Randall Collins

Sosyolojide Dört Ana Gelenek



Çeviri:
Ümit Tatlıcan

SENTEZ

RANDALL COLLINS

Sosyolojide Dört Ana Gelenek

Sentez, Sosyal Teori: 19
Referanslar Dizisi: 19

Editör: Ümit Tatlıcan

Randall Collins
Four Sociological Traditions
Oxford University Press 1994

© *Sosyolojide Dört Ana Gelenek*
Çeviri: Ümit Tatlıcan
Sentez Yayıncılık 2015

Bu kitabın yayın hakları Sentez Yayıncılık'a aittir.
Yayınevinin yazılı izni olmaksızın, kısmen veya tamamen alıntı yapılamaz,
hiçbir şekilde kopya edilemez, çoğaltılamaz, yayınlanamaz.

ISBN 978-605-9922-32-6

1. Basım Sentez Yayıncılık
İstanbul Kasım 2015

Kapak ve İç Düzen: Sentez

Baskı- Cilt
KAYHAN MATBAACILIK
Merkez Efendi Mah. Fazılpaşa Cad. No:8/2
Zeytinburnu-Topkapı/İSTANBUL
Tel: 0. 212. 576 01 36 Faks: 0.212. 612 31 85
Sertifika No: 12156

SENTEZ

YAYIN VE DAĞITIM EĞİTİM ve
ÖĞRETİM KURUMLARI TİC.ve SAN. A.Ş.
Cumhuriyet Cad. Eski Tahıl İçi Sokak No:5 BURSA
Tel: (0 224) 225 11 80 (pbx) Faks: (0 224) 225 02 00
http://www.sentezdagitim.com.tr
e-mail: bilgi@sentezdagitim.com.tr
Sertifika No: 14399

RANDALL COLLINS

Sosyolojide Dört Ana Gelenek

Çeviri: Ümit Tatlıcan

SENTEZYAYINCILIK®

İçindekiler

Önsöz 7

Giriş: *Sosyal Bilimlerin Doğuşu* **11**

Tarımcı İmparatorluklarda Toplumsal Düşünce 12
Ortaçağ Üniversitelerinin Modern Aydın Tipini Yaratması 16
Rönesans: Düşünce Hayatının Lâikleşmesi 19
Din Savaşları ve Aydınlanma 21
İktisat: İlk Sosyal Bilim 26
Devlet Okullarının Ortaya Çıkışı ve Üniversite-Devrimi 28
Disiplinlerin Oluşumu 32
Tarihin Uzmanlaşması 32
İktisatçıların Akademisyenler Hâline Gelmesi 34
Psikolojinin Bağımsız Bir Bilim Hâline Gelmesi 38
Antropolojinin Uygun Yaşama Alanı Bulması 40
Ve Son Olarak Sosyoloji 45

1. BÖLÜM

ÇATIŞMA GELENEĞİ **55**

Karl Marx'ın Merkezî Konumu 57
Friedrich Engels, Gölgede Kalan Sosyolog 63
Sosyal Sınıflar Teorisi 71
İdeoloji Teorisi 74
Siyasal Çatışma Teorisi 78
Devrimler Teorisi 84
Cinsiyete Dayalı Tabakalaşma Teorisi 86
Max Weber ve Çok-Boyutlu Tabakalaşma Teorisi 90
20. Yüzyılda Marksçı ve Weberci Görüşler Karışımı 101
Güç Mücadeleleri Olarak Organizasyonlar 103
Sınıflar, Sınıfsal Kültürler ve Eşitsizlik: Çatışma Teorisyenleri 110
Sınıfsal Hareketlilik ve Siyasal Çatışma 113
Tarihsel Sosyolojinin Altın Çağı 116
Ek: Simmel, Coser ve İşlevselci Çatışma Teorisi 120

2. BÖLÜM

RASYONEL/FAYDACI GELENEK **127**

Faydacı Felsefenin İlk Yükseliş ve Düşüş Dönemi 131
Bireyin Geri Getirilmesi 139

Sosyolojinin Cinsiyet ve Evlilik Piyasalarını Keşfetmesi *146*
Üç Sosyolojik Piyasa Örneği: Eğitimde Enflasyon, Bölünmüş Emek Piyasaları ve Yasadışı Mallar 150
Rasyonaliteyle İlişkili Paradokslar ve Sınırlılıklar *160*
Top. Dayanışmanın Yaratılmasıyla İlişkili Rasyonel Çözüm Önerileri 166
Ekonominin Sosyolojiyi veya Sosyolojinin Ekonomiyi İstilâsı *170*
Rasyonel Teoride Devlet *176*
Yeni-Faydacı Siyaset Bilimi *180*

3. BÖLÜM

DURKHEIMCI GELENEK 187
Toplumsal Düzenin Bilimi Olarak Sosyoloji *189*
Durkheim'ın 'Toplumsal Çekim Yasası' 193
İki Kanat: Makro Gelenek *199*
Montesquieu, Comte ve Spencer: Toplumsal Morfoloji Üzerine 200
Merton, Parsons ve İşlevselcilik 205
İkinci Kanat: Sosyal Antropoloji Çizgisi *210*
Fustel de Coulanges ve Ritüel Sınıf Mücadelesi 212
Durkheim'ın Ahlâk ve Semboller Teorisi 219
Tabakalaşmanın Ritüel Temeli: W. Lloyd Warner 223
Erving Goffman ve Gündelik Hayatta Birey Kültü 227
Etkileşim Ritüelleri ve Sınıfsal Kültürler: Collins, Bernstein ve Douglas .. 229
Ritüel Alışveriş Ağları: Mikro/Makro Bağlantısı *234*
Marcel Mauss ve Toplumsal Alışverişin Büyüsü 235
Lévi-Strauss ve İttifak Teorisi 240
Durkheimcı Geleneğin Geleceği *243*

4. BÖLÜM

MİKRO-ETKİLEŞİMCİ GELENEK 245
Yerli Bir Amerikan Sosyolojisi *245*
Felsefenin Din ve Bilim Arasında Bir Mücadele Zemini Hâline Gelmesi 248
Charles Sanders Peirce'ın Pragmatizmi *250*
Toplum Zihindedir: Cooley *257*
George Herbert Mead'de Düşünmenin Sosyolojisi *259*
Blumer Sembolik Etkileşimciliği Yaratıyor *264*
Bilinç Sosyolojisi: Husserl, Schutz ve Garfinkel *269*
Dil ve Bilmenin Sosyolojisi 279
Erving Goffman'ın Karşı Atağı *280*
Bir Özet *287*

SONSÖZ 295

KAYNAKÇA 301

DİZİN 319

Önsöz

Bu kitabın ana tezi, sosyolojide toplumsal dünyaya ilişkin bilgilerde önemli ilerlemeler sağlandığıdır. Çoğu kez sosyolojinin kümülatif bir bilim olmadığı ve klâsik dönem düşünürlerin günümüzdeki teorisyenler ve araştırmacılardan önemli, hatta daha önemli olmayı sürdürdükleri iddia edilse de, bu kitapta klâsik sosyolojiden modern sosyoloji türlerine kadar bazı önemli gelişme çizgilerinin bulunduğunu göstermek istiyorum. Ancak burada modern sosyolojide teorik görüşler arasında bazı temel bölünmeler olmadığını kastetmiyorum. Günümüz düşünce dünyasının gerçekliği, karşıt bakış açıları arasındaki derin ayrışmadır. Ancak bu fikir ayrılıkları sınırsız değildir ve alanımız hakkındaki bir başka önemli gerçeğe ters düşmezler: bazı düşünce çizgilerinde son bir asırdır giderek daha gelişkin bilgilere ulaşılmıştır.

Elinizdeki kitabın birinci baskısında üç büyük sosyolojik geleneğe odaklanmıştım. Çatışma geleneği olarak adlandıracağım ilkinin kaynağında bana göre Karl Marx, Friedrich Engels ve Max Weber vardır. Marksçı ve Weberci gelenekler çoğunlukla karşıt yaklaşımlar olarak görülmesine rağmen, onlar gerçekte sosyolojik açıdan birçok ortak yöne sahiplerdir. Bu iki gelenekte de kapitalizm, sosyal tabakalaşma, siyasal çatışmayla ilişkili teoriler ve bağlantılı makro/tarihsel temalar geliştirilmiştir. Özellikle yakın dönemde Marksçı ve Weberci gelenekler içindeki çoğu teorisyen ve araştırmacı birbirlerinden çok şey aldılar. Marksizm'le ilişkili siyasal aktivizmin yanı sıra bazen Webercilerle ilişkili olan ve sadece onların fikrî katkılarına yoğunlaşan çoğu muhafazakâr politikayı bir tarafa bırakırsak, genel çatışma geleneğinin iki kanadına da dayanan kompleks bir makro-yapısal toplum anlayışının ortaya çıkmakta olduğunu görebiliriz.

