıcı 'izahatlar', tâbir câizse, bu vokabüler içersinde inşâ edilir. Böylelikle bir çocuk, diğer çocuğun bir 'kuzen' *olduğunu* öğrenir ki bu, 'kuzenler'e ilişkin adlandırılmalarıyla birlikte öğrenilen davranışı dolaysızca ve doğallığında meşrûlaştıran bir bilgi parçasıdır. Başlangıç hâlindeki meşrûlaştırmanın bu ilk düzlemi, "Bu şeyler böyle yapılır' şeklinde (ki bir çocuğun 'Niçin?' sorularına verilen en erken ve genellikle de tat-

min edici cevaptır), her basit geleneksel onaylamada bulunur. Bu, şüphesiz teori-öncesi bir düzlemdir. Bununla birlikte peşi sıra gelen tüm teorilerin yaslanması gereken (ve diğer taraftan, geleneğe dâhil olacaklarsa her teorinin edinmesi gereken) kendiliğinden-aşikâr 'bilgi'nin de temeli budur.

İkinci meşrûlaştırma düzlemi, henüz gelişmemiş şekildeki teorik önermeleri içerir. Burada, nesnel anlam dizileriyle ilgili muhtelif açıklayıcı şemalar bulunabilir. Bu şemalar, doğrudan somut eylemlerle ilgili olmaları anlamında, oldukça pragmatiktir. Atasözleri, ahlâkî ilkeler ve bilgece sözler, bu düzlemde yaygın olarak bulunur. Sıklıkla şiirsel biçimlerde aktarılan efsaneler ve halk hikâyeleri de buraya aittir. Böylelikle çocuk, "Kuzeninden çalan kişinin ellerinde siğiller çıkar" ya da "Karın seslendiğinde git, kuzenin çağırdığında *koş*" gibi atasözlerini öğrenir. Ya da çocuk, "Birlikte Ava Giden Sadık Kuzenlerin Şarkısı"ndan ilham alabilir ve "Zina Yapan İki Kuzene Ağıt" şarkısından ölesiye korkabilir.

Üçüncü meşrûlaştırma düzlemi, kurumsal bir kısmın ayrımlaşmış bir bilgi gövdesi aracılığıyla meşrûlaştırıldığı belirgin teorileri içerir. Böylesi meşrûlaştırmalar, kurumlaşmış davranışın ayrı ayrı kısımları için enikonu kapsamlı referans çerçeveleri sağlar. Karmaşık ve ayrımlaşmış durumlarından dolayı bu referans çerçeveleri genellikle, bunları resmiyete dökülmüş eğitim prosedürleri aracılığıyla aktaran uzmanlaşmış görevlilerin sorumluluğuna verilir. Böylelikle "kuzenler arası ilişki'ye, bu ilişkinin hak ve yükümlülüklerine ve standart işleyiş prosedürlerine dair ayrıntılı bir ekonomi teorisi oluşabilir. Bu ilim (*lore*), muhtemelen kendi ekonomik faydalarını amaç edindikleri için bunu görev edinen klanın yaşlı erkekleri tarafından idare edilir. Yaşlı erkekler, ergenlik âyinleri esnasında yeniyetme delikanlıları bu yüksek iktisat ilmine devşirirler ve her ne zaman bir uy-

gulama problemi sözkonusu olsa, işin uzmanları olarak arz-ı endam ederler. Bu yaşlı erkeklerin bu görevi yerine getirmekten başka işleri olmadığını varsayarsak eğer, muhtemeldir ki, herhangi bir uygulama problemi sözkonusu olmasa dahi kendi aralarında bahis konusu teorileri sündürecekler ya da daha doğrusu, teorileştirmeleri esnasında bu türden problemler icat edeceklerdir. Bir başka deyişle, uzmanlaşmış meşrûlaştırma teorilerinin gelişimi ve bunların tam-zamanlı çalışan meşrûlaştırıcılar tarafından yönetilmesiyle birlikte meşrûlaştırma, pragmatik uygulamanın ötesine geçer ve 'saf teori' hâlini alır. Bu adımla birlikte meşrûlaştırmalar alanı, meşrûlaştırılan kurumlar *vis-à-vis* (karşısında –ç.n.) bir derece özerklik edinmeye başlar ve nihâyetinde kendi kurumsal süreçlerini de oluşturabilir.[68] Örneğimize dönersek, 'kuzen ilişkisi bilimi', 'sıradan' kuzenlerin faaliyetlerinden oldukça bağımsız bir hayat sürmeye başlayabilir ve 'bilim insanları' topluluğu, bu 'bilim'in başlangıçta meşrûlaştırmayı amaçladığı kurumlar karşısında kendi kurumsal süreçlerini oluşturabilir. 'Kuzen' kelimesinin artık bir akrabalık rolüne değil de 'kuzen ilişkisi' uzmanları hiyerarşisinde bir derece sahibi olmaya atıfta bulunduğunu düşünürsek, bu gelişime dair ironik bir sonuç hayâl edebiliriz.

Dördüncü meşrûlaştırma düzlemini sembolik evrenler teşkil eder. Bunlar, farklı anlam bölgelerini bütünleştiren ve 'sembolik' terimini daha önce tanımladığımız şekliyle kullanırsak, kurumsal düzeni sembolik bir bütünlükle[69] çepe-

---

[68] Hem Marx hem de Pareto, meşrûlaştırmalar olarak adlandırdığımız şeyin muhtemel özerkliğinin farkındaydılar (Marx'ta 'ideoloji', Pareto'da 'türemler').

[69] 'Sembolik evren' kavramımız, Durkheim'ın 'din' kavramına oldukça yakındır. Schutz'un 'sınırlı anlam bölgeleri'ne ve bunların bir diğeriyle ilişkisine dair yaptığı analiz ve yanı sıra Sartre'ın 'topyekûnleştirme' (*totalization*) kavramı, buradaki argümanımızla çok yakından alâkalıdır.

çevre kuşatan teorik gelenek gövdeleridir. Tekrarlarsak sembolik süreçler, gündelik tecrübelerdekilerden başka gerçekliklere atıfta bulunan göstergeleştirme süreçleridir. Sembolik alanın bu en kapsamlı meşrûlaştırma düzlemiyle ne tür bir ilişki taşıdığı kolayca görülecektir. Pragmatik uygulama alanı, bir kez ve geri dönmemecesine aşılmıştır. Meşrûlaştırma artık, gündelik hayatta asla tecrübe edilemeyecek sembolik bütünsellikler aracılığıyla vukû bulmaktadır; şüphesiz 'teorik tecrübe'den (ki doğrusunu söylemek gerekirse, eğer keşif anlamında kullanılmıyorsa bu yanlış bir adlandırmadır) bahsedildiği durumlar hâriç. Bu meşrûlaştırma düzlemi, anlamlı bütünleşme kapsamı açısından, bir önceki düzlemden oldukça farklıdır. Bir önceki düzlemde, tikel anlam bölgeleri ve farklı kurumlaşmış davranış süreçleri açısından yüksek bir bütünleşme derecesi bulmak hâlihazırda mümkündür. Ancak bu düzlemde, kurumsal düzenin *her* kısmı, kuşatıcı bir referans çerçevesi içinde bütünleştirilmiştir ve bu referans çerçevesi, artık *her* insanî tecrübe sadece onun *içersinde* vukû bulduğu şekliyle kavranabildiği için, kelimenin tam anlamıyla bir evren teşkil etmektedir.

Sembolik evren, sosyal olarak nesnelleşmiş ve öznel bakımdan gerçek *her* anlamın dölyatağı olarak kavranır; her tarihsel toplum ve bireyin biyografisi, bu evrenin *içersinde* vukû bulan olaylar olarak görülür. Asıl önemli olan şey şudur: bireyin yaşamındaki olağandışı (olağandışı, yani toplumdaki gündelik varoluşun gerçekliğine dâhil olmayan) durumlar da sembolik evren tarafından kuşatılır.[70] Böylesi durumlar, gündelik hayattan kopmuş anlam bölgeleri olarak rüyalarda ve fantezilerde tecrübe edilir ve kendilerine özgü bir gerçekliğe sahiptir. Sembolik evren içersindeki bu birbirinden kopmuş gerçeklik diyarları, bunları 'izah eden'

---

70 'Olağandışı durum' (*Grenzsituation*) terimi, Karl Jaspers'ten türetilmiştir. Biz bu terimi, Jaspers'inkinden oldukça farklı bir anlamda kullanmaktayız.

ve muhtemelen de haklılaştıran anlamlı bir bütünlük içinde birleştirilir (örneğin rüyalar, bir psikoloji teorisi aracılığıyla 'izah edilebilir' ve bir ruh göçü teorisi aracılığıyla da hem 'izah edilebilir' hem de haklılaştırılabilir; sonrasında bu teorilerden biri – sözgelimi 'metafizik' olan karşısında 'bilimsel' olan –, çok daha kapsamlı bir evrenden temellenir hâle gelecektir). Sembolik evren, şüphesiz sosyal nesnelleşmeler aracılığıyla inşâ edilir. Gelgelelim onun anlam-bahşetme kapasitesi, sosyal hayat alanını bir hayli aşar; zira birey, en kuytu tecrübelerinde dahi kendini sembolik evrenin içinde 'konumlandırabilir'

Bu meşrûlaştırma düzleminde, farklı kurumsal süreçlerin refleksif bütünleşmesi, nihaî sonucuna ulaşır. Tam bir dünya yaratılmıştır. Daha alt düzeydeki her meşrûlaştırma teorisi, bu dünyanın farklı veçheleri olan fenomenlere dair özel perspektifler olarak görünür. Kurumsal roller, kurumsal düzeni aşan *ve* kapsayan bir evrene iştirâk etme tarzları hâline gelir. Önceki örneğimize dönersek, 'kuzen ilişkisi bilimi', genel bir kozmos teorisini ve genel bir insan teorisini hemen hemen bütünüyle içerecek daha geniş bir teori gövdesinin salt bir parçasıdır. Akrabalık yapısındaki 'doğru' eylemlere ilişkin nihaî meşrûlaştırma, bu durumda, sözkonusu eylemlere kozmolojik ve antropolojik bir referans çerçevesi içersinde bir 'konum' verecektir. Meselâ ensest, kozmosun ilahî düzenine karşı ve ilahî olarak tesis edilmiş insan doğasına karşı işlenen bir suç hâline gelerek, kendi nihaî negatif onaylanmasına ulaşacaktır. Ekonomideki kötü davranış ya da kurumsal normlardan herhangi bir başka sapma için de aynı şey sözkonusu olabilir. Bu türden nihaî meşrûlaştırmanın sınırları, ilke olarak, meşrûlaştırıcılar, yani resmî olarak yetkilendirilmiş gerçeklik tanımlayıcıları cenahındaki teorik ihtiras ve maharetin sınırlarıyla aynı genişliktedir. Şüphesiz pratikte, kurumsal düzenin tikel kısımlarının kozmik bir bağlamda işgâl ettiği yere bağlı ola-

rak, kesinlik derecesi açısından farklılıklar olacaktır. Tekrarlarsak bu farklılıklar, meşrûlaştırıcıların ele aldığı tikel pragmatik problemlerden kaynaklanıyor olabilir ya da bunlar, kozmoloji uzmanlarının teorik fantezilerindeki bağımsız gelişmelerin sonucu da olabilir.

Sembolik evrenlerin cisimleşmesi, daha önce tartıştığımız nesnelleşme, tortulaşma ve bilgi birikimi süreçlerini takip eder. Bu demektir ki, sembolik ürünler, bir tarihe sahip sosyal ürünlerdir. Bunların anlamlarını kavramak için, üretilmelerinin tarihini anlamak gerekir. Hepsinden önemlisi budur; zira insan bilincinin bu ürünleri, kendi özel doğalarına sahip olmalarından dolayı, tam-gelişmiş ve kaçınılmaz bütünlükler olarak kendilerini sunarlar.

Artık şimdi, sembolik evrenlerin bireysel biyografiyi ve kurumsal düzeni meşrûlaştırma işlevini nasıl gördüğü hakkında ileri soruşturmalar yapabiliriz. Bu işlem, her iki durumda da temel olarak aynıdır. Bu, karakteri gereği, mutat ya da önceden düzenlenmiş bir işlemdir.[71]

Sembolik evren, biyografik tecrübenin öznel evhamlarına çekidüzen verir. Farklı gerçeklik alanlarına ait tecrübeler, aynı ve kapsayıcı anlam evreninin içinde bir araya getirilmek suretiyle bütünleştirilir. Örneğin sembolik evren, rüyaların gündelik hayatın gerçekliği içindeki anlamını belirler ve bunu, gündelik hayat gerçekliğinin üstün statüsünü her bir örnekte yeniden-kurmak ve bir gerçeklikten bir diğerine geçişte ortaya çıkan şoku hafifletmek suretiyle yapar.[72] Diğer türlü, gündelik hayatın gerçekliği içindeki gayri-aklî iç-bölgeler olarak kalabilecek olan anlam bölgeleri,

---

71 Buradaki argümanımız, Durkheim'ın *anomi* analizinden etkilenmiştir. Ancak biz, toplumdaki *anomik* süreçlerden ziyâde *olağan* (*nomic*) süreçlerle ilgiliyiz.

72 Gündelik gerçekliğin üstün statüsü, Schutz tarafından analiz edilmiştir. Bilhassa şu makaleyle karşılaştırınız: 'On Multiple Realities', *Collected Papers*, cilt I, s. 207 vd.

bir gerçeklikler hiyerarşisi aracılığıyla bu sayede bir düzene sokulur ve *ipso facto* (tam da bu nedenle –ç.n.) makûl ve daha az sarsıcı bir hâle getirilmiş olur. Olağandışı durumlara ait gerçekliklerin gündelik hayatın üstün gerçekliği içinde böylece bütünleştirilmesi, büyük önemi hâizdir; zira bu durumlar, toplumda olduğu-gibi-kabûl-edilmiş ve rutinleşmiş varoluşa yönelik en şiddetli tehdidi teşkil ederler. Gündelik varoluşu eğer insan hayatının 'günışığındaki yanı' olarak kavrarsak, bu durumda olağandışı durumlar, gündelik bilincin sınırlarında uğursuzca pusuya yatmış 'karanlık yanı' teşkil ederler. 'Karanlık yan'ın çoğu zaman yeterince tehditkâr kendi gerçekliğine sahip olmasından dolayı, bu durum, sosyal hayatın olduğu-gibi-kabûl-edilmiş, gerçekçi ve 'akla yatkın' gerçekliğine yönelik sürekli bir tehdittir. Bu düşünce [ki *par excellence* (tam anlamıyla –ç.n.) 'delice' bir düşüncedir], kendi kendisini telkin ederek varlığını sürdürür ve ona göre gündelik hayatın aydınlık gerçekliği, ötekinin yani karanlık-yan gerçekliğinin dehşetengiz kâbusları tarafından her an yutulabilecek bir illüzyondan başka bir şey değildir. Bu türden çılgınlık ve dehşet düşünceleri, gündelik hayat gerçekliğini de kuşatan aynı sembolik evren içersindeki akla gelen her gerçekliğe bir çekidüzen verilerek – yani bunlara, gündelik hayat gerçekliğinin üstün, belirleyici (ve arzu edilirse 'en gerçek') niteliğinin korunduğu bir tarzda çekidüzen verilerek – kontrol altına alınır.

Sembolik evrenin bireysel tecrübeye yönelik olağan işlevi, en basit şekilde şöyle anlatılır: O, 'her şeyi yerli yerine koyar' Dahası, her ne zaman bu düzenin bilincinden uzaklaşılsa (yani kişi kendisini olağandışı tecrübe durumlarının içinde bulduğunda), sembolik evren, o kişinin 'gerçekliğe dönmesi'ni – yani gündelik hayatın gerçekliğine dönmesini – mümkün kılar. Her kurumsal davranış ve rol biçiminin kuşkusuz bu düzenin alanına dâhil olmasından dolayıdır ki, sembolik evren, insanî tecrübe hiyerarşisinde kurumsal

düzene öncelik bahşederek, kurumsal düzenin nihaî meşrûlaştırmasını sağlar.

Olağandışı durumlara dönük bu can alıcı önemdeki bütünleştirmeden ayrı olarak, sembolik evren, toplumdaki gündelik hayat *içersinde* gerçeklik kazanmış uyumsuz anlamlar açısından da en üst derecede bütünleşme sağlar. Kurumlaşmış davranışın farklı kısımlarındaki anlamlı bütünleşmenin hem teori-öncesi hem de teorik refleksiyon aracılığıyla nasıl vukû bulduğunu gördük. Böylesi bir anlamlı bütünleşme, sembolik bir evreni *ab initio* (başlangıçta –ç.n.) varsaymayı gerektirmez. Bu bütünleşme, sembolik süreçlere başvurmaksızın, yani gündelik hayatın tecrübeleri aşılmaksızın vukû bulur. Gelgelelim sembolik evren bir kez varsayıldığında, gündelik hayatın uyumsuz kısımları, sembolik evrene yapılan dolaysız referans aracılığıyla bütünleştirilebilir. Örneğin kuzen rolünü oynamanın anlamı ile toprak sahibi rolünü oynamanın anlamı arasındaki uyumsuzluklar, genel bir mitolojiye atıfta bulunmaksızın bütünleştirile*bilir*. Ancak genel bir mitolojik *Weltanschauung* (dünya görüşü –ç.n.) hâlihazırda işler durumdaysa, bu doğrudan gündelik hayattaki bir uyumsuzluğa uygulanabilir. Bu durumda, kuzeni toprağından atmak, sadece kötü bir ekonomi ve kötü bir ahlâk (kozmik boyutlara dek genişletilmesine gerek olmayan olumsuz müeyyideler) olmakla kalmaz; bu davranış, ilahî olarak tesis edilmiş evren düzenine karşı gelmek olarak da anlaşılabilir. Böylelikle sembolik evren, gündelik rolleri, öncelikleri ve işleyen prosedürleri, *sub specie universi*'ye (evrensel olanın altına –ç.n.) yani akla gelebilecek en geniş referans çerçevesinin içine yerleştirmek suretiyle düzene koyar ve bu münasebetle de meşrûlaştırır. Bu aynı kontekst içersinde, gündelik hayatın en havadan-sudan işlerine dahi derin bir mânâ aşılanabilir. Bu işlemin kurumsal düzene hem bir bütün olarak hem de tikel kısımları açısından ne denli güçlü bir meşrûlaştırma sağlamış olduğu, kolaylıkla görülebilir.

Sembolik evren, biyografinin farklı safhalarının bir düzene konmasını da mümkün kılar. İlksel toplumlardaki geçiş âyinleri, bu olağan işlevi en saf hâliyle sunar. Biyografinin dönemlere ayrılması, her bir aşamada insanî anlamlar bütünlüğüne atıfta bulunularak sembolleştirilir. Bir çocuk olmak, bir ergen olmak, bir yetişkin olmak vs.: Bu biyografik safhaların her biri, sembolik evrendeki bir var olma tarzı olarak (çoğu zaman, tanrılar âlemiyle bağlantı kurmanın tikel bir tarzı olarak) meşrûlaştırılır. Böylesi bir sembolleştirmenin emniyet ve aidiyet duygularına da vesile olduğu aşikâr bir husustur ve enine boyuna ele almayı gerektirmez. Gelgelelim bunun sadece ilksel toplumlarda sözkonusu olduğunu düşünmek yanlış olacaktır. Kişilik gelişimiyle ilgili modern bir psikoloji teorisi de aynı işlevi yerine getirebilir. Her iki durumda da, bir biyografik safhadan bir diğerine geçen birey, kendini, 'şeylerin doğası'nda ya da bizzat kendi 'doğa'sında verili olan bir ardışıklığı tekrarlıyor olarak görebilir. Bu demektir ki o, 'doğru bir şekilde' yaşadığı hususunda kendini rahatlatabilir. Böylelikle onun hayat programının 'doğruluğu', en yüksek genellik düzeyinde meşrûlaşmış olur. Birey geriye dönüp kendi geçmiş yaşamına baktığında, kendi biyografisini kendisi için bu şekilde makûl kılar. Kendisini gelecekte tasarladığında ise, kendi biyografisini, nihâi koordinatları önceden belli bir evren içersinde gelişir durumda olma şeklinde kavrayabilir.

Aynı meşrûlaştırma işlevi, bireyin öznel kimliğinin 'doğruluğu'yla da alâkalıdır. Sosyalizasyonun doğası gereği, öznel kimlik belirsiz bir şeydir.[73] öznel kimlik, bireyin

---

[73] Öznel kimliğin belirsizliği, benliğin kaynağına dönük Mead'in analizinde hâlihazırda açıklanmıştır. Bu analizdeki gelişmeler için karş. Anselm Strauss, *Mirrors and Masks* (New York: Free Press of Glencoe, 1959; London: Collier-Macmillan); Erving Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life* (Garden City, N.Y.: Doubleday-Anchor, 1959).

anlamlı ötekilerle kurduğu, değişebilecek ya da tümden kopabilecek ilişkilere bağlıdır. Belirsizlik, yukarıda zikrettiğimiz olağandışı durumlardaki kendini-tecrübeler sonucu daha da artar. Kişinin kendisine dair geliştirdiği, belirli, sabit ve sosyal olarak tanınmış bir kimliğe sahip biri olduğu şeklindeki 'makûl' kavrayış, gündelik sosyal etkileşimde görece tutarlılığını koruyor olsa dahi, rüyalardaki ve fantezilerdeki 'gerçekdışı' başkalaşımların sürekli tehdidi altındadır. Kimlik, bir sembolik evren kontekstine yerleştirildiğinde nihaî olarak meşrûlaştırılmış olur. Mitolojinin diliyle konuşursak, bireyin 'gerçek' adı, ona Tanrısı tarafından verilmiş olan addır. Böylelikle birey, kendi kimliğini, hem sosyalizasyonun tesadüflerine hem de olağandışı tecrübenin art niyetli kişilik-dönüşümlerine karşı korunaklı kozmik bir gerçekliğe demirleyerek 'kim olduğunu bilir' Komşuları kim olduğunu bilmese ve diğer yandan kâbus debelenmeleri içinde kendini unutabilecek olsa dahi birey, kendi 'doğru benliği'nin, nihâyetinde gerçek bir evrende yer alan nihâyetinde gerçek bir bütünlük olduğu hususunda kendisini rahatlatabilir. Tanrılar bunu bilmektedir; o bilmezse psikiyatri bilimi, o da bilmezse parti bunu bilmektedir. Bir başka deyişle; kimliğin *realissimum*'unun (gerçekliğinin –ç.n.), birey tarafından her dakika bilinen bir şey olarak meşrûlaştırılması gerekmez; meşrûlaştırmanın amaçları açısından, bunun *bilinebilir* olması yeterlidir. Tanrılar, psikiyatri ya da parti tarafından bilinir ya da bilinebilir kimliğin aynı zamanda üstün statü verilen kimlik olmasından dolayı, meşrûlaştırma, her muhtemel kimlik dönüşümünü, toplumdaki gündelik hayattan temellenmiş bir gerçekliğe sahip kimlikle tekrar bütünleştirir. Dahası sembolik evren, kimliğe dair 'en gerçek' kendini-kavrayıştan başlayıp en uçucusuna dek uzanan bir hiyerarşi tesis eder. Bunun anlamı şudur: birey toplumda ancak, açık günışığında ve anlamlı ötekilerin bakışları altında rutin sosyal rollerini oynayan biri olarak dü-

şündüğü kişinin *gerçekten* kendisi olduğuna dair bir güvence sayesinde yaşayabilir.

Sembolik evrenlerin bireysel biyografi açısından taşıdığı stratejik meşrûlaştırıcı işlevlerden biri de, ölümün 'yeri'ne dairdir. Başkalarının yaşadığı ölüm tecrübesi ve bunu müteakip kişinin kendi ölümüne dair öngörüsü, birey açısından *par excellence* (tam anlamıyla –ç.n.) olağandışı bir durum demektir.[74] Etraflıca incelemeye bile gerek yok ki, ölüm ayrıca, gündelik hayatın olduğu-gibi-kabûl-edilmiş gerçekliklerine dönük en korkunç tehdidi teşkil eder. Bu yüzden ölümü sosyal varoluşun üstün gerçekliğiyle bütünleştirmek, herhangi bir kurumsal düzen açısından hayatî önemi hâizdir. Ölümün meşrûlaştırılması, nihâyetinde, sembolik evrenlerin en önemli sonuçlarından biridir. Buradaki temel sorun, bunun, gerçekliğin mitolojik, dinî ya da metafizik yorumlarına başvurarak yapılıp yapılmaması değildir. Meselâ ölüme, ilerlemeci evrim ya da devrimci tarih *Weltanschauung*'una (dünya görüşüne –ç.n.) uygun bir anlam vermiş olan bir modern ateist de, gerçekliği-kuşatan bir sembolik evrenle ölümü bütünleştirerek bunu yapar. Ölüme yönelik her meşrûlaştırma, aynı temel görevi üstlenmelidir: Bunlar, anlamlı ötekilerin ölümünden sonra toplum içinde hayatını sürdürmede ve yanı sıra, gündelik hayat rutinlerinin süregiden icrâlarını felç etmemesine yetecek kadar hafifletilmiş bir dehşetle kendi ölümüne dönük öngörü geliştirmede bireyi muktedir kılmalıdır. Kolayca görülecektir ki; ölüm fenomenini sembolik bir evrenle bütünleştirmeksizin, bu türden bir meşrûlaştırmaya ulaşmak zordur. O hâlde böylesi bir meşrûlaştırma, bireye, 'doğru ölüm'e dönük bir reçete sağlar. En ideal şekliyle bu reçete, kişinin ölümü gelip çattı-

---

74 *Par excellence* olağandışı durum olarak ölüme yönelik son dönem felsefesinde en ayrıntılı analizi Heidegger yapmıştır. Schutz'un 'aslî kaygı' kavramı da aynı fenomene atıfta bulunur. Malinovski'nin cenaze törenlerinin sosyal işlevine dair yaptığı analiz de, yine bu konuyla alâkalıdır.

ğı zaman kendi makûliyetini hâkim kılacak ve doğrusunu söylemek gerekirse, o kişinin 'doğru şekilde ölmesini' sağlayacaktır.

Ölümün meşrûlaştırılması sırasında, sembolik evrenlerin aşkın etkisi en açık hâliyle tezahür eder ve böylelikle gündelik hayatın üstün gerçekliğini vazeden nihaî meşrûlaştırmaların temel dehşet-önleyici karakteri açığa çıkarılmış olur. Gündelik hayattaki sosyal nesnelleşmelerin önceliği, ancak dehşete karşı sürekli korunursa kendi öznel makûliyetini hâkim kılabilir. Kurumsal düzen, anlam düzleminde, dehşete karşı kullanılacak kalkanı temsil eder. Bu yüzdendir ki anomik olmak demek, bu kalkandan mahrum olmak ve kâbusların saldırılarına tek başına maruz kalmak demektir. Yalnızlık korkusu belki de zâten insanın doğuştan gelen sosyalliğinde verili olduğu için, anlam düzleminde bu durum, toplumun olağan inşâlarından yalıtılmış hâldeki bireyin anlamlı bir hayat sürdürme hususundaki yetersizliğinde kendini gösterir. Sembolik evren, kurumsal düzenin koruyucu yapılarına nihaî bir meşrûiyet bahşetmek suretiyle, çözümsüz bir dehşete düşmekten bireyi kurtarır.[75]

Aynı şey tamı tamına, sembolik evrenlerin (şimdi tartıştığımız bireysel anlamına karşıt olarak) sosyal anlamı açısından da söylenebilir. Bunlar, bireysel biyografiyle birlikte kurumsal düzenin üzerinde de açılmış koruyucu şemsiyelerdir. Bunlar ayrıca, sosyal gerçekliğin hudutlarını da tayin ederler; bu demektir ki onlar, sosyal etkileşimle alâkalı olan şeylerin sınırlarını çizerler. Bu duruma dair ortaya çıkabilecek uç ihtimallerden biri – ki bazen ilksel toplumlarda buna yaklaşılmaktadır –, *her şeyin* sosyal gerçeklik olarak tanımlanmasıdır; inorganik maddeler dahi sosyal terimlerle ele

---

[75] Varoluşçu felsefe tarafından geliştirilen 'kaygı' (*Angst*) kavramının belirli perspektiflerden kullanımı, Durkheim'ın *anomi* analizini daha geniş bir antropolojik referans çerçevesine yerleştirmeyi mümkün hâle getirmiştir.

alınır. Daha dar, ve de daha sık karşılaşılan, bir başka sınırlama ise, sadece organik dünyayı ya da hayvanlar âlemini içine alır. Sembolik evren, sosyal olanın varlık hiyerarşisi içinde kapsadığı alanı tanımlamak suretiyle, farklı fenomenlere bu hiyerarşi içinde mertebeler tayin eder.[76] Söylemeye bile gerek yok ki böylesi mertebeler, farklı insan tipleri için de tayin edilir ve çoğu zaman olan şey şudur: bu tarz tiplerden oluşan geniş kategoriler (bazen sözkonusu kolektivitenin dışında kalan *herkes*), insandan başka ya da insandan daha aşağı bir şey olarak tanımlanır. Bu çoğu zaman dilsel olarak (en uç hâliyle, 'insan' terimiyle eşdeğer olan kolektivitenin adıyla) ifade edilir. Bu, uygarlaşmış toplumlar açısından dahi öyle ender rastlanan bir şey değildir. Örneğin geleneksel Hindistan'ın sembolik evreni, kast dışında kalmışlara, üst kasttakilerin insan statüsünden çok, hayvanlara daha yakın bir statü tayin eder (*her* varlığın insan ya da diğer türlü bir şey olduğuna inanan *karma-samsara* teorisinde nihaî anlamıyla meşrûlaştırılan bir operasyon). Amerika'daki İspanyol fetihleri kadar yakın bir dönemde ise, İspanyolların Kızılderilileri farklı bir türe ait şeyler olarak düşündüklerini görmek mümkündü (*bu* operasyon ise, daha az kapsamlı bir tarzda, Kızılderililerin Adem ve Havva soyundan gelemeyeceğini 'kanıtlayan' bir teori aracılığıyla meşrûlaştırılmıştı).

Sembolik düzen, bunların yanı sıra tarihi de bir düzene sokar. O, her kolektif olayı, geçmiş, şimdi ve gelecekten oluşan tutarlı bir bütün içersinde konumlandırır. Geçmiş bakımından sembolik evren, kolektivite içersinde sosyalleşmiş tüm bireyler tarafından paylaşılan bir 'hâfıza'yı tesis eder.[77]

---

[76] Karş. Lévi-Strauss, *a.g.e.*

[77] Kolektif hâfıza hakkında karş. Maurice Halbwachs, *Les Cadres sociaux de la mémoire* (Paris: Presses Universitaires de France, 1952). Halbwachs, kendi sosyolojik hâfıza teorisini, *La Mémoire collective* (1950) ve *La Topographie légendaire des Evangiles en Tere Sainte* (1941) adlı eserlerinde de geliştirmiştir.

Gelecek bakımından ise, bireysel eylemlerin tasarlanmasına yönelik ortak bir referans çerçevesi tesis eder. Böylelikle sembolik evren, bireysel varoluşun sınırlarını aşmak ve bireyin ölümüne bir anlam bahşetmek suretiyle, insanları, selefleri ve halefleriyle anlamlı bir bütün içinde birleştirir.[78] Artık bir toplumun her üyesi, kendisini, doğumundan önce var olan ve ölümünden sonra da var olacak anlamlı bir evrene *ait* olduklarını düşünebilir. Kanlı-canlı kolektivite, kozmik bir satıh üzerinde tepetaklak olur ve bireysel varoluştaki değişikliklerden büyük ölçüde bağımsızlaşır.[79]

Hâlihazırda gözlemlediğimiz üzere sembolik evren, birbirinden farklı *bütün* kurumsal süreçlerin *tümünün* kapsayıcı bir biçimde bütünleşmesini sağlar. Bütünsel toplum artık bir anlam kazanmıştır. Tikel kurumlar ve roller, kapsayıcı tarzda anlamlı bir dünyanın içine yerleştirilerek meşrûlaştırılır. Örneğin politik düzen, kozmik bir güç ve adalet düzenine atıfta bulunularak meşrûlaştırılır ve politik roller de, bu kozmik ilkelerin sergilenmesi şeklinde meşrûlaştırılmış olur. Arkaik uygarlıklardaki tanrı krallığı kurumu, bu türden bir nihaî meşrulaştırma tarzının iş başında olduğu mükemmel bir örnektir. Gelgelelim şunu da anlamak gerekir ki, kurumsal düzen, tıpkı bireysel biyografinin düzeni gibi, *kendi* açısından anlamsız gerçekliklerin varlığıyla sürekli olarak tehdit edilir. Kurumsal düzenin meşrûlaştırılması, aynı zamanda, kaosu kendinden uzak tutma zaruretiyle de sürekli olarak karşı karşıyadır. Sosyal gerçeklik *tamamen* belirsizdir. *Bütün* toplumlar, kaosla yüz yüze olan inşâlardır. Belirsizliği gizleyen meşrûlaştırmalar her ne zaman tehdit altına girse ya da çökse, sürekli var olan anomik dehşet ihtimâli gerçeklik kazanır. Bir kralın ölümüne eşlik eden büyük korku,

---

78 'Selefler' ve 'halefler' kavramları, Schutz'tan alınmıştır.

79 Toplumun aşkın karakteri anlayışı, bilhassa Durkheim tarafından geliştirilmiştir.

özellikle anî şiddetle vukû bulmuşsa, bu dehşeti dışa vurur. Sempati duygularının ya da pragmatik politik çıkarların üzerinde ve ötesinde, bir kralın sözkonusu koşullar altındaki ölümü, kaos dehşetini bilince çıkarır. Halkın Başkan Kennedy suikastına verdiği tepki, bu hususta güçlü bir örnektir. Kolayca anlaşılabilir bir şeydir ki, bu türden olayların hemen peşi sıra, koruyucu sembollerin kesintisiz gerçekliğinin en ciddi şekilde yeniden tasdik edilmesi gelir.

Sembolik bir evrenin kökleri, insanın terkibinden kaynaklanır. Eğer toplum içindeki insan bir dünya-inşâcısıysa bu, onun terkibinde var olan ve zâten tam da düzen ile kaos arasındaki çatışmaya işaret etmekte olan dünyaya-açıklık sayesinde mümkün hâle gelir. İnsanî varoluş, *ab initio* (başlangıçtan beri –ç.n.), süregelen bir dışsallaştırmadır. İnsan kendini dışsallaştırdığında, kendini *içinde* dışsallaştırdığı dünyayı da inşâ etmiş olur. İnsan, dışsallaştırma sürecinde, kendi anlamlarını gerçekliğe yansıtır. Gerçekliğin *tümünün* insanî açıdan anlamlı olduğunu ilân eden ve insanî varoluşun geçerliliğini göstermek için *bütünsel* kozmosa başvuran sembolik evrenler, bu yansıtmanın en uzak menzillerini teşkil ederler.[80]

Evren-İdâmesinin Kavram Aygıtları

Bilişsel bir inşâ olarak düşünüldüğünde, sembolik evren teoriktir. O, çeşitli kurumlardan köklenmiş önemli temalar arasında belirgin bağların tesis edilmesine yol açan

---

80 'Yansıtma' anlayışı ilkin Feuerbach tarafından, sonra da son derece farklı güzergâhlarda da olsa Marx, Nietzsche ve Freud tarafından geliştirilmiştir. Buradaki "*universe-maintenance*" terimini "evren-idâmesi" olarak karşılamakla birlikte şunu söylemek gerekir ki, bu terim, tam olarak, sembolik evrenlerin *korunup sürdürülmesini* anlatmaktadır. Dolayısıyla "idâme" terimi, bunun karşılığı olarak anlaşılmalıdır (ç.n.).

ve sosyal nesnelleşmeye dayanan öznel düşünüm süreçlerinde oluşur. Bu anlamda, sembolik evrenlerin teorik karakteri kuşku götürmezdir; bu türden bir evrenin ona 'sempati duymayan' dışarıdan birine nasıl olup da sistemsiz ya da mantık-dışı göründüğü meselesi, bunu değiştirmez. Ne olursa olsun, sembolik bir evrenin içersinde naif bir biçimde yaşanabilir ve genellikle yaşanmaktadır da. Sembolik bir evrenin tesisi (dünyayı, ya da daha spesifik konuşursak, kurumsal düzeni problemli olarak gören) bazılarının teorik bir refleksiyon geliştireceğini önvarsaysa da, herkes, olduğu-gibi-kabûl-edilmiş bir tutum içersinde bu evrende 'ikâmet ediyor' da olabilir. Kurumsal düzenin kendi bütünlüğü içersinde anlamlı bir bütün olarak olduğu-gibi-kabûl-edilmiş olması isteniyorsa, bu durumda onun, sembolik bir evrendeki 'yeri' aracılığıyla meşrûlaştırılması gerekir. Gelgelelim bu evrenin bizzat kendisi, onunla eşdeğer başka şeylerde olduğu gibi, ilâve bir meşrûlaştırmaya ihtiyaç duymaz. İlk olarak, problemli olduğu görülen ve teorileştirilmeye çalışılan şey, sembolik evren değil kurumsal düzendir. Örneğin akrabalığın meşrûlaştırılmasına dair önceden verdiğimiz örneğe dönersek; kuzenlik kurumu bir kez mitolojik kuzenler kozmosuna 'yerleştirilmeye' görsün, artık herhangi bir 'ilâve' anlam gerektirmeyen basit bir sosyal gerçek olmaktan çıkar. Oysa ki mitolojinin kendisi, *ona* dair geliştirilmiş herhangi bir teorik refleksiyon olmadan, naif bir biçimde benimsenebilir.

Sembolik bir evrenin teorik düşüncenin 'ilk' ürünü olarak nesnelleşmesinin hemen ardından, bu evrenin doğası hakkında sistematik refleksiyon geliştirme imkânı ortaya çıkar. Sembolik evrenin kurumsal düzeni en yüksek genellik düzeyinde meşrûlaştırmasına karşılık, sembolik evrenin teorileştirilmesi, tâbir câizse, ikinci dereceden meşrûlaştırma olarak tanımlanabilir. Farklı kurumlaşmış anlamların en basit düzeydeki teori-öncesi meşrûlaştırmalarından tutun da

kozmik sembolik evren inşâlarına dek tüm meşrûlaştırmalar, yerine göre, evren–idâmesi aygıtları olarak tanımlanabilir. Bunlar, kolaylıkla görüleceği üzere, başlangıçtan itibaren epeyce bir kavramsal inceltilmişliğe ihtiyaç duyarlar.

Aşikârdır ki, somut örnekler açısından 'naif' ve 'inceltilmiş' olanlar arasına kesin çizgiler çekmekte zorluklar sözkonusudur. Bununla birlikte analitik ayrım, böylesi örneklerde dahi kullanışlıdır; zira bu türden bir ayrım, sembolik bir evrenin ne derece olduğu-gibi-kabûl-edilmiş olduğu meselesi üzerine dikkatini yoğunlaştırır. Bu hususdaki analitik problem, şüphesiz ki, meşrûlaştırma tartışmamızda az önce karşılaşmış olduğumuz problemle benzerdir. Tıpkı kurumların meşrûlaştırılmasında olduğu gibi, sembolik evrenlerin meşrûlaştırılmasında da çeşitli düzlemler sözkonusudur: Şu farkla ki, bir sembolik evrenin bizâtihî teorik bir fenomen olmasından ve naif bir şekilde benimsendiğinde dahi bu özelliğini korumasından dolayı, sembolik evrenlerin meşrûlaştırılmasmda teori-öncesi düzleme inmekten söz edilemez.

Burada da, kurumlar mevzuunda olduğu gibi, evren-idâmesinin spesifik kavramsal aygıtları aracılığıyla sembolik evrenleri meşrûlaştırmanın bir zorunluluk hâline geldiği koşulların ne olduğuna dair bir soru kendini gösterir. Ve bu soruya verilecek cevap da, kurumlar mevzuunda verilen cevaba benzemektedir. Spesifik evren-idâmesi prosedürleri, sembolik evrenin *bir problem* hâlini aldığı durumda zorunlu hâle gelir. Bu durum sözkonusu olmadığı müddetçe, sembolik evren kendi kendini idâme eder, yani sözkonusu toplumdaki nesnel varlığının katıksız olgusallığıyla kendi kendini meşrûlaştırır. Böyle bir şeyin mümkün olabileceği bir toplum düşünülebilir. Böylesi bir toplum ahenkli, kendi içine kapalı ve mükemmel şekilde işleyen bir 'sistem' olacaktır. Bu türden bir toplum gerçekte yoktur. Kurumlaşma süreçlerindeki kaçınılmaz gerilimler sonucu, ve her sosyal fe-

nomenin insan faaliyeti eliyle tarihsel olarak üretilmiş *inşâlar* olduğu aşikâr gerçeğinden dolayı, bütünüyle olduğu-gibi-kabûl-edilmiş bir toplum yoktur; *a fortiori* (bundan dolayı –ç.n.) böyle bir sembolik sistem de yoktur. Her sembolik evren, başından itibaren problemlidir. Şu halde soru, problemli olma *derecesinin* ne olduğudur.

Sembolik evrenin bir kuşaktan diğer bir kuşağa aktarım süreciyle birlikte, genel anlamıyla gelenekle bağlantılı olarak tartıştığımıza benzer şekilde, temel bir problem kendini gösterir. Sosyalizasyon asla tamamen başarılı değildir. Bazı bireyler, bu aktarılmuş evrende, diğerlerinden çok daha sarih bir biçimde 'ikâmet eder' Bu az-çok onay görmüş 'sâkinler'in arasında dahi, evreni kavrama tarzları açısından daima nevi şahsına münhasır farklılıklar olacaktır. Sembolik evreni gündelik hayattaki gibi tecrübe etmek asla mümkün olmadığı için – zira sembolik evren, doğası gereği gündelik hayatı aşar –, onun anlamını, gündelik hayattaki anlamların öğretilmesinde kullanılan basit tarzla 'öğretmek' imkânsızdır. Çocukların sembolik evren hakkındaki sorularını, gündelik hayatın kurumsal gerçeklikleri hakkmdaki sorulardan daha karmaşık bir biçimde cevaplamak gerekir. Nevi şahsına münhasır yetişkinlerin soruları ise, çok daha fazla kavramsal ayrıntı vermeyi gerektirir. Önceki örneğimize dönersek; kuzenlik ilişkisinin anlamı, gündelik hayatın tecrübe edilmiş rutinlerinde kuzen rollerini oynayan kanlı-canlı kuzenler tarafından sürekli olarak temsil edilir. İnsan kuzenler, empirik anlamda mevcuttur. İlahî kuzenler ise yazık ki böyle değildir. Bu durum, ilahî kuzenlik ilişkisinin eğitimcileri açısından aslî bir problem oluşturur. Aynı şey, *mutatis mutandis* (gerekli değişiklikler yapılmış olarak --ç.n.), başka sembolik evrenlerin aktarımında da geçerlidir.