Ana hatlarıyla ortaya koyduğum ikinci gelenek en büyük yo-

rumcusunun adından esinlenerek Durkheimcı yaklaşım olarak adlandırılır. Bu bilhassa "sosyolojik bir gelenek"tir, çünkü sosyolojinin kendine has bir analiz düzeyi olduğunu kuvvetle vurgulayan Émile Durkheim kadar 'sosyoloji' terimini icat eden Auguste Comte'un etkilerini de içerir. Bu geleneğin ayrıca iki temel kanada ayrıldığını öne sürdüm. Bir kanat, toplumun makro yapısına odaklansa da, organizmacı ve evrimci tarzı nedeniyle Marx, Engels ve Weber'in çatışma yaklaşımından büyük ölçüde uzaklaşmıştır. Bu kanat uzak öncülerinden, örneğin Comte, Spencer'dan ve Durkheim üzerinden daha yakın dönem işlevselcilere, örneğin Robert Merton ve Talcott Parsons'a uzanır. Durkheimcı geleneğin bu kanadı yakın dönemde toplumsal yapıyı idealleştirme ve şeyleştirme eğilimi nedeniyle ciddi eleştirilere uğramıştır. Fakat sosyal antropolojik çizgi olarak adlandıracağım ikinci kanat birçok gerçekçi görüş üretmiştir. Bu kanat yüz yüze ilişki içindeki gruplarda yer alan toplumsal ritüellerin dayanışma üretme mekanizmalarını vurgular. Ritüeller, ayrıca, grubun içindekiler ve dışındakiler arasında sınırların yanı sıra ahlâkî inançların odağı hâline gelen duygu yüklü semboller üretirler. Bu analiz çizgisi, Erving Goffman'ın gündelik hayattaki ritüellere uyguladığı görüşler dâhil, bazı yeni önemli [teorik] gelişmeler sağlamıştır. Diğer sosyologlar bu analiz çizgisini sosyal sınıflarla ve tabakalaşmanın kültürel temelleriyle ilişkilendirmiş ve böylece Durkheimcı gelenek ve çatışma geleneği arasında bir köprü kurmuşlardır.

Bu kitapta ele alınan üçüncü gelenek mikro-etkileşimci yaklaşımdır. Bu yaklaşım içinde de farklı kanatlar vardır. Bir tarafta kaynağında Charles Sanders Peirce bulunan pragmatist bir yorum olan ve George Herbert Mead tarafından geliştirilen, esin kaynağını önemli ölçüde Charles Horton Cooley, W. I. Thomas'ın oluşturduğu ve açık bir biçimde Herbert Blumer tarafından formüle edilen sembolik etkileşimci gelenek, diğer tarafta Alfred Schutz ve Harold Garfinkel'in ürettiği 'fenomenolojik' veya 'etnometodolojik' sosyoloji vardır. Bu genel alanda Goffman da yer alır. Goffman çoğu kez sembolik etkileşimci olarak etiketlenmesine rağmen gerçekte bu niteleme uygun değildir, o aksine esasen Durkheimcı geleneğin toplumsal ritüeller analizini geliştirmiştir. Ancak Goffman'ın meslek hayatının sonraki evresinde yeni bir bilinç sosyolojisini benimsemeye başladığını ve gerçekliğin sosyal inşa-

sıyla ve dil sosyolojisiyle bağlantılı temel sorunlar hakkında verimli ve ilginç karşı hamleler geliştirdiğini düşünüyorum. Mikro-etkileşimci gelenek de kitapta ana hatlarıyla ortaya konulan diğer iki yaklaşım gibi günümüzde önemli ilerlemeler sağlamayı sürdürmektedir.

Bu yeni baskıya son 20-30 yıldır alışveriş teorisi veya rasyonel seçim teorisi olarak bilinen faydacı geleneği ekledim. Faydacılara önceki baskıda büyük ölçüde diğer geleneklerin açılımları olarak yer vermiştim. Durkheim toplumsal sözleşmenin rasyonelliği teorisini eleştirerek ve bireysel eylem teorisinin toplumun özelliklerini açıklayamayacağını iddia ederek sosyolojiyi yeni bir yönde geliştirir. Çatışma teorisi faydacılara daha yakındır, çünkü iki gelenek de bireysel çıkarlara odaklanır ve iktisadî koşulların önemini vurgular. Aralarındaki farklılık, çatışma teorisinde toplumsal ilişkiler konusunda daha sert bir gerçeklik anlayışı benimsenir, tahakküme ve şiddet içeren mücadelenin yarattığı periyodik isyanlara işaret edilirken, faydacılar rasyonel bireysel çıkarların herkes için en iyi sonuca yol açacağını öne süren iyimser bir liberal görüşe yönelmişlerdir. Fakat rasyonel/faydacı geleneğin bu iyimser bakışı yakın dönemde değişmiş ve modern faydacılar günümüz toplumunu çok daha fazla eleştirmeye başlamışlardır. Bu bakımdan, modern rasyonel seçim teorisi, siyasal açıdan muğlâk bir biçimde olsa da, çatışma teorisiyle harmanlanma eğilimindedir; klâsik çatışma teorisi genellikle Solda yer alırken, modern rasyonel seçim teorisi hem Sol hem de Sağ taraftan eleştirilmektedir.

İdealist ve pragmatist felsefelerin sosyolojiye akışını temsil eden mikro-etkileşimci gelenek rasyonel/faydacı yaklaşıma her zaman şiddetle karşıydı. Bir anlamda, sosyolojide Kıta felsefesinin idealizmi ile İngiliz empirizmi arasında uzun süre devam eden savaş zeminlerinde bir süreklilik vardır. Bu felsefî geleneğin idealist ve rölativist yönü 1980'lerde oldukça polemik bir tarzda Postmodernizm adı altında telâffuz edilmeye başlanmıştır. Bu hareket özellikle pozitivist yaklaşıma düşmandır; bu yüzden, bir anlamda, 20. yüzyıl sonlarındaki entellektüel mücadeleleri eski muhaliflerinin bir başka ani yükselişinin, yani bir taraftan rasyonel/faydacı geleneğin artan etkisinin ve diğer taraftan kökeninde Alman idealizmi bulunan yorumcu, kültürel yönelimli felsefelerin biçimlendirdiği söylenebilir. Entellektüel bir dille ifade edersek,

bu gelenekler arasında süregelen tartışmalar büyük ölçüde, "eylem nerededir?" sorusunun önemli bir parçasıdır.

Bu kitapta seçtiğim dört gelenek sosyolojide sadece kümülatif gelişmenin değil, teorik ilerlemenin de sağlandığı alanlardır. Onların sosyolojinin çekirdek gelenekleri olarak görülebileceklerini düşünüyorum. Bu gelenekler zaman içinde süreklilik sergilemişlerdir ve diğer birkaç gelenekle uyumlu bir düşünce derinliğine sahiplerdir. *Sosyolojide Dört Ana Gelenek*'in sosyolojinin dört- beş kuşaktır ne kadar ilerleme kaydettiğini gösterebileceğini umuyorum.

Ayrıca, bu kitabın tamamlayıcı bir parçası olarak Oxford Üniversitesi yayınları arasında *Sosyolojide Dört Ana Gelenek: Seçme Yazılar* adlı bir okuma metinleri derlemesi yer almaktadır. Bu derleme dört gelenekten de –klâsik eserlerden daha yeni teorik gelişmelere kadar– temel metinler içermektedir.

San Diego
Mayıs, 1993

Randall Collins

Giriş:
*Sosyal Bilimlerin Doğuşu**

Sosyal bilim bir toplumsal temelden ortaya çıkar. Bu önermede iki paradoks vardır. Bilim nesnel dünya hakkında –hem tasavvur ettiğimiz anlamda, hem de şeylerin oluş biçimi konusunda– doğru bilgi olarak anlaşılır. Ancak günümüzde bilimin toplumsal bir temele sahip olduğu, sosyal bilimcilerin düşüncelerinin içinde yaşadıkları toplum tarafından belirlendiği iddia edilir. Bu birinci paradokstur.

İkinci paradoks toplumsal temelin yine de var olduğuna inanılmasıdır. O bireylerden bağımsız olarak var olan ve ne düşündüklerini belirleyen özerk, nesnel bir dünyadır. Sosyal bilim başarılı olduğu takdirde bir gün fikirlerin bu toplumsal belirleniminin yasaları ortaya konulabilir.

Paradoks içersin içermesin, yine de bu önerme doğrudur –o en azından böyle bir eğilim içinde tüm bir kitap yazmayı sağlayabilecek kadar doğrudur. Dört sosyolojik geleneğin her biri toplumsal fikirleri belirleyen yasaların ortaya çıkarılmasında belirli bir rol oynamıştır.

Çatışmacı gelenekten ideolojinin ve meşrulaştırmanın dinamiklerini, özel çıkarları peşinde koşan grupların sosyal hareketlilik koşullarını ve kültürün iktisadî temelini öğreniriz. Çatışmacı geleneğe göre fikirler silâhlardır ve hâkim konumları toplumsal ve iktisadî kaynakların dağılımı tarafından belirlenir.

---

* Bu giriş bölümünde genelde sosyal bilimlerin ve özelde sosyolojinin ortaya çıkışının temellerinde yatan toplumsal koşulların sosyolojik bir açıklaması sunulmaktadır.

Rasyonel/faydacı gelenekten insanların bilgi geliştirme kapasitelerinin sınırlılığını, 'sınırlı rasyonalite'yi ve bilişsel seçimle ilişkili paradoksları öğreniriz.

Durkheimcı gelenekten sadece dayanışmayı için değil, düşünmek için kullandığımız sembolleri de yaratan toplumsal ritüelleri öğreniriz. Zihinlerimiz ait olduğumuz grupların ahlâkî gücünün içlerimize yerleştirdiği fikirlerden meydana gelir. Toplumsal üyeliklerimiz gerçek olduğuna inandığımız şeyleri belirler ve toplum onlara inanmamız için ahlâkî yaptırımlar uygular ve kabul gören bu inançlardan şüphe duymayı ahlâkî olarak engeller.

Mikro-etkileşimci gelenekten toplumun bizzat zihin içinde olduğunu öğreniriz. Sosyal gerçeklik algımızı gündelik hayattaki karşılıklı konuşmalarımız ve somut karşılaşmalarımız şekillendirir.

Dolayısıyla, dört sosyolojik gelenek, başka şeylerin yanı sıra, bilgi sosyolojileridir ve kendi temelleri konusunda bir toplumsal determinizm içerirler. Bu dört gelenek diğerleri tarafından ortaya konulan yasalara tâbilerdir: bilgi ideolojiye dayanır, rasyonalitenin rasyonel sınırlarına tâbîdir, hakikatin kaynağında ritüeller ve gerçekliğin sosyal inşası vardır. Peki, bu nasıl mümkündür?

Nihayetinde, bu bulmacanın farklı gönderimsel önerme düzeylerine işaret eden (kaynağında Bertrand Russell, Kurt Gödel ve Ludwig Wittgenstein bulunan) felsefe ve matematiğin yöntemleriyle ele alınabileceğini düşünüyorum. Ancak bu kitabın felsefî bir çalışma olmadığını belirtmemiz gerekir. Paradoksları çözmeye çalışmayacak, sadece sergilemekle yetineceğim.

Elinizdeki kitabın bölümlerini bu dört teorik geleneğin son 100-150 yıldır geliştirilmiş içerikleri oluşturmaktadır. Bu giriş bölümünde onların temellerini biçimlendiren koşulları sosyolojik bir gözle inceleyeceğiz.

Tarımcı İmparatorluklarda Toplumsal Düşünce

Fikirlerin her zaman taşıyıcıları vardır. M.Ö. 3.000 yılından Ortaçağ'a kadar dünya tarihinin büyük bir bölümünü oluşturan tarımcı imparatorluklarda kendi özel topluluklarına sahip bağımsız

oldukça sınırlı sayıda entellektüel grup var olmuştur. Mısır, Mezopotamya, Pers, Hindistan, Çin ve Japon imparatorluklarında okuryazar sınıflar vardı: bunlar genellikle rahipler, devlet görevlileri ve bazı tüccarlardan oluşmaktaydı. Bu sınıflar astronomi, mühendislik ve matematik konusunda bazı bilgiler geliştirdiler ve bazıları oldukça gelişkin dinsel felsefeler yarattılar. Bununla beraber, bu düşünce biçimleri genelde pratik ve dinsel faaliyetlerle bağlantılıydı: onlar açısından özellikle toplumsal dünyanın bilgisi başlı başına bir ilgi konusu değildi. Toplumsal sorunlara değinen (Konfüçyüs veya Antik Hindistan'da Makyavelist devlet adamı Çanakya gibi) önde gelen bazı bağımsız düşünürler ve kuşkusuz düşüncelerini yazmadıkları için adları asla duyulmayan bilge adamlar ve kadınlar vardı. Fakat esas problem gerçekte buydu: zira toplumsal düşünce ancak bir topluluk düşünürler ve bilgelerin önceki katkılarını koruduğu ve bunlar üzerinde yenilerini inşa ettiği sürece gelişebilir. Kendilerini bu amaca adayan topluluklar olmadan söz konusu uygarlıklardan bize çok az sosyal bilim kalmıştır. Birikimli bir toplum araştırmasının başlangıcına sadece ham bir tarih biçiminde –kralların hükümranlıklarına ilişkin, esasen yönetimin veya din görevlilerinin derledikleri kronikler biçiminde– rastlamaktayız.

Nesnel toplumsal bilginin gelişmesi için iki şeye gerek vardır. İlk olarak, toplumların (veya en azından bazı kısımlarının) rasyonelleşmesi –Weber'in deyimiyle bir büyü-bozumu yaşanması– gerekir. Bu rasyonelleşme tarihte ilk kez ticaretle ve yönetimle ilişkili pratik sorunların toplumsal dünya konusunda daha gerçekçi bir tutum yarattığı Antikçağ'ın büyük tarımcı imparatorluklarında ortaya çıkmıştır. Ancak, genel ilkeler konusunda bilinçli bir anlayış olmadan pratik teknik bilgilerin geliştirilmesi mümkün olmadığı için, bu pratik ihtiyaçlar toplumsal düşünceye çok az katkıda bulunmuştur. Pratik beceriler her türden toplumsal mitle ve yanlış inançlarla bir arada yer alabilir. Bu yüzden, nesnel toplumsal bilginin ikinci koşulu kendilerine ait (başlı başına bilgi arayışına destek sunabilecek) bir sosyal topluluk yaratabilecek bir entellektüel uzmanlar grubunun –entellektüel topluluğun– ortaya çıkmasıdır. Bu yüzden, bu türden entellektüel toplulukların kaynaklarına inmeye çalışacak ve onların içyapılarını ve kendilerini kuşatan büyük toplumla ilişkilerini araştıracağız.

Bir sosyal bilim yaratmak zor olmuştur; fakat bu iş doğa bilimlerinin yaratılmasından daha zordu. Bir zamanlar fizik, kimya, astronomi, biyoloji ve diğer doğa bilim alanları dinsel mitlerin nüfuzu altında olsa da, onların yerini *genelde* bir teknik bilimin alması nispeten daha az sancılı gerçekleşmiştir. Katolik Kilisesi'nin Galileo'yu aforoz ettiği ve Darwin'in evrim teorisinin kamusal tartışmaları başlattığı doğru olsa da, bu türden durumlar genellikle istisnaydı. Fakat toplum felsefelerinde böylesi durumlar istisna değildi. Bu açıdan bakıldığında, toplumsal ortodoksinin baskısının entellektüel sapmaların formüle edilmesini ve hatta entellektüel zihinlere girmesini uzun süre geciktirecek kadar güçlü olduğu görülür. Doğa bilimlerinin daha önce ortaya çıkmasının sebebi, muhtemelen, sosyal bilimlerin 'daha genç' olması veya doğası gereği inceleme-nesnesini belirlemenin çok zor olması değildir. Bu yüzden, bu ikili argümanın ilk kısmını siyaset, din ve eğitim kurumlarının bir entellektüel topluluğun sosyal bilimsel sorunları yeterince özerk bir biçimde ele alabileceği düzeyde birbirleriyle nasıl iç içe geçtikleri oluşturur.

Toplumsal düşüncede ilk sistematik girişimler M.Ö. 500'de Grek şehir devletlerinde gerçekleştirilmiştir. Grek uygarlığının Batılı düşünce tarihinde önemli bir yer işgal etmesinin nedeni, dine veya hükümete tâbi olmayan büyük ölçüde bağımsız bir entellektüel topluluğun tarihte ilk kez burada ortaya çıkmasıdır. Grek toplumunun kaynağı Ortadoğu'daki büyük imparatorlukların sınırları içinde yaşayan nispeten ilkel kabilelerdi. Dönemin jeopolitik koşulları tarafından korunan bu kabileler daha gelişmiş komşularının zenginlikleri ve kültürlerini baskıcı merkezî hükümetler ve dinler olmadan elde edebildiler. Grekler kabilelerin savaş koalisyonlarının ham demokrasisini ve onlarla birlikte yer alan çok sayıda dinsel kültü alıkoydular.

Doğulu okuryazarlığın ve ona eşlik eden bilgilerin bu dinsel ve siyasal çoğulculukla birleşmesiyle bazı Grek düşünce okulları ortaya çıktı. Bunların en ünlüleri Thales, Pisagor gibi düşünürlerin, Sofistlerin, Sokrates ve Platon'un etrafındaki gruplardı. Onların, bir anlamda, daha önceki ritüel bilgi biçimlerine rasyonelleşmiş bilgiyi ekleyen daha yenilikçi mezhepler oldukları söylenebilir. Bu düşünce okulları ayrıca şehir devletlerinin politik hayatı içindeki siyasal hizipleri temsil etmekteydi; ve şehir devletinde herkes

kendi iddiasını mecliste açıkça tartıştığı için, gezgin öğretmenlerin gelir kaynağı politikacı ve yurttaş-hukukçu olmak isteyenlere tartışma becerilerini kazandırmaktı. Bu durumun anahtar önemde özelliği, varlıklarını becerilerini kamuya satmaya borçlu birçok aydın arasındaki rekabetti. Onlar, bir rahipler veya idareciler hiyerarşisinden emir almayan özgür girişimciler oldukları için, geleneği sürdürme gibi yerleşik bir yanlılık sergilemek zorunda değillerdi. Başkalarıyla rekabet aydınların yeni fikirler geliştirmeleri ve rakiplerinin eleştirileri karşısında savunmaları anlamına gelmekteydi. Şehir devletlerinin filizlendiği dönemde bununla paralel olmayan bir durum, kullanmaya elverişli birçok piyasaya sahip özgür bir entellektüel topluluk vardı; sonuç, sonraki tarihin Altın Çağ olarak gördüğü bir fikrî canlılık dönemiydi. Modern felsefe ve bilimin temelleri bu dönemde atıldı; burada ayrıca karşımıza sosyal bilimin başlangıçları çıkar.