Çeşitli sapkın sembolik evrenlerin 'sâkin' grupları tarafından paylaşılmaya başlandığı durumlarda, bu aslî problem sancılı bir hâl alır. Bu durumda, nesnelleşmenin doğası

gereği aşikâr sebeplerden dolayı, toplum içindeki varlığı aracılığıyla kendi lehine bir gerçeklik içinde somutlaşan sapkın versiyon, daha önce oluşmuş sembolik evrenin gerçeklik statüsüne meydan okur. Bu sapkın gerçekliği nesnelleştiren grup, alternatif bir gerçeklik tanımının taşıyıcısı hâline gelir.[81] Üzerinde uzun uzadıya durmayacağımız bir konu olarak, bu türden heretik gruplar, sadece sembolik evrene dönük teorik bir tehdit olmakla kalmazlar; aynı zamanda sözkonusu sembolik evren tarafından meşrûlaştırılan kurumsal düzen açısından pratik bir tehdit de sergilerler. 'Resmî' gerçeklik tanımlarının muhafızları tarafından böylesi gruplara karşı devreye sokulan alışılagelmiş baskı yöntemleri, bu kontekstte bizi ilgilendirmemektedir. Burada uğraştığımız mesele açısından önemli olan şey, kuşkusuz heretik meydan okumaya karşı 'resmî' evreni idâme ettirmek için düzenlenmiş muhtelif kavram aygıtlarının hareket hâlindeki işleyişine işaret eden bir şey olarak, meşrûlaştırılmış olmak için bu türden bir baskıya duyulan ihtiyaçtır.

Tarihsel olarak meseleye bakıldığında, sapkınlık problemi çoğu zaman, sembolik evrenlerin sistematik teorik şekilde kavramlaştırılmasma sebep olan ilk itki olmuştur. Hıristiyan teolojik düşüncesinin, 'resmî' geleneğe karşı gelen bir dizi heretik meydan okuma sonucunda gelişmiş olması, bu sürece dönük mükemmel tarihsel örnekler sağlar. Topyekün teorileştirmede olduğu gibi, geleneğin içersindeki yeni teorik içerimler de yine bizzat bu süreç esnasında ortaya çıkarlar ve geleneğin kendisi de, yeni kavramlaştırmalar aracılığıyla başlangıçtaki biçiminin dışına itilmiş olur. Meselâ erken dönem kilise konseylerinin katı Hıristiyanlık formülasyonları, geleneğin kendisi yüzünden değil, geleneğe yönelik heretik meydan okumalar yüzünden gerekli hâle gelmiştir. Bu formülasyonlar özenle ve ayrıntılı bir biçimde

---

81 Tekrar Weber'in 'taşıyıcı' (*Träger*) kavramı ile karşılaştırınız.

düzenlendiğinde, gelenek muhafaza edilmiş ve aynı zamanda da geliştirilmiş olur. Böylelikle de, başka yeniliklerin yanı sıra, sadece gereksiz olmakla kalmayıp aynı zamanda erken dönem Hıristiyan cemaatlerinde de fiilen var olmayan Teslis'e yönelik teorik bir anlayış meydana çıkmıştır. Bir başka deyişle sembolik evren, toplum içindeki heretik grupların meydan okumalarını savuşturmak amacıyla inşâ edilmiş kavram aygıtlarıyla sadece meşrûlaştırılmakla kalmaz, aynı zamanda dönüştürülür de.

Bir toplumun oldukça farklı bir tarihe sahip başka bir toplumla karşılaştığı durumda, evren-idâme eden kavramlaştırmalar geliştirmenin temel sebeplerinden biri daha ortaya çıkmış olur.[82] Böylesi bir karşılaşmanın yol açtığı problem, toplum-içi sapkınlıkların yol açtıklarından genellikle daha şiddetlidir; zira burada, olduğu-gibi-kabûl-edilmiş nesnelliği diğerininkiyle eşdeğer olan 'resmî' bir geleneğe sahip, alternatif bir sembolik evren sözkonusudur. Ele alınan evrenin sahip olduğu gerçeklik statüsünün azınlık sapkın gruplarla uğraşmak zorunda olması – ki bu grupların muhalefeti, *ipso facto* (sırf bu nedenle –ç.n.) çılgınlık ya da günahkârlık olarak tanımlanır –, *sözkonusu evrenin* gerçeklik tanımlarını cehâlet, delilik ya da düpedüz kötülük olarak gören başka bir toplumla karşılaşmasından çok daha az şok edicidir.[83] Kuzenlik ilişkisinin kurumsal ilkelerine itaat edemeyen ya da etmeyecek bazı bireylerin etrafta dolaşması – bir azınlık grubu olarak bir araya gelmiş olsalar dahi – başka şeydir; bu kurallara asla kulak asmamış olan, belki de 'kuzen' anlamında bir kelimeye bile sahip olmayan ama yine de pekâlâ başarılı bir şekilde geçi-

---

82 Çağdaş Amerikan kültürel antropolojisindeki 'kültürel temas' analizleri, burayla alâkalıdır.

83 Çağdaş Amerikan kültürel antropolojisindeki 'kültür şoku' kavramıyla karşılaştırınız.

nip gidiyor gibi görünen bütünsel bir toplumla karşılaşmak ise bambaşka bir şeydir. Diğer toplum tarafından sunulan alternatif evreni, sözkonusu evrenin üstünlüğüne yönelik olası en iyi sebeplerle karşılamak gerekmektedir. Bu zorunluluk, dikkate değer derecede inceltilmiş bir kavram aygıtını gerektirir.

Alternatif bir sembolik evrenin ortaya çıkışı, diğer evrenin hiç de kaçınılmaz olmadığını bizzat kendi varlığıyla empirik olarak kanıtladığı için bir tehdide yol açar. Herkesin görebileceği üzere, bu dünyada kuzenlik kurumu olmaksızın yaşamak artık mümkündür. Bunun yanı sıra, cennetten derhâl kovulma durumu sözkonusu olmadan, kuzenlik ilişkisinin tanrılarını inkâr etmek ve hattâ alaya almak da mümkündür. Bu şok edici gerçeğin, hiç değilse teorik olarak cevabı verilmelidir. Alternatif evrenin misyonerce bir cazibeye sahip olması da mümkündür elbette. Ele alınan toplum içersindeki bireyler ya da gruplar, geleneksel evrenden 'göçmek' ve hattâ daha ciddi bir tehlike olarak eski düzeni yeninin imajı içinde değiştirmek üzere baştan çıkarılmış olabilirler. Sözgelimi ataerkil Yunanlıların gelişiyle birlikte, o zamanlar batı Akdeniz civarında yaşayan anaerkil toplumların niçin altüst olduklarını hayâl etmek zor değildir. Yunan evreni, sözkonusu toplumların kılıbık *erkekleri* için hatırı sayılır bir cazibe sağlamış olmalıdır ve biz biliyoruz ki, Kibele de bizzat Yunanlılar üzerinde çok büyük bir etki yaratmıştır. Yunan mitolojisi, bu problemi çözmek için gerekli kavramsal ayrıntılarla doludur.

Şunu vurgulamak gerekir ki, evren-idâmesinin kavram aygıtları, bütün meşrûlaştırma biçimleri gibi, bizâtihî sosyal faaliyetin ürünleridir ve sözkonusu kolektivitenin diğer faaliyetlerinden ayrı olarak anlaşılmaları neredeyse mümkün değildir. Spesifik olarak konuşursak; tikel kavramsal aygıtların başarısı, bunları işletenlerin sahip olduğu

iktidara bağlıdır.[84] Alternatif sembolik evrenlerle karşılaşma, – toplum içinde 'ispatlanacak' çelişkili gerçeklik tanımlarına dair – bir iktidar problemine işaret eder. Çatışmalı evrenlere sahip bir diğeriyle karşılaşmış toplumların her ikisi de, kendi evrenlerini idâme etmek için düzenlenmiş kavram aygıtları geliştireceklerdir. İçsel makûliyet açısından meseleye bakıldığında, bu iki kavramlaştırma biçimi, dışardan bir gözlemciye çok az bir seçim şansı sunuyormuş gibi görünebilir. Gelgelelim bu ikisinden hangisinin kazanacağı, kendi meşrûlaştırıcılarının teorik maharetinden çok, sahip olduğu iktidara bağlıdır. Olimposçu din âlimleriyle Kitonik din âlimlerinin* kendi evrenlerinin erdemlerini tartışmak için ekümenlik müzakerelerinde buluştuklarını hayâl edebiliriz; ama büyük ihtimâlle bu mesele, pek de ince olmayan askerî güç düzleminde çözülmüştür. Her bir tanrılar çarpışmasının tarihsel sonucu, daha iyi argümanlara sahip olanlar tarafından değil, daha iyi silâhları kullananlar tarafından belirlenmiştir. Kuşkusuz aynı şey, bu türden toplum-içi çatışmalar için de söylenebilir. Sopası daha büyük olanın, kendi gerçeklik tanımlarını dayatma şansı da daha büyüktür. Bu, her türlü geniş kolektivite için geçerli bir varsayımdır; politik çıkardan bağımsız teorisyenlerin kaba ikna araçlarına başvurmadan birbirlerini ikna etme ihtimâli daima sözkonusu olsa da.

Sembolik evrenleri idâme ettiren kavram aygıtları, toplumda hâlihazırda daha naif bir tarzda da olsa mevcut olan ve sözkonusu sembolik evrenin içersinde somutlaşmış bu-

---

[84] Marx, maddî güç ile 'kavramsal başarı' arasındaki ilişkiyi son derece ayrıntılı bir biçimde geliştirmiştir. Şu meşhur formülasyonla karşılaştırınız: *The German Ideology*: *'Die Gedanken der herrschenden Klasse sind in jeder Epoche die herrschenden Gedanken'* (*Frühschriften*, Kröner edition, 1964). [Alman İdeolojisi: 'Bir çağın egemen düşünceleri, egemen sınıfın düşünceleridir' (ç.n.)].

İlk grup din âlimi Olimpos'taki büyük tanrı ve tanrıçalara, ikinciler ise yeraltı tanrısına bağlıdır (ç.n.).

lunan bilişsel ve normatif meşrûlaştırmaların sistematize edilmesini gerektirir. Bir başka deyişle; evren-idâme ettiren meşrûlaştırmalardan çıkan materyal, çoğu zaman daha yüksek bir teorik bütünleşme düzeyinde, yani muhtelif kurumlara dair meşrûlaştırmalar düzeyinde ve çok daha ayrıntılı bir biçimde inşâ edilir. Bundan dolayı, en alt teorik düzeydeki meşrûlaştırmalar olarak iş gören açıklayıcı ve teşvik edici şemalar ile, kozmosu izah etmek için kabûl edilmiş entelektüel inşâlar arasında çoğu zaman bir süreklilik sözkonusudur. Bilişsel ve normatif kavramlaştırmalar arasındaki ilişki, her yerde olduğu gibi burada da, empirik bakımdan akışkandır; normatif kavramlaştırmalar, daima bazı bilişsel önvarsayımlar taşırlar. Yine de böylesi bir analitik ayrım kullanışlıdır; bilhassa bu iki kavram alanı arasındaki değişken farklılaşma derecelerine dikkat çektiği için.

Burada, evren-idâmesinin tarihsel anlamda bizim için ulaşılabilir farklı kavram aygıtlarına ilişkin ayrıntılı bir tartışmaya girişmek, açıkça saçma olacaktır.[85] Bununla birlikte, göze çarpan bazı kavram aygıtı tipleri hakkında sırasıyla birkaç şey söyleyelim: Mitoloji, teoloji, felsefe ve bilim. Bu türden tiplere yönelik evrimci bir şema oluşturmaksızm şunu güvenle söyleyebiliriz: mitoloji, evren-idâmesinin en arkaik biçimini temsil eder, tıpkı genel olarak meşrûlaştırmanın da en arkaik biçimini temsil ettiği gibi.[86] Oldukça muhtemeldir ki mitoloji, insan düşüncesindeki gelişimin de zo-

---

[85] Pareto, sosyolojik açıdan bir düşünceler tarihi yazmanın kıyısına kadar gelmiştir ki bu, sahip olduğu teorik referans çerçevesine konulabilecek sakıncalara bakılmaksızın, bilgi sosyolojisi açısından Pareto'yu önemli kılan bir şeydir. Karş. Brigitte Berger, *Vilfredo Pareto and the Sociology of Knowledge* (yayımlanmamış doktora tezi, New School for Social Research, 1964).

[86] Bu, August Comte'un 'üç aşama yasası'nı andırıyor olabilir. Şüphesiz bunu kabûl etmemiz mümkün değildir; ancak Comte'un tarzıyla kavramak mümkün değilse de, bilincin tarihsel olarak gözlenebilir aşamalar içersinde geliştiği önermesi hâlâ kullanışlı olabilir. Bizim bu hususiaki anlayışımız, insan düşüncesinin tarihselliğine yönelik Hegelci / Marksçı yaklaşıma daha yakındır.

runlu safhasıdır.[87] Bize ulaşan en eski evren-idâme eden kavramlaştırmalar, her hâlükârda biçimsel olarak mitolojiktir. Bu kısımdaki amaçlarımız açısından, mitolojiyi, gündelik tecrübe dünyasının süregiden işleyişini kutsal güçlerle açıklayan bir gerçeklik kavrayışı olarak tanımlamak yeterlidir.[88] Böylesi bir kavrayış doğal olarak, sosyal ve kozmik düzen arasında ve yanı sıra, kendine ait bütün meşrûlaştırmalar arasında yüksek derecede süreklilik gerektirir;[89] bütün bir gerçeklik, aynı kumaştan yapılmış gibi görünür.

Bir kavram aygıtı olarak mitoloji, sembolik evrenin naif düzlemine en yakın düzlemdir: Sözkonusu evrenin nesnel bir gerçeklik olarak fiilî varlığının ötesine geçen teorik bir evren-idâmesine en az ihtiyaç duyulan düzlem. Bu durum, tarihsel bakımdan sürekli tekrarlanan bir fenomen olarak, tutarsız mitolojik geleneklerin teorik bir bütünleşme olmaksızın neden yan yana var olmaya devam ettiklerini açıklar. Bu tutarsızlık, tipik bir şekilde, ancak gelenekler problemli hâle geldikten *sonra* fark edilir ve o zaman bir nevi bütünleşme vukû bulur. Bu türden bir tutarsızlığın 'keşfedilmesi' [ya da isterseniz, *ex post facto* (iş işten geçtikten sonra -ç.n.) bunun böyle varsayılması], geleneğin içindeki uzmanlar – ki aynı zamanda uyumsuz geleneksel temaların en yaygın bütünleştiricileridirler – tarafından gerçekleştirilir. Bütünleştirme ihtiyacı bir kez hissedildiğinde, bunu izleyen mitolojik yeniden-inşâlar, hatırı sayılır derecede teorik inceltilmişliğe sahip olabilirler. Bu hususta Homeros örneğini vermek yeterli olacaktır.

---

87 Hem Lévy-Bruhl hem de Piaget, mitolojinin düşüncenin gelişiminde zorunlu bir aşamayı teşkil ettiğini öne sürmüşlerdir. Mitolojik /büyüsel düşüncenin biyolojik köklerine dair iddialı bir tartışma için bkz. Arnold Gehlen, *Studien zur Anthropologie und Soziologie* (Neuwied/Rhein: Luchterhand, 1963), s. 79 vd.

88 Buradaki mitoloji kavrayışımız, Gerardus van der Leeuw, Mircea Eliade ve Rudolf Bultmann'ın çalışmalarından etkilenmiştir.

89 Mitolojik bilinç açısından sosyal ve kozmik düzenler arasında var olan süreklilik hakkında, tekrar Eliade ve Voegelin'in çalışmalarına bakınız.

Mitoloji aynı zamanda, mitolojik gelenek içersinde yer alan uzmanlar mevcut olsa da, uzmanların sahip olduğu bilginin genel olarak bilinenlerden çok da fazla uzaklaşmış olmadığı naif düzleme de yakındır. Bu uzmanlar tarafından yönetilen sözkonusu geleneğe dâhil olmak, dışsal sebeplerden dolayı zor olabilir. Namzetlerin seçilmesi, özel olaylarla ya da özel zamanlarla sınırlandırılmış olabilir ve bu da, meşakkatli âyin hazırlıkları gerektirebilir. Bununla birlikte, edinilmesi zor olmayan bilgi gövdesinin bizzat kendisinin içsel nitelikleri açısından ender olarak zorluk çıkar. Uzmanların tekelci haklarının korunması için, sahip oldukları ilmin ulaşılmazlığı kurumsal olarak tesis edilmelidir. Bu demektir ki, bir 'sırrın' sözkonusu olduğu varsayılır ve doğası gereği ezoterik bir bilgi gövdesi, kurumsal olarak ezoterik terimlerle tanımlanır. Çağdaş teorisyen gruplarının 'halkla ilişkiler'ine kısaca bir göz atmak, bu antik hokkabazlığın günümüzde de hâlâ geçerli olduğunu açığa çıkaracaktır. Yine de, bütün evren-idâme ettiren kavramlaştırmalarm mitolojik olduğu toplumlar ile bunun böyle olmadığı toplumlar arasında önemli sosyolojik farklılıklar vardır.

İnce elenip sık dokunmuş mitolojik sistemler, tutarsızlıkları ortadan kaldırmaya ve mitolojik evreni teorik olarak bütünleştirilmiş bir biçimde idâme ettirmeye çalışırlar. 'Kurallarla işleyen' bu türden mitolojiler, âdeta tam anlamıyla teolojik bir kavramlaştırmaya girişirler. Buradaki amaçlarımız açısından, teolojik düşünceyi, mitolojik seleflerinden, sadece daha yüksek bir teorik sistemleştirmeye sahip olması bakımından ayırmak mümkündür. Teolojik kavramlar, naif düzlemden daha fazla uzaklaşmış durumdadır. Kozmos hâlâ kutsal güçler ya da eski mitolojik varlıklar aracılığıyla kavranıyor olabilir ama sözkonusu kutsal varlıklar, aradaki mesafeyi daha fazla açmış durumdadır. Mitolojik düşünce, insan dünyası ile tanrılar dünyası arasındaki süreklilik dâhilinde işler. Teolojik düşünce ise, bunlar arasın-

da başlangıçta var olan süreklilik artık kopmuş göründüğü için, bu iki dünya arasında aracılık etme işlevi görür. Mitolojiden teolojiye geçişle birlikte, gündelik hayat, az kutsal güçlerin sürekli müdahale ettiği bir şey olarak daha az görünür. Dolayısıyla teolojik bilgi gövdesi, toplumun genel bilgi stokundan epey bir uzaklaşır ve böylelikle de, edinilmesi *esas itibarıyla* daha zor hâle gelir. Kasten ezoterik şekilde kurumlaştırılmadığı durumlarda dahi bu bilgi gövdesi, anlaşılmazlığından dolayı, avam için bir 'sır' olarak kalır. Bunun şöylesi bir sonucu daha vardır: Avam, teoloji uzmanları tarafından icat edilmiş bu incelikli evren-idâmesi teorilerinden görece etkilenmemiş olarak varlığını sürdürebilir. Kitleler arasında yaşayan naif mitoloji ile bir teorisyen seçkinler grubuna ait incelikli bir teolojinin bir arada varlığını sürdürmesi – ki *her ikisi de* aynı sembolik evrenin idâmesine hizmet eder –, sık rastlanan bir tarihsel fenomendir. Bu fenomeni akılda tutacaksak, sözgelimi Uzak Doğu'nun geleneksel 'Budist' toplumlarına ya da hattâ ortaçağ 'Hıristiyan' toplumuna bakmak mümkündür.

Teoloji, sonraki felsefî ve bilimsel kozmos kavramlaştırmaları açısından bir örnek teşkil etmektedir. Teoloji, sunduğu gerçeklik tanımlarının dinsel içeriği açısından mitolojiye daha yakın olsa da, işgâl ettiği sosyal konum açısından sonraki dünyevîleşmiş kavramlaştırmalara daha yakındır. Mitolojiden farklı olarak, tarihsel hâkim olan bu üç kavram aygıtı biçimi, sahip oldukları bilgi gövdeleri genel olarak toplumun ortak bilgisinden gittikçe uzaklaşmış uzman seçkin gruplarının mülkü hâline gelmiştir. Modern bilim, bu gelişimin ve ayrıca evren-idâmesindeki dünyevîleşme ve inceltilmişliğin en uç aşamasıdır. Bilim, sadece kutsal olanı gündelik yaşam dünyasından uzaklaştırma sürecini tamama erdirmekle kalmaz aynı zamanda bizâtihî evren-idâme ettiren bilgiyi de bu dünyadan uzaklaştırır. Gündelik hayat, hem kutsal meşrûlaştırmadan hem de onun tasarlanmış bir bü-

tünlük olan sembolik evrenle bağ kurmasını sağlayabilecek teorik anlaşılırlıktan mahrum kalmış durumdadır artık. Daha basit bir şekilde söylersek; toplumun 'sıradan' üyesi, kendi evreninin kavramsal olarak nasıl idâme edildiğini artık bilmemektedir; kuşkusuz evren-idâmesi uzmanlarının kimler olduklarını tahminen biliyor olsa da. Bu durumun yol açtığı ilginç problemler, çağdaş topluma dönük empirik bir bilgi sosyolojisinin konusudur ve dolayısıyla bu kontekstte daha fazla ele alınmaları mümkün değildir.

Şunu da söylemeden geçmeyelim ki, kavram aygıtı tipleri, tarihsel olarak sayısız değişim ve birleşime uğrarlar ve burada tartışılan tiplerin, ille de kapsamlı olmaları gerekmez. Bununla birlikte, evren-idâme ettiren kavram aygıtlarının iki türlü uygulanımı, genel teori kontekstinde tartışılır olma durumunu korumuştur: Terapi ve hiçleştirme (*nihilation*).

Terapi, fiilî ya da potansiyel sapkınların kurumlaşmış gerçeklik tanımlarının içinde kalmalarını sağlamaya ya da başka bir deyişle, 'sâkinler'in belirli bir evrenden 'göçmesini' engellemeye yönelik bir kavram aygıtının uygulanmasını gerektirir. Bu, meşrûlaştırıcı aygıtın bireysel 'vakalar'a uygulanmasıyla gerçekleşir. Gördüğümüz üzere her toplumun bireysel sapma tehlikesiyle karşı karşıya olmasından dolayı, terapinin, şu veya bu biçimiyle, evrensel bir fenomen olduğunu varsayabiliriz. Cin çıkartmadan tutun da psiko-analize, rahibin yaptığı telkinden tutun da personel danışma programlarına dek uzanan, terapiye ait bütün spesifik kurumsal düzenlemeler, şüphesiz sosyal kontrol kategorisine dâhildir. Ancak burada bizi ilgilendiren şey, terapinin *kavramsal* veçhesidir. Terapinin, 'resmî' gerçeklik tanımlarından sapmalarla uğraşmak zorunda olmasından dolayı, böylesi sapmaları izah edecek ve bu şekilde meydan okunan gerçeklikleri muhafaza edecek bir kavram aygıtı geliştirmesi gerekir. Bu durum, bir sapma teorisini, bir teşhis ay-

gıtını ve 'ruhların sağaltımı'na dönük bir kavram sistemini içeren bir bilgi gövdesini gerekli kılar.

Örneğin, orduda eşcinselliği kurumlaştırmış olan bir kolektivite içersinde inatla heteroseksüel kalan bir birey, mutlak bir terapi adayıdır; sadece savaşçı-âşıklar birliğinin savaşma azmine dönük açık bir tehdit teşkil ediyor olmasından dolayı değil, aynı zamanda, taşıdığı sapkınlığın, diğerlerinin kendiliğinden cinsel iktidarları açısından psikolojik anlamda yıkıcı olmasından dolayı da. Her şeye rağmen bu diğerlerinden bazıları, muhtemelen bilinçaltı sebeplerle, bu kişiye özenmiş olabilir. Bu durumda sapkının davranışı, daha temel bir düzlemde, toplumsal gerçekliğin olduğu-gibi-kabûl-edilmiş bilişsel ('erkek adam, doğası gereği bir diğer erkeği sever') ve normatif ('erkek adamın bir diğer erkeği sevmesi *gerekir*') işleyiş prosedürlerini sorgulamak suretiyle, bizâtihî toplumsal gerçekliğin kendisine meydan okumuş olur. Doğrusunu söylemek gerekirse; muhtemelen sapkın, yeryüzündeki müminlerinin yaptığı gibi hemcinslerine âşık tanrıların karşısına kanlı-canlı bir hakaret olarak dikilmiştir. Bu türden radikal bir sapkınlık, sağlam bir terapi teorisinde temellenmiş bir terapi pratiğini icap ettirir. Bu şok edici durumun (sözgelimi, o kişiyi şeytanın ele geçirdiğini öne sürmek suretiyle) izahatını verecek bir sapkınlık teorisinin (yani bir 'patoloji'nin) var olması gerekir. Ayrıca, akut durumların kesin açıklamasını vermekle kalmayıp, aynı zamanda ideal şekliyle 'örtük heteroseksüelliğin' keşfedilmesini ve önleyici tedbirlerin hızla alınmasını da sağlayacak bir teşhise dönük kavramlar gövdesinin (sözgelimi, ele aldığı vakalarda sözkonusu teoriyi kararlılıkla uygulayacak yeterli becerilere sahip bir semptomatolojinin) var olması gerekir. Son olarak da, bizzat sağaltma sürecine yönelik bir kavramlaştırmanın (sözgelimi, uygun teorik temellere dayanan cin çıkartma tekniklerinden oluşmuş bir katalogun) var olması gerekir.

Böylesi bir kavramsal aygıt, uygun uzmanlar eliyle kendi terapi uygulamasını sağlar ve ayrıca, sözkonusu sapkın durumdan ıstırap duyan birey tarafından da içselleştirilebilir. İçselleştirme, başlı başına terapik bir etkiye sahip olacaktır. Örneğimizdeki kavramsal aygıt, bireyde, eğer aslî sosyalizasyon asgarî derecede de olsa başarılı olmuşsa hissedilmesi hiç de zor olmayacak bir suçluluk duygusu (sözgelimi, bir 'heteroseksüel panik') uyandıracak kadar iyi düzenlenmiş olabilir. Bu suçluluk duygusunun baskısı altındaki birey, içinde bulunduğu duruma yönelik, terapi uygulayıcıları tarafından sunulan kavramlaştırmayı öznel bakımdan kabûl eder hâle gelecektir; o, bir 'içgörü' geliştirecektir ki bu durumda teşhis, birey açısından öznel anlamıyla sahicilik kazanacaktır. Kavram aygıtı, terapiye dair hem terapist hem de 'hasta'nın bütün şüphelerinin kavramlaştırılmasını sağlamak üzere daha da geliştirilebilir. Sözgelimi, 'hasta'nın şüphelerini izah etmek için bir 'direnç' teorisi, terapistin şüphelerini izah etmek için de bir 'hastayla yer değiştirme' teorisi sözkonusu olabilir. Başarılı bir terapi, kavram aygıtı ile bu aygıtın bireyin bilincindeki öznel temellükü arasında bir simetri tesis eder; toplumun sembolik evreninin nesnel gerçekliği içersinde sapkını yeniden-sosyalize eder. Şüphesiz burada, bu türden bir 'normal'e dönüşün sağladığı, hatırı sayılır bir öznel tatmin de sözkonusudur. Birey, içinde 'kendisini bulduğu' ve tanrıların gözünde bir kez daha doğrulandığı bu mutlu edici bilgi sayesinde, müfreze komutanının şehvetli kollarına artık dönebilir.

Terapi, herkesi sözkonusu evrenin içersinde tutan bir kavram aygıtı kullanır. Diğer yandan hiçleştirme de, aynı evrenin kavramsal olarak *dışında kalan* her şeyi tasfiye etmek için, benzer bir aygıt kullanır. Bu prosedür, bir tür negatif meşrûlaştırma olarak da tanımlanabilir. Meşrûlaştırma, sosyal olarak inşâ edilmiş evrenin gerçekliğini idâme eder; hiçleştirme ise, bu evrene uymayan her türlü fenome-

nin ya da fenomen yorumunun gerçekliğini *reddeder*. Bu iki şekilde yapılabilir. İlk olarak; sapkın fenomene, terapik bir niyetle ya da böyle bir niyet olmaksızın, negatif bir ontolojik statü verilebilir. Kavram aygıtının hiçleştirici uygulaması, en sık biçimiyle, sözkonusu topluma yabancı olan ve bu yüzden de terapiye girme şansı olmayan bireylere ya da gruplara yönelik olarak kullanılır. Buradaki kavramsal işlem daha basittir. Gerçekliğin sosyal tanımlarına yönelik tehdit, sembolik evrenin dışında kalan her tanıma aşağı derecede bir ontolojik statü – ve bu münasebetle de, ciddiye-almaya-değmez bir bilişsel statü – vermek suretiyle etkisizleştirilir. Böylelikle, eşcinsellik-karşıtı komşu grupların yarattığı tehdit, bu komşuları insandan daha aşağı varlıklar olarak, yaratılışları gereği şeylerin gerçek düzeninden şaşmış, ümitsizce bilişsel bir karanlıkta yaşayan varlıklar olarak görmek suretiyle, kendi eşcinsel toplumumuz açısından kavramsal olarak ortadan kaldırılabilir. Temel mantıksal tasım şöyle işlemektedir: Komşularımız, bir barbar kabilesidir. Komşularımız, eşcinsellik-karşıtıdır. O hâlde onların eşcinsellik-karşıtlığı, makûl insanlar tarafından ciddiye alınmayacak bir şey olarak, barbarca bir saçmalıktır. Aynı kavramsal prosedür, toplumun içersindeki sapkınlara da uygulanabilir elbette. Bu durumda hiçleştirmeden terapiye mi geçileceği yoksa kavramsal olarak ortadan kaldırılmış şeyleri fiziksel olarak da ortadan kaldırmaya mı yönelineceği, pratik bir politika sorunudur. Kavramsal olarak ortadan kaldırılmış bir grubun maddî gücü, pek çok durumda hiç de önemsiz bir etken olarak görülmeyecektir. Ve ne yazık ki koşullar, bazen insanı, barbarlarla dost kalmaya zorlar.

İkinci olarak; hiçleştirme, gerçekliğin her sapkın tanımını, kendi evrenine ait kavramlar *aracılığıyla* izah etmeye dönük daha azimli bir çabaya girişir. Teolojik referans çerçevesi içersinde bu durum, heresiyolojiden apolojeti-

ke* geçmeyi gerektirir. Artık sapkın anlayışlara negatif bir statü verilmekle kalınmaz; bunlarla teorik bakımdan ayrıntılı bir kavgaya tutuşulur. Bu prosedürün nihaî amacı, sapkın anlayışları kendi evreni içersine dâhil etmek ve böylelikle sonsuza dek ortadan kaldırmaktır. Bundan dolayıdır ki sapkın anlayışların, sözkonusu evrenden türetilmiş kavramlara *tercüme edilmeleri* gerekir. Evrenin inkârı, ustalıkla evrenin onaylanmasına dönüştürülmüş olur böylelikle. Buradaki önvarsayım daima şudur: İnkârcı, aslında ne söylediğini bilmemektedir. İnkârcının ifadeleri, ancak daha 'doğru' terimlere, yani inkâr ettiği evrenden türetilmiş terimlere tercüme edildiği zaman anlamlı bir hâle gelir. Örneğin eşcinsel teorisyenlerimiz, bütün insanların doğaları gereği eşcinsel olduklarını iddia edebilirler. Şeytanî varlıklar tarafından ele geçirildiklerinden ya da sadece barbar olduklarından dolayı bunu inkâr edenler ise, aslında kendi doğalarını inkâr etmektedirler. Kendi derinliklerine indiklerinde, bunun böyle olduğunu göreceklerdir. Dolayısıyla ihtiyaç duyulan tek şey, kendi durumlarının savunulmazlığını ve kötü inançlarını görmeleri için, onların ifadelerini dikkatli bir şekilde elden geçirmektir. Bu hususta söyledikleri her şey, böylelikle, görünüşte inkâr ettikleri eşcinsel evrenin doğrulanmasına tercüme edilebilir. Teolojik bir referans çerçevesi içersinde aynı prosedür, şeytanın bilmeden Tanrı'yı yüceltiğini, inançsızlığın bilinçsiz yalancılıktan başka bir şey olmadığını ve hattâ ateistin *aslında* inanan bir kişi olduğunu da kanıtlar.

Kavram aygıtlarının terapik ve hiçleştirici uygulamaları, bizâtihî sembolik evrene içkindir. Sembolik evrenin şayet gerçekliğin tümünü kavraması gerekiyorsa, hiçbir şeyin

---

'Heresiyoloji' (*heresiology*): Hıristiyan teolojisinde heretik/sapkın akımlar üzerine çalışan inceleme alanı; 'Apolojetik' (*apolegetics*): Hıristiyan doktrinlerinin doğruluğunu kanıtlamakla uğraşan teoloji dalı (ç.n.).

onun kavramsal kapsamının dışında kalmasına izin vermemek gerekir. İlke olarak her hâlükârda, sembolik evrenin yaptığı gerçeklik tanımlarının varlık bütünlüğünü çepeçevre kuşatması gerekir. Bu bütünselleştirme için kullanılan kavram aygıtları, inceltilmişlik dereceleri bakımından tarihsel anlamda çeşitlilik arz ederler. Sembolik bir evren somutluk kazandığı an, bunlar da *in nuce* (nüve hâlinde –ç.n.) ortaya çıkarlar.

Evren-İdâmesine Yönelik Sosyal Örgütlenme

İnsan faaliyetinin tarihsel ürünleri olmalarından dolayı, sosyal olarak inşâ edilmiş tüm evrenler değişirler ve bu değişime sebep olan şey, insanların somut eylemleridir. Herhangi bir spesifik evreni idâme ettirici kavram aygıtlarının karmaşıklığına gömülüp kalındığı durumda, bu temel sosyolojik gerçek unutulabilir. Gerçeklik, sosyal olarak tanımlanmıştır. Ancak bu tanımlar daima *vücut bulmuş* hâldedirler; bu demektir ki; somut bireyler ve birey grupları, gerçekliğin tanımlayıcıları olarak işlev görürler. Sosyal olarak inşâ edilmiş bir evrenin belirli bir zamandaki durumunu ya da zaman içersinde geçirdiği değişimi anlamak için, tanımlayıcıların tanımlama yapmalarını sağlayan sosyal örgütlenmeyi anlamak gerekir. Bir parça kaba bir biçimde söylersek; tarihsel bakımdan mevcut gerçeklik kavramlaştırmaları hakkında ileri sürülen soruları, soyut 'Ne?' sorusundan kurtarıp, sosyolojik açıdan somut 'Söyleyen kim?' sorusuna çevirmek gerekir.[90]

---

[90] Teorik önvarsayımlarımız açısından açıktır ki; 'entelektüeller sosyolojisi'nin sorunlarına burada ayrıntılı bir biçimde girmemiz mümkün değildir. Mannheim'ın (bilhassa *İdeoloji ve Ütopya* ile *Kültür Sosyolojisi Denemeleri*'nde bulunabilecek olan) bu alandaki önemli çalışmalarına ek olarak bkz. Florian Znaniecki, *The Social Role of the Man of Knowledge* (New York: Columbia Univer-

Gördüğümüz üzere, bilginin uzmanlaşması ve bunun ardından, uzmanlaşmış bilgi gövdelerinin yönetimi için gerekli personelin organize edilmesi, işbölümünün sonucu olarak gelişir. Bu gelişimin, farklı uzmanlar arasında hiçbir rekâbetin sözkonusu olmadığı erken bir aşamasını düşünmek mümkündür. Her bir uzmanlık alanı, işbölümünün pragmatik gerçekleri aracılığıyla tanımlanmıştır. Avlanma uzmanı, balık tutma uzmanı olduğunu iddia etmeyecektir ve böylelikle de, bu iddiada bulunan biriyle rekâbet etmesinin temeli olmayacaktır.

Daha karmaşık bilgi formları ortaya çıktığı ve bir ekonomik artık meydana geldiği zaman, uzmanlar kendilerini, tam-zamanlı olarak uzmanlık konularına vakfederler ki kavram aygıtlarının gelişmesiyle birlikte, bu uzmanlık alanları, gündelik hayatın pragmatik gereklerinden gittikçe uzaklaşmaya da başlayabilir. Bu türden seçkin bilgi gövdelerindeki uzmanlar, alışılmadık bir statü iddiasında bulunurlar. Onlar, toplumsal bilgi stokunun şu ya da bu kısmının uzmanı değildirler sadece; bütünselliği içindeki bu bilgi stoku üzerinde sonsuz bir yetki de talep ederler. Artık onlar, kelimenin tam anlamıyla evrensel uzmanlardır. Bu, onların her şeyi bildiklerini iddia ettikleri anlamına *gelmez*; daha ziyâde bu, onların, herkesin bildiği ve yaptığı şeylerin nihaî anlamını bildiklerini iddia ettikleri anlamına gelir. Başka insanlar, gerçekliğin tikel kısımlarını belirliyor olabilirler; ama onlar [evrensel uzmanlar –ç.n.], başlı başına gerçekliğin nihaî tanımlanmasında uzman olduklarını iddia etmektedirler.

Bilginin gelişimindeki bu aşama, birkaç sonuç taşır. İlki, daha önce tartıştığımız üzere, saf teorinin ortaya çıkma-

---

sity Press, 1940); Theodor Geiger, *Aufgaben und Stellung der Intelligenz in der Gesellschaft* (Stuttgart, 1949); Raymond Aron, *L'Opium des intellectuals* (Paris, 1955); George B. de Huszar, ed., *The Intellectuals* (New York: Free Press of Glencoe, 1960; London: Allen & Unwin).

sıdır. Evrensel uzmanların gündelik hayat meşgalelerinden hatırı sayılır derecede soyut bir düzlemde çalışmalarından dolayı, hem başkaları hem de bizzat kendileri şu sonuca varabilir: Evrensel uzmanların teorilerinin, toplumun süregiden hayatıyla hiçbir ilişkisi yoktur; bu teoriler, daha ziyâde, tarih-dışı ve toplum-dışı düşünceye ait bir tür Platonik cennette yaşarlar. Bu kuşkusuz bir yanılsamadır ancak, gerçekliğin tanımlanması ile gerçekliğin üretilme süreci arasındaki ilişki nedeniyle, büyük bir sosyo-tarihsel etkiye sahip olabilir.

İkinci bir sonuç da, bu şekilde meşrûlaştırılan kurumlaşmış eylemlerde gelenekselciliğin pekiştirilmesi, yani kurumlaşmanın doğasında var olan durağanlığa dönük eğilimin pekiştirilmesidir.[91] Mutatlaştırma ve kurumlaşma, doğaları gereği, insan eylemlerinin esnekliğini sınırlar. Kurumlar, 'problemli' hâle gelmedikleri müddetçe, varlıklarını idâme ettirme eğilimindedir. Nihaî meşrûlaştırmalar, kaçınılmaz olarak bu eğilimi pekiştirir. Daha soyut düzeydeki meşrûlaştırmaların ise, değişen pragmatik ihtiyaçlara uygun bir değişim göstermeleri pek de mümkün değildir. Daha önce nasılsa öylece devam etme gibi bir eğilim sözkonusu ise eğer, bu eğilim, niçin böyle yapıldığına dair mükemmel sebepler öne sürülerek açıkça pekiştirilir. Bunun anlamı şudur: kurumlar, dışarıdaki bir gözlemci açısından başlangıçtaki işlevselliklerini ve pratikliklerini kaybetmiş olsalar dahi varlıklarını sürdürebilir. *Çalışır durumda* oldukları için değil ama *doğru oldukları* – yani, evrensel uzmanlar tarafından yürürlüğe konan nihaî gerçeklik tanımları açısından doğru oldukları – için, bazı şeyler yapılabilir.[92]

---

[91] Kurumsal 'durağanlığı' (Simmel'in 'sadakât'ini) pekiştiren nihaî meşrûlaştırmalar için, hem Durkheim'a hem de Pareto'ya bakınız.

[92] Bu noktada açıktır ki; kurumlara dönük her türlü işlevselci yorum, gerçekte var olmayan pratiklere bakma eğiliminde olmasından dolayı, en zayıf yorum olmaktadır.

Evren-idâme ettiren meşrûlaştırma için tam-zamanlı çalışan personelin ortaya çıkışı, sosyal çatışma için de vesile olmuştur. Bu çatışmanın bir kısmı, uzmanlar ile uygulayıcılar arasındadır. Uygulayıcılar, ayrıntılı olarak incelemeye gerek olmayan sebeplerden dolayı, uzmanların şatafatlı hak iddialarına ve bunların peşi sıra gelen somut sosyal imtiyazlara hınç beslemeye başlayabilirler. Bilhassa gurur kırıcı olması muhtemel şey; uzmanların öne sürdüğü, uygulayıcıların faaliyetlerinin nihaî anlamını bizzat uygulayıcılardan daha iyi bildikleri iddiasıdır. 'Meslekten olmayanlar'ın cenahında kendini gösteren bu türden isyanlar, rakip gerçeklik tanımlarının ortaya çıkmasına ve nihâyetinde, yeni tanımlar için işbaşında olan yeni uzmanların arz-ı endam etmesine yol açabilir. Antik Hindistan, bunun en iyi örneklerinden birini sunar. Brahmanlar, nihaî gerçekliğin uzmanları *qua* (sıfatıyla –ç.n.), kendi gerçeklik tanımlarını genel olarak topluma kabûl ettirmede hayret verici bir başarı kaydetmişlerdi. Kökleri her ne olursa olsun bir Brahman inşâsı olan kast sistemi, asırlar boyu süren bir dönem boyunca, Hindistan yarımadasının çoğunu içine alana dek yayılmıştı. Doğrusunu söylemek gerekirse Brahmanlar, yeni topraklardaki sistemin tesis edilmesinde 'sosyal mühendisler' olarak iş görmeleri için, bir başkasından sonra iktidara gelen bir prens tarafından davet edilmişlerdi (kısmen sözkonusu sistem, daha yüksek bir uygarlıkla özdeş görüldüğü için; kısmen de şüphesiz, prensler, bunun sosyal kontrol açısından taşıdığı uçsuz bucaksız kapasiteyi fark ettikleri için). Manu Yasası*, hem toplumun Brahmanlar eliyle düzenlenmesi hem de kozmik açıdan mukadder kabûl görülmelerinin sonucu olarak Brahmanlara sağlanan oldukça dünyevî avantajlar hakkında mükemmel bir fikir verir bize. Gelgelelim

---

Manu, Hindistan mitolojisinde ilk insandır. Manu Yasası ise, Manu'nun yazdığı iddia edilen temel bir Sanskrit yasasıdır (ç.n.).

böylesi bir durumda, iktidarın teorisyenleri ile iktidarın uygulayıcıları arasında ortaya çıkacak bir çatışma kaçınılmazdı. İktidarın uygulayıcıları, Kshatriyalar, yani askerler ve prensler kastı tarafından temsil edilmiştir.* Antik Hindistan'ın epik literatürü, yani Mahabharata ve Ramayana, bu çatışmaya dokunaklı bir şekilde tanıklık eder. Brahman evrenine karşı gelişen iki büyük isyanın, yani Cainizm ve Budizm'in, sosyal konumlarını Kshatriya kastında bulmaları rastlantı değildir. Söylemeye bile gerek yok ki, gerçekliğe yönelik hem Cayna hem de Budist yeniden-tanımlamalar, muhtemelen Brahman evrenine daha az kapsamlı ve daha az incelikli bir tarzda meydan okuyan epik şairlerle de ilgili bir mesele olarak, kendi uzman personellerini üretmiştir.[93]

Bu durum bizi, eşit derecede önemli bir diğer çatışma ihtimaline götürür: Rakip uzman grupları arasmdaki çatışma. Teoriler doğrudan pragmatik uygulama yapmaya devam ettikleri müddetçe, rekâbetin ne olabileceği, pragmatik sınama vasıtasıyla belirlenmeye açıkça yatkın olacaktır. İçersinde rakip av uzmanlarının edinilmiş çıkarlar geliştirdiği, rekâbet hâlindeki domuz-avı teorileri sözkonusu olabilir. Bu sorun, en çok sayıda domuzu öldürmede en elverişli teorinin hangisi olduğuna bakılarak, görece kolay bir şekilde çözülebilir. Oysa sözgelimi çoktanrıcı evren teorisi ile henoteist** evren teorisi arasmdaki sorunu çözmede, bu türden bir ihtimal sözkonusu değildir. Bunlardan her birinin teorisyenleri, pragmatik sınamanın yerine soyut akıl yürütmeyi ikâme etmeye mecbûrdur. Bu türden bir akıl yürüt-

---

Kshatriya, kast sistemindeki en yüksek ikinci kasttır. En yüksek kast, tabii ki Brahmanlardır (ç.n.).