Toplum hakkında ilk sistematik fikirler Platon ve Aristoteles'in felsefelerinde karşımıza çıkar. Bu fikirler esasen kesinlikle, niçin şeylerin öyle olduklarından ziyade, hangi toplum biçiminin en iyisi olduğuyla bağlantılı değerleyici soruyla ilişkiliydi; ancak bu ayrıca Grek politikasında rol oynama arzusunda olan bir entellektüel gruptan beklenebilecek bir tutumdu. Onların düşünceleri politikacılarınkinden daha entellektüeldi. Platon'dan sonraki kuşakta öğrencisi Aristoteles düzinelerce Grek kentinin anayasalarını inceleyerek, onların krallar, aristokrasiler veya demokrasiler tarafından yönetildikleri koşulları ifade etmeye çalışırken ilk empirik analizleri gerçekleştirdi. Aristoteles sadece uygun değerlerle ilişkili sorunlarla ilgilenmeyip, ayrıca bir bilgi sistemi geliştirmeye çalıştı. Temel önemde faktör onun organize ettiği okulun yapısında bulunabilir: Platon'un okulu yönetici liderleri eğitmeyi hedeflerken, Aristoteles'in esas hedef kitlesi entellektüellerdi. Benimsediği organizasyon biçimi Aristoteles'i kendi görüşlerini sistemleştirmeye ve bunları açık siyasal hedeflerden ayırarak başlı başına bir değer olarak bilgiyi belirli bir biçimde vurgulamaya yöneltti.

Aristoteles'in sosyolojisi ve iktisadî yaklaşımı umut vadetmesine rağmen ilkel düzeydeydi. Grek sosyal biliminin en büyük başarısı, bildiğimiz hâliyle tarih biliminin, başka deyişle ciddi anlatısal tarihin yaratılmasıdır. Aynı dönemde Sofistler ve diğer felsefe

okulları kendi içlerinde oldukça kısır tartışmalara boğulurken, aynı entellektüel piyasa Tukidides ve Herodot gibi emekli politikacılar ve generalleri tarih-yazımına yöneltti. Onların tarihsel olguları nesnel bir biçimde toplama, dinsel (örneğin, İncil'de karşılaştığımıza benzer) yorumlardan özgürleştirme ve olayların nedenlerini analiz etmek için dar idarî kroniklerin ötesine geçme çabaları yeni bir standart yarattı. Grek Altın Çağının nispeten özerk entellektüel piyasası devam etmese de, onun tarih-yazımı geleneği, en azından belirli ölçüde, sonraki daha dinsel ve siyasal üst düzey yönetici topluluklarda bir miras olarak varlığını sürdürdü. Roma'da Julius Sezar gibi politikacılar veya Tacititus gibi istenmeyen aristokratlar bilgilendirici ve hatta bir ölçüde analitik tarihler yazdılar; 1.000 yıl sonra İbn-î Miskeyevh ve İbn-î Haldun gibi Arap düşünürler tarihsel düşünceler kılığında karşılaştırmalı sosyolojiler yazdılar. Aristoteles ve Platon'un düşüncelerinin uzun yüzyıllar saygı gördüğü ve üzerine yorumlar yazılan kutsal fosiller olarak görüldükleri dikkate alınırsa, Batı'da sosyal bilimin kıvılcımını tarih-yazımının ateşlediği söylenebilir.

Ortaçağ Üniversitelerinin Modern Aydın Tipini Yaratması

Modern toplumsal düşünce 1770'lerde aydınların eleştirel ilgisini kazanmaya ve bildiğimiz şekliyle modern disiplinler sadece bu tarihten sonra şekillenmeye başladı. Ancak burada sosyal bilimin toplumsal temellerini araştırdığımız için, en azından kısaca 5 veya 6 asır öncesine göz atmamız gerekir. Bu dönemde toplumsal fikirler alanında çok az bağımsız düşünür, örneğin 1600'lerde Thomas Hobbes, 1500'lerde Niccolo Machiavelli, 1200'lerde Aquinalı Thomas vardı. Sosyal biliminin bazı ana temelleri entellektüel kurumlar alanında yer almaktaydı. Bu temeller atılmasaydı sonraki gelişkin toplumsal düşünce gelenekleri ortaya çıkamazdı. Ortaçağ'da toplumsal düşünce hâlen dinsel ortodoksinin hâkimiyeti altındaydı; entellektüel özerklik yönündeki ilk ihlâller daha güvenli alanlarda, ilk önce felsefede ve daha sonra matematik ve doğa bilimlerinde gerçekleşti. Ancak bu entellektüel gelişmelere

öncülük eden kurumlar sosyal bilimin dayanabileceği bir ortamı daha sonra sağladılar.

Ortaçağ'ın sonraki düşünceye katkısı bir fikir değil, kurumdu: üniversitenin ortaya çıkışı. Üniversiteler 1100'ler ve 1200'lerde hocalar ve öğrencilerin Paris, Bologna ve Oxford gibi kentlerde bir araya toplanmaları sonucunda oluştu. Nihayetinde, bu hocalar (veya bazen öğrenciler) Kiliseden veya devletten özerk birlikler olarak kendilerini yönetme hakkı sağlayan hukukî ayrıcalıklar elde ettiler. Entellektüel topluluk ilk kez kendi kalesine sahip oldu, bu kalenin içini dışından ayıran iyi kötü açık bir sınırı vardı ve onlar en azından prensipte kendi etkinliklerini sürdürme hakkı olduğunu iddia ettiler.

Bu özerklik sadece kademeli olarak gerçekleşti. Genellikle öğretmenler ve öğrenciler ilâhiyat ve hukukla ve daha sınırlı ölçüde tıpla, yani entellektüel konulardan ziyade dış dünyadaki toplumsal pratiklerle ilgilenmekteydi. Çoğu rahip nadiren okuryazar olduğu ve Kilisedeki konumlar çoğu kez siyasal memuriyetlerden oluştuğu için, üniversite dereceleri çoğu kariyer için başlangıçta fazla önemli değildi; kuşkusuz bu durum dönemin feodal-patrimonyal devletlerindeki çoğu memurluk için de söz konusuydu. Ancak Papalık bürokratikleşmeye başladı ve ilâhiyattaki ve Kilise hukukundaki (dinsel hukuktaki) dereceler tutkulu Kilise mensuplarına Roma'da daha üst bir görev için daha fazla avantaj sağlamaktaydı. Aynı dönemde İtalyan ekonomisindeki ve başka yerlerdeki ticarî hareketler mülkiyet tartışmalarında ve filizlenen lâik devletlerin diğer idarî sorunlarında yaşanana benzer konularda bir hukukçular piyasası yarattı.

Üniversiteler resmî olarak hukuk ve tıp hocalarının bağlı olduğu Kilisenin ve böylece kutsal metinlere sahip bir dinin prestij sağlayıcı parçaları hâline geldiler. Belirli bir entellektüel eğilime sahip kişiler çok geçmeden yeteneklerinin üniversite dünyası içinde değerli olarak görüldüğünü fark ettiler; kariyerlerini üniversitede profesör olarak sürdürebilirlerdi. Bundan sonra, öğrencilerin çoğu artık hiçbir entellektüel kaygısı olmayan kendine yer arayan fırsatçılara dönüştü. Yine de, özerk üniversite birlikleri Avrupa kentlerine yayılan geniş bir ağ oluşturmaktaydı ve aydınların fiziksel olarak temas kurdukları ve dünyanın geri kalan kısmının baskılardan uzak kalabildikleri yerlerdi. Bu topluluk içinde

(entellektüel faaliyetler dışında hiçbir katkıda bulunmadan) ünlü bir profesör olarak kariyer yapmak mümkün hâle geldi. Geç Ortaçağ'daki yüzyıllarda üniversite diplomalarının toplumsal değerlerinde uzun süre devam eden bir enflasyon süreci başladı. Daha fazla insan üniversite diploması aldıkça dönemin dinsel ve siyasal konumlarının eğitsel gerekleri (ayrıca aynı işler için toplumsal olarak gerekli eğitim yılları) artmaya başladı. Öğrencilerin sayısının büyük ölçüde artmasıyla hocalar topluluğu genişledi. Üniversiteler çoğaldı ve öğrencileri ve ünlü profesörleri kendilerine çekmek için aralarında rekabete başladılar. Entellektüeller, rekabet döneminde sayıları tipik olarak artarken, rakiplerinden kendilerini yeni fikirler yaratarak ayırmaya başladılar. Uzun gelenek ve doğma yüzyılları yerini yeniliğe bırakmaya başladı –ancak bunun nedeni içinde yaşadıkları toplumun geleneğe daha az değer vermesi değil, aksine sert kozaya sahip dinamik bir entellektüel piyasanın şekillenmesiydi.