93 Brahman / Kshatriya çatışması için, Weber'in Hindistan'la ilgili din sosyolojisi çalışmalarına bakınız.

Henoteizm: Diğer tanrıların varlığını inkâr etmeden tek bir tanrıya tapınma (ç.n.).

me, doğası gereği, pragmatik başarıya dönük içsel bir kanaat taşımaz. Bir insanı ikna eden bir şey, bir diğer insanı ikna etmeyebilir. Eğer bu teorisyenler, saf akıl yürütmenin kırılgan yapısını desteklemek için muhtelif türden sağlam desteklere başvuruyorlarsa – sözgelimi, rakiplerine karşı öne sürdükleri bir argümanı zorla kabûl ettirmek amacıyla, kolluk kuvvetleri istihdam etsinler diye otoritelere gidiyorlarsa –, doğrusu ya onları bunun için ayıplayamayız. Bir başka deyişle; gerçeklik tanımları, polis tarafından zorla kabûl ettirilebilir. Yeri gelmişken bu, böylesi tanımların ille de 'iradî olarak' kabûl edilenlerden daha az ikna edici olacakları anlamına gelmez: Toplum içindeki iktidar, nihaî sosyalizasyon süreçlerini belirleme gücünü ve dolayısıyla gerçekliği *üretme* gücünü de içerir. Her hâlükârda, oldukça soyut sembolleştirmeler (yani, somut gündelik hayat tecrübesinden büyük oranda uzaklaşmış teoriler), empirik destekten ziyâde sosyal destek tarafından onaylanırlar.[94] Bir sözde-pragmatizmin böylelikle yeniden-üretildiğini söylemek mümkündür. Tekrarlarsak; teorilerin *çalıştıkları* için – yani, sözkonusu toplum içersinde standart, olduğu-gibi-kabûl-edilmiş bir bilgi hâline gelmeleri anlamında, çalıştıkları için – ikna edici oldukları söylenebilir.

Bu düşüncelerin demek istediği şudur: Rakip gerçeklik tanımları arasındaki rekâbetin daima sosyal-yapısal bir temeli olacaktır ve rekâbetin sonucu, asla doğrudan belirleme şeklinde olmasa da, bu temeldeki değişmelerden etkilenecektir. Çapraşık teorik formülasyonların, sosyal yapıdaki geniş ölçekli hareketlerden neredeyse tamamen yalıtık bir şekilde düzenlenmiş olmaları oldukça muhtemeldir ve böylesi durumlarda, rakip uzmanlar arasındaki rekâbet, bir çe-

---

[94] Empirik olarak onaylanması zor olan önermelerin sosyal onaylanması hakkında bkz. Leon Festinger, *A Theory of Cognitive Dissonance* (Evanston, Ill.: Row, Peterson and Co., 1957; London: Tavistock).

şit toplumsal boşlukta vukû buluyor olabilir. Örneğin münzevî dervişlerden oluşan iki grup, çölün ortasında, yani yaptıkları tartışmaya en ufak bir ilgi bile besleyebilecek hiç kimsenin olmadığı bir yerde, evrenin nihaî doğası hakkında bir tartışma yürütüyor olabilir. Gelgelelim, bu bakış açılarından biri ya da diğeri, civardaki toplumdan bir duyum almaya görsün, rekâbetin sonucunu belirleyecek olan şey büyük ölçüde teori-dışı çıkarlar olacaktır. Farklı sosyal gruplar, rakip teorilere dayanan farklı yakınlıklara sahip olacaklar ve bunun bir sonucu olarak, birbirine rakip teorilerin 'taşıyıcılar'ı hâline geleceklerdir.[95] Sözkonusu derviş teorilerinin ilk yaratıcılarına ilham veren tutkulardan tamamen farklı sebeplerden dolayı, *A* derviş teorisi, sözkonusu toplumdaki üst tabakaya, *B* derviş teorisi ise orta tabakaya cazip gelebilir. Rakip uzman grupları, bu durumda, 'taşıyıcı' gruplarla bağ kurmaya başlayacak ve bundan sonraki kaderleri de, sözkonusu grupları bu teorilerden birini benimsemeye sevk etmiş olan çatışma her neyse ona bağlı olacaktır. Böylelikle rakip gerçeklik tanımları, aralarındaki rekâbet daha sonra tekrar teorik terimlere 'tercüme edilmiş'rakip sosyal çıkarlar alanı içersinde bir karara bağlanır. Rakip uzmanların ve bunların destekçilerinin sözkonusu teorilerle kurdukları öznel ilişkilerde 'samimi' olup olmadıkları meselesi, bu süreçlere dönük sosyolojik anlama çabası açısından sadece ikincil bir ilgiye değerdir.

Birbirinden farklı nihaî gerçeklik tanımlarına adanmış uzman grupları arasında sadece teorik değil, aynı zamanda pratik bir rekâbet ortaya çıktığında, teoriyi pragmatiklikten çıkarma süreci tersine döner ve sözkonusu teorilerin pragmatik etkisi, dışsal bir şey hâlini alır; bu demektir ki bir teorinin pragmatik anlamda üstünlüğü, onun içsel nitelikleri sayesinde değil, onun 'taşıyıcılar'ı hâline gelmiş grupların

---

[95] 'Yakınlık' (*Wahlverwandschaft*) terimi, Scheler ve Weber'den alınmıştır.

sosyal çıkarlarına uygulanabilirliği sayesinde 'kanıtlanmış' olur. Teorik uzmanların bundan ileri gelen sosyal örgütlenmesinde, hatırı sayılır bir tarihsel çeşitlilik sözkonusudur. Burada geniş kapsamlı bir tipoloji vermek açıkça imkânsız olsa da, bazı daha genel tiplere bakmak faydalı olacaktır.

Her şeyden önce, muhtemelen pragmatik bir şekilde, bir toplumdaki bütün nihaî gerçeklik tanımlarını etkili bir biçimde tekeli altına almış evrensel uzmanların var olma ihtimali sözkonusudur. Bunun insanlık tarihinin daha erken safhalarına has olduğunu düşünmek için geçerli sebepler olmasından dolayı, böylesi bir duruma bir örnek olarak muamele edilebilir. Böylesi bir tekel, sözkonusu evreni tek bir sembolik geleneğin idâme ettirdiği anlamına gelir. Toplum içinde olmak, şu hâlde sözkonusu geleneğin kabûl edilmesi demektir. Bu geleneğin içersindeki uzmanlar, toplumun neredeyse bütün üyeleri tarafından bizâtihî kabûl görürler ve uğraşacakları etkili rakipler de yoktur. İnceleme alanımıza giren bütün ilksel toplumlar, bu tipin içersine giriyor gibidir ve aynı şey, bazı değişikliklerle, pek çok arkaik uygarlık için de geçerlidir.[96] Bu, böylesi toplumlarda şüpheci hiç kimsenin olmadığı, istisnasız herkesin sözkonusu geleneği tamamen içselleştirdiği anlamına gelmez; bu, mevcut şüpheciliğin, 'resmî' geleneğin destekçilerine meydan okumak için sosyal olarak örgütlenmiş olmadığı anlamına gelir.[97]

Böylesi bir durumda, tekelci gelenek ve onun uzman yöneticileri, bütünleşmiş bir iktidar yapısı sayesinde varlığını sürdürür. Belirleyici iktidar konumlarını işgâl edenler, geleneksel gerçeklik tanımlarını uyrukları altındaki nüfusa zorla kabûl ettirme güçlerini kullanmaya hazırdır. Potansi-

---

[96] İlksel ve arkaik toplumlardaki tekelci gerçeklik tanımları hakkında, hem Durkheim'a hem de Voegelin'e bakınız.

[97] Paul Radin'in çalışması, böylesi tekelci durumlarda dahi şüpheciliğin mümkün olduğunu öne sürmektedir.

yel anlamda rakip olabilecek evren kavramlaştırmaları, ortaya çıktıkları an ortadan kaldırılırlar: Bunlar, ya fiziksel olarak yok edilirler ('tanrılara ibadet etmeyen her kim olursa olsun öldürülmelidir') ya da bizzat geleneğe katılırlar (evrensel uzmanlar bu durumda şunu iddia ederler: Rakip *Y* tanrıları 'aslında', geleneksel *X* tanrılarının başka bir görünümü ya da başka bir şekilde adlandırılması olmaktan başka bir şey değildir). Sonuncu durumda, eğer uzmanlar kendi argümanlarında başarıya ulaşır ve rekâbet, tâbir câizse, 'birbirinin içinde erime' ile sonuçlanırsa, bu durumda gelenek zenginleşmiş ve farklılaşmış hâle gelir. Rekâbet, toplum içinde ayrımlaşmış ve böylece geleneksel tekel açısından zararsız hâle gelmiş de olabilir: Örneğin fatih ya da hâkim grubun bütün üyeleri *Y* tip tanrılara ibadet ederken, boyun eğdirilen ya da daha aşağı tabaka bunu yapmayabilir. Aynı koruyucu ayrım, yabancılara ya da 'misafir halklar'a da uygulanabilir.[98]

Ortaçağ Hıristiyanlığı (ki kesinlikle ilksel ya da arkaik şeklinde adlandırılamaz ama hâlâ etkili bir sembolik tekele sahip bir toplumdur), her üç yok etme prosedürünün de mükemmel örneklerini sunar. Açık sapkınlık, ister bir bireyde (sözgelimi bir cadıda) ister bir kolektivitede (sözgelimi Albigensiyan cemaatinde) cisimleşmiş olsun, fiziksel olarak yok edilmek zorundadır. Aynı Kilise, Hıristiyan geleneğin tekelci muhafızı olarak, çeşitli halk inanışlarını ve pratiklerini – bizzat Hıristiyan evrenine yönelik açık seçik ve heretik meydan okumalar hâline gelmedikleri müddetçe – geleneğe dâhil etmek hususunda son derece esnektir. Eğer köylüler birinin kendi tanrıları olduğunu söylüyorlarsa, o kişiyi bir Hıristiyan azizi olarak 'vaftiz etmek'te ve böylelikle eski hikâyeler anlatmaya ve o kişiyle ilişkilendirilmiş eski bayramları kutlamaya devam etmekte bir beis yoktur ne

98 'Misafir halklar' (*Gastvölker*) terimi, Weber'den alınmıştır.

de olsa. Ayrıca bazı rakip gerçeklik tanımları, bir tehdit olarak görülmeksizin, en azından Hıristiyanlığın içinde ayrı tutulmuş olarak bulunabilirler. Bunun en önemli örneği, şüphesiz ki Yahudilerdir; Hıristiyanların ve Müslümanların zaman zaman birbirlerine yakın yaşamak zorunda kaldığı yerlerde de benzer durumlar ortaya çıkmış olsa da. Bu türden bir ayrı tutma, yeri gelmişken, Yahudi ve Müslüman evrenlerini de Hıristiyanlığın 'bulaşmasından' korumuştur. Rakip gerçeklik tanımları, kavramsal ve sosyal açıdan yabancılara uygun bir şey olarak – ve *ipso facto* (tam da bu nedenle –çn.) bizimle alâkasız bir şey olarak – ayrı tutulabildikleri müddetçe, bu yabancılarla bayağı dostça ilişkiler kurmak mümkündür. Her ne zaman 'yabancılık' gelişme gösterir ve sapkın evren asıl halk için muhtemel bir mesken hâline gelir, o zaman belâ geliyor demektir. Bu noktada, geleneksel uzmanların ateş ve kılıcı yardıma çağırması muhtemeldir – ya da alternatif olarak, bilhassa ateş ve kılıç imkânsız hâle gelmişse, rakiplerle ekümenlik müzakerelerine girişilir.

Bu türden tekelci konumlar, yüksek derecede bir sosyal-yapısal istikrârı önvarsayar ve kendileri de, yapısal anlamda istikrar sağlayıcıdır. Geleneksel gerçeklik tanımları, sosyal değişmeye engel olur. Tersinden söylersek, tekelin olduğu-gibi-kabûl-edilmiş otoritesindeki bir kırılma, sosyal değişmeye ivme kazandırır. Şu hâlde, kurulu iktidar pozisyonlarının muhafaza edilmesinde çıkarı olanlar ile tekelci evren-idâmesi geleneklerini işleten personel arasında derin bir bağın var olması bizleri şaşırtmamalıdır. Bir başka deyişle; muhafazakâr politik güçler, yeri geldiğinde kendileri de politik anlamda muhafazakâr olma eğilimde olan tekelci örgütlenmelere sahip evrensel uzmanların tekelci iddialarını destekleme eğilimi taşırlar. Meseleye tarihsel açıdan bakarsak, bu tekellerin çoğu dinseldir elbette. Dolayısıyla şunu söylemek mümkündür: dinsel bir gerçeklik tanımına

adanmış tam-zamanlı çalışan uzmanların tekelci kombinasyonları olarak anlaşılan Kiliseler, belirli bir toplumda tekel kurmayı bir kez başarmış olmalarından dolayı, doğaları gereği muhafazakârdır. Tersinden söylersek, politik statükonun idâme ettirilmesinde çıkarı olan hâkim gruplar, dinsel eğilimleri açısından doğası gereği kilise yanlısıdırlar ve aynı sebepten dolayı, dinsel gelenekteki tüm yeniliklere karşı şüphecidirler.[99]

Tekelci konumlar, hem 'uluslararası' hem de 'yurtiçi' çeşitli tarihsel sebeplerden dolayı, tesis etmede ya da idâme edilmekte başarısız olabilirler. Bu durumda, rakip gelenekler ve dolayısıyla bu geleneklerin yönetici personel arasında uzun zaman sürecek bir mücadelenin ortaya çıkması muhtemeldir. Belirli bir gerçeklik tanımı somut bir iktidar çıkarına eklemlenmeye başladığında, bunu ideoloji olarak adlandırmak mümkündür.[100] Şunu vurgulamak gerekir: bu terim, yukarıda tartışılan bir çeşit tekelci konuma uygulanırsa, çok az bir fayda sağlar. Sözgelimi Hıristiyanlığın Ortaçağ'daki bir ideoloji olduğunu söylersek, Hıristiyan evreninde ortaçağ toplumundaki herkesin, yani lordlar kadar serflerin de 'ikâmet etmiş' olduğu basit gerçeğinden dolayı, bu çok da bir anlam taşımaz; Hıristiyanlık, hâkim gruplar açısından aşikâr bir politik kullanışlılık sağlamış olsa da. Gelgelelim Sanayi Devrimi'ni izleyen dönem açısından, Hıristiyanlığı bir burjuva ideolojisi olarak adlandırmada ciddi

---

99 Politik olarak muhafazakâr güçler ile dinsel tekeller ('kiliseler') arasındaki yakınlığa dair, Weber'in hiyerokrasi tanımına bakınız.

100 'İdeoloji' terimi oldukça farklı anlamlarda kullanılmaktadır ki bu, sözkonusu terimin herhangi bir kesin kullanımından tamamen umudu kestirebilecek bir durumdur. Biz bu terimi, dar şekilde tanımlanmış anlamıyla korumaya karar verdik; zira bu terim, sonraki tartışmalarımız için kullanışlıdır ve yeni bir sözcükten daha tercih edilir durumdadır. Burada, terimin hem Marksizm'in hem de bilgi sosyolojisinin tarihi içersinde geçirdiği dönüşümleri tartışmaya gerek yoktur. Bu hususdaki faydalı bir gözden geçirme için bkz. Kurt Lenk, ed., *Ideologie*.

bir haklılık payı vardır; zira burjuvazi, yeni sanayi işçi sınıfına karşı yürüttüğü mücadelede, en çok da artık Hıristiyan evreninde 'ikâmet ediyor' olarak muamele edilemeyecek olan Avrupa ülkelerinde, Hıristiyan geleneği ve bu geleneğin personelini kullanmıştır.[101] Diğer yandan, iki farklı gerçeklik tanımı toplum-içi bir temas sonucu birbiriyle karşılaşmışsa – örneğin Haçlıların 'Hıristiyan ideolojisi'nden ve Sami ırkından Müslümanların 'İslâm ideolojisi'nden bahsediliyorsa –, bu terimi kullanmak yine çok anlamlı değildir. İdeolojinin ayırt edici özelliği, daha ziyâde, *aynı* kuşatıcı evrenin, sözkonusu toplum içersinde edinilmiş somut çıkarlara bağlı olarak, farklı biçimlerde yorumlanmasıdır.

İdeoloji çoğu zaman belirli bir grup tarafından benimsenir; zira o grubun çıkarlarına yardımcı spesifik teorik unsurlara sahiptir. Örneğin; yoksullaşmış bir köylü grubu, kendilerini malî bakımdan köleleştirmiş olan bir kentli tüccar grubuna karşı mücadeleye giriştiğinde, kır hayatının erdemlerini öven, para ekonomisini ve yürüttüğü kredi sistemini ahlâksızlıkla suçlayan ve genel olarak kent hayatının lüks düşkünlüğünü kötüleyen dinsel bir doktrinin etrafında toplanabilir. Böylesi bir doktrinin köylülere sağladığı ideolojik 'kazanım' aşikârdır. Antik İsrail tarihinde bunun iyi örnekleri bulunabilir. Gelgelelim, bir çıkar grubu ile taşıdığı ideoloji arasındaki ilişkinin daima böyle mantıksal olduğunu düşünmek yanlış olacaktır. Sosyal çatışmaya girişmiş her grup, dayanışmaya ihtiyaç duyar. Dayanışmayı doğuran şey ise ideolojilerdir. Belirli bir ideolojinin tercih edilmesi, bu ideolojinin içsel teorik unsurlarına zorunlu olarak bağlı değildir; bu, tesadüfî bir karşılaşmadan da ileri gelebilir. Örneğin; Konstantin çağındaki belirli gruplar için Hıris-

---

[101] Hıristiyanlığın burjuva ideolojisiyle ilişkisi üzerine, hem Marx'a hem de Veblen'e bakınız. Marx'ın dine nasıl muamele ettiğine ilişkin faydalı bir özet, şu antolojiden edinilebilir: *Marx and Engels on Religion* (Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1957).

tiyanlığı politik bakımdan 'ilgi çekici' kılan şeyin, Hıristiyanlığın içsel unsurları olduğunu söylemek pek de mümkün değildir. Daha ziyâde Hıristiyanlık, dinsel içeriğiyle pek az ilişkili olan politik amaçlar için, iktidar çıkarları tarafından işe koşulmuş gibidir. Eşit derecede iyi bir hizmeti, herhangi başka bir şey de görebilirdi: Hıristiyanlık sadece, bazı kritik karar anlarında orada bitivermiştir. Şüphesiz ki bir ideoloji, gün gelir sözkonusu grup tarafından benimsenir (ya da daha doğrusu, belirli bir doktrin, gün gelir sözkonusu grubun ideolojisi *hâline gelir*); böylelikle o, artık meşrûlaştırılmaları gereken çıkarlara uygun olarak dönüştürülmüş olur. Bu durum, başlangıçtaki teorik önermeler gövdesine ilişkin bir ekleme-çıkarma sürecini gerektirir. Bununla birlikte, sözkonusu değişikliklerin benimsenen doktrinin tümünü etkilemesi gerektiğini varsaymak için hiçbir sebep yoktur. Bir ideolojinin içersinde, meşrûlaştırılan çıkarlarla özel hiçbir ilişki taşımayan ama yine de sırf bu ideolojiye bağlılık hissettikleri için 'taşıyıcı' grup tarafından hararetle onaylanan çok sayıda unsur mevcut olabilir. Pratikte bu durum, iktidar sahiplerini, kendi çıkarlarıyla alâkasız teorik çekişmelerde de kendi ideoloji uzmanlarını desteklemeye sürükleyebilir. Konstantin'in zamanın Hıristiyanlıkla ilgili tartışmalarına bulaşması, bu hususta iyi bir örnektir.

Pek çok modern toplumun çoğulcu olduğunu akılda tutmak gerekir. Bunun anlamı şudur: bu toplumlar, bizâtihî olduğu gibi kabûl edilmiş ortak bir çekirdek evrene ve karşılıklı uyum içersinde bir arada varlığını sürdüren farklı kısmî evrenlere sahiptirler. Bu sonuncuların birtakım ideolojik işlevlere sahip olmaları muhtemeldir ancak, ideolojiler arasındaki kesintisiz çatışma, yerini farklı derecelerde hoşgörüye ve hattâ işbirliğine bırakmıştır. Teorik-olmayan bir etkenler kümesinin yol açmış olduğu bu durum, geleneksel uzmanlara, çetin teorik problemler sunar. Geleneksel uzmanlar, bir geleneği babadan-kalma tekelci iddialarla yö-

netmek için, tekelleşmede vukû bulan çözülmeyi teorik açından meşrûlaştırmanın yollarını bulmak zorundadır. Bazen bunlar, hiçbir şey olmamış gibi, eski totaliter iddiaları seslendirmeye devam etme seçeneğini kullanırlar; ama bu durumda muhtemeldir ki, bu iddiaları ciddiye alacak çok az sayıda insan sözkonusu olacaktır. Uzmanlar ne kadar uğraşırlarsa uğraşsınlar, çoğulcu durum sadece geleneksel gerçeklik tanımlarının sosyal konumunu değil, aynı zamanda bu tanımların insanların bilincinde yer etme tarzını da değiştirir.[102]

Çoğulcu durum, oldukça gelişmiş bir işbölümüne ve sosyal yapıda buna eşlik eden büyük bir farklılaşmaya ve büyük bir ekonomik artığa sahip bir kent toplumunu önvarsayar. Modern sanayi toplumunda açık bir biçimde baskın olan bu koşullar, erken dönem toplumların en azından bazı kısımlarında da var olmuştur. Geç Greko-Romen dönemin kentleri, bu hususta bir örnek olarak sunulabilir. Çoğulcu durum, hızlı sosyal değişmenin koşullarıyla atbaşı gider ve doğrusunu söylemek gerekirse, geleneksel gerçeklik tanımlarının değişime direnen etkinliğinin altını oymaya kesinlikle yardımcı olduğu için çoğulculuğun bizzat kendisi de hızlandırıcı bir etkendir. Çoğulculuk, hem şüpheciliği hem de yeniliği teşvik eder ve bu yüzdendir ki, geleneksel statükonun olduğu-gibi-kabûl-edilmiş gerçekliği karşısında doğası gereği yıkıcıdır. Geleneksel gerçeklik tanımlarının sözkonusu alanda bir tekele sahip olduğu günleri özlemle andıklarında, bu tanımlarda uzman olanların içinde bulunduğu halet-i ruhiyeyi anlamak kolaylıkla mümkündür.

Biraz evvel tartışılan durumlardan herhangi birinde var olması ilkece mümkün, tarihsel bakımdan önemli bir uzman tipi de, toplumun geneli tarafından uzmanlığı istenme-

---

[102] Bkz. Thomas Luckmann, *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft* (Freiburg: Rombach, 1963).

yen bir uzman olarak tanımlayabileceğimiz entelektüeldir.[103] Bu, 'resmî' ilim *vis-à-vis* (karşısında –ç.n.) bilginin yeniden-tanımlanması anlamına gelir ki, sözkonusu ilmin sapkın yorumu olmaktan oldukça fazla bir şey demektir. Dolayısıyla entelektüel, tanımı gereği sıradışı bir tiptir. Önce sıradışı olup ondan sonra mı entelektüel hâline geldiği (örneğin modern Batı'daki pek çok Yahudi entelektüelin durumu), yoksa entelektüel sapmalarının doğal sonucu olarak mı sıradışı hâle geldiği (aforoz edilen heretiğin durumu), bu noktada bizi ilgilendirmemektedir.[104] Her iki durumda da entelektüelin sosyal sıradışılığı, toplumunun evreniyle teorik bütünleşmeden yoksun olmasının bir ifadesidir. O, gerçeklik tanımlama işindeki bir karşı-uzman gibidir. 'Resmî' uzman gibi o da, toplumun geneline dair bir tasarıma sahiptir. Ancak 'resmî' uzmanın tasarımı, teorik meşrûiyetini sağladığı kurumsal düzenlerle uyumlu iken, entelektüelin tasarımı, sosyal bakımdan en iyi ihtimâlle entelektüel-hemcinslerden müteşekkil bir alt-toplumda nesnelleşmiş bir şey olarak, kurumsal bir boşlukta mevcûdiyet kazanır. Bu türden bir alt-toplumun varlığını sürdürebilme kapasitesine ne derece sahip olduğu, toplumun genelindeki yapısal düzenlemelere açık bir biçimde bağlıdır. Belirli bir çoğulculuk derecesinin, bunun zorunlu bir koşulu olduğu kesin olarak söylenebilir.

Entelektüel, durumu gereği kendisine açık, tarihsel bakımdan ilginç birtakım seçeneklere sahiptir. O, duygusal bir sığınak olarak ve (daha da önemlisi) kendi sapkın ger-

---

103 'İstenmeyen uzman' olarak entelektüel anlayışımız, Mannheim'ın entelektüelin sıradışılığı üzerindeki ısrarından oldukça farklıdır. Sosyolojik bakımdan faydalı olacak bir entelektüel tanımında bizce önemli olan şey, bu tipi, genel olarak 'eğitimli insan'dan açık bir biçimde ayırmaktır.

104 Entelektüellerin sıradışılığı hakkında, yabancının 'nesnelliği'ne ilişkin Simmel'in yaptığı analize ve Yahudilerin entelektüel rolüne ilişkin Veblen'in yaptığı analize bakınız.

çeklik tanımının nesnelleşmesinde sosyal bir temel olarak iş görebilecek bir entelektüel alt-toplumunun içine kendini çekebilir. Bir başka deyişle; entelektüel, bu alt-toplum içinde kendini, geniş toplumda olmadığı kadar 'evinde' hissedebilir ve aynı zamanda, geniş toplumun hiçleştirdiği sapkın düşüncelerini de, alt-toplumda bu düşünceleri gerçeklik olarak gören başkaları da olduğu için, öznel anlamda koruyabilir. Öyleyse o, alt-toplumun belirsiz gerçekliğini, dışarıdan gelecek hiçleştirme tehditlerini karşı korumak için çeşitli prosedürler geliştirecektir. Teorik düzlemde bu prosedürler, evvelce tartıştığımız terapik savunmaları da içerecektir. Pratik anlamda işleyen en önemli prosedür ise, alt-toplumun hemcins-üyelerinin bütün önemli ilişkilerini sınırlandırmak olacaktır. Dışarıdaki, daima bir hiçleştirme tehlikesini cisimleştirdiği için, uzak tutulur. Dinsel mezhep, bu türden alt-toplumların prototipi olarak kabûl edilebilir.[105] Mezhebin korunaklı cemaati içersinde, en çılgınca sapkın anlayışlar dahi nesnel gerçekliğin karakteri olarak sunulabilir. Tersinden söylersek; mezhepsel inzivâ, evvelce nesnelleşmiş olan gerçeklik tanımlarının çözülmeye uğratıldığı, yani bunların geniş toplumda nesnelleşmiş olmaktan çıkarıldığı durumlara tipik bir örnektir. Bu süreçlerin ayrıntıları, dinin tarihsel sosyolojisine ait bir mesele olmakla birlikte, şunu da eklemek gerekir: Mezhepçiliğin muhtelif dünyevî biçimleri, modern çoğulcu toplumdaki entelektüellerin temel bir karakteristik özelliğini vermektedir.

Tarihsel bakımdan çok önemli bir diğer seçenek de devrimdir elbette. Bu durumda entelektüel, topluma ilişkin tasarımlarını toplumun *içinde* gerçekleştirmeye başlar. Bu seçeneğin tarihsel olarak aldığı farklı biçimleri burada tartış-

---

[105] Bkz. Peter L. Berger, 'The Sociological Study of Sectarianism', *Social Research*, Kış 1954, s. 467 vd.

mak imkânsızdır[106] ancak, önemli bir hususu belirtmek gerekir. Nasıl ki inzivâya çekilmiş entelektüelin, kendi sapkın gerçeklik tanımlarını gerçeklik *olarak* idâme ettirmek için başkalarının yardımına ihtiyacı varsa, aynı şekilde devrimci entelektüelin de, *kendi* sapkın düşüncelerini teyit etmek için başkalarına ihtiyacı vardır. Bu ihtiyaç, örgütlenme olmaksızın hiçbir komplonun başarıya ulaşamayacağı aşikâr gerçeğinden çok daha temel bir şeydir. Devrimci entelektüel, devrimci ideolojinin *gerçekliğini* (yani bu ideolojinin kendi bilincindeki öznel makûliyetini) kendisi için idâme ettirecek başkalarına sahip olmak zorundadır. Sosyal bakımdan anlamlı her gerçeklik tanımı, sosyal süreçler tarafından nesnelleştirilmek zorundadır. Dolayısıyla alt-evrenler, nesnelleşmelerinin temeli olarak alt-toplumları, karşıt gerçeklik tanımları da karşıt-toplumları gerektirir. Söylemeye bile gerek yok ki; devrimci ideolojinin herhangi bir pratik başarısı, alt-toplumun içinde ve alt-toplum üyelerinin bilincinde taşınan gerçekliği kuvvetlendirir. Bütün toplum tabakaları 'taşıyıcılar'ı hâline geldiği durumda, onun gerçekliği de ezici oranda kabûl görmüş olur. Modern devrimci hareketlerin tarihi, bu hareketlerin zaferine müteakiben, devrimci entelektüellerin 'resmî' meşrûlaştırıcılara dönüştüğü örneklerle doludur.[107] Bu durum sadece devrimci entelektüellerin sosyal kariyerlerinde hatırı sayılır derecede tarihsel çeşitliliğin sözkonusu olduğu anlamına gelmez; aynı zamanda, başlı başına bireylerin biyografileri içersinde de farklı seçenek ve kombinasyonların ortaya çıkabileceği anlamına gelir.

---

106 Mannheim'ın devrimci entelektüellere dönük analiziyle karşılaştırınız. Rus devrimci entelektüel prototipi için bkz. E. Lampert, *Studies in Rebellion* (New York: Frederick A. Praeger, 1957; London: Routledge & Kegan Paul).

107 Devrimci entelektüellerin statükonun meşrûlaştırıcılarma dönüşmesi, pratik bakımdan 'saf' biçimiyle Rus Komünizmi'nin gelişimi açısından incelenebilir. Bu sürecin Marksist bir bakış açısıyla yapılmış keskin bir eleştirisi için bkz. Leszek Kolakowski, *Der Mensch ohne Alternative* (Munich, 1960).

Buraya kadarki tartışmada, evren-idâme eden personelin sosyal varoluşundaki yapısal veçhelere vurgu yaptık. Diğer türlü, gerçek bir sosyolojik tartışma yapmak mümkün olmayacaktı. Kurumlar ve sembolik evrenler, somut sosyal konumlara ve somut sosyal çıkarlara sahip kanlı-canlı bireyler tarafından meşrûlaştırılır. Meşrûlaştırma teorilerinin tarihi, daima bir bütün olarak toplumun tarihinin bir parçasıdır. Hiçbir 'fikirler tarihi' yoktur ki, genel tarihin kan ve gözyaşından yalıtık bir biçimde vukû bulmuş olsun. Ancak bir kez daha vurgulamamız gerekir ki, bu, sözkonusu teorilerin, 'altta yatan' kurumsal süreçlerin yansımasından başka bir şey olmadıkları anlamına gelmez; 'fikirler' ile onları ayakta tutan sosyal süreçler arasındaki ilişki, daima diyalektik bir ilişkidir. Teorilerin, hâlihazırda var olan sosyal kurumları meşrûlaştırmak için düzenlendiklerini söylemek doğrudur. Ancak aynı zamanda şu da vakıadır ki, sosyal kurumlar, kendilerini hâlihazırda var olan teorilerle uyumlu hâle getirmek için, yani kendilerini daha 'meşrû' kılmak için değişim gösterirler. Meşrûlaştırmada uzman olanlar, statükonun teorik tasdikleyicileri olarak iş görebilir; ama devrimci ideologlar olarak da ortaya çıkabilirler. Gerçeklik tanımları, kendi kendilerini gerçekleştiren bir etkiye sahiptirler. Teoriler, tarihte *gerçeklenebilirler*; yaratıcıları tarafından ilk kez tasarlandıklarında, anlaşılmaları son derece güç teoriler dahi. *British Museum*'un Okuma Salonu'nda derin düşüncelere dalmış olan Karl Marx, bu tarihsel ihtimalin en bilindik örneği hâline gelmiştir. Netice itibarıyla sosyal değişme, daima 'fikirler tarihi'yle diyalektik ilişkisi içinde anlaşılmalıdır. Bu ilişkiye dönük hem 'idealist' hem de 'materyalist' anlayışlar, bu diyalektiği göz ardı ederler ve böylelikle de tarihi tahrip etmiş olurlar. Aynı diyalektik, göz atma fırsatı bulduğumuz sembolik evrenlerdeki bütün geniş kapsamlı dönüşümlerde de hâkim durumdadır. Sosyolojik açıdan temel olan şey, her sembolik evrenin ve her meşrûlaş-

tırmanın insan ürünü olduğunu fark etmektir; bunların varoluşları, somut bireylerin hayatlarından temellenir ve bu hayatların dışında hiçbir empirik statüye de sahip değillerdir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Öznel/Sübjektif Gerçeklik Olarak Toplum

I. Gerçekliğin İçselleştirilmesi

Aslî Sosyalizasyon

Toplum hem nesnel/objektif hem de öznel/sübjektif bir gerçeklik olduğu için, topluma dönük her uygun teorik anlayışın bu iki veçheyi de kavraması zorunludur. Evvelce tartıştığımız üzere, eğer toplumu dışsallaştırma, nesnelleştirme ve içselleştirme uğraklarından oluşan kesintisiz bir diyalektik süreç aracılığıyla kavrarsak, sözkonusu veçheler de lâyıkıyla tanınmış olurlar. Toplumsal bir fenomenle ilgilenildiği durumda bu uğrakların, zamansal bir ardışıklık içersinde ortaya çıktıklarını düşünmek *olmaz*. Daha ziyâde toplum ve onun her bir parçası, bu üç uğrak açısından eşzamanlı olarak tanımlanır; zira bu uğrakların yalnız biri ya da ikisi açısından yapılacak herhangi bir analiz eksik kalacaktır. Aynı şey, sosyal dünya içersinde kendi varlığını dışsallaştırırken aynı anda bu dünyayı nesnel bir gerçeklik olarak içselleştirmekte olan toplumun birey üyeleri için de geçerlidir. Bir başka deyişle; toplum içinde olmak demek, toplumun diyalektiğine iştirâk etmek demektir.

Gelgelelim birey, toplumun bir üyesi olarak doğmaz. O, sosyalliğe doğru bir yatkınlıkla doğar ve toplumun bir üyesi hâline gelir. Bu yüzden her bireyin hayatında, toplumsal diyalektiğe katılmaya başladığı esnada, zamansal bir ardışıklık sözkonusu *olur*. Bu sürecin başlangıç noktası içselleştirmedir: nesnel bir olayın ifadelendirilmiş bir anlam olarak, yani bir diğer kişiye ait olup tam da bu yüzden benim için öznel bakımdan anlamlı hâle gelen öznel süreçlerin bir tezahürü olarak dolaysızca kavranması ya da yorumlanması. Bu, benim ötekini doğru bir şekilde anladığım anlamına gelmez. Gerçekte ben onu yanlış da anlayabilirim: O, bir histeri nöbeti içersinde kahkahalar atıyorken, ben onun kahkahalarını bir neşe ifadesi olarak yorumlayabilirim. Ancak onun öznelliği yine de benim için ulaşılabilirdir ve benim açımdan anlamlı hâle gelir; onun öznel süreci ile benim öznel sürecim arasında bir uygunluk olsun ya da olmasın. Bu iki öznel anlam arasındaki tam uygunluk, ve bu uygunluğun karşılıklı bilgisi, evvelce tartışıldığı üzere, göstergeleştirmeyi öngerektirir. Ancak burada genel anlamıyla kullanılan içselleştirme, hem göstergeleştirmeye hem de bunun daha karmaşık formlarına temel teşkil eder. Daha açık söylersek; bu genel anlamıyla içselleştirme, ilkin bir kişinin kendi hemcinsini anlamasında, ikinci olarak da bu dünyanın anlamlı ve sosyal bir gerçeklik olarak kavranmasında temeldir.[1]

Bu kavrayış, yalıtık/izole bireylerin otonom anlam yaratımlarından ileri gelmez ancak, başkalarının hâlihazırda içinde yaşamakta olduğu dünyayı 'temellük etmiş olan' bireyde vücûda gelir. Şüphesiz bizzat bu 'temellük'ün kendisi, bir anlamda her bir insan organizması için özgün bir süreçtir ve dünya, bir kez 'temellük edildiğinde', yaratıcı bir şekilde dönüştürüle*bilir* ve hattâ (daha az bir ihtimâlle de

---

1 'Ötekini anlama' kavrayışımız, hem Weber'den hem de Schutz'tan alınmıştır.

olsa) yeniden yaratıla*bilir* de. Her hâlükârda, karmaşık bir içselleştirme biçimi aracılığıyla, sadece ötekine ait anlık öznel süreçleri 'anlamak'la kalmam, aynı zamanda onun içinde yaşadığı dünyayı da 'anlar' ve bu dünyayı kendimin kılarım. Bu durum, onun ve benim kısa bir süreden daha fazla bir zamanı ve durumların bir aradaki ardışıklığıyla özneler-arası bir biçimde bağ kuran kapsamlı bir perspektifi paylaşmamızı öngerektirir. Artık sadece ötekilerden her birinin durumlara dair yaptığı tanımları anlamakla kalmıyor, bunları karşılıklı bir biçimde tanımlıyoruzdur. Bizim aramızda tesis edilmiş ve geleceğe uzanan bir motivasyonlar bağı sözkonusudur. En önemlisi de, artık aramızda kesintisiz bir karşılıklı tanıma sözkonusudur. Artık sadece aynı dünya içersinde yaşamakla kalmıyor, bir diğerimizin varlığına da iştirâk ediyoruzdur.

Birey, ancak bu içselleştirme derecesine ulaştığı zaman, bir toplumun üyesi olur. Buna yol açan ontogenetik süreç, sosyalizasyondur: Böylelikle sosyalizasyon, bireyin bir toplumun ya da toplumun bir kesitinin nesnel dünyasına kapsamlı ve tutarlı şekilde girmesi olarak tanımlanabilir. Aslî sosyalizasyon, bireyin çocukluk döneminde başından geçen ve onu toplumun bir üyesi hâline getiren ilk sosyalizasyondur. Talî sosyalizasyon ise, zâten sosyalleşmiş olan bireyi kendi toplumunun nesnel dünyasındaki yeni kısımlara sokan herhangi bir sonraki süreçtir.* İlk kez bir üyesi hâline geldiğimiz toplumdan başka toplumların nesnel dünyası hakkında nasıl bilgi edindiğimize ve böylesi bir dünyanın gerçeklik olarak içselleştirilme sürecinin – ki hem aslî hem de talî sosyalizasyon açısından, en azından yüzeysel de ol-

---

Bu kavramların Türkçe'de, bilhassa sosyal psikoloji literatüründe 'birincil sosyalizasyon' ve 'ikincil sosyalizasyon' olarak karşılandığını belirtelim. Ancak terimlerin taşıdığı imaları göz önüne alarak bu şekilde karşılamayı uygun bulduk (ç.n.).

sa, benzerlikler sergileyen ancak her iki sosyalizasyon biçimiyle de yapısal anlamda özdeş olmayan bir süreçtir – ne olduğuna dönük spesifik soruları, bu noktada bir kenara bırakabiliriz.[2]

Bir defa aşikârdır ki, aslî sosyalizasyon, birey açısından çoğu zaman en önemli sosyalizasyondur ve talî sosyalizasyonun temel yapısının, aslî sosyalizasyonunkine benzemesi gerekir. Her birey, içinde kendi sosyalizasyonunda işbaşında olan anlamlı ötekilerle karşılaştığı nesnel bir sosyal yapının içine doğar.[3] Bu anlamlı ötekiler, ona empoze edilmiştir. Onların kendi durumuna dair yaptıkları tanımlar, nesnel bir gerçeklik olarak bireyin karşısına konulmuştur. Dolayısıyla birey, sadece nesnel bir sosyal yapının içersine değil, aynı zamanda nesnel bir sosyal dünyanın da içersine doğar. Bu dünyayla onun arasında aracılık eden anlamlı ötekiler, bu aracılık esnasında sözkonusu dünyayı bir parça değiştirirler. Onlar, sosyal yapı içindeki konumlarına uygun olarak ve aynı zamanda kendi bireysel, yani biyografik olarak temellenmiş özellikleri aracılığıyla, bu dünyanın veçhelerini seçime tâbi tutarlar. Sosyal dünya, bu çifte seçicilik aracılığıyla, bireye yönelik olarak 'filtreden geçirilmiş' olur. Böylelikle aşağı sınıftan bir çocuk, sadece sosyal dünyaya dair aşağı-sınıf perspektifini özümsemekle kalmaz, ama onu da, ebeveynlerinin (ya da aslî sosyalizasyonunda işbaşında olan bireyler her kimlerse onların) bu perspektife kattığı mizaç özellikleri içersinde özümser. Aynı aşağı-smıf perspektifi, bir memnuniyet, bir tevekkül, bir keskin hınç ya da bir dolup taşmış isyankârlık biçimi alabilir. Dolayısıyla aşağı sınıftan bir çocuk, sadece üst-sınıftan bir çocuğunkinden

---

2 Sosyalizasyona ve bunun iki alt-tipine dair yaptığımız tanımlar, sosyal bilimlerdeki mevcut kullanımı yakından takip etmektedir. Genel teorik çerçevemizle uyum sağlamak için, sadece kelimeyi uyarlamakla yetindik.