Bu yenilikçilik ilk kez üniversitenin dış dünyadan en soyut kısmı felsefe fakültelerinde ortaya çıktı. Başlangıçta o dört fakülteden en az önemlisiydi: diğer fakülteler –ilâhiyat, tıp ve hukuk– dünyevî mesleklere uygulamalı eğitim vermekteydi ve gelenek ve otoritenin prestij merkezleriydiler. Felsefe başlarda sadece Doktora altı düzeyde eğitim (Bakalorya ve Master eğitimi) vermekteydi; o sadece lisans veya lise öğrencilerinin daha üst eğitim düzeyine geçmeden önce mantık, gramer ve benzer konuları öğrendikleri bir hazırlık fakültesiydi. Bu nedenle, felsefe hocaları ortodoksinin daha üst düzey fakültelerdeki baskılarına tâbi değillerdi. Bu türden insanlar, örneğin Peter Abelard, Duns Scotus ve Occamlı William felsefeyi daha sınırlı düzeyde bir ilâhiyata giriş olarak ve daha üst düzeyde başlı başına bağımsız –ayrıca, yeniliklerin yer alacağı– bir ilgi alanı olarak geliştirmeye başladılar.

Modern örgüt sosyolojisi açısından ortaya çıkan şey bir 'hedef değişikliği'ydi; üniversiteler bir başka amacın aracı olmaktan kendisi için bir amaç olmaya doğru kurumsal bir ayrışma yaşadılar. Örgütsel kültürde hedef değişikliği, örneğin, Muhasebe Bölümü'nün örgüte hizmet benzeri bir eğitim vermeyi bırakarak, muhasebeyi bizzat bir hedef olarak geliştirmeye başlaması genelde patolojik bir durum olarak görülmekteydi. Bununla beraber, entellektüel kurumlar tarihinde amaçların araçlara bu türden bir

dönüşümü bilgi için bilgi geliştirmeye toplumsal ilginin başlangıcı olabilir. Üniversitelerin doğuşuyla ve her şeyden önce Felsefe Fakültesi'nin yaratıcılığı sayesinde aydınlar kendilerine ait bağımsız bir 'yuva'ları ve amaçları olduğunu düşünmeye başladılar. Düşünce tarihi o zamandan beri hem entellektüel topluluk ve dış dünya arasındaki hem de üniversitelerin gündelik pratik sorunlardan soyutlanması ve ideolojik ortodoksiler arasındaki etkileşimler kadar, bu ilgilerin aydınlara yeni enerjiler ve problemler sağlama biçimleri etrafında gelişti.

Bununla beraber, Ortaçağ üniversitelerinde felsefînin ani ve hızlı yükselişi modern entellektüel hayatta doğrudan bir gelişmeye yol açmadı. Üniversiteler bazı genişleme ve daralma dönemlerinden geçtiler. 1300'ler ve 1400'lerde diploma enflasyonu doruğuna çıktı ve üniversitenin prestiji hızla azaldı. Çoğu yerde öğrenci arzı tükendi. Yaratıcı aydınlar bu dönemde üniversiteleri terk etme ve dış dünyada prensler ve zengin tüccarların himayesi altında konumlar elde etme eğilimi sergilediler. Günümüzde Rönesans adıyla geçen şey bu değişimin ifadesidir.

Rönesans: Düşünce Hayatının Lâikleşmesi

Rönesans'ın zaferi esasen sanat alanındaydı. Ancak bu zafer ayrıca entellektüel topluluk açısından yapısal bir öneme sahipti. Aydınlar Antikçağ'dan beri ilk kez geçimlerini (Ortaçağ üniversitelerinin bir parçası olduğu) Kilise dışında sağlamanın yolunu buldular. Bu kopuşun ürünü hümanizm olarak bilinen entellektüel ideolojiydi ve en üst entellektüel standart olarak din karşısında lâik kültürü vurgulayan bir savaş narasıydı. Bu vurgu başlangıçta Grek ve Roma edebiyatının tamamen canlandırılması olsa da, uzun vadede en önemli olan tema lâik aydınların Kiliseden bağımsız olmaları gerektiği fikriydi.

Tipik hümanist zengin bir haminin sarayındaki tam bir eğlendiriciydi. Çoğu kez özel sekreter olarak hizmet etmekte, şiirler, tarih ve denemeler yazmakta ve muhtemelen amatör bilimsel deneyler yapmaktaydı. Bu durumun sosyal bilim açısından karışık sonuçları vardı. Bir tür izleyicili spor olarak entellektüel etkinliğin popülerliği (bu sadece kitle iletişim araçlarının olmadığı bir za-

man dilimi değil, aynı zamanda büyük kitapların basılmasından önceki bir dönem olduğu için) fikirlerin sunulabileceği hazır bir piyasa anlamına gelmekteydi. Öte yandan, aydının rolü esasen eğlendirmekti ve doğruluk veya analitik kavrayıştan ziyade drama türünden icraatlar ve edebî üslup vurgulamaktaydı. Tarih-yazımı yeşermekte olan bir sosyal bilimdi. Fakat tarih-yazımları yüzeyseldi; gerçekte bilimsellikleri mevcut beğenilere göre çok katı olduğu için, (örneğin, Francesco Guiccardini, Flavius Blondus dışında) iyi çok az tarihçi yeterince kabul gördü.

1500'ler ve 1600'lerin büyük entellektüel olayı sosyal bilimin değil, doğa bilimlerinin ciddi bir atılım dönemi yaşamasıydı. Bu gelişme toplumsal kökenlerin bir bileşimi sonucunda ortaya çıktı. Bir yanda, Rönesans tipi lâik aydınlar bilimi yeni bir eğlence biçimi olarak geliştirdiler. Pratik zanaatkârların ve ayrıca hükümetin himayesiyle bu ilgi arttı. Bu evre barutlu silâhların geliştirilmesi, savaşta teknolojik yenilik dönemi, bir keşifler dünyasıydı ve bu yüzden denizciliğe ilgi artı; ticarî genişleme ve imalât tekniklerinde Sanayi Devrimi'ne yol açacak kademeli ilerlemeler sağlandı. Bilim hem eğlenceli hâle geldi, hem de uygulamalı olabileceğinin ipuçları vardı.

Bu etkiler bilimsel teoride gerçek bir devrim için muhtemelen yeterli değildi, aksine kayıp parçayı tamamlayan bir başka kurumsal değişimle, yani üniversitelerin yeniden canlanmasıyla aynı döneme denk geldi. 1500'ler ve 1600'lerde Ortaçağ'daki ilk genişlemenin ve Rönesans sayesinde ilerlemenin ardından büyük ikinci üniversitelerin gelişme dalgası yaşandı. Bildiğimiz hâliyle modern bilimi yaratacak parçaların bir araya gelmesini üniversitelerdeki filozofların saf teori alanına yeni pratik fikirlerin ve Rönesans'ın ilgi alanlarının akması sağladı: sonuç, empirik kanıtların teorik genellemelerle senteziydi. Aynı kurumsal bileşim yüzyıllardır durgunluk içindeki felsefeyi yeniden canlandırdı ve önünde yeni yollar açtı: kesinlikle aynı zaman diliminde, 1600'lerde bu bilimsel atılımda aktif olan kişiler, örneğin Francis Bacon, René Descartes, Gottfried Leibniz modern felsefeyi yarattılar.

Sosyal bilimler açısından bu çok kolay ilerlenebilecek bir yol değildi. Reformasyonla başlayan ve 1600'lerin sonlarında Protestanlara karşı Katoliklerin derinleştirdiği dinsel savaşlarla devam eden bu dönemde toplumun ideolojik temeli altüst oldu. Doğa

bilimleri ideolojiden nispeten uzak kalabilse de, aynısını sosyal bilimler için söylemek mümkün değildir (doğa bilimlerinin ideolojiden *nispeten* uzak kaldığını söyleyebilmemizin nedeni, Galileo'nun Engizisyon tarafından çalışmalarını yaptıktan sonra, yaşlılık döneminde suçlanmasıdır. Bütün bunlara rağmen, bilim genellikle büyük ölçüde hem Protestan hem de Katolik ülkelerde yeşerdi.) Toplumsal dünya hakkında ondan bağımsız hiçbir soyut teorileştirme yoktur. Yerleşik hâle gelen bir sosyal bilim, yani 'tarih' din savaşlarında Protestanlar ve Katoliklerin propagandasını yazma taleplerinin baskısı altında kaldı.