3 Buradaki tanımımız, şüphesiz ki, büyük oranda Mead'çi sosyalizasyon teorisine dayanmaktadır.

çok çok farklı bir dünyada yaşıyor olmakla kalmaz, bu hayatı, yan odadaki aşağı-sınıf çocuktan da oldukça farklı bir tarzda sürdürüyor da olabilir.[4]

Aslî sosyalizasyonun salt bilişsel öğrenmeden daha fazla şeyler içerdiğini ne kadar vurgulasak azdır. Aslî sosyalizasyon, duygusal süreçlerle bir hayli dolu koşullar altında vukû bulur. Doğrusunu söylemek gerekirse; anlamlı ötekilere dönük bu türden bir duygusal bağlılık olmaksızın, öğrenme sürecinin imkânsız olmasa da çok zor olacağına inanmak için geçerli sebepler sözkonusudur.[5] Çocuk, çeşitli duygusal biçimlerde, anlamlı ötekilerle kendini özdeşleştirir. Hangi biçimde olursa olsun, ancak bu özdeşleşme meydana geldiği zaman içselleştirme meydana gelir. Çocuk, anlamlı ötekilerin rol ve tutumlarını benimser, yani bunları içselleştirir ve kendinin kılar. Ve anlamlı ötekilerle girilen bu özdeşleşme sayesindedir ki çocuk, kendini tanımaya ve öznel bakımdan tutarlı ve makûl bir kimlik edinmeye muktedir hâle gelir. Bir başka deyişle benlik, ilkin anlamlı ötekiler tarafından edinilmiş tutumları kendine doğru yansıtan, yansıtılmış bir bütünlüktür;[6] birey, kendi anlamlı ötekileri tarafından atfedilen şey hâline gelir. Bu, tek yanlı ve mekanik bir süreç değildir. Bu süreç, ötekiler tarafından tanınma ile kendini-tanıma arasında, yani nesnel olarak atfedilmiş kimlik ile öznel olarak edinilmiş kimlik arasında diyalektik bir ilişkiyi icap ettirir. Bireyin kendi anlamlı ötekileri *ile öz-*

---

4 'Aracılık' kavramı, her ne kadar kendisi uygun bir sosyalizasyon teorisine sahip olmasa da Sartre'dan alınmıştır.

5 Erken dönem öğrenmenin bu etkili boyutu, bunu doğrulama eğiliminde olan davranışçı öğrenme teorisine ait çeşitli bulgular sözkonusu olsa da, bilhassa Freudçu çocuk psikolojisi tarafından vurgulanmıştır. Buradaki argümanımızda, her iki psikoloji okulunun teorik önvarsayımlarını da kabûl ettiğimizi imâ ediyor değiliz.

6 Benliğin yansıtılmış karakterine dönük kavrayışımız, hem Cooley'den hem de Mead'den alınmıştır. Bu kavrayışın kökleri, William James'in 'sosyal benlik' analizinde de (*Principles of Psychology*) bulunabilir.

deşleştiği her bir uğrakta mevcut bu diyalektik, bir bakıma, evvelce tartışılan toplumun genel diyalektiğinin bireysel hayatta tikelleşmesi anlamına gelir.

Bu diyalektiğin ayrıntıları kuşkusuz sosyal psikoloji açısından büyük önemi hâiz olsa da, bunun sosyal psikoloji teorisi açısından taşıdığı imaları takip edersek kendi mevcut amacımızı aşmış olacağız.[7] Buradaki refleksiyonlarımız açısından en önemli şey, bireyin sadece ötekilerin rol ve tutumlarını benimsemekle kalmayıp aynı süreçte onların dünyalarını da benimsediği gerçeğidir. Aslında kimlik, nesnel anlamıyla, belirli bir dünya içinde işgâl edilen konum olarak tanımlanır ve öznel anlamıyla da sadece, bu dünya *ile birlikte* edinilebilir. Farklı bir biçimde söylersek, her kimlik edinme, spesifik bir sosyal dünyaya işaret eden ufuklar içersinde vukû bulur. Çocuk, adlandırıldığı şey *olmayı* öğrenir. Her ad, tasarlanmış bir sosyal konuma sırasıyla işaret eden bir adlar dizini demektir.[8] Bir kimlik verilmiş olmak, bu dünyada spesifik bir yere konulmuş olmayı gerektirir. Bu kimlik, çocuk tarafından ne ölçüde öznel olarak edinili-yorsa ("Ben John Smith'*im*"), o ölçüde de toplumun damgasını taşır. Kimliğin öznel edinimi ile sosyal dünyanın öznel edinimi, *aynı* anlamlı ötekiler tarafından aracılık edilen *aynı* içselleştirme sürecinin farklı veçheleridir sadece.

Aslî sosyalizasyon, çocuğun bilincinde, spesifik ötekilerin rol ve tutumlarından *genel olarak* rol ve tutumlara doğru giden ilerlemeci bir soyutlama yaratır. Örneğin normların içselleştirilmesinde, 'Annem *şu anda* bana kızgın'dan 'An-

---

7 Her ne kadar burada geliştirilemeyecekse de, bunun, gerçek anlamda diyalektik bir sosyal psikoloji imkânına işaret ettiğini söylemek kafîdir. Bu sonuncusu, toplum için olduğu kadar felsefî antropoloji için de eşit derecede önemli olacaktır. Toplumla ilgilenildiği sürece, bu türden bir sosyal psikolojinin, gerek Freudçu gerekse de davranışçı psikolojizmle teorik olarak savunulamaz ittifaklar kurma arayışına girmesi gereksiz olacaktır.

8 Adlar dizini hakkında bkz. Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, s. 253 vd.

nem, *her ne zaman* çorbayı döksem bana kızar'a doğru bir ilerleme sözkonusudur. Sonradan gelen anlamlı ötekilerin (baba, nine, abla vs.), annenin çorba dökmeye dönük olumsuz tutumunu destekledikleri durumda, bu normun genelliği öznel bakımdan geliştirilmiş olur. Çocuk *herkesin* çorba dökmeye karşı olduğunu fark ettiğinde ve sözkonusu norm 'Kişi, çorba dökmez'e genelleştirildiğinde, son aşamaya gelinmiş olur: Çocuk için anlamlı olduğu kadarıyla toplumun *tümünü* ilke olarak içeren bir genelliğin parçası şeklinde kendini var ettiği 'kişi' Somut anlamlı ötekilerin rol ve tutumlarından yapılan bu soyutlama, genelleştirilmiş öteki olarak adlandırılır.[9] Bunun bilinçteki oluşumu ise şu demektir: Birey, artık sadece somut ötekilerle değil ama aynı zamanda bir ötekiler genelliğiyle, yani bir toplumla da özdeşleşmiştir. Ancak bu genelleştirilmiş özdeşleşme sayesinde, kişinin kendini-tanıması istikrar ve süreklilik kazanır. O artık sadece şu ya da bu anlamlı öteki *vis-à-vis* (karşısında –ç.n.) bir kimliğe sahip olmakla kalmaz, aynı zamanda, anlamlı olsun ya da olmasın ötekilerle karşılaşmalardan etkilenmeden aynı kaldığı öznel olarak kavranmış bir *genel olarak* kimliğe de sahip olur. Bu yeni edinilmiş tutarlı kimlik, muhtelif biçimlerde içselleştirilmiş rol ve tutumların – başka şeylerin yanı sıra, çorbaları dökmeyen kişi şeklindeki kendini-tanıma da dâhil – tümünde kendini cisimleştirir.

Genelleştirilmiş ötekinin bilinçteki oluşumu, sosyalizasyonun kat'i bir safhasına delâlet eder. Bu, bizâtihî toplumun ve toplumda tesis edilmiş nesnel gerçekliğin içselleştirilmesine ve aynı zamanda da, tutarlı ve sürekli bir kimliğin öznel bakımdan tesis edilmesine işaret eder. Toplum, kimlik *ve* gerçeklik, öznel bakımdan, aynı içselleştirme süreci içersinde somutlanırlar. Bu somutlanma, dilin içselleştiril-

---

[9] 'Genelleştirilmiş öteki' kavramı, burada tamamen Meadçi anlamıyla kullanılmıştır.

mesiyle eşzamanlıdır. Aslında dil üzerine yukarıda yapılan gözlemler aşikâr bir biçimde göstermektedir ki; dil, sosyalizasyonun hem en önemli içeriğini hem de en önemli aracını teşkil etmektedir.

Genelleştirilmiş öteki bilinçte somutlandığında, nesnel ve öznel gerçeklikler arasında simetrik bir ilişki tesis edilmiş olur. 'Dışarıda' gerçek olan şey, 'içerde' gerçek olana tekabül eder. nesnel gerçeklik öznel gerçekliğe kolaylıkla 'tercüme edilebilir' ve bunun tersi de geçerlidir. Dil, bu her iki yönde de sürüp giden tercüme sürecinin temel aracıdır elbette. Ancak vurgulamak gerekir ki, nesnel ve öznel gerçeklikler arasındaki simetri tamamlanmış bir şey olamaz. Bu iki gerçeklik birbirine tekabül eder ama bir arada gelişiyor değildirler. Herhangi bir bireysel bilinçte fiilen içselleştirilmiş olandan daha fazla bir nesnel gerçeklik daima 'mevcut'tur; zira sosyalizasyonun içeriği, sosyal bilgi dağılımı tarafından belirlenir. Hiçbir birey, kendi toplumunda gerçeklik olarak nesnelleşmiş şeylerin tümünü içselleştiremez; toplum ve toplum dünyası görece basit şeyler olsalardı dahi. Diğer yandan, sosyal olarak öğrenilmiş beden kavrayışından önce ve ayrı bir şey olarak kişinin kendi bedenine dönük bilinci gibi, sosyalizasyonda oluşmayan öznel gerçeklik öğeleri de daima sözkonusudur. öznel biyografi, tümüyle sosyal değildir. Birey kendisini, toplumun hem içindeki *hem de* dışındaki bir varlık olarak kavrar.[10] Bu demektir ki, nesnel ve öznel gerçeklikler arasındaki simetri, asla durağan, bir kere olup bitmiş bir şey değildir. Bunun, *in actu* (pratikte –ç.n.) daima üretilmesi ve yeniden-üretilmesi gerekir. Bir başka deyişle, birey ile nesnel sosyal dünya arasındaki ilişki, süregiden bir dengeleme eylemine benzer. Bunun antropolojik

---

10 İnsanın kendini toplumun hem içinde hem de dışında tanıması hakkında Georg Simmel'e bakınız. Plessner'ın 'dış-merkezlilik' kavramı da yine bununla alâkalıdır.

kökleri, insanın hayvanlar âlemindeki özgün konumuyla bağlantılı olarak yaptığımız tartışmadaki köklerle kuşkusuz aynıdır.

Aslî sosyalizasyonda, özdeşleşme *problemi* diye bir şey sözkonusu değildir. Zira anlamlı ötekileri seçmek mümkün değildir. Toplum, önceden tanımlanmış belirli birtakım anlamlı ötekilerle birlikte, bir sosyalizasyon adayını takdim eder ve bu aday, başka bir düzenlemeyi seçme imkânı olmaksızın bunu böylece kabûl etmek zorundadır. *Hic Rhodus, hic salta* (İşte Rodos, hadi atla! –ç.n.). Kişi, kaderin onu yanına koyduğu ebeveynlerle yetinmelidir. Çocuk olma durumuna içkin bu haksız dezavantaj, şu açık sonucu doğurur: Çocuk sosyalizasyon sürecinin salt pasif bir alıcısı olmasa da, oyunun kurallarını koyanlar yetişkinlerdir. Çocuk bu oyunu hevesle ya da somurtkanca direnerek oynayabilir. Ama ne yazık ki, civarda başka bir oyun da yoktur. Bunun önemli bir sonucu vardır: Çocuğun kendi anlamlı ötekilerini seçme şansı olmadığı için, onlarla özdeşleşmesi yarı-otomatiktir. Aynı sebepten dolayı, onların özgün gerçekliğini içselleştirmesi de yarı-kaçınılmazdır. Çocuk, kendi anlamlı ötekilerinin dünyasını, pek çok mümkün dünyadan biri olarak içselleştirmez. Onu *bu* dünya, yani mevcut ve kavranabilir tek dünya, *tout court* (tam anlamıyla –ç.n.) dünya olarak içselleştirir. Bundan dolayıdır ki, aslî sosyalizasyonda bu şekilde içselleştirilmiş olan dünya, talî sosyalizasyonlarda içselleştirilen dünyalardan çok çok daha kararlı bir biçimde bilince kazınır. Kaçınılmazlığın bu ilk anlamı sonraki büyü-bozumlarıyla birlikte ne denli çok zayıflatılabilir olursa olsun, asla-tekrarlanmayacak-olan bir kesinliğin – gerçekliğin ilk kez dank edişinin kesinliğinin – hatırası, hâlâ ilk çocukluk dünyasına bağlıdır. Bu yüzden aslî sosyalizasyon, toplumun bireye oynadığı en büyük üçkâğıt olduğunu söyleyebileceğimiz (şüphesiz ki gerçek sonradan anlaşılır) şeyi başarır: Gerçekte bir tesadüfler yığını olan şeyi

zorunlu gibi göstermek ve böylelikle kişinin tesadüfî doğumunu anlamlı kılmak.

Aslî sosyalizasyonda içselleştirilen spesifik içerik, şüphesiz toplumdan topluma değişiklikler gösterir. Bunların bazıları ise her yerde bulunur. Her şeyden önce içselleştirilmesi gereken dil, böyle bir şeydir. Dile sahip olarak, ve onun aracılığıyla, çeşitli itki ve yorum şemaları, kurumsal olarak tanımlanmış hâlde içselleştirilir: Örneğin cesur bir küçük delikanlı gibi hareket etmeyi istemek ve küçük oğlanların doğallığında cesurlar ve ödlekler şeklinde ikiye ayrıldığını varsaymak. Bu şemalar, gündelik hayatında kullansın diye çocuğa, bazıları hemen uygulanabilir, diğer bazıları ise hayatının sonraki aşamaları için sosyal olarak tanımlanmış davranışları öngören, – akranlarının ve bütün diğer türden ötekilerin yaptığı irade sınamalarıyla geçen bir günü başarıyla tamamlamasını sağlayan cesaret; ve ayrıca daha sonra (sözgelimi savaşçı olarak askere alındığında ya da tanrı tarafından çağrılması durumunda) ihtiyaç duyulacak olan cesaret gibi – kurumlaştırılmış programlar sağlar. Hem doğrudan uygulanabilir hem de sonrası için öngörülmüş bu programlar, çocuğun kimliğini (kızlar, köle oğlanlar ya da başka bir klana ait oğlanlar gibi) diğer çocukların kimliğinden ayırır. Nihâyetinde ise, meşrûlaştırma aygıtının en azından temel bilgilerinin içselleştirilmesi sözkonusudur; çocuk, bu programların 'niçin' böyle olduklarını öğrenir. Gerçek bir erkek olmak isteniyorsa cesur olmak gerekir; tanrıları kızdırmamak için ritüelleri uygulamak gerekir; tanrılardan tehlike anlarında destek görmek isteniyorsa şefe sadakât göstermek gerekir vb.

Şu hâlde aslî sosyalizasyonda, bireyin ilk dünyası inşâ edilir. Bu ilk dünyanın kaçınılmazlığının özel niteliği, en azından kısmen, bireyin bütün ilk anlamlı ötekilerle kurduğu ilişkinin kaçınılmazlığıyla izah edilmiş olmasıdır. Bu yüzden çocukluk dünyası, kendi berrak gerçekliği içersin-

de, sadece anlamlı ötekilere dâhil kişilere değil, aynı zamanda onların durum tanımlarına da itimat etmeye neden olur. Çocukluk dünyası, heybetli ve şüphe kaldırmaz bir biçimde gerçektir.[11] Bilinç gelişiminin bu aşamasında muhtemelen başka türlüsü de mümkün olmayacaktır. Birey, en azından bir miktar şüphe duyma lüksüne, ancak daha sonra sahip olabilir. Ve muhtemeldir ki, dünya kavrayışında kendini gösteren bu gerçeklik-öncesi dönem, hem filogenetik hem de ontogenetik bakımdan zorunludur.[12] Çocukluk dünyası, her hâlükârda bu şekilde, yani bireyin 'her şey yolunda' sözüne içindeyken itimat edebileceği bir olağan yapıyı ona aşılayacak – annelerin kendi çocuklarına belki de en sık söylediği bu sözü tekrar edecek – şekilde tesis edilmiştir. Bazı şeylerin hiç de 'yolunda gitmediği'nin sonradan keşfedilmesi, biyografik koşullara bağlı olarak az ya da çok şok edici olabilir; ancak her iki durumda da, çocukluk dünyası, geçmişe yönsemeli bir şekilde kendi özel gerçekliğini muhtemelen koruyacaktır. Kişi daha sonra kendini asla evinde hissetmediği yerlere gidebilecek olsa dahi, bu dünya 'ev dünyası' olarak kalır.

Aslî sosyalizasyon, sosyal olarak tanımlanmış öğrenme aşamalarını içerir. Çocuk, *A* yaşında *X*'i, *B* yaşında ise *Y*'yi öğrenmelidir vs. Bu türden bütün programlar, biyolojik büyüme ve farklılaşmaya dönük bir sosyal bilinci icap ettirir. Dolayısıyla herhangi bir toplumdaki bu türden bütün programlar, bir yaşındaki çocuktan üç yaşında öğrenilebilecek bir şeyi öğrenmesini beklemenin abes olduğunu fark etmelidirler. Bunun yanı sıra, muhtemelen çoğu programın, oğlanlara ve kızlara göre farklı farklı konular tayin etmeleri gerekir. Bu türden asgarî bir bilinç, biyolojik olgular tarafın-

---

11 Çocuğun dünyasının heybetli gerçekliği hakkında Piaget'ye bakınız.

12 Piaget'nin çocuksu 'gerçekçilik'inin filogenetik benzeri olan Lévy-Bruhl'a bakınız.

dan topluma dayatılmıştır elbette. Ancak bunun da ötesinde, öğrenme sırasındaki aşamaların tanımlanmasında büyük bir sosyo-tarihsel çeşitlilik sözkonusudur. Bir toplumda hâlâ çocukluk olarak tanımlanan bir şey, bir diğerinde pekâlâ yetişkinlik olarak tanımlanabilir. Kaldı ki çocuk olmanın sosyal içerimleri de (sözgelimi duygusal özellikler, ahlâkî sorumluluk ya da entelektüel kapasite açısından) toplumdan topluma büyük oranda değişir. Çağdaş Batı uygarlığı (en azından Freudçu akımdan önce), çocuklara doğallığında 'masum' ve 'şirin' varlıklar olarak davranma eğilimindeydi; başka toplumlar ise, sadece sahip oldukları kuvvet ve kavrama kapasitesi bakımından yetişkinlerden farklı olan çocukların 'doğuştan günahkâr ve kirli' olduklarını düşündü. Cinsel etkinlik, cezaî ehliyet, dinsel telkin vb. konularda da, çocuklara uygunlukları bakımından benzer değişiklikler sözkonusu olmuştur. Çocukluğun ve çocukluk aşamalarının sosyal tanımında kendini gösteren bu türden değişiklikler, açıktır ki öğrenme programını da etkileyecektir.[13]

Aslî sosyalizasyonun karakteri, aktarılan bilgi stokunun gerekliliklerinden de etkilenir. Bazı meşrûlaştırmalar, çocukların kavrama gücü açısından, başka meşrûlaştırmalara göre daha yüksek bir dilsel karmaşıklık derecesi gerektirebilir. Örneğin şunu tahmin edebiliriz: Bir çocuğa, koruyucu melekleri kendisine kızacağı için mastürbasyon yapmaması gerektiğini anlatmak, aynı çocuğa, mastürbasyonun sonraki cinsel gelişimine ket vuracağını anlatmaktan daha az kelime gerektirecektir. Kapsayıcı kurumsal düzenin gereklilikleri de ayrıca aslî sosyalizasyonu etkileyecektir. Bir toplumla kıyaslandığında başka bir toplum açısından ya da aslında aynı toplumun farklı kesimleri açısından farklı yaş-

---

13 Bkz. Phillippe Ariès, *Centuries of Childhood* (New York: Knopf, 1962; London: Jonathan Cape).

larda olmayı gerektiren farklı beceriler sözkonusudur. Bir toplumda çocuğun araba kullanmaya uygun görülebileceği yaş, bir diğer toplumda ilk düşmanını öldürmesi beklenilen yaş olabilir. Üst-sınıftan bir çocuğun 'hayatın gerçekleri'ni yeni öğrendiği bir yaşta, aşağı-sınıftan çocuk kürtaj tekniklerinin temel bilgilerine çoktan sahip olmuş olabilir. Veyahut, üst-sınıftan çocuk, çağına dönük vatansever duyguların ilk heyecanlarını tecrübe ededursun, onun alt-sınıftan çağdaşı ise, polise ve onları destekleyenlere karşı duyduğu kini ilk kez tecrübe ediyor olabilir.

Genelleştirilmiş öteki (onun peşi sıra gelen her şey) bireyin bilincinde tesis edildiği zaman, aslî sosyalizasyon sona erer. Bu noktada o, toplumun gerçek bir üyesidir ve öznel bakımdan da bir benlik ve bir dünya sahibidir. Gelgelelim toplumun, kimliğin ve gerçekliğin içselleştirilmesi, ilk ve son kez olup bitmiş bir şey değildir. Sosyalizasyon asla topyekûn değildir ve asla sona ermez. Bu durum, bizi iki problemle daha karşı karşıya bırakır: İlki, aslî sosyalizasyonda içselleştirilen gerçekliğin bilinçte nasıl korunacağı problemi; ikincisi ise, bireyin daha sonraki biyografisinde ortaya çıkan ilâve içselleştirmelerin – ya da talî sosyalizasyonların – nasıl vukû bulduğu problemi. Bu problemleri, sırasını tersine çevirerek ele alacağız.

Talî Sosyalizasyon

Aslî sosyalizasyondan sonra başka hiçbir sosyalizasyonun vukû bulmadığı bir toplum düşünmek mümkündür. Böylesi bir toplum, oldukça basit bir bilgi stokuna sahip bir toplum olacaktır kuşkusuz. Her bilgi genelle alâkalı olacak ve farklı bireyler de sadece buna yönelik taşıdıkları perspektifler açısından farklılaşacaklardır. Bu anlayış, sınırlan-

dırılmış bir durum varsayarken faydalıdır; gelgelelim *herhangi bir* işbölümüne ve buna eşlik eden *herhangi bir* sosyal bilgi dağılımına sahip olmayan bir toplum, bildiğimiz kadarıyla mevcut değildir; ve bunlar ortaya çıktığı an, talî sosyalizasyon zorunlu hâle gelir.

Talî sosyalizasyon, kurumsal ya da kurum-temelli 'alt-dünyalar'ın içselleştirilmesidir. Dolayısıyla bunun kapsamı ve karakteri, işbölümü ve buna eşlik eden sosyal bilgi dağılımı tarafından belirlenir. Şüphesiz ki genelle alâkalı bilgi de (örneğin sınıf-temelli 'yorumlar' biçiminde) sosyal olarak dağılıyor olabilir; ancak burada bizim aklımızda olan şey, 'özel bilgi'nin – yani işbölümünün bir sonucu olarak ortaya çıkan ve kurumsal olarak tanımlanmış 'taşıyıcılar'a sahip olan bilginin – sosyal dağılımıdır. Meselenin başka boyutlarını bir an için unutursak diyebiliriz ki, talî sosyalizasyon, role-özgü bilginin, yani dolaylı ya da dolaysız olarak işbölümünden temellenen rollerin edinilmesidir. Böylesi dar bir tanımda bir haklılık payı vardır; ancak hikâyenin hepsi de bundan ibaret değildir. Talî sosyalizasyon, öncelikle, role-özgü vokabülerlerin edinilmesini, yani rutin yorumları yapılandıran ve kurumsal bir alanın içersinde işleyen semantik alanların içselleştirilmesini gerektirir. Bununla aynı zamanda, bu semantik alanların taşıdığı 'zımnî anlayışlar', değerlendirmeler ve duygusal renkler de edinilmiş olur. Talî sosyalizasyonda içselleştirilen 'alt-dünyalar', aslî sosyalizasyonda edinilen 'temel-dünya'nın tersine, genellikle kısmî gerçekliklere tekabül ederler. Ancak bunlar da yine, normatif ve duygusal ve ayrıca bilişsel unsurları karakterinde taşıyan, az-çok bağlayıcı gerçekliklerdir.

Üstelik bunlar, sıklıkla âyinsel ya da maddî sembollerin eşlik ettiği bir meşrûlaştırma aygıtının en azından temel bilgilerini de gerektirirler. Örneğin; piyadeler ile süvariler arasında bir ayrım meydana gelebilir. Süvarilerin, ordunun atlarını sürmek için gerekli salt fiziksel becerilerden muhte-

melen daha fazlasını içerecek özel bir eğitimden geçmeleri gerekecektir. Süvarilerin dili, piyadelerin dilinden oldukça farklı hâle gelecektir. Atlara, bunların nitelik ve kullanımlarına ve ayrıca piyadelere oldukça alâkasız gelecek süvari hayatının sonucu olarak ortaya çıkan durumlara atıfta bulunan bir terminoloji oluşturulacaktır. Süvariler ayrıca, araçsal anlamından daha fazla bir şey olarak farklı bir dil kullanacaklardır. Kızgın bir piyade, sızlayan ayaklarına atıfta bulunarak küfrederken, süvari ise atının kıçını zikredebilir. Bir başka deyişle; süvari dilinin araçsal temeli üzerinde, bir imajlar ve alegoriler gövdesi inşâ edilir. Bu role-özgü dil, atlı savaşçı olarak eğitilmiş birey tarafından *in toto* (bütünüyle –ç.n.) içselleştirilir. O, sadece gerekli becerileri edindiğinde değil, aynı zamanda bu dili anlayabilir ve kullanabilir hâle geldiğinde, bir süvari hâline gelir. Bu durumda o, hemcinsi olan süvarilerle, kendileri için anlamca zengin olan ama piyade sınıfından insanlara son derece aptalca gelen anıştırmalar kullanmak suretiyle iletişim kurabilir. Bu içselleştirme sürecinin rolle ve bu role uygun normlarla öznel anlamda bir özdeşleşme gerektirdiğini söylemeden geçmeyelim: 'Ben bir süvariyim', 'Bir süvari, düşmanın kendi atının kuyruğuna bakmasına asla izin vermez', 'Kadının mahmuzların tadını unutmasına asla izin verme', 'Savaşta atını hızlı süren, kumarda da hızlı gider' vs. Bir ihtiyaç ortaya çıktığında bu anlamlar gövdesi, yukarıdakiler benzeri basit ilkelerden tutun da ayrıntılı mitolojik inşâlara dek uzanan meşrûlaştırmalar tarafından desteklenecektir. Sonuçta, temsilî törenler ve fiziksel nesnelerden oluşan bir çeşitlilik sözkonusu olabilir: Sözgelimi, bütün yemeklerin at sırtında verildiği yıllık at-tanrısı bayramı kutlaması ve yeni katılmış süvarilere bundan böyle boyunlarında taşıyacakları atkuyruğu fetişlerinin verilmesi.

Bu türden talî sosyalizasyonların karakteri, ilgili bilgi gövdesinin bir bütün olarak sembolik evren içersindeki sta-

tüsüne bağlıdır. Bir atı gübre arabasında kullanmayı ya da o atla cephede savaşmayı öğrenmek için eğitim şarttır. Ancak atların kullanımını gübre arabalarını çekmekle sınırlandıran bir toplumun, bu faaliyeti ayrıntılı ritüellerle ya da fetişizmle süslemesi mümkün değildir ve bu işle görevlendirilmiş bir görevlinin herhangi bir derin anlamıyla bu rolle özdeşleşmesi de mümkün değildir; aynı şekilde meşrûlaştırmaların telâfi edici olmaları da mümkün değildir. Dolayısıyla, talî sosyalizasyonda içerilen temsillerde epey bir sosyo-tarihsel çeşitlilik sözkonusudur. Bununla birlikte pek çok toplumda, aslî sosyalizasyondan talî sosyalizasyona geçişe bazı ritüeller eşlik etmektedir.[14]

Talî sosyalizasyonun formel süreçlerini, temel bir problem belirler: O daima, önceden gelen bir aslî sosyalizasyon sürecini önvarsayar; bu demektir ki o, hâlihazırda biçimlenmiş bir benlikle ve hâlihazırda içselleştirilmiş bir dünyayla uğraşmak zorundadır. Talî sosyalizasyon, *ex nihilo* (hiçlikten doğmuş –ç.n.) bir öznel gerçeklik inşâ edemez. Bu bir problemdir zira hâlihazırda içselleştirilmiş olan gerçeklik, varlığını sürdürme eğilimi taşır. Şimdi içselleştirilecek yeni içerik her ne ise, hâlihazırda mevcut bu gerçekliğin bir biçimde üzerine konmalıdır. Dolayısıyla ilk içselleştirme ile yeni içselleştirme arasında bir tutarlılık problemi sözkonusudur. Bu problemin çözümü, farklı durumlara göre az ya da çok zor olabilir. Kişi kendisi açısından temizliğin erdem olduğu öğrenmişse, aynı erdemi atına aktarması zor değildir. Fakat bazı müstehcen ifadelerin alelâde bir çocuk için ayıp olduğu öğrenilmişse, bu ifadelerin süvari alayı mensubu için neden artık *görgü gereği* olduğuna dair bir açıklamaya ihtiyaç duyulabilir. Talî sosyalizasyon, tutarlılığı tesis ve idâme etmek için, farklı bilgi gövdelerini birleştirecek kavram prosedürlerine gereksinim duyar.

---

[14] Bu noktada, ergenlikle ilgili 'geçiş âyinleri'ne yönelik kültürel-antropolojik analizlere bakınız.

Talî sosyalizasyonda, edinilmiş bilginin içsel özellikleri aracılığıyla, yani bu bilginin kurumsal yapısı aracılığıyla hâlihazırda oluşturulmuş öğrenme süreçleri açısından, biyolojik sınırlamalar gittikçe daha önemsiz hâle gelir. Örneğin; bazı avcılık tekniklerini öğrenmek için önce dağa tırmanmayı öğrenmek gerekir; ya da hesap yapmayı öğrenmek için önce cebir bilmek gerekir. Öğrenme süreçleri, sözkonusu bilgi gövdesini sevk ve idare eden görevlilerin taşıdığı ilgiler aracılığıyla işletiliyor da olabilir. Sözgelimi şöylesi örnekler verilebilir: Kuşların uçuşuna bakarak kehânette bulunabilmek için önce hayvanların iç organlarına bakarak kehânette bulunmayı öğrenmek gerekir; veya bir mumyalama okuluna kaydolabilmek için önce lise diplomasına sahip olmak gerekir; veyahut da İrlanda devlet hizmetlerindeki bir konuma uygun görülebilmek için önce Galce'den bir sınavı geçmek gerekir. Bu türden şartlar, kâhin, mumyacı ya da İrlanda devlet memuru rollerini icrâ etmek için pragmatik anlamda gerekli bilgiye dışsaldırlar. Bunlar, sözkonusu rollerin itibarını arttırmak için ya da onları diğer ideolojik çıkarlarla buluşturmak için kurumsal olarak tesis edilmişlerdir. Bir mumyalama okulunun müfredatını kavramak için ilkokul eğitimi pekâlâ yeterlidir ve İrlanda devlet memurları da, rutin işlerini İngiliz dilinde yürütebilir. Hattâ öğretim süreçlerinin bu yüzden pragmatik açıdan işlevsizce işletilmesi dahi sözkonusu olabilir. Sözgelimi, araştırmacı sosyologların meslekî eğitiminden önce gelmesi gereken 'genel kültür' için bir kolej geçmişi şart koşuluyor olabilir; oysa eğer bu çeşit bir 'kültür' yükünden kurtulmuş olsalardı, doğrusu ya kendi fiilî faaliyetlerini daha etkili bir biçimde yerine getirebilirlerdi.

Çocuğun duygusal süreçlerle dolu özdeşleşmesi olmaksızın aslî sosyalizasyonun vukû bulması mümkün değilken, pek çok talî sosyalizasyon bu çeşit bir özdeşleşmeden muaf olabilir ve bunlar, insanlar arasında herhangi bir

iletişime vesile olan sadece bir miktar karşılıklı tanıma aracılığıyla etkili bir biçimde devam ettirilebilir. Kabaca söylersek, kişinin annesini sevmesi gerekir ama öğretmenini sevmesi gerekmez. Hayatın sonraki dönemlerindeki sosyalizasyon, bireyin öznel gerçekliğini radikal bir biçimde dönüştürmenin yollarını ararken, tipik bir biçimde, çocukluğu anımsatan bir duygusallık hâlini takınmaya başlar. Bu durum, bir miktar daha analiz etmemiz gereken özel problemler yaratır.

Aslî sosyalizasyonda çocuk, kendi anlamlı ötekilerini kurumsal görevliler olarak değil, *tout court* (tam anlamıyla --ç.n.) gerçekliğin aracıları olarak kavrar; çocuk, ebeveynlerinin dünyasını, spesifik bir kurumsal kontekste ait bir dünya olarak değil, *bu* dünya olarak içselleştirir. Aslî sosyalizasyondan sonra meydana gelen krizlerden bazılarına, doğrusu ya, ebeveynlerin dünyasının mevcut tek dünya olmadığının ve bu dünyanın, belki de olumsuz bir yan-anlam dahi taşıyabilecek bir şey olarak, oldukça spesifik bir sosyal konuma sahip olduğunun fark edilmesi neden olur. Örneğin yaşça büyük çocuklar, ebeveynleri tarafından temsil edilen dünyanın – ki önceleri kaçınılmaz gerçeklik olarak olduğu gibi kabûl etmiş oldukları dünyayla aynı dünyadır – aslında eğitimsiz, aşağı-sınıftan ve köylü Güneylilerin dünyası olduğunu fark etmeye başlar. Talî sosyalizasyonda ise çoğunlukla kurumsal konteks kavranır. Söylemeye bile gerek yok ki; bu, kurumsal kontekstin bütün içerimlerine dönük incelikli bir kavrayışa sahip olmayı gerektirmez. Ancak, aynı örneği devam ettirsek, Güneyli çocuk, okul öğretmenini, ebeveynleri için asla sözkonusu olmamış bir tarzda, kurumsal bir görevli olarak kavrar ve öğretmenin rolünü de, kurumsal bakımdan spesifik anlamların (yerel bölge karşısında ulusa, kendi evinin aşağı-sınıftan muhiti karşısında ulusal orta-sınıfa, taşranın karşısında kente ait anlamların) temsili olarak görür. Böylelikle öğretmenler ile öğrenciler ara-

sında sosyal etkileşim oluşturulabilir. Öğretmenlerin, kelimenin herhangi bir anlamı açısından, anlamlı ötekilere dâhil olmaları gerekmez. Onlar, spesifik bilgiyi aktarmakla resmen görevlendirilmiş kurumsal görevlilerdir. Talî sosyalizasyona ait roller, yüksek bir anonimlik derecesi taşırlar; bu demektir ki bunlar, bireysel icrâcılardan kolaylıkla koparılabilir durumdadırlar. Bir öğretmen tarafından öğretilen bilginin aynısı, başka bir öğretmen tarafından da öğretilebilir. Bu çeşit bir bilgiyi, bu çeşit herhangi bir görevli öğretebilir. Birey görevliler öznel bakımdan çeşitli biçimlerde (daha az ya da daha çok sempatik olma veya daha iyi ya da daha kötü bir aritmetik öğretmeni olma vs. şeklinde) farklılaşabilirler elbette ama bunlar, ilke olarak birbirleriyle yer değiştirebilirdirler.

Bu resmiyet ve anonimlik, şüphesiz talî sosyalizasyondaki sosyal ilişkilerin etkin karakteriyle bağlantılıdır. Gelgelelim bunlardan çıkan en önemli sonuç; talî sosyalizasyonda öğrenilen şeylerin içeriğine, aslî sosyalizasyon sürecinin içeriğine kıyasla daha az öznel kaçınılmazlık atfedilmiş olmasıdır. Bu yüzdendir ki talî sosyalizasyonda içselleştirilmiş bilginin gerçeklik vurgusu, daha kolay bir biçimde paranteze alınır (bu demektir ki; bu içselleştirmeleri gerçek kılan öznel anlam, daha geçicidir). Bu durum, çok sonra içselleştirilmiş olan gerçeklikleri yıkıma uğratması şöyle dursun, çocukluğun erken dönemlerinde içselleştirilmiş heybetli gerçekliği de çözülmeye uğrattığı için, birtakım biyografik şoklara neden olur. Bununla birlikte, talî içselleştirmelerin gerçekliğini bir tarafa bırakmak, görece daha kolaydır. Çocuk, ebeveynleri tarafından tanımlanmış dünyada istese de istemese de yaşar; ancak sınıftan çıktığı an, aritmetik dünyasını güle oynaya geride bırakabilir.

Bu durum, sadece sözkonusu role-özgü durumla alâkalı oldukları için, benliğin bir parçasından ve bu parçaya tekabül eden gerçeklikten kopmayı mümkün kılar. Bu du-

rumda birey, bir yandaki bütünsel benliği ve buna ait gerçeklik ile diğer yandaki role-özgü kısmî benlik ve buna ait gerçeklik arasında bir mesafe tesis eder.[15] Bu önemli kazanım, ancak aslî sosyalizasyon vukû bulduktan sonra mümkün olur. Bir kez daha kabaca söylersek; çocuk için öğretmenden 'saklanmak', anneden saklanmaktan daha kolaydır. Tersinden bakarsak, bu 'saklanma' kapasitesindeki gelişimin, yetişkinliğe doğru büyüme sürecinin önemli bir veçhesi olduğunu söylemek mümkündür.

Aslî sosyalizasyonda içselleştirilmiş bilginin gerçeklik vurgusu, yarı-otomatik olarak verilidir. Talî sosyalizasyonda ise bunun, bireyi 'eve taşıyan' spesifik pedagojik tekniklerle desteklenmesi gerekir. Bu ifade anlamlıdır. Çocukluğun ilk gerçekliği, 'ev'dir. 'Ev', bizâtihî kendisini, kaçınılmaz ve âdeta 'doğal olarak' varsayar. Onunla kıyaslandıklarında sonraki bütün gerçeklikler 'yapay'dır. Okul öğretmeni, bireye aktardığı içeriği, canlı (yani çocuğun 'ev dünyası' kadar canlı görünür), alâkalı (yani 'ev dünyası'nda hâlihazırda var olan ilişkilenme yapılarıyla bağlantılı) ve ilginç (yani çocuğun dikkatini kendi 'doğal' nesnelerinden uzaklaştırarak sözkonusu daha 'yapay' nesnelere çeker) kılmak suretiyle 'eve taşımaya' çalışır. Yeni içselleştirmelerin

---

15 'Rol mesafesi' kavramı, bilhassa *Asylums* (Garden City, N.Y.: Doubleday-Anchor, 1961) adlı eserinde Erving Goffman tarafından geliştirilmiştir. Bizim analizimiz ise, böylesi bir mesafenin *yalnızca* talî sosyalizasyonda içselleştirilen gerçeklikler açısından mümkün olduğunu öne sürmektedir. Eğer bu, aslî sosyalizasyonda içselleştirilen gerçekliklere doğru genişletilirse, Amerikan psikiyatrisinin 'psikopati' olarak adlandırdığı ve yetersiz bir kimlik oluşumuna işaret eden alanın içindeyiz demektir. Analizimizde öne sürülen daha ilginç başka bir nokta da, sosyal etkileşime dönük bir 'Goffmancı model'in de içinde yaşayabileceği yapısal sınırlarla –yani nesnelleşmiş gerçekliğin can alıcı unsurlarının talî sosyalizasyon süreçlerinde içselleştirildiği tarzda yapılanmış toplumlarla– ilgilidir. Yeri gelmişken, bu düşünce, Goffman'ın 'model'ini *tout court* (tam anlamıyla –ç.n.) 'dramatik bir model'le bir tutmamak hususunda bizi dikkatli kılmalıdır. Her şeye rağmen, 'etki yönetimi'ne gönül vermiş çağdaş organizasyon-insanının dramlarından daha başka dramlar da sözkonusu olmuştur.

yoluna ısrarla 'taş koyan' içselleştirilmiş bir gerçekliğin hâlihazırda mevcut olmasından dolayı, bu türden manevralar zorunludur. Bu pedagojik tekniklerin derecesi ve kesin karakteri, bireyin yeni bilgiyi edinmek için taşıdığı motivasyonlara göre çeşitlilik gösterir.

Bu teknikler, ilk bilgi ögeleri ile yeni bilgi ögeleri arasında bir süreklilik olduğunu öznel bakımdan ne kadar inandırıcı hâle getirirse, gerçeklik vurgusu kazanmaları da o kadar kolay olur. İkinci bir dil, 'anadil'in olduğu-gibi-kabûl-edilmiş gerçekliğinin üzerine bina edilmek suretiyle öğrenilir. Uzun zaman boyunca kişi, yeni edindiği dile ait ögeleri sürekli kendi ilk diline yeniden tercüme eder. Yeni dil, ancak bu biçimde herhangi bir gerçeklik kazanmaya başlayabilir. Bu gerçeklik hakkıyla tesis edilmiş hâle geldiğinde, yeniden-tercümeden uzaklaşmak yavaş yavaş mümkün hâle gelir. Artık kişi, yeni dilin 'içersinde düşünmeye' muktedir hâle gelmiştir. Yine de, sonraki hayatta öğrenilmiş bir dilin, çocuklukta öğrenilmiş ilk dilin kaçınılmaz, kendiliğinden-aşikâr gerçekliğine ulaşması oldukça ender rastlanan bir şeydir. Şüphesiz bu, 'anadil'in duygu yüklü niteliğinden kaynaklanır. Öğrenimin getirisi olan yeni dille arasında bağ kurulan ve bu bağın ancak yavaş yavaş koparılabildiği 'ev' gerçekliği temelindeki oluşumlara ait aynı karakteristikler, *mutatis mutandis* (gerekli değişiklikler yapılmış olarak –ç.n.), talî sosyalizasyondaki diğer öğrenme süreçleri için de geçerlidir.

Talî sosyalizasyon süreçlerinin yüksek derecede bir özdeşleşme gerektirmediği ve içeriğinin de kaçınılmazlık niteliğine sahip olmadığı gerçeği, bunlar aklî ve duygusal olarak kontrol altına alınmış öğrenme süreçlerine yol açtıkları için, pragmatik anlamda faydalı olabilir. Ancak bu türden bir içselleştirmenin taşıdığı içeriğin, aslî sosyalizasyondaki içselleştirmelerle kıyaslandığında kırılgan ve güvenilmez bir öznel gerçekliğe sahip olmasından dolayı, bazı durum-

larda, özdeşleşme ve kaçınılmazlığı bir biçimde zorunlu sayan özel tekniklerin geliştirilmesi gerekir. Böylesi tekniklere duyulan ihtiyaç, içselleştirmenin taşıdığı içeriğin öğrenilme ve uygulanma sürecine içkin olabileceği gibi, sözkonusu sosyalizasyon sürecini sevk ve idare eden görevlilerin taşıdığı ilgilerin hatırına ortaya çıkmış da olabilir. Örneğin; başarılı bir müzisyen olmak isteyen bir bireyin, mühendis olarak eğitilmiş birisi için pek de gerekli olmayan bir derecede, kendini işine kaptırması gerekir. Mühendislik eğitimi, formel, oldukça rasyonel ve duygusal açıdan nötr süreçler aracılığıyla, etkin bir biçimde geçebilir. Oysa ki müzik eğitimi, tipik bir biçimde, bir maestroyla çok daha yüksek bir özdeşleşmeyi ve müzikal gerçekliğe çok daha derin bir biçimde gark olmayı gerektirir. Bu farklılık, mühendislik ve müzik bilgisi arasındaki ve ayrıca bu iki bilgi gövdesinin içinde pratik olarak cisimleştiği hayat tarzları arasındaki içsel farklılıklardan ileri gelir. Profesyonel bir devrimci de, mühendise kıyasla, ölçüsüz derecede yüksek bir özdeşleşmeye ve kaçınılmazlığa ihtiyaç duyar. Gelgelelim buradaki ihtiyaç, bilginin bizâtihî içsel özelliklerinden değil – ki bu bilgi, içerik açısından oldukça basit ve kıt bir bilgi olabilir –, devrimci hareketin çıkarları açısından bir devrimci için gerekli kişisel sadakâtten ileri gelir. Bu yoğunlaştırılmış tekniklere duyulan ihtiyaç, bazen hem içsel hem de dışsal etkenlerden dolayı olabilir. Dinî görevlilerin sosyalizasyonu, buna bir örnektir.

Bu tür durumlarda uygulanan teknikler, sosyalizasyon sürecinin duygu yükünü yoğunlaştırmak amacıyla düzenlenmişlerdir. Bunlar, tipik bir biçimde, ayrıntılı bir kabûl sürecinin, yani o süreç içersinde bireyin, içselleştirilen gerçekliğe tam anlamıyla bağlanmasını sağlayacak bir çıraklık devresinin kurumlaştırılmasını gerektirirler. Bu süreç, bireyin 'ev' gerçekliğinde fiilî bir dönüşüm gerektirdiğinde, az sonra göreceğimiz üzere, mümkün olduğunca aslî sosyali-

zasyonun karakterini taklit etmeye başlar. Böylesi bir dönüşüm yetersiz dahi olsa, talî sosyalizasyon, yeni gerçekliğe gark olmayı ve bağlanmayı kurumsal açıdan zorunlu olarak tanımlayacak derecede etkin bir biçimde işlemeye başlar. Bireyin sosyalleştirici görevlilerle ilişkisi, buna tekabül eden bir 'anlam' taşımaya başlar; bu demektir ki sosyalleştirici görevli, sosyalleştirilen birey *vis-à-vis* (açısından –ç.n.) anlamlı ötekilerin niteliğini üstlenir. Bu durumda birey, yeni gerçekliğe kapsamlı bir biçimde bağlanır. O, müziğe, devrime ya da dine, sadece kısmen değil, öznel bakımdan hayatının tümü olacak şekilde 'kendini verir'. Kişinin kendini fedâ etmeye hazır olması, bu türden bir sosyalizasyonun nihaî sonucudur elbette.

Bu türden bir yoğunlaşma ihtiyacını ortaya çıkarabilecek önemli koşullardan biri de, farklı kurumların gerçeklik-tanımlama görevlileri arasındaki rekâbettir. Devrimci eğitim örneğindeki içsel problem, bireyin karşıt – yani toplumun 'resmî' meşrûlaştırıcılarının yaptığı tanımlara karşıt – bir gerçeklik tanımı içersinde sosyalize edilmesidir. Ama aynı zamanda, müzisyenin, müzik cemaatinin estetik değerleriyle keskin bir rekâbet içersinde bir toplumdaki sosyalizasyonunda da yoğunlaşmanın sözkonusu olması gerekir. Örneğin şöyle bir şey varsayabiliriz: Çağdaş Amerika'da bir müzisyen, 19. yüzyıl Viyanası'nda gerekmeyen duygusal bir yoğunlukla kendini müziğe adamalıdır; zira Amerika'da, öznel bakımdan 'materyalist' ve kitle kültürüne dayalı' 'hengâme' dünyası şeklinde kendini gösteren güçlü bir rekâbet sözkonusudur. Benzer şekilde, çoğulcu bir ortamdaki dinî eğitim de, dinî bir tekelin hâkim olduğu bir durumda gereği olmayan 'yapay' gerçeklik-vurgulama tekniklerini gerektirmektedir. Roma'da bir biçimde Katolik rahibi olmak hâlâ doğaldır ama aynı şey Amerika'da geçerli değildir. Dolayısıyla, Amerika'daki ilahiyat fakülteleri, 'gerçeklikten kaçış' problemiyle baş etmek ve aynı gerçekli-

ği 'ikna edici kılmaya' dönük teknikler geliştirmek zorundadırlar. Bunların en ümit vadeden öğrencilerini bir süreliğine Roma'ya yollamayı çıkar yol olarak görmeleri şaşırtıcı olmasa gerek.

Farklı personel kategorilerinin tayin edildiği görevlere bağlı olarak, aynı kurumsal bağlam içinde de benzer farklılıklar sözkonusu olabilir. Bundan dolayıdır ki, meslekten subaylardan istenen orduya bağlılık derecesi, mecburî askerlik yapandan istenen bağlılık derecesinden oldukça farklıdır ve bu, aşikâr bir biçimde kendilerine has eğitim süreçlerine yansıyan bir gerçektir. Benzer şekilde, kurumsal gerçekliğe dönük, bir müdürden ve bir alt-kademe beyaz yakalı personelden, bir psikanalistten ve psikiyatrideki bir sosyal hizmet görevlisinden vs. talep edilen yükümlülükler farklı farklıdır. Bir müdür, bir daktilo ekibi şefinin üstüne vazife olmayan bir şekilde, 'politik olarak doğru' olmalıdır; ve 'didaktik analiz', psikanalize dayatılırken, sosyal hizmet görevlisine sadece teklif edilir vs. Dolayısıyla karmaşık kurumlarda, bazen çeşitli kurumsal personel kategorilerinin farklılaşmış ihtiyaçlarına duyarlı bir biçimde işleyen, oldukça farklılaşmış talî sosyalizasyon sistemleri sözkonusudur.[16]

Görevlerin aslî ve talî sosyalizasyonlar arasındaki kurumlaşmış dağılımı, sosyal bilgi dağılımının karmaşıklığına uygun olarak değişiklik gösterir. Görece basit olduğu müddetçe aynı kurumsal organ, aslî sosyalizasyondan talî sosyalizasyona geçebilir ve bu ikincisini hatırı sayılır bir derecede yürütebilir. Oldukça yüksek bir karmaşıklığın olduğu durumlarda ise, sözkonusu eğitim görevleri için özel olarak eğitilmiş tam-zamanlı personele sahip, talî sosyalizasyona dönük uzmanlaşmış birimler oluşturulabilir. Bu uzmanlaşma derecesinin yanı sıra, bu görevi başka görevlerle birleş-

---

[16] Bilhassa Everett Hughes tarafından geliştirildiği şekliyle meslekler sosyolojisindeki çalışmalar, bu hususta oldukça ilginç materyaller sunar.

tiren bir dizi sosyalleştirici organ da sözkonusu olabilir. Bu son durumda, örneğin, belirli yaştaki delikanlıların ana ocağından alınıp, bir süvari olarak eğitileceği asker ocağına gönderilmesi tesis edilebilir. Bu ihtiyaç, tam-zamanlı çalışan eğitim personeli gerektirmez. Kıdemli süvariler, daha genç olanları eğitebilirler. Modern eğitimin gelişimi, şüphesiz, uzmanlaşmış organların nezaretinde vukû bulan talî sosyalizasyonun en iyi örneğidir. Bu durum, ailenin talî sosyalizasyondaki konumunu düşürür ki bunun, buradakinden daha kapsamlı bir inceleme gerektirdiği de aşikârdır.[17]

Öznel Gerçekliğin İdâme Ettirilmesi ve Dönüştürülmesi

Sosyalizasyonun asla tamamlanmayacak olmasından ve sosyalizasyonda içselleştirilen içeriğin de kendi öznel gerçekliğine dönük sürekli tehditlerle yüz yüze gelmesinden dolayı, kendi ayakları üzerinde durabilen her toplumun, nesnel/objektif ve öznel/sübjektif gerçeklikler arasındaki simetri ölçütünü korumak için, gerçeklik-idâmesi prosedürleri geliştirmesi gerekir. Bu problemi, daha önce meşrûlaştırma bağlamında tartışmıştık. Burada ise, nesnel gerçeklikten ziyâde öznel gerçekliğin – kurumsal olarak tanımlanmış gerçeklikten ziyâde bireyin bilincinde kavrandığı şekliyle gerçekliğin – savunusu üzerine odaklanacağız.

Aslî sosyalizasyon, kaçınılmaz olarak kavranmış bir gerçekliği içselleştirir. Bir kaçınılmazlık duygusu, en azından bireyin gündelik hayat dünyasında aktif olduğu sırada, çoğunlukla mevcutsa, bu durumda sözkonusu içselleştirme başarılı sayılabilir. Ancak gündelik hayatın gerçekliği, *in ac-*

---

[17] Bkz. Talcott Parsons, *Essays in Sociological Theory, Pure and Applied* (Chicago: Free Press, 1949; London: Collier-Macmillan), s. 233 vd.

tu (pratikte –ç.n.) kendi heybetli ve olduğu-gibi-kabûl-edilmiş gerçekliğini koruduğu zaman dahi, gündelik faaliyette tamamen paranteze alınması mümkün olmayan insanî tecrübenin olağandışı durumları tarafından tehdit edilir. Fiilen hatırlanan ve uğursuz ihtimaller oldukları sadece sezilen başkalaşımların rahatsız edici varlığı daima sözkonusudur. Ayrıca, sosyal olarak karşı karşıya gelinebilecek rakip gerçeklik tanımlarının yarattığı daha dolaysız tehdit de sözkonusudur. İyi huylu bir insanın, gecenin tenhalığında, telâffuz dahi edilemeyecek seks âlemlerini rüyasında görmesi bir şeydir; bu rüyaların yanı başındaki özgürlükçü bir koloni tarafından hayata geçirildiğini görmesi başka bir şeydir. Rüyalar, omuz silkilip bir kenara bırakılabilecek 'anlamsız' şeyler olarak ya da sessizce tövbe edilecek zihinsel sapkınlıklar olarak bilinçte kolayca karantina altına alınabilirler; bunlar, gündelik hayatın gerçekliğinin *vis-à-vis* (karşısında –ç.n.) fantezi karakterlerini korurlar. Ketlenmiş duyguların fiilen ortaya çıkması ise, kendini bilince çok daha gürültülü bir biçimde dayatır. Bunun zihinde üstesinden gelinebilmesi için, gerçeklikte ortadan kaldırılmış olması gerekebilir. Kişi, olağandışı durumların yarattığı başkalaşımları en azından inkâr etmeye çalışabilir ama bunların varlıkları hiçbir şekilde inkâr edilemez.

Talî sosyalizasyonun daha 'yapay' karakteri, kendi içselleştirmelerinin öznel gerçekliğini, meydan okuyan gerçeklik tanımlarına karşı çok daha savunmasız kılar; bunun sebebi, sözkonusu içselleştirmelerin sadece olduğu-gibi-kabûl-edilen şeyler olmamaları ya da gündelik hayattakinden daha az gerçek olarak kavranmaları değildir; aynı zamanda gerçekliklerinin bilinçte daha az derinlere kök salmış olması ve bu yüzden yerlerinden edilmeye daha elverişli olmalarıdır. Örneğin; hem aslî sosyalizasyonda içselleştirilen utanma duygusuyla bağlantılı çıplak gezme yasağı hem de talî içselleştirmeler şeklinde edinilmiş farklı sosyal ortamlara

uygun giysi giyme kuralı, gündelik hayat içersinde olduğu gibi kabûl edilmişlerdir. Sosyal olarak meydan okunmadığı müddetçe, bunların hiçbiri birey için sorun teşkil etmez. Ancak sözkonusu rutinlerin olduğu-gibi-kabûl-edilmiş gerçekliğine dönük bir tehdit ortaya çıkacaksa eğer, bu meydan okumanın ilk sosyalizasyondan ziyâde ikincisinde daha güçlü olması gerekecektir. öznel gerçeklik tanımında ortaya çıkacak görece küçük bir değişiklik, büroya kravatsız da gidebileceğini düşünen birey için kafî olacaktır. Çok daha şiddetli bir değişiklik ise, onun büroya çırılçıplak gitmesini zorunlu kılacaktır. İlk değişiklik için, (taşradaki bir kolej kampüsünden metropoldeki bir kolej kampüsüne geçmek gibi) bir iş değişikliğiyle meseleyi çözmek şeklinde bir ara yol bulunabilir. İkincisi ise, bireyin ortamında sosyal bir devrim gerektirecektir; bu, muhtemelen başlangıçtaki şiddetli direnişin ardından, özne açısından derin bir dönüşüm olarak kavranacaktır.

Talî içselleştirmelerin gerçekliği, olağandışı durumlar tarafından daha az tehdit edilir; zira bunlarla çoğu zaman alâkasızdır. Olabilecek şey, ortaya çıkan olağandışı durumla tam da alâkasızlığından dolayı, bu türden bir gerçekliğin önemsiz olarak kavranmasıdır. Dolayısıyla denebilir ki, ölümün soluğunu ensede hissetmek, kişinin kendine dönük olarak geliştirdiği bir insan, ahlâkî bir varlık ya da bir Hıristiyan şeklindeki kendini-tanımasının gerçekliğini derinden sarsar. Kadın çorabı departmanında bir müdür yardımcısı şeklindeki kendini-tanıma ise, sözkonusu durum karşısında önemsizleştiği için, bu şekilde tehdit altında değildir. Tersinden denebilir ki, olağandışı durumlarla yüz yüze kalan aslî içselleştirmelerin idâmesi, bunların öznel gerçekliğinin açık bir ölçütüdür. Aynı sınama, pek çok talî sosyalizasyona uygulandığında alâkasız kalabilecektir. Anlamlı olan, kadın çorabı departmanındaki müdür yardımcısı olarak ölmek değil, bir insan olarak ölmektir. Bunun yanı sıra; ola-

ğandışı durumlarla yüz yüze kaldıklarında talî sosyalizasyonlardan bu derece bir gerçeklik-ısrarı göstermelerinin beklendiği yerlerde, buna eşlik eden sosyalizasyon prosedürlerinin, yukarıda tartıştığımız tarzda yoğunlaştırılmış ve pekiştirilmiş olması gerekecektir. Dinî ve askerî talî sosyalizasyon süreçleri, yine burada da örnek olarak zikredilebilir.

Gerçeklik-idâmesinin iki genel tipi arasında bir ayrım yapmak doğrudur: Rutinin-idâmesi ve krizin-idâmesi. Bunlardan ilki içselleştirilmiş gerçekliği gündelik hayatta, ikincisi ise kriz durumlarında idâme ettirmek için düzenlenmiştir. Aralarında vurgulanması gereken farklılıklar olsa da, her ikisi de temelde aynı sosyal süreçleri gerektirir.

Gördüğümüz üzere gündelik hayatın gerçekliği, kurumlaşmanın esası olan rutinlerde cisimleşmek suretiyle kendini idâme eder. Ancak bunun da ötesinde, gündelik hayat gerçekliği, bireyin ötekilerle girdiği etkileşim içersinde durmaksızın teyit edilir. Gerçeklik nasıl ilk kez bir sosyal süreç aracılığıyla içselleştirilmişse, aynı şekilde bilinçte sosyal süreçler aracılığıyla muhafaza edilir. Bu sonraki süreçler, erken dönem içselleştirmenin süreçlerinden keskin bir şekilde ayrımlaşmış değildir. Bunlar ayrıca, öznel gerçekliğin sosyal olarak tanımlanmış bir nesnel gerçeklikle ilişki içersinde bulunması gerektiği temel gerçeğini de ifade ederler.

Gerçeklik-idâmesi sosyal süreci içersinde, anlamlı ötekiler ile daha az önemli ötekiler arasında bir ayrım yapmak mümkündür.[18] Bireyin gündelik hayatta anlamlı bir biçim-

---

[18] Hans H. Gerth ve C. Wright Mills, *Character and Social Structure* (New York: Harcourt, Brace, 1953; London: Routledge & Kegan Paul) adlı eserlerinde, hayatın daha geç dönemlerinde gerçeklik-idâmesine katılan anlamlı ötekiler için, 'samimi ötekiler' terimini önermektedirler. Biz bu terimi kullanmayı tercih etmiyoruz; zira Almanca konuşan ülkelerdeki son dönem sosyolojide bolca işe koşulan ve oldukça farklı bir yan anlama sahip *Intimsphäre* (samimiyet alanı –ç.n.) terimini oldukça andırmaktadır.

de karşıladığı ötekilerin hepsi ya da hiç değilse çoğu, onun öznel gerçekliğini yeniden teyit etmesine yardımcı olurlar. Bu, banliyö trenine binmek gibi 'önemli olmayan' bir durumda dahi vukû bulur. Birey, trendeki hiç kimseyi tanımıyor ve hiçbiriyle de daha önce konuşmamış olabilir. Hemcins-banliyö yolcularından oluşan kalabalık, her hâlükârda gündelik hayatın temel yapısını yeniden teyit eder. Hemcins-banliyö yolcuları, her davranışlarıyla, bireyi sabah mahmurluğunun müphem gerçekliğinden soyutlar ve ona, dünyanın işe erken giden insanlardan, sorumluluk ve programlardan, New Haven Demiryolu'ndan ve *New York Times*'tan ibaret olduğunu ilân eder. Bu sonuncusu, şüphesiz ki, bireyin gerçekliğinin en geniş koordinatlarını yeniden teyit eder. *New York Times*, hava raporundan tutun da eleman aranıyor ilânlarına kadar, bireyi aslında mümkün olan en gerçek dünyada yaşadığına inandırır. Buna mukabil o, kahvaltıdan önce tecrübe edilmiş olan (rahatsız edici bir rüyadan uyandığında üzerindeki sözüm ona tanıdık nesnelerin garip biçimler alması, kişinin banyo aynasında kendi yüzünü görememesi sonucu yaşadığı şok, hemen ardından kişinin kelimelerle anlatılmaz bir biçimde kendi karısı ve çocuklarının gizemli yabancılar olduklarından işkillenmesi gibi) meymenetsiz hezeyanların daha-az-gerçek statüsünü de teyit etmiş olur. Bu türden metafizik dehşetlere açık olan pek çok kişi, bunları defetmeyi, sürekli uyguladıkları sabah ritüelleri sayesinde başarırlar bir dereceye kadar; böylelikle bu insanlarla sokak kapısından dışarı çıktıklarında, gündelik hayat gerçekliği yavaş yavaş tesis edilmiş olur. Gelgelelim bu gerçeklik, ancak banliyö treninin anonim topluluğu içersinde tam anlamıyla emin hâle gelir. Tren Büyük Merkez İstasyon'a girdiğinde, bu gerçeklik de heybet kazanır. *Ergo sum* birey, artık kendi kendine söylenerek, tamamen uyanık ve kendinde emin şekilde ofisin yolunu tutabilir.

Dolayısıyla, öznel gerçekliği idâme ettirme işini sadece anlamlı ötekilerin yaptığını varsaymak yanlış olacaktır. Yine de anlamlı ötekiler, gerçeklik-idâmesinin idâresinde merkezî bir konum işgâl ederler. Bunlar, kimlik olarak adlandırdığımız şu can alıcı gerçeklik ögesinin sürekli tasdik edilmesi açısından bilhassa önem taşırlar. Kişinin gerçekten olduğunu düşündüğü kişi olduğundan emin olması için, günlük tesadüfî temaslarını dahi sağlayacak bu kimliğin zımnen onaylanması yetmez; aynı zamanda o, anlamlı ötekilerinin ona bahşedeceği, açık ve duygu yüklü bir onaya da ihtiyaç duyar. Önceki örnekteki kenar mahallelimiz, bu türden bir onay almak için, muhtemelen kendi ailesine ve (komşuluk, kilise, kulüp gibi) aile havası taşıyan yerlerdeki yakın arkadaşlarına bakmaktadır; yakın iş arkadaşları da bu işlevi yerine getirebilecek olsa da. Hele bir de sekreteriyle yatmışsa, kimliği hem onaylanmış hem de daha bir güçlenmiş olur. Bu durumda bireyin, onaylanmış kimliği sevdiğine hükmedilir. Aynı süreç, bireylerin sevmeyebileceği kimliklerin onaylanması için de geçerlidir. Tesadüfî bir tanıdık dahi, kişinin kendisini-tanımasının ümitsizce başarısız olduğunu tasdik edebilir; ama eş, çocuklar ve sekreter, bunu inkâr edilemez bir sonuca bağlamak suretiyle teyit ederler. nesnel gerçeklik-tanımından öznel gerçeklik-idâmesine doğru yürüyen süreç, her iki durumda da aynıdır.

Bireyin hayatındaki anlamlı ötekiler, onun öznel gerçekliğinin idâmesini sağlayan temel fâillerdir. Daha az anlamlı ötekiler ise bir nevî koro işlevi görürler. Eş, çocuklar ve sekreter, kişinin itibarlı bir adam ya da ümitsizce başarısız biri olduğunu günbegün ciddiyetle beyan ederler; bâkire teyzeler, aşçılar ve asansör görevlileri de çeşitli derecelerde buna katkıda bulunurlar. Bu insanlar arasında bazı anlaşmazlıklar olma ihtimâli de yüksektir elbette. Bu durumda birey, genellikle ya kendi gerçekliğini ya da gerçeklik-idâme ettirici ilişkilerini değiştirerek çözebileceği bir tutar-

lılık problemiyle yüz yüze gelir. Kişi, bir yanda kendi kimliğini bir başarısızlık olarak kabûl etme, diğer yanda ise sekreteri işten atma ya da eşinden boşanma alternatifine sahip olabilir. O, sözkonusu insanlardan bazılarını anlamlı ötekiler statüsünden düşürme ve kendi anlamlı gerçeklik-tasdikleri için bunların yerine başkalarına – sözgelimi psikanalistine ya da kulüpteki eski dostlara – gitme seçeneğine de sahip olabilir. Bilhassa epey bir hareketliliğe ve rol farklılaşmasına sahip bir toplumda, gerçeklik-idâme eden ilişkilerin bu organizasyonu açısından, muhtemel pek çok karışıklık sözkonusudur.[19]

Gerçeklik-idâmesindeki anlamlı ötekiler ile 'koro' arasındaki ilişki, diyalektik bir ilişkidir; yani bunlar, teyit etme görevi gördükleri öznel gerçekliğin yanı sıra, birbirleriyle de etkileşim içersindedirler. Genel çevre cenahında ortaya çıkan güçlü bir olumsuz tanıma, anlamlı ötekilerin sunduğu tanımayı fiilen etkileyebilir: Asansör görevlisi 'beyefendi' demeyi bıraktığı zaman, eş de kocasını itibarlı bir adam olarak görmekten vazgeçebilir. Tersinden söylersek; anlamlı ötekiler de genel çevre üzerinde fiilî bir etkiye sahip olabilir: Birey belirli bir kimlikle iş arkadaşlarının beğenisini kazanmaya çalıştığında, muhtelif sebeplerden dolayı 'sadık' bir eş değerli bir varlık olabilir. Dolayısıyla anlamlı ötekiler bu süreçlerde ayrıcalıklı bir konum işgâl ediyor olsalar da, gerçeklik-idâmesi ve gerçeklik-tasdiki, bireyin sosyal durumunun tümünü kapsar.

Anlamlı ötekilerin ve 'koro'nun taşıdığı görece önem, öznel gerçekliğin tasdikten *mahrum kaldığı* örneklere bakılarak kolaylıkla görülebilir. Eş tarafından hayata geçirilen gerçekliği-tasdikten vazgeçmeye dönük bir edim, doğası gereği, tesadüfî bir tanıdığın hayata geçireceği benzer bir eylemden çok daha büyük bir etkiye sahiptir. Bu sonuncu-

---

[19] Bu hususta, David Riesman'la birlikte tekrar Goffman'a bakınız.

su tarafından gerçekleştirilen eylemlerin, ilkiyle eşit bir etkisi olmaları, belirli bir yoğunluğa sahip yoğunlukları bulunmalıdır. Kişinin en iyi arkadaşının, gazetelerin görünenin altında yatan esas gelişmeleri bildirmediği şeklinde defalarca dile getirdiği kanaat, berberin aynı kanaati dile getirmesinden daha önemli olabilir. Gelgelelim, on tesadüfî tanıdık tarafından ardı ardına dile getirilen aynı kanaat, en iyi arkadaşın karşıt bir kanaatine ağır basmaya başlayabilir. Bu muhtelif gerçeklik tanımlarının sonucu öznel bakımdan ulaşılan bu cisimleşme, şu hâlde, banliyö treninde bir sabah parmakları birbirine sıkıca kenetli, suskun, evrak çantası taşıyan bir Çinli belirdiğinde verilecek tepkinin muhtemelen ne olacağını belirleyecektir; yani kişinin kendi gerçeklik tanımında bu fenomene verdiği önemi belirleyecektir. Başka bir örnek verirsek; kişi eğer inançlı bir Katolik ise, taşıdığı inancın gerçekliğinin inançsız iş arkadaşları tarafından tehdit edilmesi gerekmez. Ancak bu inancın inançsız bir eş tarafından tehdit edilmesi pekâlâ mümkündür. Bundan dolayıdır ki çoğulcu bir toplumda Katolik Kilisesi'nin, ekonomik ve politik hayatta farklı inançtan çok çeşitli birlikteliklere müsamaha göstermesi ancak farklı inançtan insanların evliliğine surat asmaya devam etmesi mantıklı bir şeydir. Genel olarak söylersek, gerçeklik-tanımlayan farklı organlar arasında rekâbetin sözkonusu olduğu durumlarda, *bir* gerçekliği rakiplere karşı sürekli yeniden teyit eden ve sağlam temellendirilmiş aslî-gruptan ilişkiler sözkonusu olduğu müddetçe, rakiplerle kurulan her çeşit talî-gruptan ilişkiye müsamaha gösterilebilir.[20] Katolik Kilisesi'nin Amerika'daki çoğulcu duruma kendini adapte etme tarzı, bunun mükemmel bir örneğidir.

---

[20] 'Aslî grup' ve 'talî grup' kavramları, Cooley'den alınmıştır. Burada, Amerikan sosyolojisinde tedavülde olan kullanımı izlemekteyiz.

Gerçeklik-idâmesinin en önemli aracı, söyleşmedir. Bireyin gündelik hayatına, onun öznel gerçekliğini sürekli idâme ettiren, değiştiren ve yeniden inşâ eden bir söyleşme aygıtının aralıksız işleyişi açısından bakılabilir.[21] Söyleşme esasen, insanların bir diğeriyle konuşması demektir elbette. Bu tanım, konuşmayı kuşatan zengin sözsüz iletişim atmosferini inkâr etmez. Yine de konuşma, söyleşme aygıtının tümü açısından ayrıcalıklı bir konumu işgâl eder. Kaldı ki, vurgulamak gerekir ki, söyleşmedeki gerçeklik-idâmesinin büyük bir kısmı, açık değil zımnîdir. Pek çok söyleşme, dünyanın doğasını bir sürü kelimeyle tanımlamaz. Daha ziyâde bu, sessizce olduğu gibi kabûl edilen bir dünyanın arka planına dayalı olarak vukû bulur. Bu yüzden, 'Terminale gitme zamanım geldi' ve 'Peki sevgilim, sana ofiste iyi günler' şeklindeki bir konuşma, bu görünüşte basit cümlelerin *içinde* anlam kazandığı koca bir dünyaya işaret eder. Bu imâ sayesindedir ki sözkonusu konuşma, bu dünyanm öznel gerçekliğini teyit eder.

Bu durum anlaşıldığında, gündelik söyleşmenin hepsi olmasa da büyük bir kısmının öznel gerçekliği idâme ettirdiği kolaylıkla görülecektir. Doğrusunu söylemek gerekirse, bunun heybetine, gelişigüzel söyleşinin – kesinlikle olduğu-gibi-kabûl-edilmiş bir dünyanın rutinlerine atıfta bulunduğu için gelişigüzel durumda olabilen söyleşinin – birikmesi ve yoğunlaşması aracılığıyla ulaşılır. Gelişigüzelliğin kaybedilmesi, rutinlerde bir kırılmaya ve olduğu-gibi-kabûl-edilmiş gerçekliğe dönük en azından potansiyel bir tehdide işaret eder. Dolayısıyla, bir konuşmanın gelişigüzelliğini etkileyen şöylesi bir şey hayâl edilebilir: 'Termina-

---

21 'Söyleşme aygıtı' kavramı hakkında bkz. Peter L. Berger ve Hansfried Kellner, 'Marriage and the Construction of Reality', *Diogenes* 46 (1964), s. 1 vd. Friedrich Tenbruck (*a.g.e.*), ortak gerçeklikleri idâme etmede iletişim ağlarının oynadığı işlevi bazı ayrıntılarıyla tartışmaktadır.

le gitme zamanım geldi', 'Peki sevgilim, silâhını yanına almayı unutma.'

Söyleşme aygıtı, gerçekliği sürekli idâme ettirmekle birlikte, onu değiştirir de. Hâlen olduğu gibi kabûl edilen ve ötekileri destekleyen şeyin bazı kısımları zayıfladığında, parçalar eklenip çıkartılır. Böylelikle, asla üzerine konuşulmamış bir şeyin öznel gerçekliği sallantılı hâle gelir. Yüz kızartıcı bir cinsel edime girişmek bir şeydir; önceden ya da her şey olup bittikten sonra bunun hakkında konuşmak başka bir şeydir. Tersinden söylersek, söyleşme, daha önce uçucu ve belirsiz bir tarzda kavranmış parçalara kesin hatlar verir. Kişi, kendi dini hakkında şüpheye düşebilir; bu şüpheler, üzerlerine tartışıldığında, oldukça farklı bir tarzda gerçek hâle gelirler. Bu durumda kişi, bu şüphelere 'ikna olabilir'; bunlar, kişinin kendi bilincinde gerçeklik olarak nesnelleşirler. Genel olarak söylersek, söyleşme aygıtı, farklı tecrübe ögeleri üzerine 'etraflıca konuşmak' ve bunları gerçek dünyadaki belirli yerlere pay etmek suretiyle, gerçekliği idâme ettirir.

Söyleşmenin bu gerçeklik-oluşturucu etkisi, dilsel nesnelleşme olgusunda hâlihazırda mevcuttur. Dilin, tecrübenin *panta rhei*'sini (durmaksızın akışını –ç.n.) uyumlu bir düzene dönüştürmek suretiyle, bu dünyayı nasıl nesnelleştirdiğini görmüştük. Dil, bu düzeni tesis ederken, kavramak ve üretmek şeklindeki çifte anlamıyla, bir dünyaya *gerçeklik kazandırır*. Söyleşme, dilin bireysel varoluşun yüz-yüze durumlarındaki gerçekleyici etkisinin hayata geçirilmesidir. Söyleşmede, dile ait nesnelleşmeler, bireysel bilincin nesneleri hâline gelir. Dolayısıyla gerçeklik-idâme ettiren temel olgu, açımlanan biyografik tecrübeyi nesnelleştirmek için aynı dilin sürekli kullanılmasıdır. En geniş anlamıyla, bu aynı dili kullanan herkes, gerçeklik-idâme ettiren ötekilerdir. Bunun önemi, – aslî grubun gruba-özgü dilinden tutun da kendini dil aracılığıyla tanımlayan ulusal cemaate karşı

geliştirilmiş bölgesel ya da sınıfsal lehçelere kadar – 'ortak dil' denen şey aracılığıyla daha da ayırt edilebilir. Kendi küçük grubunun imâlarını anlayan az sayıdaki bireye, yani kendi aksanını aldığı kesime ya da içinde kendini tikel bir dilsel gelenekle özdeşleştirdiği geniş kolektiviteye geri dönen – sırayı tersine çevirirsek, sözgelimi Birleşik Devletler'e, Brooklyn'e ve aynı devlet okuluna gittiği insanların arasına geri dönen – birey açısından benzer 'gerçekliğe dönüşler' sözkonusudur.

öznel gerçekliği etkili bir biçimde idâme ettirmesi için, söyleşme aygıtının sürekli ve tutarlı olması gerekir. Süreklilik ya da tutarlılıktaki aksamalar, *ipso facto* (tam da bu nedenle –ç.n.), sözkonusu öznel gerçekliğe dönük bir tehdit ortaya koyar. Bireyin tutarsızlık tehlikesiyle karşılaştığında benimseyebileceği çıkar yolları daha önce tartışmıştık. Süreksizlik tehlikesinden kurtulmak için geliştirilmiş muhtelif teknikler de mevcuttur. Anlamlı söyleşmeyi fiziksel mesafeye rağmen sürdürmek için mektuplaşmanın kullanılması, buna bir örnek olabilir.[22] Ürettikleri ya da idâme ettirdikleri gerçekliğin yoğunluğu açısından, farklı söyleşmeler birbiriyle mukayese edilebilir. Neticede, söyleşmenin sıklığı, onun gerçeklik-oluşturucu etkisini arttırır; ama böylesi bir sıklığın olmaması, bazen, söyleşmenin vukû bulduğu zamanki yoğunluğuyla telâfi edilebilir. Kişi sevgilisini sadece ayda bir görebilir ama o zaman geldiğinde giriştikleri muhabbet, görece seyrekliği telâfi etmek için yeterli yoğunluğa sahiptir. Bazı söyleşmeler ise açıkça ayrıcalıklı bir statüye sahip olarak tanımlanmış ve meşrûlaştırılmış olabilir: Örneğin; kişinin günâh çıkartmakla görevli papazla, psikanalistle ya da benzer bir 'otorite' figürüyle yaptığı söyleşmeler. Buradaki 'otorite', sözkonusu söyleşmelere atfedilen bilişsel ve normatif anlamdaki yüksek statüye bağlıdır.

---

22 Mektuplaşma hakkında bkz. Georg Simmel, *Soziologie*, s. 287 vd.

Dolayısıyla öznel gerçeklik, daima spesifik makûliyet yapılarına, yani idâme ettirilmesi için gerekli spesifik sosyal temele ve sosyal süreçlere bağlıdır. Kişi kendi kendini-tanımasını itibarlı bir insan olarak idâme edebilir ama, sadece bu kimliği tasdik eden bir çevrede bulunmak kaydıyla; kişi kendi Katolik inancını idâme ettirebilir ama, sadece Katolik cemaatiyle kurduğu anlamlı ilişkiyi korursa vb. öznel gerçekliklere has makûliyet yapılarının aracılarıyla kurulan anlamlı söyleşmenin kesintiye uğraması, sözkonusu öznel gerçeklikleri tehlikeye sokar. Tekabüliyet göstergelerine örnek olarak; birey, fiilî söyleşmenin olmadığı durumlarda dahi, muhtelif gerçeklik-idâmesi tekniklerine başvurabilir; gelgelelim, bu tekniklerin gerçeklik-oluşturucu etkisi, taklit etmek için düzenlendikleri yüz-yüze söyleşmelerden oldukça düşüktür. Bu teknikler yüz-yüze teyitlerden ne kadar çok mahrum kalmışsa, gerçeklik vurgusunu koruma ihtimâlleri de o kadar azdır. Yıllar boyu farklı inançtan insanlar arasında yaşayan ve cemaatiyle bağlantısı kopan birey, kendini sözgelimi bir Katolik olarak tanımlamaya devam edebilir. Dua, dinsel pratikler ve benzer teknikler vasıtasıyla, kendi eski Katolik gerçekliğini kendisi için anlamlı bir biçimde sürdürebilir. Bu teknikler, hiç değilse bir Katolik olarak kendi kendisini-tanımasını ayakta tutabilir. Gelgelelim bunlar, diğer Katoliklerle kurulacak sosyal temas vasıtasıyla 'diriltilmedikleri' müddetçe, öznel bakımdan 'yaşayan' gerçeklikten yoksun hâle geleceklerdir. Birey, kendi geçmişinin gerçekliklerini sıklıkla hatırlar elbette. Ancak bu hatıraları 'canlandırma'nın yolu, ortak ilgiyi paylaşan kişilerle söyleşmektir.[23]

Makûliyet yapısı ayrıca, sözkonusu gerçeklik tanımını bilinçte idâme ettirmenin mümkün olmadığı bir duruma

---

23 'Referans grubu' kavramı, bu konteksle alâka taşımaktadır. Merton'ın, *Social Theory and Social Structure* adlı eserinde, buna dair yaptığı analizle karşılaştırınız.

varmaksızın şüphenin tamamen ertelenmesi için de sosyal bir temel sağlar. Bu noktada, gerçeklik-çözücü şüphelere karşı spesifik sosyal müeyyideler içselleştirilir ve bunlar durmaksızın yeniden teyit edilir. Alaya alma, bu türden bir müeyyidedir. Birey, makûliyet yapısı içinde kaldığı müddetçe, ilgili gerçeklik hakkında her ne zaman öznel anlamda şüphe duysa, kendini gülünç hisseder. O, bu şüpheleri dillendirdiğinde, ötekilerin kendisine güleceğini bilir. Sessizce kendine gülerek, içinden omuz silkebilir: Ve bu şekilde onaylanmış olan dünyanın içersinde yaşamaya devam eder. Söylemeye bile gerek yok ki, eğer makûliyet yapısı sosyal doku olarak artık mevcut değilse, bu kendi kendine terapi yapma yöntemi çok daha zor olacaktır. Gülümseme zoraki hâle gelecek ve nihâyetinde de muhtemelen yerini, düşünceli çatık kaşlara bırakacaktır.

Kriz durumlarındaki prosedürler, rutin idâmedekilerle temelde aynıdır; gerçeklik-tasdiklerinin açık ve yoğun olmalarının gerekli olması dışında. Oyunu başlatan sık sık ritüel teknikleridir. Birey krizle yüz yüze kaldığında doğaçlama gerçeklik-idâme ettirici prosedürler uydurabilirse de, toplumun kendisi, bir gerçeklik kırılması riski taşıdığını gördüğü durumlar için spesifik prosedürler geliştirir. Belirli olağandışı durumlara tekabül eden bu önceden-tanımlanmış durumlar içersinde ölüm, diğerlerine göre kat be kat önemlidir. Gelgelelim gerçeklik krizleri, olağandışı durumların yarattıklarından çok daha fazla durum içersinde de vukû bulabilir. Bu krizler, sosyal olarak tanımlanmış gerçekliğe dönük meydan okumanın karakterine bağlı olarak, kolektif ya da bireysel olabilir. Örneğin; gerçeklik-idâmesinin kolektif ritüelleri doğal âfet zamanları için, bireysel ritüeller ise kişisel felâketler için kurumlaştırılmış olabilir. Ya da başka bir örnek verirsek; yabancıların ve onların 'resmî' gerçekliğe karşı taşıdığı potansiyel tehdidin üstesinden gel-

mek için spesifik gerçeklik-idâmesi prosedürleri tesis edilmiş olabilir. Bireyin, bir yabancıya temas ettikten sonra, ayrıntılı bir ritüel arınmadan geçmesi gerekebilir. Abdest, yabancı tarafından temsil edilen alternatif gerçekliğin öznel bakımdan hiçleştirilmesi olarak içselleştirilir. Heretiklere ya da delilere karşı geliştirilmiş tabular, cin çıkartmalar ve beddualar da benzer şekilde bireyin 'zihinsel hijyen'ine hizmet eder. Bu savunma yöntemlerinin şiddeti, görünen tehdidin ciddiyetiyle doğru orantılı olacaktır. Eğer alternatif gerçekliğe ve onun temsilcilerine sık sık temas edilmeye başlanmışsa, bu durumda savunma yöntemleri, kriz karakterlerini kaybedebilir ve rutin hâle gelebilir elbette. Sözgelimi kişi bir yabancıyla her ne zaman karşılaşsa, – bu meseleyi uzun uzun düşünmeye gerek duymaksızın – üç kere yere tükürmesi gerekir.

Sosyalizasyon hakkında şimdiye dek söylenen her şey, öznel gerçekliğin dönüştürülebilir olma imkânına işaret eder. Toplumda yaşıyor olmak, zâten, öznel gerçeklikte sürekli bir değişim sürecini gerektirir. O hâlde dönüşümden bahsetmek, farklı değişim derecelerine dair bir tartışmayı beraberinde getirir. Biz burada, neredeyse topyekûn bir dönüşümün sözkonusu olduğu (yani bireyin içinde 'dünya değiştirdiği') uç bir vakâ üzerine yoğunlaşacağız. Eğer bu uç vakâda içerilen süreçler aydınlatılırsa, böyle aşırı olmayan vakâlardaki süreçleri anlamak daha kolay olacaktır.

Genellikle dönüşüm, öznel bakımdan topyekûn olarak kavranır. Bu, şüphesiz bir yanlış anlamadır. öznel gerçeklik asla topyekûn sosyalleşmiş olamayacağı için, sosyal süreçler tarafından topyekûn dönüştürülemez de. Dönüşüme uğramış birey, hiç değilse aynı bedene sahip olmaya ve aynı fiziksel evrende yaşamaya devam edecektir. Yine de, altdüzey değişimlerle kıyaslandığında, topyekûn gibi görü-

nen dönüşüm örnekleri sözkonusudur. Bu türden dönüşümleri, yer değiştirmeler olarak adlandıracağız.[24]

Yer değiştirme, yeniden-sosyalizasyon süreçlerini icap ettirir. Bu süreçler aslî sosyalizasyonu andırır; zira bunların, gerçeklik vurgularını yeniden-tayin etmeleri ve çocukluğun karakteristik özelliği olan sosyalleştirici personelle güçlü bir duygusal özdeşleşmeyi hatırı sayılır derecede taklit etmeleri gerekir. Diğer yandan bu süreçler, aslî sosyalizasyondan farklıdırlar da; zira bunlar *ex nihilo* (hiçlikten –ç.n.) başlamazlar ve bunun sonucu olarak, öznel gerçekliğin önceki olağan yapısını söküp parçalarına ayırma problemiyle uğraşmaları gerekir. Bu nasıl yapılabilir?

Başarılı yer değiştirmeye dair verilecek bir 'reçete', hem sosyal hem de kavramsal şartları içermek zorundadır ve sosyal şartlar, şüphesiz kavramsal şartların dölyatağı olarak iş görür. En önemli sosyal şart, etkili bir makûliyet yapısının, yani dönüşümün 'laboratuarı' olarak iş görecek sosyal bir temelin mevcûdiyetidir. Bu makûliyet yapısıyla birey arasında, güçlü bir duygusal özdeşleşme kurmak zorunda olduğu anlamlı ötekiler aracılık yapacaktır. Anlamlı ötekilere duygusal bağlılık getiren çocukluk tecrübelerini kaçınılmaz olarak taklit eden bu türden bir özdeşleşme olmaksızın, öznel gerçeklikte (şüphesiz kimlik de buna dâhil) hiçbir radikal dönüşüm mümkün değildir.[25] Bu anlamlı ötekiler, yeni gerçekliğin kılavuzlarıdır. Onlar, bireyin *vis-à-vis* (karşısında –ç.n.) oynadıkları rollerde (yani, yeniden-sosyalleş-

---

[24] Bkz. Peter L. Berger, *Invitation to Sociology* (Garden City, N.Y.: Doubleday-Anchor, 1963; Harmondsworth: Penguin Books), s. 54 vd.

[25] Psiko-analizdeki 'transfer' kavramı, kesinlikle bu fenomene atıfta bulunur. Bu kavramı kullanan psikanalistlerin anlamadıkları şey, şüphesiz bu fenomenin, iş başındaki anlamlı ötekilerle nihaî bir özdeşleşme sağlayan *herhangi bir* yeniden-sosyalizasyon sürecinde bulunabileceğidir; gelgelelim buradan, psikanalitik durumda ortaya çıkan 'içgörüler'in bilişsel geçerliliğiyle ilgili hiçbir sonuç çıkartılamaz.

tirme işlevleri açısından genellikle açık bir biçimde tanımlanmış olan rollerde), makûliyet yapısını temsil eder ve bu yeni dünya ile birey arasında aracılık yaparlar. Bireyin dünyası, sözkonusu makûliyet yapısı içersinde, artık kendi bilişsel ve duygusal odağını bulmuştur. Sosyal açıdan bu, makûliyet yapısını vücûda getiren grubun içersindeki tüm anlamlı etkileşimlerin, bilhassa yeniden-sosyalizasyon görevine tayin edilen personel üzerinde kesif bir biçimde yoğunlaşması anlamına gelir.