Din Savaşları ve Aydınlanma

Din savaşları sonraki entellektüel gelişmeler açısından önemli olacak bir kurumsal geçiş dönemini simgeler. Krallar bu dönemde, gelişen orduları sayesinde, yönetim kademelerine feodal aristokratlar ve Kilise danışmanlarının yerine sivil bürokratları geçirmeye başladılar. Geleneksel kamu görevlilerinin kaynağı Kiliseydi, çünkü Ortaçağda tek büyük okuryazar sınıf onun mensuplarından oluşmaktaydı. Ancak dönemin politikası Papa'ya sadık olan Katolik Kilise'nin artık kendi ulusal devletlerini inşa etmek isteyen krallara direnmesini imkânsız kılmaktaydı.

Kilise ve devlet arasındaki çatışmanın farklı ülkelerde çözüme kavuşturulma biçimlerinin bu toplumlardaki düşünce hayatının karakterinin şekillenmesinde temel önemde olması gibi, Protestan Almanya'da Kilise de basitçe hükümet bürokrasisinin bir parçasına dönüştü. Kamu görevlileri ilâhiyat ve hukuk fakülteleri dâhil, üniversiteleri işgal ettiler. Bir kitlesel ilkokul sistemi yerleştikten sonra bu kurumlarda kolayca merkezî yönetiminin bir başka parçası olarak yerini aldı. Bu yüzden, Almanya'da bütün entellektüel görevler fiilen bürokratik devlet hizmetleriydi. Bunun bir sonucu, Almanya'da sosyal bilimin, ortaya çıktığında, yönetimin amaçlarına uygun bilgiler ve tekniklerin geliştirilmesinin bir parçası hâline gelmesiydi. İlk ortaya çıktığında *Staatswissenschaft* (devlet bilimi) olarak adlandırılan alan kamu yönetimi ve betimsel istatistik olarak adlandırabileceğimiz alanların bir bileşimiydi. Sosyolojideki çatışma geleneğinin büyük bir parçası bu Alman

ortamın ürünüydü ve ilham kaynağı muhtemelen *Reelpolitik* vurgudan etkilenen çıkarcı realist politikanın ilkeleriydi.

Öte yandan, Protestan ve Katolik mezhepler arasında keskin bir iç savaş yaşanmasına rağmen, Fransa ismen Katolik olarak kaldı. Ancak Fransız hükümeti Roma Kilisesi'nden bağımsızlığını kazanma konusunda Almanlar kadar istekliydi; üniversiteleri Katolik ortodoksinin bir kalesi olarak bırakmasına rağmen, resmî istihdam kaynaklarını keserek onları çürümeye terk etti, din adamlarının yerine lâik yöneticiler ve aydınları geçirdi. Tüm bir yeni soylular sınıfı, yani cübbeli asilzadeler (*noblesse de robe*) eski savaşçı aristokratların yanında yerlerini aldılar. Baron Montesquieu, baron Turgot, markiz Condorcet ve Alexis Tocqueville gibi toplum felsefecileri bu bürokratik aristokrasiden gelmekteydi. Üniversitelerin sadakati sorgulanabilir olduğu için, hükümet Paris'te mühendislerin ve diğer kamu görevlilerinin yetiştirilmesi için bağımsız akademiler ve okullar kurdu. Fransız Devrimi'nden sonra Napolyon eski üniversiteleri tamamen kapatarak ve yerlerine bu lâik okulları kurarak teknik elitlerin zaferini teyit etti. Öte yandan, 1800'lere kadar ilkokullar ve ortaokullar Kilise'nin elinde kaldı.

Sonuçta, Fransız aydınları bir elit grup olarak Paris'te yoğunlaştılar, akademilerde ve yüksekokullardaki az sayıda yüksek statülü konum için aralarında rekabete başladılar ve aristokrat hamiler salonlara yığılmaya başladı. Tipik Alman entellektüel orta kademede devlet memuru konumunda bir üniversite profesörüyken, Fransız entellektüel iktidarın koridorlarına yakın ve potansiyel olarak devrimci, isyana hazır bir kültürel seçkindi. Alman entellektüel sistematik, bilimsel ve hatta ayrıntılara düşkünken, Fransız entellektüel siyasal tartışma kadar bilime de yönelme eğilimindeydi, kendini sergilemede mahir ve süslü bir üsluba sahip olmanın yanı sıra, akıcı konuşan yazan parlak biriydi. Bu aydın tipini, ancak bir metafor olduğunu unutmadan, 'ulusal karakter' olarak adlandırabiliriz; daha doğrusu, bu aydın tipi farklı toplumsal kurumların entellektüel hayatın yapısı üzerindeki etkisini temsil etmekteydi. Ve Durkheimcı gelenek olarak adlandırdığım sosyolojik çizginin toplumsal ortamı bu çevre olabilir.

İngiltere üçüncü bir örüntü sağlamaktaydı. Tüm Avrupa toplumlarından sadece burada merkezî devletin bürokratik gelişimi-

ni sınırlandırmada başarılı olan küçük bir üst tabaka vardı. İngiltere'de Protestan Reformasyonun başarısı bu ülkedeki üniversiteleri Roma Katolik Kilisesi'nden bağımsız ve böylece siyasal seçkinler için kabul edilebilir bir yer kıldı. Ancak, yönetimin sözü edilebilecek kapsamda bir bürokrasisinin olmaması üniversitenin yerine getirebileceği çok az görev olması anlamına gelmekteydi. Üst düzey fakülteler (ilâhiyat, tıp ve hukuk) tamamen zayıfladı; hukuk zaten büyük ölçüde Londra Yüksek Mahkemesi'ndeki Genel Hukuk uzmanları tarafından üniversitede dışında öğretilmekteydi. İngiliz üniversiteleri sadece soylu sınıfın genç oğulları için kilise memuriyetleri eğitim veren okullara ve yollara dönüşmüştü. Dolayısıyla, üniversiteler 1700'lerde ve 1800'lerin sonlarında İngiliz düşünce hayatındaki idarî reformlara kadar çok az rol oynadılar.

Entellektüel roller neredeyse tamamen zengin soylu sınıfın özel uğraşılarıyla sınırlıydı. Bu tek başına entellektüel yaratıcılığın elverişli bir temeli olarak görünmedi. Soylu sınıftan biri entellektüel ilgilere sahip olabilirdi (zamanın cinsiyetçi pratikleriyle kadınlar bu alandan neredeyse tamamen dışlanmıştı), fakat onların öğrencilerin eğitimiyle ve birikimli bir araştırma çizgisiyle ilişkili hiçbir donanımları yoktu. Araştırma donanımları veya harcamaları için gereken malî kaynaklara ihtiyaç duyulduğunda, bunların karşılanması tamamen ilgili kişinin yeterli paraya sahip olup olmamasına bağlıydı. Yeni buluşlar yapıldığında bile bir başkasının mucidin bıraktığı yerden devam edebilmesi garantili değildi. Hem felsefe hem de sosyal bilim doğa bilimlerindeki İngiliz felsefeciler nedeniyle benzer şekilde belirgin biçimde bireyciydi. İngiliz düşünce tarihi tamamen papaz Thomas Malthus, Francis Galton veya Charles Darwin gibi tamamen kendine has karakterlerle dolu olmasına rağmen, Fransa ve Almanya'daki gibi sürekli organize düşünce okulları veya hareketlerinden yoksundu.

Buna rağmen, İngiltere Kıtanın düşünce hayatıyla hızlı bir iletişim içindeydi. İngiliz düşünürler yurtdışında başlayan araştırma çizgileri temelinde yeni yaratıcı rehberlikler sundular ve başka yerlerdeki hareketlerden aldıkları fikirleri kendilerine uyarlayabildiler. Bunun temel bir örneğini 3. Bölümde ele alacağımız Durkheimcı gelenekte, İngiliz ve Fransız düşünce alışverişlerinde göreceğiz. Soyutlanmışlık içinde olsaydı İngiliz düşünce dünyasının toplumsal organizasyonu muhtemelen uzun süre devam ede-

mezdi. Ancak, uluslararası bir ağın bir parçası olan İngiliz düşünce hayatı aydınlara Paris ve Alman üniversitelerinin yoğun entellektüel ortamlarının kısıtlamalarından bağımsız roller yüklenebilmeleri fırsatı sağladı ve onlar böylece bazı dikkate değer yenilikler üretebildiler. İngiltere ayrıca birkaç asırdır Avrupa'daki en zengin ülke olmanın avantajlarına sahipti; bu avantajlar oldukça az sayıda ayrıcalıklı sınıf üyesinin ve hatta bazı orta sınıftan bireylerin zamanlarını entellektüel uğraşlara adayabilecekleri araçlara sahip olmaları anlamına gelmekteydi.

Ayrıca birkaç başka ülkeden söz edilebilir. Bunlardan en önemlisi İskoçya'ydı, zira bu ülkedeki üniversiteler Kilisede ve yönetimde Almanya'dakine daha fazla benzer bir öneme sahip olmayı sürdürdüler; bu yüzden, İskoçya İngiliz düşünce hayatında olmayan bir sistematik üniversite temeli sağladı. Bir zamanların mağrur İtalya ve İspanya'sı ekonomik gerileme içindeydi ve bu ülkelerdeki üniversiteler Katolik muhafazakârlığın (Protestan Reformasyona karşı mücadelenin miras bıraktığı bir tür soğuk savaşın) etkisi altındaydı. Yine de entellektüel yaratıcılığı İtalya'da, özellikle Paris'e yönelik kozmopolit aydınlar arasında bulmak mümkündü.