Yer değiştirmenin tarihsel prototipi, din değiştirmedir. Yukarıdaki çıkarsamalar, *extra ecclesiam nulla salus* (Evrensel Kilise'nin dışında kurtuluş yoktur –ç.n.) deyişiyle buraya uygulanabilir. Bizim burada *salus*'tan ('kurtuluş'tan –ç.n.) anladığımız (bir ibâreyi kullanırken zihinlerinde başka şeyler olan teologların mazeretine sığınarak), din değiştirmenin empirik olarak başarılı bir biçimde geçekleştirilmesidir. Yalnızca dinî cemaatin, yani *ecclesia*'nın (Evrensel Kilise'nin –ç.n.) içindeyken, din değiştirme etkin bir biçimde makûl şekilde idâme ettirilebilir. Bu, din değiştirmenin, cemaatle kurulan ilişkiden önce gelebileceğini inkâr etmek değildir: Tarsuslu Saul, 'Şam tecrübesi'nden *sonra* Hıristiyan cemaatini arayıp bulmuştur. Ama mesele bu değildir. Bir din değiştirme tecrübesine sahip olmak, hiçbir şey değildir. Asıl önemli şey, bu tecrübeyi taşımayı ciddiyetle sürdürmek, yani bu tecrübenin makûl olduğu duygusunu yitirmemektir. *Burası*, dinî cemaatin devreye girdiği yerdir. Dinî cemaat, yeni gerçekliğe zorunlu bir makûliyet sağlar. Bir başka deyişle; Saul, dinî vecdin tenhalığında Paul hâline gelmiş olabilir ama, sadece onu bu şekilde tanıyan ve onu şimdi kimliğini bulduğu 'yeni varlık' olarak teyit eden Hıristiyan cemaatinin konteksti içersinde Paul olarak *kalabilirdi*. Din değiştirme ile cemaat arasındaki ilişki, (tarihsel olarak Hıristiyan *ecclesia*'sına özgü nitelikleri olsa da) Hıristiyanlık fenomenlerine has bir şey değildir. Kişi, İslam ümmetinin dışın-

da bir Müslüman olarak, *sangha*'nın dışında bir Budist olarak kalamaz ve muhtemelen, Hindistan'ın dışındaki herhangi bir yerde de bir Hindu olamaz. Din, bir dinî cemaate gereksinim duyar ve dinî bir dünyada yaşamak, bu cemaatle bağ kurmayı gerektirir.[26] Din değiştirmeye ait makûliyet yapıları, seküler yer değiştirme organları tarafından taklit edilir. Bunun en iyi örnekleri, politik beyin yıkama ve psikoterapi alanlarında bulunmaktadır.[27]

Makûliyet yapısı, bütün diğer dünyaların ve özellikle de bireyin yer değiştirmeden önce 'ikâmet ettiği' dünyanın yerine geçerek, bireyin dünyası hâline gelmelidir. Bu durum, bireyin diğer dünyaların 'sâkinleri'nden ve özellikle de geride bıraktığı dünyada 'birlikte yaşamış olduğu insanlar'dan ayrılmasını icap ettirir. Bu, ideal olarak, fiziksel ayrılık olacaktır. Ancak bir sebepten dolayı bu mümkün değilse, ayrım, tanım gereği, yani sözkonusu ötekileri hiçleştiren ve onlara dair yapılmış bir tanıma dayanarak konur. Yer değiştirmiş birey, önceki dünyasından ve bu dünyayı ayakta tutan makûliyet yapısından, mümkünse fiziksel değilse zihinsel olarak kendini koparır. Her iki durumda da o, artık 'inançsızlarla aynı boyunduruğa girmemekte' ve böylelikle de, onların potansiyel gerçeklik-bozucu etkisinden korunmaktadır. Böylesi bir ayrılık, yer değiştirmenin erken aşamalarında ('üyeliğe kabûl' safhasında) bilhassa önemlidir. Yeni gerçeklik bir kez katılaştığında, dışarıdakilerle tekrar

---

26 Bu, dinin kaçınılmaz olarak sosyal karakterine dair analizlerinde Durkheim'm atıfta bulunduğu şeydir. Gelgelelim burada, dinin 'ahlâkî cemaati'ne yönelik olarak Durkheim'ın kullandığı 'kilise' terimini kullanmayacağız; zira bu terim sadece, dinin kurumlaşmasındaki tarihsel spesifik bir durum açısından geçerlidir.

27 Çin Komünistlerinin 'beyin yıkama' teknikleri üzerine yapılan çalışmalar, temel yer değiştirme örüntüleri açısından oldukça aydınlatıcıdır. Örneğin bkz. Edward Hunter, *Brainwashing in Red China* (New York: Vanguard Press, 1951). Goffman ise, *Asylums* adlı eserinde, Amerika'daki grup psikoterapisinin yöntemsel olarak bununla paralel olduğunu neredeyse gösterir gibidir.

ihtiyatlı ilişkiler içersine girilebilir; eskiden biyografik bakımdan anlamlı olan bu dışarıdakiler, hâlâ tehlike arz ediyor olsalar da. Onlar, 'Ayrıl oradan Saul' diyecek olanlardır ve yakardıkları eski gerçekliğin cazibeli bir biçim aldığı zamanlar da sözkonusu olabilir.

Dolayısıyla yer değiştirme, söyleşme aygıtının yeniden-örgütlenmesini de içerir. Anlamlı söyleşme örüntüleri değişir. Ve yeni anlamlı ötekilerle girişilen söyleşmelerde, öznel gerçeklik de dönüştürülür. öznel gerçeklik, onlarla girilen sürekli söyleşi aracılığıyla ya da onların temsil ettiği cemaat içersinde idâme edilir. Basitçe söylersek bunun anlamı şudur: kişi, kiminle konuştuğuna artık son derece dikkat etmelidir. Yeni gerçeklik tanımlarıyla uyumsuz kişi ve fikirlerden sistematik olarak kaçınılır.[28] Bunu tamamen başarmak nadiren mümkün olduğu için, ve her şey bir yana geçmiş gerçekliğin hatırası nedeniyle, yeni makûliyet yapısı, tipik olarak, 'geriye dönme' eğilimlerini ortadan kaldıracak muhtelif terapi yöntemlerini temin edecektir. Bu yöntemler, daha önce tartıştığımız genel terapi modelini takip eder.

Yer değiştirmeye yönelik en önemli kavramsal gereklilik, dönüşüm sürecinin tümünü kapsayan, meşrûlaştırıcı bir aygıtın mevcûdiyetidir. Meşrûlaştırılması gereken şey, sadece yeni gerçeklik değil, aynı zamanda bunun aracılığıyla temellük ve idâme ettirilen aşamalar ve yanı sıra, bütün alternatif gerçekliklerin terk ya da inkâr edilmesidir de. Kavram aygıtının hiçleştirici yanı, çözüme kavuşturulması gereken söküm problemi açısından bilhassa önemlidir. Eski gerçeklik ve bunun yanı sıra, önceden bireye aracılık etmiş olan kolektiviteler ve anlamlı ötekiler, yeni gerçekliğin meşrûlaştırıcı aygıtı *içersinde* yeniden yoruma tâbi tutulmalıdırlar. Bu yeniden-yorumlama, bireyin öznel biyografisinde,

---

[28] Çelişen gerçeklik tanımlarından kaçınma mevzuu hakkında, tekrar Festinger'a bakınız.

"İsa'dan Önce" ve "İsa'dan Sonra" ya da "Şam'dan önce" ve "Şam'dan sonra" şeklindeki bir kopuşa neden olur. Yer değiştirmeden önceki her şey, artık bu yer değiştirmeyi haber veren şeyler olarak ['Eski Ahit' olarak ya da tâbir câizse, *praeparatio evangelii* (müjdeye hazırlık –ç.n.) olarak], ondan önceki her şey de yeni gerçeklikten doğan şeyler olarak kavranır. Bu durum, 'Önceden... *düşünürdüm*, artık *biliyorum*' formülü takip edilerek, geçmiş biyografinin *in toto* (bütünüyle –ç.n.) yeniden yorumlanmasını içerir. Bu durum sıklıkla, ('Muğlâk bir biçimde de olsa, o zamanlar da zâten biliyordum ki...' şeklindeki formül aracılığıyla) şimdiye ait yorumlayıcı şemaların ve ('Ben *aslında* bunu yapmıştım, zira...' şeklindeki formül aracılığıyla) öznel bakımdan geçmişte mevcut olmayan ama o zamanlar vukû bulmuş bir şeyin yeniden yorumlanması için bugün gerekli motivlerin geçmişe yansıtılmasını da içerir. Yer değiştirme öncesi biyografi, yeni meşrûlaştırıcı aygıtta stratejik bir konum işgâl eden olumsuz bir kategori altında sınıflandırılmak suretiyle, tipik bir biçimde *in toto* (topyekûn –ç.n.) hiçleştirilir: 'Henüz günahkâr bir hayat sürdüğüm zamanlar', 'Henüz burjuva bilincinin kıskacında olduğum zamanlar', 'Henüz şu bilinçdışı nevrotik ihtiyaçlarla güdülendiğim zamanlar' Biyografik kopuş, böylelikle, karanlık ve aydınlık arasındaki bilişsel bir ayrımla özdeşleşmiş olur.

Bu *in toto* (topyekûn –ç.n.) yeniden-yorumlamaya ek olarak, geçmiş olaylara ve geçmişte önem taşıyan kişilere dair tikel yeniden-yorumlamaların da sözkonusu olması gerekir. En iyisi, yer değiştirmiş bireyin bunlardan bazılarını tamamen unutması olacaktır elbette. Ama tamamen unutmak, malûm olduğu üzere zordur. Bu durumda gerekli olan şey, bu geçmiş olay ve kişilerin bireyin biyografisindeki anlamına dair radikal bir yeniden-yorumlamada bulunmaktır. Asla olmamış şeyler icât etmek, gerçekte olmuş olanları unutmaktan görece daha kolay olduğu için, birey,

hatırlanan geçmişi yeniden-yorumlanan geçmişle uyumlulaştırma ihtiyacı duyulan her yerde kimi olayları uydurup araya sıkıştırabilir. Ona artık baskın bir biçimde makûl görünen, eski gerçeklikten ziyâde yeni gerçeklik olduğu için, kişi bu yöntemi uygularken tamamen 'samimi' de olabilir: öznel anlamda o, geçmiş hakkında yalanlar söylememekte ama ille de hem bugünü hem de geçmişi kucaklayan *bir* hakikat aracılığıyla geçmişi bir düzene sokmaktadır. Yeri gelmişken, eğer dinî belgelerde tarih boyunca süregelen tahrif ve sahteciliğin gerisinde yatan motivleri lâyıkıyla anlamak isteniyorsa, bu husus fevkalâde önem arz etmektedir. Kişiler ve bilhassa anlamlı ötekiler de bu tarzda yeniden yorumlanabilir. Bu anlamlı ötekiler, artık anlamı kendileri için ister istemez muğlâk bir dramadaki gönülsüz aktörler hâline gelirler; ve böylesi bir görevi tipik bir biçimde reddetmeleri de şaşırtıcı olmasa gerek. Peygamberlerin kendi memleketlerinde başlarına kötü şeyler gelmesinin sebebi budur ve İsa'nın, yandaşlarının anne ve babalarını arkalarında bırakmaları gerektiği şeklindeki ifadesi de bu kontekstte anlaşılabilir.

Dışarıdaki açısından ne kadar mantıksız olursa olsun, herhangi bir makûl gerçekliğin içinde değişmeye dönük spesifik bir 'reçete' sunmak, artık zor değildir. Sözgelimi, istikrarlı bir çiğ balık diyetini sürdürdükleri müddetçe uzaydaki varlıklarla iletişim kurabileceklerine inanan insanlara reçete olarak spesifik prosedürler sunmak mümkündür. Eğer okur bu türden bir Balık-felsefesi tarikatının ayrıntılarını incelemeye çok istekliyse, bu işi onun hayâl gücüne bırakabiliriz. Bu 'reçete', sosyalizasyon ve terapi için gerekli personelle; çiğ balık ile galaksi telepatisi arasında var olan kendiliğinden-aşikâr bağın neden daha önce keşfedilmediğini yeterince incelikli bir biçimde açıklayan ayrıntılı bir Balık-felsefî bilgi gövdesiyle; ve bireyin bu büyük hakikate doğru çıktığı yolculuğu anlamlı kılmak için gerekli meşrû-

laştırma ve hiçleştirmelerle teçhiz edilmiş olan ve dış dünyadan tamamen koparılmış bir Balık-felsefesi makûliyet yapısının inşâ edilmesini gerektirecektir. Eğer bu prosedürler dikkatle izlenirse, bir bireyin Balık-felsefesi beyin yıkama enstitüsü tarafından bir kez olsun ayartılması ya da kaçırılması için yüksek bir başarı ihtimali sözkonusu olacaktır.

Şüphesiz pratikte, şimdi tartıştığımız yeniden-sosyalizasyon ile, aslî sosyalizasyonlar üzerine inşâ edilmeye devam eden talî sosyalizasyon arasında pek çok ara tip bulunmaktadır. Bunların içinde, öznel gerçeklikte ya da bunun düzenlenmiş kesimlerinde ortaya çıkan kısmî dönüşümler de sözkonusudur. Bu türden kısmî dönüşümlere, bireyin sosyal hareketliliği ve meslekî eğitimiyle bağlantılı olarak, çağdaş toplumlarda sık rastlanmaktadır.[29] Birey, makbûl bir üst-orta sınıf tipine ya da makbûl bir hekime dönüştüğünde ve uygun gerçeklik-eklentilerini içselleştirdiğinde, öznel gerçeklikte hatırı sayılır dönüşümler sözkonusu olur. Ancak bu dönüşümler, genellikle yeniden-sosyalizasyona kadar varmaz. Bunlar, aslî sosyalizasyonlar temelinde inşâ edilirler ve genellikle de bireyin öznel biyografisinde âni kesintiler yaratmaktan kaçınırlar. Dolayısıyla, öznel gerçekliğin erken ve geç dönem unsurları arasındaki tutarlılığı muhafaza etme problemiyle yüz yüze kalırlar. öznel biyografiyi kopuşa uğratan ve geçmişi bugünle bağlantılandırmaktan ziyâde yeniden-yorumlayan yeniden-sosyalizasyon açısından bu şekilde mevcut olmayan sözkonusu problem, talî sosyalizasyona ne kadar yaklaşırsa o kadar şiddetli bir hâl alır ve fiilen bu hâle gelmeksizin yeniden-sosyalizasyona başlar. Yeniden-sosyalizasyon, – tutarlılık arayışından vazgeçerek ve gerçekliği *de novo* (sil baştan –ç.n.) yeniden inşâ ederek – tutarlılık probleminden paçayı kurtarmak demektir.

---

[29] Bkz. Thomas Luckmann ve Peter L. Berger, 'Social Mobility and Personal Identity', *European Journal of Sociology* V, s. 331 vd. (1964).

Tutarlılığı muhafaza etmeye dönük prosedürler ayrıca, daha az radikal bir anlamda olsa da, geçmişte bir tamiratı (daha önce anlamlı olan kişi ve gruplarla böylesi durumlarda çoğu zaman sürekli bir bağlantının sözkonusu olduğu gerçeğinden hareketle geliştirilmiş bir yaklaşımı) da içerirler. Hayâlperest yeniden-yorumlamaları protesto etmeleri de muhtemel olan bu prosedürler, her yerde bulunurlar ve böylesi dönüşümlerin vukû buldukları şekliyle makûl oldukları hususunda kendilerini ikna etmek zorundadırlar. Sözgelimi, sosyal hareketlilikle bağlantılı olarak ortaya çıkan dönüşümler durumunda, sözkonusu bireyde topyekûn bir başkalaşım varsaymak*sızın* yalnızca ilgili şeylerin nasıl olduğunu açıklayan kullanıma-hazır yorumlayıcı şemalar sözkonusudur. Yukarıya doğru hareket eden bu türden bir bireyin ebeveynleri, bu bireyin hâl ve davranışlarındaki birtakım değişmeleri, hayatta vardığı yeni istasyona eşlik eden zorunlu ve hattâ belki de arzu edilir şeyler olarak kabûl ederler. Onlar şu hususlarda 'elbette ki' oğullarıyla hemfikirdirler: Irving'in, banliyöde başarılı bir doktor hâline geldiği için, artık Yahudiliğini vurgulamaktan vazgeçmesi gerekmektedir; o, 'elbette ki' farklı şekilde giyinip farklı şekilde konuşmaktadır; o artık 'elbette ki' Cumhuriyetçilere oy vermektedir; o 'elbette ki' Vassar'dan* bir kızla evlenmiştir; ve doğal olarak o, muhtemelen, ebeveynlerinin ziyaretine de ancak nadiren gelecektir. Yukarıya doğru hareketin yüksek olduğu bir toplumda kullanıma-hazır olan ve kişinin fiilen harekete geçmeden önce zâten içselleştirmiş olduğu bu türden yorumlayıcı şemalar, biyografik sürekliliği garanti altına alır ve ortaya çıkan tutarsızlıkları giderirler.[30]

---

* New York'un Poughkeepsie kentinde bulunan oldukça seçici, yatılı bir sosyal bilimler koleji (ç.n.).

30 Riesman'ın 'öteki-yön' ve Merton'ın 'öngörüsel sosyalizasyon' kavramları, bu hususla alâkalıdır.

Dönüşümlerin açıkça radikal olduğu ama süre içinde geçici olarak tanımlandığı durumlarda da – örneğin; kısa-dönem askerî hizmet eğitimlerinde ya da kısa süreliğine hastaneye yatma durumlarında – benzer prosedürler ortaya çıkar.[31] Bunun (mesleği askerlik olanların eğitiminde ya da kronik hastaların sosyalizasyonunda olagelen şeylerle karşılaştırmak suretiyle) tam yeniden-sosyalizasyondan farkını görmek bilhassa kolaydır. Birinci örneklerde, kişinin önceki gerçekliği ve kimliğiyle (yani, bir sivil ya da sağlıklı bir kişi şeklindeki varoluşuyla) tutarlılığı, nihâyetinde bunlara geri döneceği varsayımı aracılığıyla, zâten korunmaktadır.

Genel olarak konuşursak; ilgili prosedürlerin karşıt karakterlere sahip oldukları söylenebilir. Yeniden-sosyalizasyonda, öznel bakımdan geçmişte mevcut olmayan farklı ögeleri geçmişe yansıtma eğiliminden dolayı, geçmiş, bugünün gerçekliğini uyum sağlamak amacıyla yeniden yorumlanır. Talî sosyalizasyonda ise, bu türden dönüşümleri fiilen vukû bulduğu şekliyle asgarîye indirme eğiliminden dolayı, geçmişle kesintisiz bir ilişki içersinde bulunsun diye bugün yorumlanır. Farklı bir şekilde söylersek; yeniden-sosyalizasyon açısından gerçekliğin temeli bugündür, talî sosyalizasyon açısından gerçekliğin temeli ise geçmiştir.

---

31 Eliot Freidson, Theodor J. Litman ve Julius A. Roth'un (ed., *Human Behavior and Social Processes*), Arnold Rose'taki sağlık sosyolojisi üzerine kaleme aldıkları denemelere bakınız.

2. İçselleştirme ve Sosyal Yapı

Sosyalizasyon daima spesifik bir sosyal yapı bağlamında vukû bulur. Sadece içeriği değil, aynı zamanda 'başarı' ölçütü de sosyal-yapısal koşullara ve sosyal-yapısal sonuçlara sahiptir. Bir başka deyişle, içselleştirme fenomenlerine dönük mikro-sosyolojik ya da sosyal-psikolojik analizlerin, içselleştirmenin arka planı olarak, bu fenomenlerin yapısal veçhelerine dönük makro-sosyolojik bir anlayışa sahip olmaları gerekir.[32]

Burada giriştiğimiz teorik analiz düzeyinde, sosyalizasyonun içeriği ile sosyal-yapısal biçimler arasındaki farklı empirik ilişkiler üzerine ayrıntılı bir tartışmaya girmemiz mümkün değildir.[33] Bununla birlikte, sosyalizasyonun 'başarı'sının sosyal-yapısal veçheleri üzerine bazı gözlemlerde bulunulabilir. 'Başarılı sosyalizasyon'dan anladığımız, nesnel ve öznel gerçeklikler (ve yanı sıra tabii ki kimlik) arasında yüksek derecede bir simetrinin tesis edilmesidir. Tersinden söylersek, 'başarısız sosyalizasyon', nesnel ve öznel gerçeklikler arasındaki asimetri olarak anlaşılır. Gördüğümüz üzere, topyekûn başarılı bir sosyalizasyon, antropolojik olarak imkânsızdır. Topyekûn başarısız sosyalizasyon ise, aşırı bir organik patolojiden dolayı asgarî sosyalizasyona dahi sahip olmayan bireylerle sınırlı olarak, hiç değilse de çok çok ender durumlarda karşılaşılan bir şeydir. Dolayısıyla buradaki analizimizin, uç kutupların empirik anlamda var olmadığı bir sürekliliğin dereceleriyle ilgili olması

---

32 Buradaki argümanımızda, içselleştirme analizlerine dönük makro-sosyolojik bir arka planın, yani içselleştirmenin içersinde vukû bulduğu *sosyal yapıya* dönük bir anlayışın zorunluluğuna işaret etmekteyiz. Bugünün Amerikan sosyal psikolojisi, böylesi bir arka plana büyük oranda sahip olmamasından dolayı, oldukça zayıflamış durumdadır.

33 İlksel, geleneksel ve modern toplumlara dönük çıkardıkları tipolojilerde, kişiliğin yapısal temellerine belirgin bir yer veren Gerth ve Mills'e (*a.g.e.*) ve ayrıca Tenbruck'a (*a.g.e.*) bakınız.

gerekir. Bu türden bir analiz, başarılı sosyalizasyonun koşul ve sonuçlarına dair bazı genel ifadelere izin vermesinden dolayı kullanışlıdır.

Sosyalizasyondaki azamî başarı, muhtemelen çok basit bir işbölümüne ve asgarî bir bilgi dağılımına sahip toplumlarda vukû bulur. Bu koşullar altındaki sosyalizasyon, sosyal olarak önceden tanımlanmış ve büyük oranda profili çizilmiş kimlikler üretir. Her birey, toplum içindeki kendi hayatına dönük esasen aynı kurumsal programla karşılaştığı için, kurumsal düzenin topyekûn gücü, içselleştirilen nesnel gerçekliğe doğru zorlayıcı bir heybetlilik üretmek suretiyle, az-çok eşit bir ağırlığı her bir bireyin üzerine yükler. Bu durumda kimliğin profili, içinde yerleşmiş olduğu nesnel gerçekliği tamamen temsil etmesi anlamında, bir hayli belirginleştirilmiş olur. Basitçe söylersek, herkes, olduğu varsayılan şey*dir* neredeyse. Hem başkaları hem de kendileri açısından, şövalye şövalye*dir* ve köylü de köylü*dür*. Dolayısıyla herhangi bir kimlik *problemi* sözkonusu değildir. 'Ben kimim?' sorusunun bilince çıkması mümkün değildir; zira bu sorunun sosyal olarak tanımlanmış cevabı, öznel bakımdan heybetli bir biçimde gerçek olup, anlamlı sosyal etkileşimin tümü açısından da tutarlı bir biçimde teyit edilmiştir. Bu, bireyin kendi kimliğiyle mutlu olması demek değildir kesinlikle. Sözgelimi bir köylü olmak, muhtemelen asla çok makbûl bir şey değildi. Köylü olmak, mutluluk üretmek şöyle dursun baskıya maruz bırakan bir şey olarak, öznel bakımdan gerçek bin türlü probleme yol açmıştır. Ama kimlik problemine yol *açmamıştır*. O, isyankâr bir köylü dahi olsa, perişan biriydi. Ama o, bir köylü *idi*. Böylesi koşullar altında biçimlenmiş olan insanların, psikolojik anlamdaki 'kuytu derinlikler' aracılığıyla kendilerini kavramaları mümkün değildir. 'Yüzeysel' ve 'yüzey-altı' benlikler, benlik 'katmanları'nın sabitçe ayrımlaşması aracılığıyla değil, ancak belirli bir uğrakta bilinç açısından erişilebilir

öznel gerçeklik alanı aracılığıyla birbirinden ayrılmıştır. Örneğin bir köylü, bir rol içersinde kendini karısını döven kişi olarak, diğer bir rol içersinde de lordunun önünde korkuyla eğilen kişi olarak kavrar. Her iki durumda da, diğer rol 'yüzey-altı'ndadır, yani köylünün bilinci içersinde değildir. Gelgelelim bu rollerden hiçbiri, 'daha derin' ya da 'daha gerçek' değildir. Bir başka deyişle; böylesi bir toplumdaki birey, olduğu varsayılan şeydir ve üstelik bu, birleşik yani 'katmansız' bir tarzda böyledir.[34]

Böylesi koşullar altında başarısız sosyalizasyon, ister biyolojik ister sosyal olsun biyografik arazlarm sonucu olarak vukû bulabilir ancak. Örneğin bir çocuğun aslî sosyalizasyonu, sosyal bakımdan hor görülen fiziksel bir sakatlıktan dolayı ya da sosyal tanımlara dayalı bir kusurdan dolayı bozulmuş olabilir.[35] Topallık ve piçlik, bu iki durumun prototipleridir. Ayrıca, aşırı zihinsel yetersizlik durumunda olduğu gibi biyolojik handikaplardan kaynaklı olarak sosyalizasyonun engellenmiş olma ihtimâli de sözkonusudur. Tüm bu durumlar, bireysel tâlihsizlik karakteri taşırlar. Bunlar, karşıt-kimliklerin ve karşıt-gerçekliklerin kurumlaşması için zemin sağlamazlar. Aslında bu olgu, böylesi biyografilerde sergilenen tâlihsizliğin ölçüsünü verir sadece. Bu türden bir toplumda, topal ya da piç birey, kendisine atfedilen lekeli kimliğe karşı fiilen hiçbir öznel savunmaya sahip değildir. O, kendi anlamlı ötekileri ve bir bütün olarak cemaati açısından olduğu kadar kendisi açısından da, olduğu varsayılan şey*dir*. Bu kadere hınç ya da öfkeyle tepki

---

34 Bunun şöylesi önemli bir içerimi de vardır: Pek çok psikolojik model, çağdaş bilimsel psikolojinin modelleri de dâhil, sınırlı bir sosyo-tarihsel uygulanırlığa sahiptir. Bu durum, sosyolojik psikolojinin aynı zamanda bir *tarihsel psikoloji* de olması gerektiğini imâ eder.

35 Bkz. Erving Goffman, *Stigma* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1963). Ayrıca bkz. A. Kardiner ve L. Ovesey, *The Mark of Oppression* (New York: Norton, 1951).

gösterebilir elbette; ama hınçlı ya da öfkeli oluşu, bu durum karşısında değersiz niteliktedir. Hattâ, taşıdığı hınç ve öfke, sosyal bakımdan değersiz bir varlık olarak tanımlanmış kimliğinin nihaî tasdiki olarak dahi iş görebilir; zira ondan daha iyi olanlar, tanım gereği, bu yabanî duyguları taşımazlar. O, kendi toplumunun nesnel gerçekliğinin içersine hapsolmuştur; bu gerçeklik, onun açısından, yabancı ve güdük bir tarzda mevcutsa da. Böylesi bir birey, başarısız bir şekilde sosyalleşecektir; bu demektir ki, *de facto* (fiilen –ç.n.) içine hapsolduğu, sosyal bakımdan yabancı bir dünya olarak tanımlanmış gerçeklik ile bu dünyaya ancak çok zayıf bir biçimde yansıyan kendi öznel gerçekliği arasında yüksek derecede bir asimetri sözkonusu olacaktır. Gelgelelim bu asimetri, birikime dayalı yapısal sonuçlar taşımayacaktır; zira karşıt bir dünya içersinde somutlaşabileceği, kendi kurumlaşmış karşıt-kimlikler kümesine sahip sosyal bir temelden yoksundur. Başarısız şekilde sosyalleşmiş birey, profili çıkarılmış bir tip – topal, piç, ahmak vb. – olarak sosyal bakımdan bizâtihî önceden tanımlanmıştır. Dolayısıyla, zaman zaman bilincine çıkabilecek karşıt kendini-tanımalar her ne olursa olsun, bunları geçici fantezilerden daha fazla bir şeye dönüştürebilecek herhangi bir makûliyet yapısından yoksun olacaktır.

Bu türden bireyler sosyal olarak dayanıklı gruplarda birleşir birleşmez, gerçeklik ve kimliğe dönük başlangıç hâlindeki karşıt-tanımlamalar ortaya çıkar. Bu durum, daha karmaşık bir bilgi dağılımının ortaya çıkacağı bir değişim sürecini tetikler. Artık bir karşıt-gerçeklik, başarısız biçimde sosyalleşmişlerden oluşan marjinal bir grupta nesnelleşmeye başlayabilir. Şüphesiz bu noktada, sözkonusu grup, kendi sosyalleşme süreçlerini başlatacaktır. Örneğin; cüzamlılar ve cüzamlıların çocukları, toplum içinde damgalanmış olabilirler. Bu türden bir damgalama, fiziksel olarak bu hastalığa yakalanmış olanlarla sınırlı olabilir ya da sosyal ta-

nımlama gereği, başkalarını da – sözgelimi bir deprem sırasında doğmuş herhangi birini de – içerebilir. Böylelikle bireyler, doğuştan cüzamlılar olarak tanımlanabilir ve bu tanım, onların aslî sosyalizasyonlarını da çeşitli biçimlerde – sözgelimi, onların fiziksel olarak cemaat sınırlarının dışında yaşamasını sağlayan ve onlara cemaatin kurumsal geleneklerini sadece asgarî bir biçimde aktaran deli bir yaşlı kadının himayesine vermek suretiyle – etkileyebilir. Bu türden bireyler, bir elin parmaklarından biraz daha fazla sayıda olsalar dahi, kendi karşıt-cemaatlerini oluşturmadıkları müddetçe, hem nesnel hem de öznel kimlikleri, cemaatin onlara dönük kurumsal programına uygun olarak önceden tanımlanmış olacaktır. Onlar, cüzamlılar *olacaklardır*, başkaca bir şey değil.

Gerçekliğin – ve bir cüzamlı olma kaderinin – karşıt-tanımları açısından bir makûliyet yapısı olarak hizmet görecek kadar dayanıklı ve yeterince geniş bir cüzamlılar kolonisi sözkonusu olduğunda, durum değişmeye başlar. Bir cüzamlı olmak, yani biyolojik ya da sosyal belirleme sonucu bu hâle gelmek, tanrı tarafından seçilmişliğin özel bir işareti olarak tanınabilir. Cemaatin gerçekliğini tam olarak içselleştirmesi engellenen bireyler, artık cüzamlılar kolonisinin karşıt-gerçekliği içersinde sosyalleşiyor olabilirler; bu demektir ki, bir sosyal dünyadaki başarısız sosyalizasyona, bir diğer sosyal dünyadaki başarılı sosyalizasyon eşlik edebilir. Böylesi bir değişim sürecinin herhangi bir erken aşamasında, karşıt-gerçekliğin ve karşıt-kimliğin oluşumu, bu bireyleri hâlâ cüzamlıdan başka bir şey olmayanlar olarak tarif eden ve sürekli bu şekilde tanıyan geniş cemaatin bilgisi dışında gelişebilir. Onların 'aslında' tanrıların ayrıcalıklı oğulları oldukları bilinmez. Cüzamlı kategorisi içersinde sınıflandırılan bir birey, bu noktada, kendi içindeki 'kuytu derinlikler'i keşfedebilir. 'Ben kimim?' sorusunu sormak mümkün hâle gelir, zira sosyal anlamda, bu sorunun birbi-

riyle çatışan iki cevabı mevcuttur: Deli yaşlı kadına aidim ('Sen bir cüzamlısın') ve kendi sosyalleştirici personeline sahip olan koloniye aidim ('Sen tanrının oğlusun'). Birey, koloninin gerçekliğe ve kendisine dair yaptığı tanımlara kendi bilincinde ayrıcalıklı bir statü verdiğinde, geniş cemaat içersindeki 'görünen' davranışı ile oldukça farklı birisi olarak kendi 'görünmez' kendini-tanıması arasında bir kopuş meydana gelir. Bir başka deyişle; bireyin kendisini-kavrayışındaki 'görünüş' ile 'gerçeklik' arasında bir yarılma ortaya çıkar. O artık, olduğu varsayılan şey değildir. O, cüzamlıyı *oynar*; ama *aslında* tanrının oğludur. Eğer bu örneği bir adım ileriye, yani bu yarılmanın cüzamlı olmayan cemaat tarafından bilinir hâle geldiği noktaya dek götürürsek, cemaatin gerçekliğinin de bu değişimden etkileneceğini görmek zor olmasa gerek. Asgarî anlamda, cüzamlılar olarak tanımlananların kimliğinin ne olduğunu ayırt etmek, artık o kadar kolay olmayacaktır: Bu şekilde tanımlanan bir bireyin, kendini de aynı şekilde tanıyıp tanımadığından artık emin olunamayacaktır. Azamî anlamda ise, herhangi bir kişinin kimliğinin ne olduğunu ayırt etmek, artık kolay bir mesele olmayacaktır: Zira cüzamlılar, oldukları varsayılan şey olmayı reddediyorlarsa eğer, bunu ötekiler de yapabilir; ve muhtemelen herhangi birisi de bunu yapacaktır. Eğer bu süreç tamamen bir hayâl ürünü olarak görülüyorsa, Hinduizm'de kast-dışı kalmış insanlara dair Gandhi'nin yaptığı *harijanlar* yani 'Tanrının çocukları' tanımı, bunun güzel bir örneğidir.

Bir toplum içersinde daha karmaşık bir bilgi dağılımı bir kez sözkonusu olduğunda, başarısız sosyalizasyon, birey ile farklı nesnel gerçeklikler arasında farklı anlamlı ötekilerin aracılık etmesinin sonucu olabilir. Farklı bir şekilde söylersek; başarısız sosyalizasyon, sosyalleştirici personelin heterojenliğinin sonucu olabilir. Bu durum, çeşitli biçimlerde vukû bulabilir. Aslî sosyalizasyondaki tüm anlamlı ötekilerin ortak bir gerçekliğe ama oldukça farklı perspektifler-

den aracılık ettiği durumlar sözkonusu olabilir. Her bir anlamlı ötekinin ortak gerçekliğe dair farklı bir perspektife sahip olması, basitçe spesifik biyografilere sahip spesifik bireyler olmalarından dolayıdır. Gelgelelim, burada ortaya koyma niyetini taşıdığımız sonuçlar, yalnızca, anlamlı ötekiler arasındaki farklılıkların, bunların kişisel nitelikleriyle değil de sosyal tipleriyle ilgili olduğu durumlarda ortaya çıkarlar. Örneğin erkekler ile kadınlar, bir toplumda hatırı sayılır derecede farklı sosyal dünyalarda 'ikâmet ediyor' olabilirler. Eğer hem erkekler hem de kadınlar aslî sosyalizasyonda anlamlı ötekiler olarak işlev görüyorlarsa, çocuk için bu farklı gerçeklikler açısından aracılık ederler. Bu durum, kendi başına, başarısız sosyalizasyon tehlikesini doğurmaz. Gerçekliğin sosyal olarak kabûl görmüş eril ve dişil versiyonları, ve ayrıca buna dair bir bilinç, aslî sosyalizasyon sürecinde aktarılır. Dolayısıyla, erkek çocuğu için eril versiyonun, kız çocuğu içinse dişil versiyonun önceden tanımlanmış bir hâkimiyeti sözkonusudur. Çocuk, diğer cinsiyetten anlamlı ötekilerin kendisine aracılık ettiği kadarıyla, diğer cinsiyete ait olan versiyonu *bilecektir* ama bu versiyonla *özdeşleşmeyecektir*. Asgarî bilgi dağılımı dahi, ortak gerçekliğin farklı versiyonlarına ait spesifik yetki alanlarını yerli yerine koyar. Yukarıdaki örnekte dişil versiyon, sosyal olarak, erkek çocuğu üzerinde hiçbir yetkiye sahip olmayan bir şey olarak tanımlanır. Normalde, diğer cinsiyetin gerçekliğinin 'uygun yeri'ne dair yapılan bu tanım, yerleştirildiği gerçeklikle 'uygun bir biçimde' özdeşleşen çocuk tarafından içselleştirilir.

Bununla birlikte, gerçeklik-tanımları arasında, bunlardan birini tercih etme imkânının ortaya çıktığı belirli bir rekâbet varsa, 'anormallik' biyografik bir ihtimal hâline gelir. Çeşitli biyografik sebeplerden dolayı çocuk, 'yanlış tercih' yapabilir. Örneğin bir oğlan çocuğu, aslî sosyalizasyonun kritik bir döneminde yanında babasının olmamasından ve

bu dönemi annesinin ve üç yaşlı teyzesinin himayesinde geçirmesinden dolayı, dişil dünyanın 'uygunsuz' ögelerini içselleştirebilir. Onlar, kadınların dünyasında yaşadığı varsayılan kişi olmadığını *bilsin* diye, küçük delikanlıyla 'uygun' yetkisel tanımlar arasında aracılık etmiş olabilirler. Ama oğlan çocuğu yine de bununla *özdeşleşebilir*. Oğlan çocuğunun sonuçta ortaya çıkan 'kadınsılığı', 'görünür' ya da 'görünmez' olabilir. Her iki durumda da, çocuğun sosyal kimlik-atfı ile öznel bakımdan gerçek kimliği arasında bir asimetri sözkonusu olacaktır.[36]

Açıktır ki bir toplum, bu türden 'anormal' durumlarla meşgûl olacak terapi mekanizmalarını temin edecektir. Terapi hakkında söylediklerimizi burada tekrar etmemiz gerekmez ama şunu da vurgulayalım: terapi mekanizmalarına duyulan ihtiyaç, yapısal anlamda belirli bir başarısız sosyalizasyon ihtimalinin sözkonusu olması oranında artar. Az önce tartışılan örnekte, başarılı şekilde sosyalleştirilmiş çocuk, hiç değilse 'yanlış' tercihler üzerinde bir baskı oluşturacaktır. Aracı gerçeklik tanımları arasında temel bir çatışma değil, sadece aynı ortak gerçekliğin versiyonları arasında farklılıklar sözkonusu olduğu müddetçe, başarılı terapinin şansı yüksektir.

Başarısız sosyalizasyon, aslî sosyalizasyon esnasında anlamlı ötekilerin şiddetle çatışan dünyalara aracılık etmesinden de ileri gelebilir. Bilgi dağılımı daha karmaşık hâle geldiği zaman, çatışan dünyalar da erişilebilir hâle gelir ve aslî sosyalizasyondaki farklı anlamlı ötekiler tarafından dolayımlanabilirler. Bu, az önce tartıştığımız durumdan [yani, aslî sosyalizasyon görevini üstlenecek bir grup olmak bakımından yeterli derecede birbirine bağlı bireylerin (sözgelimi evli bir çiftin), kendileri arasında bir çeşit ortak dünya

---

[36] Bkz. Donald W. Cory, *The Homosexual in America* (New York: Greenberg, 1951).

yaratmalarının mümkün olmasından dolayı, aynı ortak dünyanın versiyonlarının sosyalleştirici personel arasında dağıtıldığı durumdan] daha az sıklıkla vukû olur. Ama yine de vukû bulur ve hatırı sayılır bir teorik ilgiye de değerdir.

Örneğin bir çocuk, sadece ebeveynleri tarafından değil, aynı zamanda etnik ya da sınıfsal bir alt-toplumdan gelen bir bakıcı tarafından da büyütülebilir. Ebeveynler çocuk ile, sözgelimi bir ırkın galip aristokrasisi arasında aracılık ederlerken, bakıcı ise, bir diğer ırktan boyun eğdirilmiş köylülerin dünyasına aracılık edebilir. Bu iki aracılığın, çocuğun aynı anda öğrendiği ama ebeveynler ile bakıcının karşılıklı olarak anlaşılmaz bulduğu tamamen farklı dillerde gerçekleşmesi dahi mümkündür. Şüphesiz böylesi bir durumda, ebeveynlerin dünyası, ön-tanım gereği baskın olacaktır. Çocuk, ilgili her şey sonucu ve kendi başına, bakıcısının grubuna değil ebeveynlerinin grubuna ait olduğunu fark edecektir. Buna rağmen, iki gerçekliğin kendilerine has yetkilerinin ön-tanımları, tıpkı az evvel tartıştığımız ilk durumda olduğu gibi, çeşitli biyografik kazalar sonucu altüst olmuş olabilir ama şu istisnayla: Şimdi başarısız sosyalizasyon, bireyin öznel kendini-kavrayışının kalıcı bir özelliği olarak içselleştirilen yer değiştirme ihtimâline yol açar. Çocuk için artık potansiyel anlamda erişilebilir tercihin, aynı dünyanın farklı versiyonlarından ziyâde farklı dünyalarla ilişkili bir şey olarak, profili daha fazla çıkarılmıştır. Söylemeye bile gerek yok ki, pratikte, birinci ve ikinci türden durumlar arasında pek çok aşama sözkonusu olacaktır.

Aslî sosyalizasyonda şiddetle çatışan dünyalara aracılık edildiği zaman, bireyden, gerçek biyografik ihtimaller olarak kavradığı, profili çizilmiş kimlikler arasında bir tercih yapması istenir. O, *A* ırkı tarafından anlaşılan ya da *B* ırkı tarafından anlaşılan bir insan hâline gelebilir. Bu, nesnel bakımdan mevcut tipleştirmeler aracılığıyla kolayca fark edi-

lebilir olmayan gerçekten gizli bir kimlik imkânının ortaya çıktığı durumda gerçekleşir. Bir başka deyişle; 'kamusal' ve 'özel' biyografiler arasında sosyal olarak örtbas edilmiş bir asimetri sözkonusu olabilir. Çocuk, ebeveynlerinin bildiği kadarıyla, şövalyeliğin ilk safhası için artık hazır hâle gelmiştir. Ebeveynler tarafından bilinmeyen ama bakıcısının mensup olduğu alt-toplumun sağladığı makûliyet yapısı tarafından onaylanan tarafta ise, aynı çocuk, şövalyelik sürecinde 'sadece oynuyorken', 'aslında' mâdun grubun büyük dinî sırlarına mazhar olmaya hazırlanmaktadır. Çağdaş toplumda da, ailedeki ve akran grubundaki sosyalizasyon süreçleri arasında benzer uyuşmazlıklar vukû bulur. Çocuk, ailesinin bildiği kadarıyla, ortaokuldan mezun olmaya hazırdır. Akran grubunun bildiği kadarıyla ise, bir otomobil çalacağı ilk cesaret sınavına hazırdır. Şunu da söylemeden geçmeyelim ki, böylesi durumlar, iç çatışma ve suçluluk duygusu ihtimalleriyle doludur.

Belki de tüm insanlar, bir kez sosyalleştikten sonra, potansiyel olarak 'kendilerine ihânet ederler' Gelgelelim bu türden 'ihânet'in yarattığı içsel problem, eğer bu problem herhangi belirli bir uğrakta *hangi* 'benliğe' ihânet edildiğine dair ilâve bir probleme, yani farklı anlamlı ötekilerle özdeşleşmenin farklı genelleştirilmiş ötekileri de kapsamasıyla ortaya çıkan bir probleme yol açıyorsa, çok daha karmaşık bir hâl alır. Çocuk, sırlara mazhar olmaya hazırlandığında ebeveynlerine, şövalyelik için eğitim aldığında da bakıcısına ihânet eder; aynı şekilde çocuk, 'dürüst' bir genç öğrenci olduğunda kendi akran grubuna, otomobil çaldığında da ailesine ihânet eder ve çocuk bu iki uyumsuz dünyayla özdeşleştiği ölçüde, bu her iki ihânete 'kendine ihânet' de eşlik eder. Önceki yer değiştirme analizimizde, çocuğa açık muhtelif seçenekleri tartışmıştık; bu seçeneklerin, daha önce aslî sosyalizasyonda içselleştirildikleri durumda, farklı bir öznel gerçekliğe sahip olacakları açıksa da. Şunu güven-

le varsayabiliriz ki, yer değiştirme, herhangi bir seçenekten ileri gelen çatışmalar gibi, hangi öznel gerçeklikten ileri gelirse gelsin hayat boyu bir tehdit olarak, yani yer değiştirme olasılığının bizzat aslî sosyalizasyonda ortaya çıkmasıyla birlikte eninde sonunda kendini gösterecek bir tehdit olarak kalır.

'Bireycilik' (yani uyumsuz gerçeklikler ve kimlikler arasında bireysel tercih yapma) ihtimali, başarısız sosyalizasyon ihtimaliyle doğrudan bağlantılıdır. Başarısız sosyalizasyonun 'Ben kimim?' sorusuna kapı araladığını daha önce ileri sürmüştük. Başarısız sosyalizasyonun bu şekilde fark edilir hâle geldiği sosyal-yapısal bağlamda, aynı soru, başarısız sosyalleşmiş birey hakkındaki görüşüne bağlı olarak, *başarılı şekilde* sosyalleşmiş birey açısından da ortaya çıkar. O, er ya da geç, 'gizli benlikler'e sahip olanlarla, yani uyumsuz dünyalar arasında yer değiştirmiş ya da yer değiştirmekte olan 'hâinler'le karşılaşacaktır. Bir çeşit ayna etkisi vasıtasıyla, ilkin 'Tanrının lütfu sayesinde ben böyle yapıyorum' formülüne göre, ve nihâyetinde belki de 'Onlar yapıyorsa ben neden yapmayayım?' formülü aracılığıyla, bu soruya ['Ben kimim?' sorusuna –ç.n.] kendisi de başvurmaya başlayabilir. Burası, kişinin biyografik yolunun 'doğru' ya da 'yanlış' tercihler tarafından belirlenip belirlenmediğine bakılmaksızın, sonuç itibarıyla genelleşmiş hâle gelen 'bireyci' tercihlere ait Pandora kutusunun açıldığı yerdir. 'Bireyci', mevcut birtakım dünyalar arasında yer değiştirme potansiyeline en azından sahip olan ve mevcut birtakım kimlikler tarafından sağlanan 'materyal'i kullanarak, kastî ve bilinçli şekilde bir benlik inşâ eden spesifik bir sosyal tip olarak arz-ı endam etmiştir.

Başarısız sosyalizasyona neden olan üçüncü önemli durum, aslî ve talî sosyalizasyonlar arasında uyumsuzluklar sözkonusu olduğunda ortaya çıkar. Aslî sosyalizasyonun biricikliği idâme ettirilmiştir ancak talî sosyalizasyonda, öz-

nel seçenekler olarak alternatif gerçeklikler ve kimlikler kendini gösterir. Bu seçenekler, bireyin sosyal-yapısal bağlamı tarafından sınırlandırılmıştır elbette. Örneğin birey, bir şövalye olmayı isteyebilir; ancak içinde bulunduğu sosyal konum, bu isteği aptalca bir ihtiras hâline getirir. Talî sosyalizasyon, kişinin toplumdaki 'uygun yeri'yle öznel özdeşlemeyi bırakmasının mümkün hâle geldiği noktaya dek farklılaştığında ve aynı zamanda sosyal yapı, öznel olarak seçilmiş kimliğin gerçekleşmesine izin vermediğinde, ilginç bir gelişme ortaya çıkar: öznel olarak seçilmiş kimlik, bireyin bilincinde kendi 'gerçek benliği' olarak nesnelleştiğinde, fantezi bir kimlik hâline gelir. İnsanların daima imkânsız temenni-başarılarm ve bunun gibi şeylerin rüyasını gördüklerini varsayabiliriz. Bu tikel fantezinin özgünlüğü ise, aslî sosyalizasyonda nesnel olarak kararlaştırılmış ve evvelce içselleştirilmiş kimlikten başka bir kimliğin hayâl gücü düzeyinde nesnelleşmesinde yatmaktadır. Açıktır ki, bu fenomenin daha geniş bir alana yayılması, kurumsal programları ve olduğu-gibi-kabûl-edilmiş gerçekliği tehdit etmek suretiyle, sosyal yapıda gerilimlere ve huzursuzluklara neden olacaktır.

Aslî ve talî sosyalizasyonlar arasında bir uyumsuzluk sözkonusu olduğunda ortaya çıkan bir diğer daha önemli sonuç da, bireyin uyumsuz dünyalarla, evvelce tartıştığımız durumlardaki ilişkilerden niteliksel olarak farklı bir ilişki kurabilme ihtimâlidir. Eğer uyumsuz dünyalar aslî sosyalizasyonda ortaya çıkarlarsa, birey diğerlerine karşı bunlardan biriyle özdeşleşme seçeneğine sahip olur ki bu, aslî sosyalizasyonda vukû bulduğu için, yüksek derecede etkili biçimde işleyen bir süreçtir. Özdeşleşme, özdeşlikten-çıkma ve yer değiştirmeye, tam anlamıyla etkili krizler eşlik edecektir; zira bunlara daima anlamlı ötekilerin yaptığı aracılık sebep olacaktır. Uyumsuz dünyaların talî sosyalizasyonda ortaya çıkması ise, tamamen farklı bir oluşuma yol açar. Ta-

lî sosyalizasyonda içselleştirmeye, anlamlı ötekilerle duygu yüklü bir özdeşleşmenin eşlik etmesi gerekli *değildir*; birey, anlamlı ötekilerle özdeşleşmek*sizin* farklı gerçeklikleri içselleştirebilir. Dolayısıyla, eğer talî sosyalizasyonda alternatif bir dünya kendini gösterirse, birey, bunu çıkarcı bir biçimde tercih edebilir. Burada 'soğukkanlı' bir yer değiştirmeden söz edebiliriz. Birey, yeni gerçekliği, *kendi* gerçekliği hâline getirmeksizin içselleştirir; bu, birey tarafından spesifik amaçlarla kullanılan bir gerçekliktir. Bu gerçeklik belirli rollerin icrâsını içerdiği ölçüde, birey bunlar *vis-à-vis* (karşısındaki –ç.n.) öznel yansızlığını korur; o, bilerek ve isteyerek 'bunları üzerine giyer' Eğer bu fenomen geniş ölçüde yaygın bir hâle gelirse, bir bütün olarak kurumsal düzen, bir karşılıklı manevralar ağı niteliğine bürünmeye başlar.[37]

Uyumsuz dünyaların genelde piyasa temelinde erişilebilir olduğu bir toplum, öznel gerçeklik ve kimlikten oluşan spesifik kümelenmelere yol açar. Bu durumda, *bütün* dünyaların – öznel bakımdan artık *'bu* dünya' olmaktan ziyâde *'bir* dünya' olarak kavranan kişinin kendi dünyası da dâhil – göreceli olduğuna dair gittikçe artan bir genel bilinç sözkonusu olacaktır. Bundan dolayıdır ki, kişinin kendi kurumlaşmış davranışı, kişinin kendi bilincinde kendinden ayırabileceği ve çıkarını gözeterek 'davranışlarla sergileyebileceği' 'bir rol' olarak kavranabilir. Örneğin aristokrat, artık basitçe bir aristokrat *değildir*; o, bir aristokrat *olmayı oynamaktadır* vs. O hâlde bu durum, bireylerin oldukları *varsayılmayan* kişiler olmayı oynama ihtimalinden çok daha kapsamlı bir sonuç daha taşır. Onlar ayrıca, oldukları *varsayılan* kişiler olmayı da oynarlar ki bu çok farklı bir meseledir. Bu durum, çağdaş sanayi toplumunun artan oranda tipik bir özelliğidir; lâkin bu durum, buradaki çıkarsamalarımızın

---

37 Bu noktada, 'Goffmancı bir analiz modeli'nin uygulanabilirliğine dönük sosyal-yapısal koşulları bir kez daha vurgulamak isteriz.

kapsamını açıkça, bu kümelenmeye dönük bir bilgi sosyolojisi ve bir sosyal psikoloji analizine girmemizi gerektirecek denli aşmaktadır.[38] Burada vurgulanması gereken şey şudur: Bu türden bir durumu, sosyal-yapısal bağlamıyla ve bunu mantıksal sonucu olarak hem (sosyal yapıya dönük sonuçları olan) sosyal işbölümüyle hem de (gerçekliğin sosyal nesnelleşmesine dönük sonuçları olan) sosyal bilgi dağılımıyla arasındaki zorunlu ilişkisiyle sürekli ilişkilendirmeksizin anlamak imkânsızdır. Çağdaş toplumda bu durum, endüstriyalizmin yapısal dinamiklerine, özellikle de endüstriyalizm tarafından üretilen sosyal tabakalaşma örüntülerinin dinamiklerine atıfta bulunmak suretiyle, hem gerçeklik hem de kimlik çoğulculuğunun analiz edilmesini gerektirir.[39]

---

38 Helmut Schelsky, çağdaş 'dünyalar piyasası'nın psikolojik akrabası olarak, önemli bir terim olan 'kalıcı refleksivite' terimini türetmektedir ('Ist die Dauerreflektion institutionalisierbar?', *Zeitschrift für evangelische Ehtik*, 1957). Schelsky'nin argümanının teorik arka planında, modern toplumdaki 'öznelleştirme'ye yönelik Gehlen'in ortaya koyduğu genel teori bulunmaktadır. Bu argüman, Luckmann (*a.g.e.*) tarafından, çağdaş din sosyolojisi açısından da ayrıca geliştirilmiştir.

39 Bkz. Luckmann ve Berger, *a.g.m.*

3. Kimlik Teorileri

Kimlik, şüphesiz öznel gerçekliğin kilit unsurlarından biridir ve tam da öznel gerçeklik gibi, toplumla diyalektik bir ilişki içersinde bulunmaktadır. Kimliği, sosyal süreçler oluşturur. Kimlik bir kez somutlaştığında, sosyal ilişkiler tarafından idâme ettirilir, değiştirilir ve hattâ yeniden biçimlendirilir. Kimliğin hem oluşumunu hem de idâmesini içeren sosyal süreçler, sosyal yapı tarafından belirlenir. Bunun tam tersine, organizmanın, bireysel bilincin ve sosyal yapının karşılıklı etkileşimi tarafından üretilen kimlikler, belirli bir sosyal yapı üzerinde, onu idâme ettirmek, onu değiştirmek ve hattâ onu yeniden biçimlendirmek suretiyle etkide bulunurlar. Toplumlar, içinde spesifik kimliklerin ortaya çıktığı tarihlere sahiptirler; gelgelelim bu tarihleri de, spesifik kimliklere sahip insanlar yaparlar.

Bu diyalektik ilişki hususunda dikkatli olursak, bireysel varoluşun *sub specie aeternitatis* (ebedî ve ezelî türdeki –ç.n.) biricikliğine başvurmaksızın, yanlış 'kolektif kimlikler' kavramından kaçınabiliriz.[40] Spesifik tarihsel sosyal yapılar, bireysel durumlarda fark edilebilir kimlik *tiplerini* oluştururlar. Bu kontekstte öne sürülebilir ki, bir Amerikalı bir Fransız'dan, bir New Yorklu bir Midwestliden, bir yönetici bir aylak serseriden vs. farklı bir kimliğe sahiptir. Gördüğümüz üzere, gündelik hayatta intibak ve davranış, bu türden tipleştirmelere bağlıdır. Bunun anlamı şudur: kimlik tipleri gündelik hayatta gözlemlenebilir ama yukarıdakilere ben-

---

40 Gerçekliği yanlış (ve şeyleşmiş) bir biçimde tanıma tehlikesinden dolayı, 'kolektif kimlik'ten bahsetmek makûl değildir. Gerçekliği bu şekilde tanımanın *exemplum horribile*'si (dehşet verici örneği –ç.n.), 1920'ler ve 1930'ların (Othmar Spann'ın çalışmalarının da içinde bulunduğu) Alman 'Hegelci' sosyolojisidir. Aynı tehlike, daha çok ya da daha az derecelerde, Durkheim okulunun ve Amerikan kültürel antropolojisindeki 'kültür ve kişilik' okulunun muhtelif çalışmalarında da bulunmaktadır.

zer iddialar, ortakduyuyla teçhiz edilmiş sıradan insanlar tarafından doğrulanabilir de yanlışlanabilir de. Fransızların farklı olduklarından şüphe eden bir Amerikalı, Fransa'ya gidebilir ve orada kendini bulabilir. Açıktır ki, bu türden tipleştirmelerin statüsü, ne sosyal bilim kavramlarının statüsüyle ne de bilimsel yöntemin doğrulama ve yanlışlama ilkeleriyle kıyaslanabilir değildir. Gündelik hayattaki tipleştirmeler ile bilimsel kavramlar arasında ne tür bir kesin ilişki olduğuna yönelik metodolojik problemi bir kenara bırakmalıyız (Bir Püriten, kendisinin bir Püriten olduğunu bilmiş ve sözgelimi Anglikanlar tarafından da, üzerinde düşünüp taşınmak gerekmeksizin, böyle biri olarak tanınmıştır; gelgelelim, Max Weber'in Püriten ahlâkı hakkındaki tezlerinin doğruluğunu kontrol etmek isteyen bir sosyal bilimci, Weberci ideal tipin empirik göndergelerini 'ayırt etmek' için, oldukça farklı ve çok daha karmaşık prosedürler izlemek zorundadır). Bu kontekstteki ilgi noktamız şudur: Kimlik tipleri, teori-öncesi ve dolayısıyla da bilim-öncesi tecrübede 'gözlemlenebilir' ve 'doğrulanabilir'dir.

Kimlik, birey ile toplum arasındaki diyalektikten doğan bir fenomendir. Kimlik *tipleri* ise, *tout court* (tam anlamıyla --ç.n.) sosyal ürünlerdir, yani nesnel sosyal gerçekliğin görece istikrarlı öğeleridir (istikrarlı olma derecesi, sırası geldiğinde sosyal olarak belirlenir elbette). Aynı şekilde bunlar, herhangi bir toplumdaki belirli bir teorileştirme biçiminin de konusudurlar; istikrarlı olsalar ve bireysel kimliklerin oluşumu da görece problemsiz olsa dahi. Kimlik teorileri, daima daha geniş bir gerçeklik yorumunun içersine gömülüdür; bunlar, sembolik evrenin ve onun teorik meşrûlaştırmalarının 'bir parçası olarak inşâ edilirler' ve bu meşrûlaştırmaların karakterine göre değişiklikler arz ederler. Kimlik, bir dünya içersine yerleştirilmediği müddetçe, anlaşılmaz olarak kalır. Bu yüzdendir ki, kimliğe dair – ve spesifik kimlik tiplerine dair – herhangi bir teorileştirme, kimliğin ve

kimlik tiplerinin de içinde yer aldığı bir teorik yorumlar çerçevesi içersinde gerçekleşmek zorundadır. Bu noktaya birazdan döneceğiz.

Tekrar vurgulamak gerekir ki; biz burada, kimlik teorilerine bir sosyal fenomen olarak, yani modern bilimdeki geçerliliklerine dair bir hüküm vermeksizin atıfta bulunmaktayız. Doğrusunu söylemek gerekirse, böylesi teorilere 'psikolojiler' olarak atıfta bulunacak ve bu empirik fenomeni kapsamlı bir tarzda açıkladığı iddiasında bulunan kimliğe her kimlik teorisini, bu türden bir açıklamanın aynı adı ['psikoloji' adını –ç.n.] taşıyan çağdaş bilim disiplini açısından 'geçerli' olup olmadığına bakmaksızın kapsayacağız.

Madem ki kimlik teorileri, daima gerçekliğe dair daha kapsamlı teorilerin içersine gömülüdürler, o hâlde bunun, gerçeklik teorilerinin altında yatan mantık aracılığıyla anlaşılması gerekir. Örneğin; birtakım empirik fenomenleri, şeytanî varlıklar tarafından ele geçirilme durumu olarak yorumlayan bir psikoloji, mitolojik bir kozmos teorisini kendine dayanak alır ve mitolojik olmayan bir çerçeve içersinde bu fenomeni yorumlamak uygunsuzdur. Benzer şekilde, aynı fenomenleri, beyindeki elektrik parazitleri aracılığıyla yorumlayan bir psikoloji de, gerek insanî gerekse de insanî olmayan gerçekliğe dair kapsamlı bir bilimsel teoriyi kendine dayanak alır ve kendi tutarlılığını da, bu teorinin altında yatan mantıktan türetir. Basitçe söylersek; psikoloji daima kozmolojiyi önvarsayar.

Bu durum en iyi, psikiyatrinin çok kullanılan 'gerçekliğe-yöneltilmiş' terimiyle örneklenebilir.[41] Bireyin hangi psikolojik statüye sahip olduğunu teşhis etmeye çalışan bir psikiyatrist, kişinin 'gerçekliğe-yöneltilmişlik' derecesini belirlemek için ona soracağı sorular hususunda kararsız

---

[41] Burada imâ edilen şey, şüphesiz ki, Freudçu 'gerçeklik ilkesi'nin sosyolojik bir eleştirisidir.

olabilir. Bu gayet mantıklıdır; psikiyatrik bir bakış açısından bakıldığında, haftanın hangi gününde olduğunu bilmeyen ya da ölmüşlerin ruhlarıyla konuştuğunu bile bile itiraf eden bir bireyde açıkça problemli bir şeyler sözkonusudur. İşin doğrusu; 'gerçekliğe-yöneltilmiş' terimi tam da böylesi bir kontekstte kullanışlı olabilir. Gelgelelim bir sosyologun, bu soruya ek olarak *'Hangi* gerçeklik?' sorusunu da sorması gerekir. Yeri gelmişken; bu soru psikiyatriyle alâkalı değildir. Bir birey haftanın hangi gününde olduğunu bilmediğinde, eğer bir diğer kıtadan jet uçağıyla henüz gelmişse, psikiyatrist bunu kesinlikle göz önünde tutacaktır. Kişi, basitçe 'başka bir zamanda' (sözgelimi, Batı'nın standart zamanı yerine Kalküta zamanında) olduğu için, haftanın hangi gününde olduğunu bilemeyebilir. Ayrıca psikiyatrist, eğer psikolojik koşulların sosyo-kültürel kontekstine dönük herhangi bir duyarlılık taşıyorsa, ölülerle sohbet eden bir bireye dair, onun sözgelimi New Yorklu mu yoksa kırsal Haitili mi olduğuna bağlı olarak, farklı teşhislere varacaktır. Bu birey, bir öncekinin 'başka bir zamanda' olmasıyla sosyal olarak aynı nesnel anlamda, 'başka bir gerçeklikte' yaşıyor olabilir. Bir başka deyişle, psikolojik statüye dair sorular hakkında, bireyin sosyal durumunda olduğu gibi kabûl edilmiş olan gerçeklik-tanımlarını bilmeksizin, bir karara varılamaz. Bunu daha kesin bir biçimde söylersek; psikolojik statü, genel olarak gerçekliğin sosyal tanımlarına göre statüdür ve bizzat kendisi de sosyal olarak tanımlanmıştır.[42]

Psikolojilerin ortaya çıkışı, kimlik ile toplum arasındaki diyalektik bir ilişkiyi – psikoloji teorisi ile bunun tanımlamaya ve açıklamaya çalıştığı sözkonusu öznel gerçeklik öğeleri arasındaki ilişkiyi – de beraberinde getirir. Şüphesiz bu türden bir teorileştirmenin düzeyi, her teorik meşrûlaş-

---

[42] Bkz. Peter L. Berger, 'Towards a Sociological Understanding of Psychoanalysis', Social Research, İlkbahar 1965, s. 26 vd.

tırma örneğinde olduğu gibi, büyük oranda değişiklikler gösterir. Meşrûlaştırıcı teorilerin kökleri ve safhaları hakkında daha önce söylediğimiz şeyler, burada da eşit derecede geçerlidir ama hiç de önemsiz olmayan bir farkla: Psikolojiler, bütün bireyler tarafından en büyük ve en sürekli öznel ilgiye hâiz görülen bir gerçeklik boyutuna sahiptirler. Bu yüzden teori ile gerçeklik arasındaki diyalektik, somut anlamda dolaysız ve yoğun bir tarzda bireyi etkiler.

Psikoloji teorileri, yüksek derecede bir entelektüel karmaşıklığa ulaştıklarında, muhtemelen, özel olarak bu bilgi gövdesi içersinde eğitilmiş olan personel tarafından idâre edilir hâle gelirler. Bu uzmanların oluşturacağı sosyal örgütlenme nasıl olursa olsun, psikoloji teorileri, problemli vakâları zararsız hâle getirecek yorumlayıcı şemalar sağlamak suretiyle, gündelik hayata yeniden-girerler. öznel kimlik ile sosyal kimlik-atıfları arasındaki, veyahut kimlik ile bunun (daha geç gelen) biyolojik temeli arasındaki diyalektikten kaynaklı ortaya çıkan problemler, – şüphesiz herhangi bir terapi için önkabûl olan – teorik kategorilere göre sınıflandırılabilir. Şu hâlde psikoloji teorileri, hem sosyal olarak tanımlanmış hem de öznel olarak edinilmiş olmaları bakımından, kimlik ile dünya arasında teorik bağlantı kurmak suretiyle, kimlik-idâmesini ve toplum içersinde tesis edilmiş kimlik-tamiri prosedürlerini meşrûlaştırma görevi yapar.

Psikoloji teorileri, empirik olarak uygun ya da uygunsuz olabilirler; bunların uygunluklarından kastımız, empirik bilimin yöntem ilkelerine uygunlukları *değil*, daha ziyâde, gündelik hayattaki empirik fenomenlere uzman ya da uzman olmayan kişiler tarafından uygulanabilir yorumlayıcı şemalar olup olmamalarıdır. Örneğin; cin çarpmasını varsayan bir psikoloji teorisinin, New York'taki orta-sınıftan Yahudi entelektüellerin kimlik problemlerini yorumlamaya yeterli olması mümkün değildir. Bu insanlar, basitçe, bu şe-

kilde yorumlanmaları mümkün fenomenleri üretebilecek bir kimliğe sahip değillerdir. Cinler, eğer böyle şeyler gerçekten varsa, bu insanlardan uzak duruyor gibidirler. Diğer yandan psikanalizin de, bir çeşit Vudu psikolojisi yüksek derecede empirik doğruluğa sahip yorumlayıcı şemalar sağlayabilecekken, kırsal Haiti'deki kimlik problemlerini yorumlamaya yeterli olması mümkün değildir. Bu iki psikoloji, terapide uygulanabilirlikleri vasıtasıyla kendi empirik yeterliklerini kanıtlarlar ama bunlardan hiçbirisi, bu münasebetle kendi kategorilerinin ontolojik statüsünü kanıtlamış olmazlar. Vudu tanrıları da libidodan kaynaklanan enerji de, kendi sosyal konteksler içersinde tanımlanmış dünyanın dışında var olamazlar. Onlar, bu konteksler içersinde, ancak sosyal tanım sayesinde var olurlar ve sosyalizasyon esnasında da gerçeklikler şeklinde içselleştirilirler. Kırsal Haitilileri cin çarpmış *olur*; New Yorklu entelektüeller ise nevrotik *olurlar*. Bu yüzdendir ki cin çarpması ve nevroz, *sözkonusu kontekslerdeki* hem nesnel hem de öznel gerçekliğin unsurlarıdır. Bu gerçeklik, empirik bakımdan gündelik hayatta erişilebilir durumdadır. Her bir psikoloji teorisi de, empirik bakımdan kesinlikle aynı anlamda yeterlidir. Psikoloji teorilerinin bu sosyo-tarihsel göreceliliği aşma yönünde gelişme gösterip gösteremeyeceği ve böyle bir gelişme gösterirlerse bunun nasıl olacağı, bu noktada bizi ilgilendirmemektedir.

Psikoloji teorileri, bu anlamda yeterli oldukları ölçüde, empirik doğrulama gücüne sahiptirler. Tekrarlarsak; burada sözkonusu olan, bilimsel anlamdaki doğrulama değil, gündelik sosyal hayat tecrübesi içersindeki sınamadır. Örneğin ayın belirli günlerinde doğan bireyleri muhtemelen cin çarpacağı ya da anneleri baskıcı bireylerin muhtemelen nevrotik olacağı öne sürülebilir. Böylesi önermeler, yukarıda zikredilen anlamda yeterli teorilere ait oldukları ölçüde, empirik olarak doğrulanabilirdir. Bu türden bir doğrulama,

sözkonusu sosyal durumlara katılanlar tarafından üstlenilebileceği gibi, dışarıdan gözleyenler tarafından da üstlenilebilir. Haitili bir etnolog, empirik olarak New York nevrozunu keşfedebilir; tıpkı Amerikalı bir etnologun empirik olarak Vudulardaki cin çarpmasını keşfedebileceği gibi. Böylesi keşiflere yönelik önkabûl basitçe şudur: Dışarıdan gözlemci, araştırmasında, kendi yerli psikolojisinin kavram aygıtını kullanmaya isteklidir. Onun sözkonusu psikolojiyi daha genel bir epistemolojik geçerlilikle bağdaştırmaya istekli olup olmadığı, dolaysız empirik araştırma açısından alâkasız bir konudur.

Psikoloji teorilerinin yeterli olduklarını söylemenin bir diğer yolu da, açıkladıklarını iddia ettikleri psikolojik gerçekliği yansıttıklarını söylemektir. Gelgelelim bütün hikâye bu olsaydı, teori ile gerçeklik arasındaki ilişki, diyalektik bir ilişki olmazdı. Psikoloji teorilerinin *gerçekleyici* etkisi nedeniyle, gerçek bir diyalektik işe karışır. Psikoloji teorilerinin, gerçekliğin sosyal tanımlarının ögeleri olması oranında, bunların gerçeklik-oluşturucu kapasitesi de, diğer meşrûlaştırma teorileriyle paylaştıkları karakteristik bir özelliktir: Ancak bunların gerçekleyici etkisi özellikle büyüktür; zira bu etki, duygu yüklü kimlik-oluşum süreçleri aracılığıyla gerçeklik kazanır. Bir psikoloji, sosyal olarak tesis edilmiş hâle gelmişse (yani, nesnel gerçekliğin yeterli bir yorumu şeklinde genel kabûl görür hâle gelmişse), yorumladığını iddia ettiği fenomenlerde kendini etkili bir biçimde gerçekleştirme eğilimine girer. Bu psikolojinin içselleştirilmesi, onun içsel gerçekliğe dâhil olması sebebiyle hızlı olur; zira birey, psikolojiyi, tam da onu içselleştirme eylemiyle gerçekleştirir. Tekrarlarsak; bir psikoloji, tanımı gereği kimliğe dâhil olduğu için, içselleştirilmesi de, muhtemelen özdeşleşmeyi ve dolayısıyla *ipso facto* (tam da bu nedenle –ç.n.) kimlik-oluşumunu beraberinde getirir. İçselleştirme ile özdeşleşme arasındaki bu yakın bağdan dolayı,

psikoloji teorileri, diğer tipte teorilerden hatırı sayılır derecede farklıdır. Bu türden [yani, psikolojik –ç.n.] bir teorileştirmeye en elverişli şeylerin, başarısız sosyalizasyon problemleri olmasından dolayı, psikoloji teorilerinin sosyalleştirici etkiler taşımaya daha eğilimli olması çok şaşırtıcı olmasa gerek. Bunu demek, psikolojilerin kendi kendilerini doğruladığını söylemekle aynı şey değildir. Daha önce gösterdiğimiz üzere doğrulama, psikoloji teorileri ile empirik anlamda mevcut psikolojik gerçekliğin karşılaşmasından ileri gelir. Psikolojiler, yeri geldiğinde kendi doğrulanmalarının temeli olarak iş gören bir gerçeklik üretirler. Bir başka deyişle, biz burada totolojiden değil diyalektikten bahsetmekteyiz.

Vudu psikolojisini içselleştiren kırsal Haitili, bazı açık alâmetleri kendinde keşfeder keşfetmez, cin çarpmış hâle gelir. Benzer şekilde, Freudçu psikolojiyi içselleştiren New York entelektüeli de, bazı bildik semptomları kendinde teşhis eder etmez, nevrotik hâle gelir. Doğrusunu söylemek gerekirse; belirli bir biyografik kontekstte, alâmet ya da semptomların bizzat bireyin kendisi tarafından üretileceğini söylemek mümkündür. Bu örnekteki Haitili, nevroz semptomlarını değil de cin çarpması alâmetlerini üretirken, New Yorklu ise, kendi nevrozunu, kabûl görmüş semptomatolojiyle uyum içersinde inşâ edebilir. Bu durumun, bırakın hastalık hastalığını, 'kitle histerisi'yle de hiçbir alâkası yoktur ama gelgelelim, ortakduyuya sahip sıradan insanların bireysel öznel gerçekliğine toplumsal kimlik tiplerinin vurduğu damgayla alâkası vardır. Özdeşleşme derecesi, evvelce tartıştığımız üzere, sözgelimi aslî sosyalizasyonda mı yoksa talî sosyalizasyonda mı vukû bulduğuna bağlı olarak, içselleştirmenin koşullarına göre farklılaşacaktır. Bir psikolojinin sosyal inşâsı – ki bu, teoriyi ve bunun terapik uygulamasını yöneten personelin belirli sosyal rollere uyum sağlamasını da gerektirir –, doğası gereği çeşitli sos-

yo-tarihsel koşullara bağlı olacaktır.[43] Ancak psikoloji ne kadar çok sosyal olarak tesis edilmiş hâle gelirse, yorumlama görevi yaptığı fenomenler de o kadar fazla olacaktır.

Belirli psikolojilerin bir gerçekleşme süreci esnasında yeterli hâle gelme ihtimâline sahip olduklarını varsaydığımızda, (bu sürecin erken aşamalarında olması gereken şekliyle) henüz-yetersiz-olan teorilerin ilk başta niçin ortaya çıktığı sorusunu sormuş oluruz. Daha basitçe söylersek, tarih içersinde niçin bir psikolojinin bir diğerinin yerine geçmesi gerekir? Bu sorunun genel cevabı şudur: Hangi sebeple olursa olsun, kimlik bir problem olarak ortaya çıktığı zaman, böylesi bir değişim meydana gelir. Problem, psikolojik gerçeklik ile sosyal yapı arasındaki diyalektikten doğan birşey olarak ortaya çıkabilir. Sosyal değişimler (sözgelimi, Sanayi Devrimi'nin yol açtığı değişimler), psikolojik gerçeklikte buna eşlik eden değişimlere yol açabilir. Bu durumda, eski psikoloji teorilerinin mevcut empirik fenomenleri artık yeterince açıklayamamasından dolayı, yeni psikoloji teorileri ortaya çıkabilir. Kimliğe dair teorileştirme, bu durumda, fiilen vukû bulmuş kimlik dönüşümlerini göz önüne almaya çalışacak ve süreç içersinde kendini dönüştürecektir. Diğer yandan kimlik, bizzat teori düzeyinde, yani içsel teorik gelişmelerin bir sonucu olarak problemli hâle gelebilir. Bu durumda da, psikoloji teorileri, tâbir câizse 'olgu öncesine' uydurulmuş olacaktır. Bunların *daha sonraki* sosyal inşâsına ve buna eşlik eden gerçeklik-oluşturucu etkilerine, teorileştirme personeli ile çeşitli sosyal çıkarlar arasındaki birtakım yakınlıklar yol açabilir. Politik çıkar grupları tarafından yapılan kastî ideolojik manipülasyon da, bu durumda tarihsel bir ihtimaldir.

---

43 bkz. *a.g.m.*

4. Organizma ve Kimlik

Bundan çok önce, organizmayla ilgili önkabûlleri ve gerçekliğin sosyal inşâsının sınırlarını tartışmıştık. Bu noktada şunu vurgulamak gerekir ki, organizma, insanın gerçeklik-inşâ etme faaliyetinin her bir safhası üzerinde etkide bulunmaya devam eder ve sırası geldiğinde, kendisi de bu faaliyetten etkilenir. Kabaca söylersek; insanın hayvanîliği, sosyalizasyon içersinde dönüştürülür ama tamamen yok edilmez. Bu yüzden insanın midesi, dünya-inşâ etme işiyle uğraştığı zaman dahi guruldamaya devam eder. Bunun tam tersine, yaptığın işin sonuçları, yani ortaya koyduğu ürünler de, daha çok, ya da daha az, veyahut daha farklı bir biçimde mide guruldamasına yol açabilir. İnsan, eşit derecede, hem yemek yeme hem de teori yapma kapasitesine sahiptir. İnsanın hayvanîliğinin ve sosyalliğinin sürekli bir arada bulunması, akşam yemeği üzerine yapılan herhangi bir söyleşide açık biçimde gözlemlenebilir.

Doğa ile toplum arasındaki bir diyalektikten bahsetmek mümkündür.[44] Bu diyalektik, insan olma durumunda verilidir ve her bir insan bireyde yeniden tezahür eder. Şüphesiz birey açısından bu diyalektik, hâlihazırda yapılanmış sosyo-tarihsel bir durum içersinde kendini açımlar. Her bir insan hayvan ile onun sosyo-tarihsel durumu arasında, sosyalizasyonun tam da ilk safhalarında varlığa gelen ve bireyin toplumdaki varoluşu süresince açımlanmaya devam eden kesintisiz bir diyalektik sözkonusudur. Dışsal anlam-

---

[44] Burada öne sürülen doğa ile toplum arasındaki diyalektik, Engels ve sonraki Marksizm tarafından geliştirilen 'doğanın diyalektiği'yle kesinlikle aynı şey değildir. Bunlardan ilki, insanın bizzat kendi bedeniyle (ve genel olarak doğayla) ilişkisinin spesifik anlamda insanî bir ilişki olduğunu vurgular. İkincisi ise, bunun tam tersine, spesifik anlamda insanî fenomenleri, insanî-olmayan doğanın içersinde tasarlar ve böylelikle insanı, doğal güçlerin ya da doğa yasalarının nesnesinden başka hiçbir şey olarak görmek suretiyle, teorik olarak gayrı-insanîleştirir.

da bu, birey hayvan ile sosyal dünya arasında var olan bir diyalektiktir. İçsel anlamda ise, bireyin biyolojik temeli ile sosyal olarak üretilmiş kimliği arasında var olan bir diyalektiğe tekabül eder.

Dışsal görünüm açısından, organizmanın sosyal bakımdan muhtemel şeylere sınırlar koyduğunu söylemek hâlâ mümkündür. İngiliz anayasa hukukçularının söylediği gibi, Parlamento, insanları ayı yavrularına çevirmek dışında her şeyi yapabilir. Eğer Parlamento bunu denerse, bu proje, insan biyolojisinin zorlu olgularına saplanıp kalabilir. Biyolojik etkenler, herhangi bir bireye açık sosyal olanaklar alanını sınırlandırır; ancak her bir bireyden önce var olan sosyal dünya da, organizma açısından biyolojik mümkün şeylere sınırlar koyar. Diyalektik, organizma ile toplumun karşılıklı olarak sınırlandırılmasında tezahür eder.

Uzun-ömürlülük, organizmanın biyolojik olasılıkları üzerine toplumun koyduğu sınırın isabetli bir örneğidir. Hayatta kalma beklentisi, sosyal konuma göre farklılık gösterir. Çağdaş Amerikan toplumunda dahi, aşağı-sınıftan bireylerle üst-sınıftan bireylerin hayatta kalma beklentileri arasında hatırı sayılır bir farklılık sözkonusudur. Üstüne üstlük, patoloji oranı ve patolojik kişilik de sosyal konuma göre farklılık gösterir. Aşağı-sınıftan bireyler, üst-sınıftan bireylerden daha sık hasta olurlar; ve buna ek olarak, onlar farklı hastalıklara da yakalanırlar. Bir başka deyişle; toplum, bireysel organizmanın ne kadar uzun ve ne biçimde yaşayacağını belirler. Bu belirleme, hukuk kurumunda olduğu gibi, sosyal kontrollerin işleyişinde kurumsal olarak programlanmış olabilir. Toplum sakatlayabilir ve öldürebilir. Ve doğrusunu söylemek gerekirse, birey üzerindeki nihaî denetimini gösteren şey de, hayat ve ölüm üzerindeki bu iktidarıdır.

Toplum organizmaya, başta cinsellik ve beslenme olmak üzere, işlevleri açısından da nüfuz eder. Hem cinsellik

hem de beslenme biyolojik güdülerden temelleniyor olsalar da, bu güdüler, insan hayvanda olağanüstü derecede esnektir. İnsan, biyolojik terkibi tarafından, cinsel boşalmanın ve gıdaların peşinden koşmaya güdülenmiştir. Gelgelelim insanın biyolojik terkibi ona, cinsel boşalmayı *nerede* araması gerektiğini ve *ne* yemesi gerektiğini söylemez. İnsan, kendi başına bırakıldığında, hemen her türlü objeye cinsel açıdan bağlanabilir ve kendisini öldürebilecek şeyleri yeme kapasitesine de sahiptir. Cinsellik ve beslenme, biyolojik bakımdan değil ama sosyal bakımdan spesifik mecralara sevk edilebilir: Sadece bu faaliyetlere sınırlar koymakla kalmayan ama aynı zamanda organizmanın işlevlerini de doğrudan etkileyen bir sevk edilme durumu. Bu yüzden başarılı bir biçimde sosyalleşmiş birey, 'yanlış' cinsel objeler üzerinde cinselliğini icrâ edemez ve 'yanlış' yiyeceklerle karşılaştığı zaman da kusabilir. Gördüğümüz üzere, faaliyetin sosyal mecraya sevk edilmesi, gerçekliğin sosyal inşâsına temel teşkil eden kurumlaşmanın özüdür. O hâlde denebilir ki; sosyal gerçeklik sadece faaliyeti ve bilinci belirlemekle kalmaz ama aynı zamanda, dikkate değer bir derecede, organizmanın işleyişini de belirler. Dolayısıyla, organizma ve sindirim gibi esasen biyolojik işlevler, sosyal olarak yapılandırılmıştır. Toplum ayrıca, organizmanın faaliyette kullanılma tarzını da belirler; ifadesellik, yürüme tarzı ve jestler, sosyal olarak yapılandırılmıştır. Buradan çıkan bir beden sosyolojisi imkânı, bu noktada bizi ilgilendirmemektedir.[45] Buradaki mesele, organizmanın topluma koyduğu sınırlarla aynı ölçüde, toplumun da organizmaya sınırlar koymasıdır.

---

[45] Bir 'sosyosomatik' disiplinini imkânı için bkz. George Simmel, *a.g.e.*, s. 483 vd. ('duyguların sosyolojisi' üzerinde deneme); Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie* (Paris: Presses Universitaires de France, 1950), s. 365 vd. ('beden teknikleri' üzerine deneme); Edward T. Hall, *The Silent Language* (Garden City, N.Y.. Doubleday, 1959). Cinselliğin sosyolojik analizi, böylesi bir disiplin açısından muhtemelen en zengin empirik materyali sağlayacaktır.

İçsel görünüm açısından ise, biyolojik temelin kendi sosyal şekillenişine karşı gösterdiği direniş şeklinde tezahür eden bir diyalektik sözkonusudur.[46] Bu şüphesiz aslî sosyalizasyon sürecinde son derece aşikârdır. Bir çocuğun ilk kez sosyalleştirilmesindeki zorluklar, içsel öğrenme problemleri vasıtasıyla açıklanamaz. Tâbir câizse, küçük hayvan direniş gösterir. Savaşı kaybetmeye yazgılı olduğu gerçeği, sosyal dünyanın enikonu nüfuz edici etkisine karşı gösterdiği direnişi ortadan kaldırmaz. Örneğin çocuk, toplumun zaman yapısının, kendi organizmasının doğal zamansallığı üzerindeki etkisine direnç gösterir.[47] O, organizmanın biyolojik verili taleplerine göre değil de saate göre beslenmeye ve uyumaya direnir. Bu direniş, sosyalizasyon esnasında gitgide kırılır ancak, toplumun aç bireye yemeyi, uykusuz bireye de yatağa gitmeyi yasakladığı her durumda, hayâl kırıklığı olarak kendini gösterir. Sosyalizasyon, kaçınılmaz olarak bu türden biyolojik hayâl kırıklıklarını da içerir. Sosyal varoluş, bireydeki biyolojik temelli direnişin sürekli zapturapt altına alınmasına bağlıdır ve meşrûlaştırmaya ve kurumlaşmaya yol açan şey de budur. Bu yüzdendir ki toplum, bireye, niçin acıktığı zaman değil de günde üç öğün yemek yemesi gerektiğine dair çeşitli açıklamalar ve hattâ, niçin kız kardeşiyle yatmaması gerektiğine dair çok güçlü izahatlar sunar. Organizmayı sosyal olarak inşâ edilmiş dünyaya uydurmaya dönük benzer problemler, talî sosyalizasyonda da var olabilir; elbette biyolojik hayâl kırıklığının derecesi, muhtemelen daha az şiddetli olacaksa da.

Tam anlamıyla sosyalleşmiş bireyde, kimlik ile bunun biyolojik temeli arasında sürekli bir içsel diyalektik sözko-

---

46 Bu durum en iyi, Freud'un sosyalizasyon anlayışı içersinde anlaşılır. Freud'un, Malinowski'den gelen işlevselci aktarımında, bu anlayış büyük ölçüde hafife alınmıştır.

47 Bu hususta Henri Bergson'a [özellikle de onun *durée* (süre –ç.n.) teorisine], Maurice Merleau-Ponty'ye, Alfred Schutz'a ve Jean Piaget'ye bakınız.

nusudur.[48] Birey, kendine dair sosyal olarak türetilmiş nesnelleşmelerden ayrı olarak ve bazen de bunlara karşıt bir biçimde, kendini bir organizma olarak tecrübe etmeye devam eder. Bu diyalektik sıklıkla, 'üst' benlik ile 'alt' benlik arasındaki ya da aynı anlama gelmek üzere, sosyal kimlik ile sosyal-öncesi ve muhtemelen anti-sosyal hayvanîlik arasındaki bir mücadele olarak kavranır. 'Üst' benlik, bazen kuvvet denemeleri aracılığıyla, 'alt' benlik üzerindeki hâkimiyetini tekrar tekrar göstermelidir. Sözgelimi bir insan, içgüdüsel ölüm korkusunu, savaşta yiğitlik göstererek yenmelidir. Burada, eğer hem nesnel hem de öznel açıdan bir savaşçı sosyal kimliği idâme ettirilecekse zorunlu olan ve biyolojik temel üzerinde kendini gösteren bir hâkimiyet iddiası aracılığıyla, 'alt' benlik 'üst' benlik tarafından itaat altına alınır. Benzer şekilde, bir erkek, kendi kimliğini bir yiğitlik timsali olarak idâme ettirmek amacıyla, psikolojik tatminin sessiz direnişine cinsel açıdan karşı bir tutum almaya kendini zorlayabilir. Tekrarlarsak; 'alt' benlik, 'üst' benlik uğruna baskı altına alınır. Korkuya karşı ve cinsel boşalmaya karşı kazanılan zaferlerin her ikisi de, biyolojik temelin nasıl direndiğine ve nasıl insanın içersindeki sosyal benlik tarafından alt edildiğine örnek teşkil ederler. Şunu da söylemeden geçmeyelim ki; gündelik hayatın akışı esnasında, irili-ufaklı yenilgilerin sözkonusu olduğu doğrudur ama, rutin bir biçimde kazanılan pek çok küçük zafer de sözkonusudur.