Sosyal bilimlerin atılım dönemi 1700'lerdi. Bu zaman dilimindeki düşünürler, karakteristik bir kendine güven patlaması içinde, kendi dönemlerini Aydınlanma Çağı olarak nitelendirdiler. Avrupa'nın daha zengin ülkelerinde Rönesans'tan beri lâik bir entellektüel topluluk şekillenmekteydi. Bu entellektüel topluluğa kısmen Alman ve İskoç üniversitelerinde ve Fransa'daki üst düzey teknik okullarda, kısmen en eğitimli, özellikle Paris'teki aristokratik salonlarda vakit öldüren entellektüeller arasında ve kısmen – özellikle İngiltere, Fransa ve İtalya'da kişisel kültürlerini özel bir ayrımın işareti olarak kullanan– soylu sınıfın üyeleri arasında rastlanmaktaydı. Bu oldukça kapsamlı topluluğun büyük çağı 1700'lerdi. Din savaşları zayıfladı ve lâik dönemin atmosferi hoşgörüydü. Hükümet bürokrasileri ve bazı yeni okullar entellektüeller için kariyer fırsatları sağladı ve artan servet düzeyi aristokrat hamilere ve asilzade aydınlara entelektüel hobilerini destekleyecek birçok kaynak sundu. Koşullar entellektüel etkinlik için özellikle uygundu.

Aydınlanmacı entellektüel çok amaçlı bir düşünürdü. Bu yüz-

den, karşımıza birçok farklı alana katkıda bulunan bireyler çıkar: Turgot ve Adam Smith hem iktisat hem de toplumsal felsefesi konusunda yazdı; örneğin Locke, Leibniz, Voltaire, Hume ve Kant gibi filozoflar bilimden siyaset, edebiyat ve tarihe kadar farklı alanlara katkıda bulundu; ve Montesquieu, Vico veya Condorcet'nin yazıları kolayca toplum felsefesi, sosyoloji, siyaset bilimi, antropoloji veya genel tarih olarak adlandırılabilir. Bu türden disiplinler henüz yoktu, zira özel kimlikler ve standartlar kazandıran bağımsız düşünce toplulukları yoktu. Tersine, entellektüel rol aynı dönemde her yönde gelişti. Bu durumun ürettiği türden fikirlerle ilişkili dikkate değer iki şey vardı. Filozoflar tarihte ilk kez toplumsal dünyanın genel açıklamalarını sunmaya çalıştılar. En azından prensip olarak, mevcut bir ideolojiyi izah etme gerekliliğinden uzak durarak toplumsal hayatı açıklayan genel ilkeleri ortaya koymaya çalıştılar. Her zaman sofistike olmasa da, bu ilkeler bir sosyal bilimin ulaşabileceği hedefin açıkça formüle edilmesi anlamında sosyal bilimin başlangıcına işaret etmekteydi. Muhtemelen bunun kaynağında açıklayıcı bir başarılar dalgasını başlatan ve büyük kamusal itibara sahip doğa bilimlerinin etkisi vardı. Bu çağın kahramanı Isaac Newton'du ve matematikçiler, gökbilimciler ve biyologlar gözdeydi. Toplum felsefecileri bunlar sayesinde dogmatizmin genel tükenişi ve din savaşlarının sona ermesi nedeniyle belirli ölçüde bir toplum bilimi oluşturabilecek özgürlüğe kavuştular. Bu duruma katkıda bulunan bir başka faktör bürokratik aydınlanmacı despotlar çapındaki nispeten yumuşak siyasal iklimdi. Napoli'de *Vico La Scienza Nuova (Yeni Bilim)* olarak adlandırdığı bir dünya tarihi anlayışı ortaya koydu.

Ayrıca, toplum felsefecileri üzerinde ayrıntılı olarak düşünebilecekleri bazı yeni ve dikkat çekici materyallere sahiplerdi: örneğin yeni keşfedilen kabileler ve Amerika kıtasındaki, Afrika ve Doğu'daki Batılı olmayan toplumlar. Malûmatlar 1400'lerin sonlarında başlayan seyahatlerden itibaren sayıları sürekli artan kâşiflerden gelmekteydi ve kamunun ilgisi çok sayıda popüler kitapta açıkça gözlenmekteydi. Thomas Hobbes, John Locke ve Jean-Jacques Rousseau gibi toplum felsefecileri bu açıklamalardan hareketle kendi toplumlarının nasıl inşa edilebileceğini teorik olarak gösterebilmek için kendi 'doğa durumu' anlayışlarını geliştirdiler. Turgot, Condorcet ve Saint-Simon kademeli olarak bir

evrimci evreler dizisi fikri inşa etti ve bunların ürünü Auguste Comte'un sosyolojisidir.

Genelde bu dönem bir empirik araştırma çağı değildi. Doğu ve Batı Hint Adaları yerlileri ve Antik Pers ve Çin uygarlıkları sistematik araştırmalardan ziyade söylentiler sayesinde bilinmekteydi. Uğraşılarının doğası gereği sadece tarihçiler olgusal analizlere giriştiler. Bu analizlerin okuyucuları esasen popüler ve edebî standartlara en fazla değer veren kişilerdi. En tanınmış tarihçiler esasen yeni olguları keşfetmekten ziyade önceki hikâyeleri yeniden anlatan Edward Gibbon gibi kişilerdi. Aydınlanmacı entellektüellerin toplumsal rolü süregelen araştırmalara daha fazla yer vermek değildi. En büyük başarıyı kazandıran doğrudan ilginç bir ürün bu yazım tarzıydı –bu yüzden, yazılan şeylerin çoğunu spekülâtif felsefe ve edebî yetenek şekillendirmekteydi.

Ancak bir başlangıç yapılmıştı. Hâlihazırda uzmanlaşmış bu sosyal bilim disiplinleri kendi entellektüel topluluklarını yaratmaya başladı. Bir kez yerleştiklerinde kamunun onlara yoğun ilgisi azaldı ve iç entellektüel rekabet her disiplini daha üst bir gelişkinlik düzeyine ulaşmaya zorladı.

İktisat: İlk Sosyal Bilim

Olgusal bilginin sistematik olarak toplandığı ilk alan 1700'lerin genişleyen idarî bürokrasileriyle birlikte oluştu. Merkantilist devlet ticareti düzenlemeye, para akışını kontrol altına almaya ve kompleks vergilendirme biçimleri geliştirmeye çalıştı. Bu yüzden, hükümet danışmanlığı umudundaki devlet memurları ve entellektüeller iktisat politikası konusunda uygulamaya dönük makaleler ve kitaplar yazmaya başladılar. İdarî bürokrasilerin üniversitelerle yakın bağlantı içinde olduğu Almanya'da hukuk profesörleri bazen istatistik bazen *Staatwissenschaft* olarak adlandırılan, iktisadî bilgiler toplayan bir disiplin geliştirdiler. Bu gelişen literatür oldukça fazla betimleme, ancak çok az genel ilke içermekteydi. Pratik yönelimin bu materyaller konusunda daha fazla entellektüel bağımsızlığı mümkün kılacak ölçüde güçlü olduğu söylenebilir.

Bu teorik ilgi iktisat daha büyük entellektüel topluluğun ilgile-

rinin bir parçası hâline gelirken artmaya başladı. İngiltere ve Fransa'da siyasal bölünmeler veya ilkel düzeyde partiler oluşmaya başladı. Ticarî gelişme hükümetten ve eski aristokratik ve dinsel gruplardan bağımsız bir işadamları sınıfı yarattı. Aydınlar bu yeni okuyucu kitlesini iktisat politikası üzerine partizan makaleler ve kitaplarla kendilerine çekmeye çalıştılar. Ancak, dönemin düşünce hayatının etkisi altında, belirli sorunlar üzerine argümanlar 'felsefî' bir söylem tarzı ve bu yüzden iktisat teorisinin başlangıç açıklamaları içinde genellendi.