İnsan, biyolojik olarak, ötekilerle birlikte bir dünya inşâ etmeye ve orada ikâmet etmeye yazgılıdır. Bu dünya, onun açısından, hâkim ve kesin gerçeklik hâline gelir. Bu dünyaya doğa tarafından sınırlar konur ama bir kez inşâ edilmeye görsün, bu dünya doğa üzerinde geri etkide bulunur. Doğa ile bu sosyal olarak inşâ edilmiş dünya arasındaki di-

---

[48] Bu hususta Freud'un yanı sıra, hem Durkheim'a hem de Plessner'a bakınız.

yalektikte, insan organizmasının bizzat kendisi de dönüşüme uğrar. İnsan, aynı diyalektik içinde, gerçekliği üretir ve bu münasebetle kendini de üretmiş olur.

SONUÇ

Bilgi Sosyolojisi ve Sosyolojik Teori

Buraya dek, bilginin toplumdaki rolüne dair genel ve sistematik bir açıklama sunmaya çalıştık. Buradaki analizimizin her şeyi etraflıca ele almadığı aşikârdır. Ama bilgi sosyolojisine dönük sistematik bir teori geliştirme çabamızın, hem eleştirel tartışmaları hem de empirik araştırmaları teşvik edeceğini umuyoruz. Bir şeyden eminiz. Bilgi sosyolojisinin problemlerinin ve görevlerinin yeniden tanımlanmasına epeydir geç kalınmıştır. Umuyoruz ki buradaki analizimiz, daha ileri çalışmaların verimli şekilde ilerleyebileceği bir güzergâh sunar.

Bununla birlikte, bizim bilgi sosyolojisi kavrayışımız ayrıca, sosyolojik teoriye ve genel olarak sosyolojik girişime dair bazı genel imâlar da içermekte ve spesifik birtakım sosyolojik ilgi alanlarına dair farklı bir perspektif sunmaktadır.

Nesnelleşme, kurumlaşma ve meşrûlaştırma analizleri, doğrudan dil sosyolojisinin, sosyal eylem ve kurumlar teorisinin ve din sosyolojisinin problemlerine uygulanabilir. Bizim bilgi sosyolojisi anlayışımızdan şu sonuç çıkar: Dil ve din sosyolojileri, aslında sosyolojik teoriyle pek de alâ-

kası olmayan, kıyıda kalmış uzmanlıklar olarak düşünülemez; bunlar, sosyolojik teorinin oluşumunda aslî katkılara sahiptirler. Kaldı ki bu içgörü de yeni değildir. Durkheim ve okulu bunu yapmıştır; teorik bakımdan alâkasız birtakım sebeplerden dolayı bu içgörüyü kaybetmiş olsalar da. Umuyoruz ki, bilgi sosyolojisinin bir dil sosyolojisini varsaydığı ve bir din sosyolojisi olmaksızın bilgi sosyolojisinin imkânsız olduğu (ki bunun tam tersi de geçerlidir) açık hâle gelmiştir. Dahası Weber ve Durkheim'ın pozisyonlarının, her birinin kendi içsel mantığını kaybetmeksizin, nasıl kapsamlı bir sosyal eylem teorisi içerisinde birleştirilebileceğini gösterdiğimize inanıyoruz. Son olarak şunu da öne sürebiliriz: Bilgi sosyolojisi ile Mead ve okulunun taşıdığı düşüncenin teorik çekirdeği arasında burada kurduğumuz bağ, sosyolojik psikoloji olarak adlandırabileceğimiz şeye, yani temel perspektiflerini insan durumuna dönük sosyolojik bir anlayıştan çıkaracak bir psikolojiye dönük ilginç bir imkân da sunmaktadır. Burada yaptığımız gözlemler, teorik bir umut taşıyor görünen bir programa işaret etmektedir.

Daha genel anlamda şunu öne sürebiliriz: Birey ile toplum, yani kişisel kimlik ile sosyal yapı diyalektiğinde bilginin rolüne dönük yaptığımız analiz, bütün sosyoloji alanları açısından, can alıcı önemde tamamlayıcı bir perspektif sağlamaktadır. Bu kesinlikle, sosyal fenomenlere dönük salt yapısal analizlerin, küçük gruplara dönük çalışmalardan tutun da geniş kurumsal bileşimlere dek uzanan iktisat ve siyaset bilimi gibi geniş sosyolojik araştırma alanları açısından tamamen uygun olduğunu inkâr etmek değildir. Niyetimiz, bu türden bütün analizlerin içersine bir bilgi sosyolojisi 'bakış açısı'nı bir şekilde sokmak gerektiğini öne sürmekten ibârettir. Pek çok durumda bu, bu çalışmaların amaçladığı bilişsel hedefler açısından ille de gerekli bir şey olmayacaktır. Ancak biz şunu öne sürmekteyiz: Bu türden

analizlerden gelen bulguların sosyolojik teoriyle bütünleştirilmesi, çıplak yapısal datanın karşısında 'insan faktörü'ne gösterilecek gelişigüzel bir hürmetten daha fazlasını gerektirir. Böylesi bir bütünleşme, yapısal gerçeklikler ile insanın –tarihte– gerçeklik inşâ etme girişimi arasındaki diyalektik ilişkiye dönük sistematik bir açıklama geliştirmeyi icap ettirir.

Bu kitabı yazarken polemik bir ilgiye sahip olmadık. Gelgelelim, sosyolojik teorinin bugünkü durumuna dönük taşıdığımız heyecanı belirgin bir biçimde dizginlediğimizi inkâr etmek de aptalca olacaktır. Bir kere, kurumsal süreçler ile meşrûlaştırıcı sembolik evrenler arasındaki karşılıklı ilişkiye dair yaptığımız analiz aracılığıyla, sosyal bilimlerdeki standart işlevselci açıklama versiyonlarını niçin bir teorik hokkabazlık olarak görmemiz gerektiğini göstermeye çalıştık. Dahası umuyoruz ki, salt yapısal bir sosyolojinin sosyal fenomenleri şeyleştirme tehlikesini yaygın bir biçimde taşıdığına yönelik kanaatimizin nedenini sergileyebilmişizdir. Bunların kavramlarına mütevazı bir biçimde salt bulgusal bir statü atfedilse dahi, durum çoğu zaman, kendi kavramlaştırmaları ile evrenin yasalarını birbirine karıştırmaları sonucuna varmaktadır.

Çağdaş sosyolojiye hâkim bazı teorileştirme modalarının aksine, burada geliştirmeye çalıştığımız fikirler, *ne* tarih-dışı bir 'sosyal sistem'i *ne de* tarih-dışı bir 'insan doğası'nı varsaymaktadır. Burada kullandığımız yaklaşım, hem sosyoloji-dışı hem de psikoloji-dışı bir yaklaşımdır. Sosyolojinin araştırma konusunun, *post hoc* (zamansal ardışıklığın nedensel ilişki anlamına geldiğini iddia ederek –ç.n.) ne idiği belirsiz bir ilişki içersine sokulan sosyal ve psikolojik 'sistemler'in sözüm ona 'dinamikler'i olduğunu kabûl etmemiz mümkün değildir (ve yeri gelmişken; bu iki terimin entelektüel kılavuzluğu, empirik bilgi sosyolojisi için bir vakâ çalışması olmaya lâyıktır).

Sosyal gerçeklik ile bireysel varoluş arasında tarihte kendini gösteren diyalektiğe dair içgörü de asla yeni bir şey değildir. Bu içgörü, modern sosyal düşünceye, en güçlü biçimde Marx tarafından getirilmiştir. Ancak ihtiyaç duyulan şey, sosyal bilimlerin teorik yönelimine diyalektik bir perspektif kazandırmaktır. Söylemeye bile gerek yok ki; bunu derken, Marksçı fikirlerin sosyolojik teoriye doktriner bir biçimde sokulmasını kastetmiyoruz. Ya da burada, yukarıda zikredilen diyalektiğin gerçekte ve genel olarak var olduğu salt iddiasına dönük herhangi bir vurgu da sözkonusu değildir. İhtiyaç duyulan şey, böylesi bir iddiadan kalkarak, sosyolojik düşüncenin büyük gelenekleriyle uyumlu bir kavram çerçevesi dahilinde, diyalektik süreçleri spesifikleştirmeye doğru ilerlemektir. Diyalektik hakkındaki salt retorik, genellikle doktriner Marksistlerin giriştiği şekliyle, sosyologlara cehâlet yanlısı olmanın sadece bir başka biçimi olarak görünüyor olsa gerektir. Ancak biz hâlâ şuna inanmaktayız ki, hem sosyolojizmin hem de psikolojizmin yarattığı çarpıtıcı şeyleşmelerden, sosyologu ancak, Marcel Mauss'un 'bütünsel sosyal gerçek' dediği şeye dönük bir anlayış koruyacaktır. Bu anlayış, sözkonusu çifte tehlikeyi bu çalışmamızda anlaşıldığını umut ettiğimiz kadar gerçek kılan entelektüel bir durumun temeline karşıdır.

Girişimimiz, teorik bir girişim olmuştur. Ancak teori, herhangi bir empirik disiplin açısından, bu disiplinle ilişkili olarak tanımlanan 'data' ile çifte anlamda alâkalı olmalıdır. Teori, hem bunlarla uyumlu olmalı hem de ileri empirik araştırmalara uygun bir biçimde teçhiz edilmelidir. Bilgi sosyolojisine kapı açan, geniş bir empirik problemler alanı sözkonusudur. Bu problemlerden en ilginci olduğunu düşündüğümüz şeylerden oluşan bir katalog sağlanacak ve dahi spesifik hipotezler öne sürülecek yer, burası değildir. Biz burada, teorik argümanımızın bazı örnekleri açısından akılda tuttuğumuz şeylere dair bazı göstergeler sunduk.

Sadece şunu ekledik ki, bizce, meşrûlaştırıcı sembolik evrenlere dönük kurumlarla ilişki içersindeki bir empirik araştırma, çağdaş topluma dönük sosyolojik anlayışı büyük oranda geliştirecektir. Burada bir hayli problem sözkonusudur. 'Dünyevîleşme', 'bilim çağı', 'kitle toplumu' ya da tam tersine 'otonom birey', 'bilinçdışının keşfi' vb. gibi terimlerle çağdaş toplumdan bahsedildiğinde, bu problemler aydınlatılmak bir yana daha da örtbas edilmektedir. Böylesi terimler, sadece bilimsel açıklama gerektiren problemin ne denli büyük bir problem olduğuna delâlet etmektedir. Çağdaş Batılı insanların genel olarak herhangi bir öncekinden oldukça farklı bir dünyada yaşamakta olduğu kolayca kabûl edilir. Ancak insanların içinde gündelik hayatlarını sürdürdükleri ve içinde krizlerle karşılaştıkları nesnel ve öznel gerçeklik açısından bu kabûlün ne anlama geldiği, tek kelimeyle açık olmaktan bir hayli uzaktır. Az-çok zekice yapılan spekülasyonları bir yana koyarsak, bu problemlere dönük empirik araştırmalar daha yeni yeni başlamıştır. Umuyoruz ki, bilgi sosyolojisinin teorik perspektifini sarihleştirmeye dönük buradaki girişimimiz, diğer teorik perspektifler içersinde kolayca göz ardı edilen bu türden araştırmalara dönük problemlere dikkat çeker. Sadece bir örnek verirsek; psikanalizden türetilmiş teorilere eğilimli sosyal bilimciler cenahında kendini gösteren güncel ilgi, eğer bu teorilere olumlu ya da olumsuz anlamda 'bilim' önermeleri olarak muamele edilmez de, bunlar modern toplum içersindeki oldukça özgün ve belki de bir hayli anlamlı gerçeklik inşâsının meşrûlaştırılmaları olarak analiz edilirlerse, oldukça farklı renkleri ortaya çıkaracaktır. Şüphesiz böylesi bir analiz, bu teorilerin 'bilimsel geçerliliği' sorusunu paranteze alacak ve onlara sadece, içinde oluştukları ve yeri geldiğinde üzerinde etkide bulundukları nesnel ve öznel gerçekliğe dönük bir anlayışın verileri olarak bakacaktır.

Burada, bilgi toplumu kavrayışımızın metodolojik imalarını izlemekten açıkça kaçındık. Ancak yaklaşımımızın pozitivist-olmayan bir yaklaşım olduğu açık olsa gerektir; tabiî pozitivizmden anlaşılan, sosyal bilimlerin nesnesini, en önemli problemlerini yürürlükten kaldırır bir tarzda tanımlayan felsefî bir konum ise. Gelgelelim, sosyal bilimler için empirik araştırma ilkelerini yeniden tanımlar şekilde geniş anlamda anlaşıldığında, 'pozitivizm'in yararlarını da küçümsemedik.

Bilgi sosyolojisi, insan gerçekliğini, sosyal olarak inşâ edilmiş gerçeklik olarak kavrar. Gerçekliğin tesis edilmesi, geleneksel anlamıyla felsefenin merkezî bir problemi olduğu için, bu anlayış belirli felsefî içerimlere de sahiptir. İlgili bütün sorunlarıyla birlikte bu probleme dönük, bunu çağdaş felsefe açısından önemsizleştirme yönünde güçlü bir eğilim sözkonusu olduğu ölçüde, sosyolog kendini, belki de sürpriz bir biçimde, meslekten felsefecilerin artık ilgilenmediği felsefî sorunların mirasçısı olarak bulabilir. Elinizdeki çalışmanın muhtelif kısımlarında, özellikle de bilginin gündelik hayattaki temellerine dönük analizlerde ve insan varoluşunun biyolojik önvarsayımlarıyla ilişkili olarak nesnelleşme ve kurumlaşma tartışmasında, sosyolojik yönelimli düşüncenin felsefî antropolojiye yapabileceği katkıların bir örneğini sunduk.

Sözün kısası, bilgi sosyolojisi anlayışımız, spesifik bir genel sosyoloji anlayışına işaret etmektedir. Bu, sosyolojinin bir bilim olmadığını, yöntemlerinin de empirik yöntemlerden başka yöntemler olması gerektiğini ve sosyolojinin 'değerden-bağımsız' olamayacağını imâ etmek *değildir*. Bu, sosyolojinin insan *olarak* insanla uğraşan bir bilimler topluluğu içersinde yer aldığını, yani spesifik anlamıyla hümanist bir disiplin olduğunu imâ etmek de *değildir*. Bu anlayışın önemli sonuçlarından biri şudur: Sosyoloji, hem tarihle hem de felsefeyle kesintisiz bir söyleşi içersinde olmalıdır;

yoksa gerçek araştırma nesnesini kaybedecektir. Bu nesne, insanların oluşturduğu, insanların ikâmet ettiği ve sırası geldiğinde insanları oluşturan, kesintisiz bir tarihsel süreç içersindeki insanî dünyanın bir parçası olarak toplumdur. Bu şaşırtıcı fenomene ilişkin hayretimizi yeniden canlandıracak olan hümanist bir sosyolojinin semeresi, hiç de az değildir.

İNDEKS

Konu İndeksi

A

açık işlevler 17

adlar 194

ahlâkî ilkeler 138

ahmak(lık) 128, 239

aile 57, 63, 65, 67, 94, 125, 213, 218, 245

Akdeniz 157

akrabalık 107, 137, 139, 141

akran grubu 245

alt-dünya 202

alt-evren 100, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 184

alt-toplum 182, 183, 184, 244, 245

altyapı/üstyapı 10, 13

anksiyete 33, 42

anlam alt-evrenlerin 124

anlam evrenleri 97

anlamlı ötekiler 73, 76, 146, 147, 192, 193, 194, 195, 197, 198, 199, 206, 207, 211, 216, 218, 219, 227, 230, 232, 238, 241, 242, 243, 245, 247, 248

anlayış 132, 156, 262, 270, 272

anomik dehşet 150

anonimlik 47, 48, 49, 50, 101, 207

anormallik 138, 242

apolojetik 166

aracı 243

arkadaşlar 63, 218, 219, 220

arkaik uygarlık(lar) 117, 150, 175

artık 19, 39, 59, 64, 86, 88, 89, 105, 107, 117, 120, 121, 122, 126, 131, 136, 139, 140, 142, 150, 152, 162, 163, 167, 169, 179, 180, 191, 195, 204, 209, 217, 225, 228, 229, 230, 231, 232, 234, 239, 240, 241, 244, 245, 248, 258, 272

aslî sosyalizasyon 165, 189, 191, 192, 193, 194, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 212, 213, 214, 227, 233, 238, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 257, 262

aşkınlıklar 58

azgınlık grubu 156

B
babalık 88
basit ilkeler 203
başarılı sosyalizasyon 236, 237, 240
başarısız sosyalizasyon 236, 238, 240, 241, 242, 243, 244, 246, 257
Batı uygarlığı 200
beden 107
bekleme 41, 62
benlik 76
beyin 252
beyin yıkama 229, 233
bilgi 3, 4, 5, 6, 22, 23, 97, 104, 105, 112, 122, 137, 138
bilgi sosyolojisi 5, 6, 20, 27
bilgi stoku 61, 62, 63, 66, 67, 81, 96, 101, 102, 104, 105, 108, 109, 114, 162, 169, 200, 201
bilim 32, 59, 159, 162, 252, 272
bilincin akışı 41
bilinç 8, 33, 34, 39, 40, 57, 96, 100, 107, 115, 130, 131, 132, 199, 201, 214, 216, 224, 237, 242, 246, 248
bireycilik 246
bireysel 107, 163, 192, 194, 207, 225, 238, 246, 250, 251, 257, 260
bireysel anlam 148
bireysel bilinç 99, 115, 196
bireysel biyografi 101, 120, 132, 136, 142, 147, 148, 150
bireysel eylemler 83, 150
bireysel meydan 94
bireysel organizma 78
bireysel ritüeller 225
bireysel tecrübe 13, 109, 143
bireysel varoluş 150, 222, 270
biyografi 43, 87, 97, 100, 101, 120, 145, 184, 201, 231, 238
biyoloji 20, 25, 134, 260
biyolojik cinsiyet 95
bugünün işini yarma bırakma 43
boş-zaman 36
burada kılmak 58
burada ve şimdi 35, 50, 54, 55, 58, 59
bütünleşme 95, 96, 97, 98, 112, 120, 123, 135, 136, 140, 144, 150, 160, 269
bütünsel sosyal gerçek 270
büyü 54

C
cin çarpması 254, 255, 256, 257
cin çıkartmalar 226
cinsel boşalma 261, 263
cinsel boşalmaya karşı kazanılan zafer 263
cinsellik 75, 260, 261
cinsellik ve beslenme 260, 261
cinsiyet 87, 124, 242
coğrafya 35, 72
çoğulculuk 180, 181, 182, 183, 211, 220, 249
çoğullaşma 125
çoğulcu rekâbet 125

Ç
Çağdaş Batı uygarlığı 200
çağdaşlar 49
çevre 73, 74, 78, 79, 140, 219
çevrenin özgünlüğü 72
çılgınlık 143, 156
çıplak 102, 214, 269
çocuklar 5, 39, 88, 89, 90, 93, 94, 106, 154, 198, 199, 200, 206, 217, 218, 239

çocuklarımın çocukları 50
çoğulcu toplum 183

D

damgalama 239
Dasein 13
dayanışma 179
değerler 98, 133, 137
dehşet 128, 133, 147, 148, 151
deli 241
delilik 156
despot 65
devrim 43, 183, 211, 215
devrimci entelektüel 184
devrimci tarih 147
dil 35, 40, 52, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 66, 90, 96, 99, 111, 196, 198, 203, 205, 209, 222, 267, 268
dilbilgisi 60
dilsel akrabalık 107
din 59, 121, 122, 129, 158, 228, 229, 267, 268
dinî tecrübe konteksti 40
dinsel mezhep 183
direnç 165
dışarıdakiler 67, 127, 128, 229, 230
dışsallaştırma 151, 189
diyalektik 260, 270
doğanın diyalektiği 259
dönüşümler 185, 227, 233, 234, 235, 258
drama 110
durağan(lık) 131, 170, 196
durumsal belirlenmişlik 12
duygular 76, 112, 128, 133, 145, 201, 214, 239
dünya görüşleri 8
dünyalar piyasası 249
dünyaya-açıklık 72, 74, 78, 151

E

ebeveynler 89, 90, 192, 197, 206, 207, 234, 244, 245
efsaneler 138
eğitim 24, 43, 72, 103, 138, 154, 203, 204, 205, 210, 211, 212, 213, 233, 235, 245
eğitimbilimciler 106
eğitimciler 106
ekonomik artık 169
emek 125
empirik araştırma ilkeleri 272
empirik bilimin yöntem ilkeleri 254
ensest 84, 137, 141
entegre etme 38, 39, 59
entelektüel 182
entelektüel selefler 9
entelektüeller 182
epistemoloji 15, 20, 22
ergenlik âyinleri 138
eşcinsellik 166
eş-zamanlılık 42, 44, 56, 58, 82, 94, 123, 196
ev dünyası 199, 208
evlilik 132
evren-idâmesinin kavram aygıtları 151
evrenler 97
Extrauterine Frühjahr 73

F

fanteziler 140, 146, 239
farklı inançtan insanların evliliği 220
felsefe 12, 59, 64, 159, 272
felsefeciler 25

fenomenolojik analiz 32, 33, 34
fetişizm 204
fetişler 105
fikirler 22, 23
fikirler tarihi 185
fikirler tarihine dair derinlemesine bir kavrayışa yardımcı olacak bir deneme 20
fikirlerin rolü sorunu 18
formüller 104
freischwebende Intelligenz 16

G

gayrı-insanî 129, 130, 131
geçim ekonomisi 124
geçiş âyinleri 145
geçmiş 8, 49, 79, 103, 133, 145, 149, 230, 231, 232, 235
gelecek 150
gelecek kuşaklar 50
gelenek 100
genelleştirilmiş öteki 195, 196, 201, 245
gerçekliğe dönmesi 143
gerçekliğe-yöneltilmiş 252, 253
gerçeklik 3, 5, 59, 168, 185, 216
gerçeklik ilkesi 252
gerçeklik-idâmesi 216, 219, 221
gıda 261
gizem 128, 217
gizli işlevler 17
gizli toplumlar 124
göreli-doğal dünya görüşü 13
gösterge sistemleri 54, 55, 56, 101
göstergeler 54, 55
güç 11, 86, 99, 128, 150, 158, 185
gündelik hayat 24, 25, 29, 31, 32, 34, 36, 37, 38, 39, 41, 43, 46, 55, 59, 61, 64, 86, 107, 144, 147, 162, 170, 173, 213, 215
gündelik hayat gerçekliği 34, 35, 142, 143, 216, 217
gündelik hayatta sosyal etkileşim 44
gündelik roller 144

H

hâfıza 93, 101, 104, 105, 136, 149
halefler 50, 150
halk hikâyeleri 138
hasta(lık) 98, 165, 257
hastaneye yatma 235
hastayla yer değiştirme 165
hatıra 48, 90, 93, 121, 197, 224, 230
hayatta ikâme 12
hayvanlar 71, 149, 197
heretik 155, 156, 167, 176, 226
heretik gruplar 155
hiçleştirme 163
hınç 11, 239
hırıldamak 54, 55
hiyerarşi 139, 143, 146, 149
hukuk 111

İ

içgörü 165, 268, 270
içgörüler 227
içsel makûliyet 158
içsel zaman 42
İçselleştirme 165, 236, 256
Idealfaktoren 13
ideational 13
ideoloji 15, 19, 179
ideoloji ve Ütopya 14
ifadesellik 261
ihânet 245
iktidar 65, 158, 164, 171, 172, 173, 175, 177, 178, 180, 260

iletişim 36, 57, 62, 87, 203, 206, 221, 232
ilişkilenme(ler) 65, 66, 106, 116, 117, 121, 208
ilişkisellik 16
ilkeler 64, 98, 100
ilksel toplumlar 117, 145, 148, 175
insan doğası 74, 76, 141
irade özgürlüğü 5
İşbölümü 87, 113, 118
işlevsel bütünleşme 120, 123
işlevsellik 96, 105, 106, 170
itibar 136

I

jest 54
jestler 56, 261

K

kabûl töreni 104
kâbus 38, 117, 143, 146, 148
kader 133, 174
kadınlar 95, 102, 124, 242, 243
kadınsılık 243
kalıcı refleksivite 249
kaos 78, 150
karşılıklı tipleştirme 84, 86, 87, 88
kavramlaştırma 155, 156, 158, 160, 161, 162, 164, 165, 168, 269
kendine ihânet 245
kent toplumu 181
kılavuz 227, 269
kimliğin şeyleşmesi 134
kimlik 146, 250, 251
kimlik teorileri 250, 251, 252
kimlik tipleri 251
kişilik gelişimi 145
kişilik-dönüşümleri 146
klanlar 137
kolektif kimlikler 250
kolektif ritüeller 225
kolektiviteler 84, 95, 115, 230
kontrol 83, 84, 91, 94, 98, 100, 105, 109, 128, 143, 163, 171, 209
konuşma 3, 57, 61, 66
konuşma, 221
kopabilir olmak 54
kozmik ilkeler 150
kozmoloji 142, 252
kötü inanç 167
krizler 247
kurumlar ve alt-evrenler 129
kurumlaşma 71, 84, 88, 94, 117, 129, 153
kurumlaşmanın kapsamı ve kurumlaşma tarzları 116
kurumlaşmanın kökleri 80
kurumsal farklılaşma 118
kurumsal ilkeler 156
kurumsal normlar 141
kurumsal parçalanma 124
kurumsal programlar 247
kurumsal roller 141
kuşku sanatı 11
kutsal 41, 103, 160, 161, 162
kültür şoku 156
kültürel temas 156

M

makroskobik anlam evrenleri 115
makroskobik toplumlar 118
makûliyet 135, 224, 225, 227, 228, 229, 230, 233, 239, 240, 245
makûliyet yapısı 224, 229
mantık 20, 64, 96, 106, 121, 252
mastürbasyon 122, 200

mekan 41, 58
meslek 43, 114, 124, 128, 129, 212, 272
meslekten olmayanlar 171
meşrûlaştırıcı sembolik evrenler 269, 271
meşrûlaştırıcı teoriler 254
meşrûlaştırma 93, 96, 97, 98, 103, 105, 111, 123, 128, 129, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 144, 145, 146, 147, 148, 152, 153, 157, 165, 171, 198, 202, 213, 232, 253, 254, 267
meşrûlaştırma teorileri 185, 256
metafizik dehşet 217
metodoloji 14, 21, 22, 127
misafir halklar 176
mitoloji 146, 159, 161, 162
mitolojik düşünce 161
mitolojik selefler 161
modern devrimci hareketler 184
monark 112
motivasyonlar 191, 209
mutatlaştırma 80, 81, 82, 87, 88, 95, 109, 121, 170
müzakere 127

N

nesnel gerçeklik 90, 110, 124, 196, 213, 216, 218, 241
nesnel gerçeklik olarak toplum 69
nesnelleşme 267
nevroz 255, 257
nihaî sosyalizasyon 173
normlar 111, 112, 194, 203

O

olağandışı durumlar 143, 144, 146, 214, 215, 225
organizma 76, 262
organizma ve faaliyet 71
organizma ve kimlik 259
Ortaçağ 176, 178
Ortaçağ toplumu 178
ortak bilgi stoku 109, 112, 118, 119, 124
ortak dil 40, 223
ortak geçmiş 89
ortakduyu 23, 31, 32, 33, 251, 257
otorite 94, 106, 125, 128, 173, 177, 223
oyun 225

Ö

öfke 4, 52, 54, 239
öğrenim 209
ölüm 147, 225, 260, 263
öngörülebilir 82, 86, 94
öteki-yön 234
özdeşleşme 107, 133, 193, 195, 197, 203, 204, 205, 209, 210, 227, 245, 247, 248, 256, 257
öznel gerçekliğin idâme ettirilmesi ve dönüştürülmesi 213
öznel gerçeklik 100, 196, 204, 215, 218, 224, 226, 227, 230, 233, 236, 238, 246, 248, 250, 253, 271
öznel gerçeklik olarak toplum 187
öznel makûliyet 135

P

patoloji 164
politika 166
pragmatizm 173
pratikte durağan 131
propaganda 121, 122, 123, 128
psikanaliz 212, 255, 271

psikiyatri 146, 208, 212, 252
psikoloji 20
psikoloji teoriler 254, 255, 256, 257, 258
psikolojiler 253, 254, 257
psikopati 208
psikoterapi 229

R

rahip 124, 135
Realfaktoren 13
realissimum 35
reçete bilgi 62, 98
referans-grubu teorisi 17
rekâbet 105, 124, 125, 169, 172, 173, 174, 176, 211, 220, 242
relativnatürliche Weltanschauung 13
ritüeller 105, 198, 204, 217
riyakârca 46
roller 40, 85, 86, 89, 98, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 115, 133, 135, 137, 150, 154, 202, 205, 207, 227, 228, 238, 248, 257
rollerin şeyleşmesi 133
rölativizm 16
ruhların sağaltımı 164
rutin(ler) 37, 38, 39, 46, 61, 62, 63, 64, 81, 86, 88, 89, 107, 112, 113, 143, 146, 147, 154, 202, 205, 215, 216, 221, 225, 226, 263
rüyalar 36, 214

S

samimiyet 49, 60, 216
sanat 40, 59
sanayi devrimi 178, 258
sanayi toplumları 125
sapkınlık 155, 156, 164, 176, 214
sapma 93, 98, 120, 128, 141, 163, 182
Seinsgebundenheit 7
selefler 50, 150
semantik anlam alanları 60
sembolik evrenler 139, 142, 147, 148, 151, 152, 154, 155, 158, 185, 269
sembolik evrenlerin kökleri 135
sembolik evrenlerin meşrûlaştırılması 153
sembolik-etkileşimci 25, 26
semboller 60, 128, 151, 202
sembolleştirme 145, 173
semptomatoloji 164, 257
sesli ifadeler 55
sıçrama 40
sindirim 261
sınıflar 115
sınırlı anlam bölgeleri 139
Sitz im Leben 12
sokaktaki adam 3, 4, 5, 6, 112, 114, 131
sorumluluk 5
Sosein 13
sosyal 3, 5, 6, 8, 9, 10, 11, 12, 17, 18, 19, 24
sosyal etkileşim 47, 82, 87, 95, 109, 146, 148, 207, 237
sosyal bilgi stoku 63, 64, 65, 66, 120
sosyal bilimler 21, 269, 270, 272
sosyal dünyanın öznel edinimi 194
sosyal etken 7
sosyal gruplar 16
sosyal ilgi 9
sosyal ilişkilerden bağımsız entelijansiya 16

sosyal inşâsı 23
sosyal konteks 7, 255
sosyal kontekst(ler) 5, 15, 19
sosyal kontrol 83, 84, 163, 171, 260
sosyal koşullar 12
sosyal mevkî 12
sosyal temel 16
sosyalizasyon 89, 90, 92, 94, 99, 100, 105, 145, 146, 154, 191, 192, 195, 196, 197, 201, 206, 210, 211, 213, 215, 216, 226, 232, 235, 236, 237, 238, 245, 255, 259, 262
sosyoloji 4, 7, 12, 18, 21, 22, 24, 28, 31, 268, 272
sosyosomatik 261
söyleşme 58, 221, 222, 223, 224, 230
sözdizimi 57, 60
spesifik alan 112
spesifik makûliyet 224
spesifik özellikler 3
spesifik sosyal kontrol 93
Standortsgebundenheit 12
sui generis gerçeklik 28

Ş

şeyleşme 130, 131, 132, 133
şeyleşme analizi 134
şeytanî varlıklar tarafından ele geçirilme 167, 252
şiddet 53

T

tabular 137, 226
talî sosyalizasyon 104, 191, 192, 197, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 233, 235, 246, 247, 248, 257, 262
tam-zamanh 139, 169, 171, 178, 212, 213
Tanrı krallığı 150
Tanrılar 106, 122, 132, 145, 146, 157, 158, 161
Tanrılara ibadet etmeyen her kim olursa olsun öldürülmelidir 176
tarih 8, 22, 28, 116, 136, 232, 258
tarihsellik 43, 88
taşıyıcılar 174, 184, 202
tecrübe 33, 34, 35, 39, 44, 48, 56, 57, 58, 59, 76, 77, 88, 90, 91, 100, 102, 107, 108, 130, 140, 143, 154, 160, 201, 217, 222, 263
tekabüliyet 224
tekelci 161, 175, 176, 177, 178, 180
temel-dünya 202
tenhalık 214, 228
teoloji 159, 162
teoloji, 162
teoriler 27, 97, 111, 126, 134, 138, 139, 141, 162, 170, 172, 173, 174, 185, 252, 255, 257, 258, 271
teorileştirme 21, 22, 119, 139, 155, 251, 253, 257, 258, 269
terapi 163, 165, 243
tercih 22, 36, 57, 179, 242, 243, 244, 246, 248
teşhis 67, 76, 163, 164, 165, 252, 253, 257
tıp 125, 128
tipler 104, 108, 120, 123
tipleştirmeler 24, 46, 47, 49, 50, 51, 63, 83, 84, 85, 88, 103, 108, 109, 244, 250, 251
tiyatro 40
toplumsal bilgi stoku 169
toplumsal cinsiyet 60

toplumun bilgi stoku 113
toplumun toplam bilgi stoku 113
tortulaşma 100
türler 72

U

Unterbau/Ueberbau 10
uygarlaşmış toplumlar 117, 149
uygun giysi 215
uzmanlar 67, 114, 119, 125, 139, 142, 160, 161, 162, 163, 165, 169, 170, 171, 173, 175, 176, 178, 181, 254
uzmanlaşma 81, 114, 119, 124, 169, 212
uzun-ömürlülük 260

Ü

üç aşama yasası 159
ütopik 16
'ütopik' düşünce 16

V

Verdinglichung 92, 129
vokabüler 60
Vudu tanrıları 255
Weltanschauung 13, 144, 147
Weltanschauungen 22, 126
Wissenssoziologie 6

Y

yabancılar 130, 177, 217, 225
yabancılık 177
yakınlık 35, 117, 118, 174, 258
yalıtılmış 97, 148
yalnızlık 148
yanlış bilinç
yanlış tercih 242
yanlışlama ilkeleri 251
yansıtma 151
yapısal-işlevsel teori 17
yaş 201
yaş, 124, 201
yatma 235
yemek 53
yemek yapma 85
yemek yeme 259, 262
yeni kuşak 93, 102
yeniden yöneltmeye 43
yeniden-sosyalizasyon 227, 228, 233, 235
yenilikler 82, 87
yer değiştirme(ler) 40, 227, 228, 229, 230, 231, 244, 245, 246, 247, 248
yer değiştirmeler 59, 72, 227
yiğitlik 263
yürüme tarzı 261
Yüz-yüze durumlar 48, 49, 50, 52, 53, 55, 222

Z

zaman 41, 42
zamansallık 41
zamansal ritimler 75
zamansal yapı 43
zihinsel yetersizlik 238
zımnî anlayışlar 202

İsim İndeksi

A

Antoni, Carlo 11
Ariès, Philippe 200
Aron, Raymond 13, 14, 169

B

Barth, Hans 9
Bell, Daniel 19
Benedict, Ruth 75

Berger, Brigitte 134, 159, 249
Berger, Peter L. 71, 90, 130, 183, 221, 227, 233, 253
Bergson, Henri 262
Birnbaum, Norman 19
Bultmann, Rudolf 160
Buytendijk, F. J. J. 71

C

Calvez, Jean-Yves 10
Cooley, Charles Horton 193, 220
Cory, Donald W. 243
Cuvillier, Armand 130

D

DeGré, Gerard L. 25
Dilthey, Wilhelm 11, 12, 16
Durkheim, Emile 9, 17, 25, 27, 28, 78, 80, 88, 91, 108, 112, 117, 118, 130, 139, 142, 148, 150, 170, 175, 229, 263, 268

E

Eliade, Mircea 132, 160
Engels, Friedrich 259

F

Festinger, Leon 173, 230
Fetscher, Iring 10
Feuerbach, Ludwig 151
Freidson, Eliot 235
Freud, Sigmund 75, 76, 151, 262, 263
Freyer, Hans 14

G

Gabel, Joseph 129

Gehlen, Arnold 25, 71, 72, 81, 82, 86, 119, 160, 249
Geiger, Theodor 18, 169
Gerth, Hans H. 216, 236
Goffman, Erving 145, 208, 229, 238
Goldmann, Lucien 129
Grünwald, Ernst 14
Gurvitch, Georges 25

H
Halbwachs, Maurice 149
Hall, Edward T. 261
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 80
Heidegger, Martin 147
Heimsoeth, Heinz 8
Hughes, Everett 212
Hughes, H. Stuart 12
Hunter, Edward 229
Husserl, Edmund 101, 103
Huszar, George B. de 169

K
Kardiner, A. 238
Kaufmann, Walter A.,
Kautsky, Karl 10
Kellner, Hansfried 71, 90, 221
Kelsen, Hans 19
Kluckhohn, Clyde 75
Kolakowski, Leszek 184

L
Labriola, Antonio 10
Lampert, Evgenil 184
Landshut, Siegfried 14
Lapassade, Georges 26
Leeuw, Gerardus van der 160
Lenk, Kurt 9, 19, 178
Lévi-Strauss, Claude 97, 132, 194
Lévy-Bruhl, Lucien 117, 132
Lieber, Hans-Joachim 12, 17
Litman, Theodor J. 235
Löwith, Karl 11
Luckmann, Thomas 32, 33, 181, 233, 249
Lukács, György 10, 129

M
Malinovski, Bronislaw 75, 147
Mannheim, Karl 14, 18
Maquet, Jacques J. 14
Marx, Karl 9, 10, 151, 185
Mauss, Marcel 270, 261
Mead, George Herbert 25, 74
Mead, Margaret 75
Merleau-Ponty, Maurice 262
Merton, Robert 14, 17
Mills, C. Wright 18, 216, 236
Monnerot, Jules 130
Murdock, George 75

N
Natanson, Maurice 33, 74
Nietzsche, Friedrich Wilhelm 11, 151

O
Ovesey, L. 238

P
Pareto, Vilfredo 75, 159
Parsons, Talcott 18, 27, 118, 213
Pascal, Blaise 9
Piaget, Jean 90, 132, 262
Plessner, Helmuth 25, 71, 72, 77, 196, 263

Popitz, Heinrich 83
Portmann, Adolf 71, 73
Pullberg, Stanley 130

R

Radin, Paul 175
Riesman, David 219
Rose, Arnold 25, 235
Roth, Julius A. 235

S

Salomon, Albert 9
Sartre, Jean-Paul 77, 115, 131, 134, 139, 193
Scheler, Max 6, 12, 14, 77, 127, 174
Schelsky, Helmut 249
Schelting, Alexander von 14
Schutz, Alfred 24, 32, 33, 262
Seidel, Alfred 11
Shibutani, Tamotsu 25
Simmel, Georg 88, 119, 170, 182, 196, 223, 261
Sorokin, Pitirim 17
Spann, Othmar 250
Stark, Werner 9, 19
Strauss, Anselm 74, 145

T

Tenbruck, Friedrich 26, 82, 96, 221
Thomas, W. I. 82
Tönnies, Ferdinand 118
Topitsch, Ernst 19

U

Uexküll, Jakob von 71

V

Veblen, Thorstein 179, 182
Voegelin, Eric 118, 132, 160, 175

W

Weber, Alfred 16
Weber, Max 9
Windelband, Wilhelm 8
Wolff, Kurt 14

Z

Znaniecki, Florian 168

Gerçekliğin Sosyal İnşâsı
Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi

Türkçesi: Vefa Saygın Öğütle

Berger ve Luckmann, bu kitapta, gerçekliğin sosyal inşâsını temel olarak dışsallaştırma, nesnelleşme ve içselleştirme sosyal diyalektiği içerisinde kavramaktadır. Bireylerin, sosyal etkileşimle taşıdıkları sübjektif anlamları ve kendilerini dışsallaştırmalarıyla başlayan inşâ süreci, faaliyetlerin rutinleşmesi ve tipleşmesini müteakip objektif bir karakter kazanmakta ve bir sonraki kuşak tarafından sosyalizasyon aracılığıyla içselleştirilmekte ve tam anlamıyla bir sosyal dünya oluşmaktadır. Şu üç momentin herhangi birinden geçmeyen analiz, eksik ve yanlıştır. Berger ve Luckmann'a göre *toplum, insani bir üründür. Toplum, objektif bir realitedir. İnsan, sosyal bir üründür.* Çalışmanın metodolojik bireyci karakteri eleştiriye tâbi tutulabilir; dahası Schutz'un başlattığı, fenomenolojiyi Amerikanlaştırma hamlesinin muhafazakâr bir kanattan tamama erdirilmesi olarak da okunabilir. Bu çalışma, günümüzün sosyal bilimler metodolojisinde önemli bir yer tutan *sosyal inşâcılık* paradigmasını oluşturan temel bir eserdir. Ve bu anlamıyla, bir sosyoloji klasiğidir.

Peter L. Berger: 1929'da Viyana'da doğdu. II. Dünya Savaşı'ndan kısa bir süre sonra ABD'ye göç etti. Wagner College'dan 1949'da lisans derecesini; New School for Social Research'ten de 1950'de yüksek lisans, 1952'de de doktora derecesini aldı. 1955 ve 1956'da Almanya Bad Boll'daki Evangelische Akademie'da çalışan Berger, 1956'dan 1958'e kadar University of North Carolina'da asistan olarak, 1958'den 1963'e kadar da Hartford Theological Seminary'de doçent olarak görev aldı. Daha sonra New School for Social Research, Rutgers University ve Boston College'da profesörlük yapan Berger, 1981'den bu yana Boston University'de Sosyoloji ve Teoloji profesörü olup, 1985'den bu yana da Institute on Culture, Religion and World Affairs'ın müdürüdür. Belli başlı çalışmaları; *The Noise of Solemn Assemblies* (1961), *Invitation to Sociology: A Humanistic Perspective* (1963), *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (1966, T. Luckmann'la birlikte), *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (1967), *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural* (1970).

Thomas Luckmann: 1927'de, bir Alman-Sloven ailenin çocuğu olarak Slovenya'da doğdu. Almanya'daki Universität Konstanz'da sosyoloji profesörlüğü yaptı. Luckmann, Slovenian Academy of Sciences and Arts'ın üyesidir. Belli başlı çalışmaları; *The Social Construction of Reality/ A Treatise in the Sociology of Knowledge* (1966, P. L. Berger'le birlikte), *The Invisible Religion/ The Problem of Religion in Modern Society* (1967), *The Sociology of Language* (1975), *Structures of the Life-World* (1982, Alfred Schutz'la birlikte), *Life-World and Social Realities* (1983).

Kapaktaki Resim: W. Kandinsky, Kleine Welten (Küçük Dünyalar) No:4

ISBN 978-975-7819-44-1

9 789757 819448

Paradigma Yayıncılık