1760'larda Fransa'da hekim François Quesnay fizyokrasi olarak adlandırılan bir iktisat felsefesi formüle etti. Bu felsefe hükümette ve entellektüel çevrelerde tüm servetin kaynağı olarak ticarî çiftçiliği mantıklı bir biçimde savunan birçok taraftar kazandı. Bu kuşkusuz tarımla ilgili olanları kendine çekti. İş dünyasıyla bağlantılı paralel bir ilgi-alanı çok geçmeden Adam Smith tarafından 1776'da *Ulusların Zenginliği*'nde formüle edildi. Bu çalışma yayınlandığından beri muhtemelen en popüler olan tek sosyal bilim kitabıdır; kitabın İngiltere'de birçok baskısı yapıldı ve birkaç yıl içinde Fransızca, Almanca, İtalyanca ve diğer birçok dile çevrildi. Adam Smith hoş bir edebî stile sahip olmasına rağmen, fikirleri tamamen orijinal değildi, önceki bilgileri ve iktisadî fikirleri sistemleştirmişti. Smith'in siyasal popülerliğinin nedeni iktisadî meselelerde siyasal *bırakınız yapsınlar* politikasını destekleyen argümanlar ve sloganları kısa ve özlü bir biçimde sunmasıydı. Adam Smith ayrıca kendi öncülerinden daha teorikti. Glasgow Üniversitesi'nde ahlâk felsefesi profesörü olarak çalıştığı için, yazım tarzı hem bir siyasal argüman oluşturmaya dayanmakta, hem de akademik felsefedeki genelleyiciliği hedeflemekteydi. Daha önce iktisadî konularda yazanlar olsa da, iktisat bilimine bir profesyonel disiplin olarak entellektüel kimliğini Adam Smith'in kazandırdığını söyleyebiliriz. Smith bunu başarabilecek saygın bir konuma sahipti. İskoç devlet memurları ailesinden gelen bir profesördü ve İskoç diplomasisi aracılığıyla kurduğu bağlantılar sayesinde Paris'teki birçok özgür entellektüel çevreyi tanıma fırsatı buldu. Adam Smith bir roller karışımı olarak adlandırılabilecek, çoğu kez entellektüel yaratıcılığa elverişli bir konuma sahipti. Quesney gibi siyasal konularda popüler ekonomi politik yazarlarını tanıyan Smith idarecilerin iktisadî görüşlerini içerden kavra-

yabilecek bir bakış açısına sahipti. Sahip olduğu uzmanlık Smith'e bu materyalleri bir bilimin temeline dönüştürebilecek bir sistemleştirme yönelimi sağladı.

Devlet Okullarının Ortaya Çıkışı ve Üniversite Devrimi

Aydınlanmacı aydınların sahnenin merkezini işgal ettikleri dönemde Almanya'da gizli bir devrim gerçekleşmekteydi. Prusya'da ve başka yerlerde ücretsiz ve zorunlu ilkokullar kuruldu ve bu dünyada bir ilkti. Amaçları öğrencilere devlete itaati aşılamaktı. Bu okulların kadroları başlangıçta Kilise bürokrasisindeki düşük kademeli devlet memurlarından oluşturuldu. Bu durum üniversitelerde ilâhiyat fakültesinin ve öğrencilerin bu mesleğe hazırlanmasında beşerî bilimlerin öneminin yeniden artması anlamına gelmekteydi. Öğretici konumlar genellikle Kilisede veya üniversitede bir konum bekleyen üniversite mezunları tarafından dolduruldu. Almanya'da Gymnasium olarak adlandırılan orta dereceli okullar kurulduğunda mevcut öğretici konumların sayısı arttı. Üniversite öğrencilerinin sayısı 1700'lerin sonlarında büyük ölçüde yükseldi; şaşırtıcı olmayan, onların ilköğretim veya ortaöğretimdeki konumlardan ziyade, en üst düzey ve en iyi ücretli öğretim konumlarını, profesörlükleri hedefleme eğiliminde olmaları ve mümkün olduğu kadar ikincilere geçmeye çalışmalarıydı. Modern ABD'de, bağımsız sistemler oldukları için, devlet okullarından üniversitedeki öğretici konumlara bu türden bir geçiş mümkün değildi. Fakat Almanya'da aynı bürokrasinin parçalarıydılar ve aydınlar tarafından aynı merdivenin basamakları olarak görülmekteydiler.

Bu genişleme ve rekabet sonucunda beşerî bilimler fakültelerinde profesörlüklerin miktarı ve statülerinin artması yönünde büyük bir baskı oluştu. Özellikle Prusya'nın daha yeni üniversitelerinde ve daha sonra yeni kurulan Berlin Üniversitesi'nde hocalar bir kez daha Ortaçağ'ın son dönemlerinden beri görülmeyen bir biçimde entellektüel yaratıcılıkları sayesinde rekabete başladılar. Klâsik diller (Latince ve Grekçe) gibi hazırlık sınıfı konumlara

odaklandılar ve bu alanları daha sonra tarih ve antropoloji üzerinde devrimci etkilere sahip olacak bir filolojik bilim araştırmasına dönüştürdüler. Üniversitenin aşırı kalabalıklaşması ve entellektüel rekabetin doruğa çıkmasıyla, 1780-1820 yılları arasında hocalar (ilâhiyat veya hukukta daha yüksek eğitim için sadece bir hazırlık olduğu varsayılan) felsefe alanında bir entellektüel devrim yaşadılar. Immanuel Kant, Johann Fichte, Friedrich Schelling, Georg Hegel, Arthur Schopenhauer ve diğerleri tamamen yeni felsefe biçimleri yarattılar ve bu süreçte kendi alanlarının sadece bir 'bilim' değil, aynı zamanda tüm diğerlerinden üstün bir bilgi biçimi olduğunu iddia ettiler. Kant'ın sözleriyle felsefe bir 'Kopernik devrimi' yaşadı ve 'Bilimlerin Kraliçesi' hâline geldi. Bu entellektüel canlanma sürecinde yapısal bir değişiklik yaşandı: 1810'da Felsefe (Beşerî Bilimler) Fakültesi hukuk, ilâhiyat ve tıpla aynı düzeyde bir fakülteye dönüştü ve (günümüzde M.A.'dan ziyade Ph.D. biçimine dönüşen) beşerî bilimler derecesi kamu okullarında öğretici konumlar olarak ilâhiyat derecesinin yerine kabul edildi.

İlk kez Prusya'nın başkenti Berlin'deki yeni üniversitede başlatılan bu yenilik çok geçmeden yaklaşık 20 Alman üniversitesine yayıldı. (Almanya bu dönemde çoğu kendi üniversitesine sahip düzinelerce bağımsız devletten oluşmaktaydı; Prusya diğerleri arasında en güçlüsüydü ve Almanya 1871'e kadar askerî açıdan birleşik bir devlet değildi.) Bu reform sonucunda Alman üniversiteleri çok geçmeden tüm bilim ve bilimsel faaliyet dallarında dünya liderliğini fiilen ele geçirdiler. Olan şeyi bir kez daha, Ortaçağ üniversitesi örneğinde yaşandığı gibi, bir örgütsel 'hedef değişikliği' olarak açıklamak mümkündür. Sadece öğrencileri daha üst düzey fakültelere hazırlamakta olan Beşerî Bilimler Fakültesi işlevi devlet okul sistemi için gerekli öğretmenleri yetiştirmeye dönüştüğünde etkinliklerinin bağımsız önemini iddia edecek bir fırsata sahip oldu. Öğretmenlerin (ilâhiyatçılar, hukukçular ve doktorlardan farklı olarak) hangi bilgilere sahip olmaları gerektiği konusunda hiçbir aslî sınır ve bu yüzden, nasıl eğitilmeleri gerektiği konusunda hiçbir açık kriter yoktu.

Ayrıca, uzman öğretmen yetiştirme görevi Beşerî Bilimler Fakültesi'ne üniversite kurumunun bağımsız ve eşit bir bölümü olduğunu ilân etme hakkı sağladı. Bu bağımsızlık üniversite hoca-

larına kendi inceleme-konularını geliştirme özgürlüğü ve prestijlerini artırma fırsatı sundu. Peter Abelard ve rakiplerinin Ortaçağ'da öğrencileri kendi tartışmalara çekmelerinden beri ilk kez kendi aralarında konumlar için rekabet etme zorunluluğu bilimsel üretkenliği önemli bir hedefe dönüştürdü. Sonuçta Göttingen ve Berlin'de modern daha üst düzey soyut matematik alanlarının keşfedilmesiyle kapsamlı bir devrim geçiren matematik dâhil, felsefî ve beşerî ilgi alanları gelişti. Üst düzey eski fakültelerin hocaları artık türedi meslektaşlarını taklit etmeye başladılar ve hukuk bilimi (farklı sosyal bilim dallarının oluşmasına yol açan hukuk tarihi) ve (modern üniversite temellî laboratuar bilimlerinin doğuşuna yol açan) tıp gibi yeni bilimler gelişti.

Alman üniversite devrimi nihayetinde dünya çapında taklit edilmeye başladı. Paris'te kendi teknik okullar ve akademiler ağı olan Fransa'da bu rekabet baskısı, en azından doğa bilimlerinde, bu kadar fazla değildi. Ancak Fransa yine de Almanya'nın gerisinde kaldığını hissetmeye başladı ve Fransız bilginler 1800'lerin ikinci yarısında kendi sistemlerine taşımak için ülkelerine getirebilecekleri şeyleri keşfetmeleri için ziyaretçi öğrenciler gönderdiler. Émile Durkheim 1885-1886'da Alman ustaların ayağına giden birçok Fransız aydından biriydi. Fransa-Prusya Savaşı'ndaki (1871) bozgundan sonra Fransa can çekişmekte olan üniversitelerinde Alman modelini uygulamaya ve bu modelin temeli olan kamu ortaöğretim sistemini kurmaya hazırdı.

İngiltere'de de üniversiteler zayıf düşmüştü. Sahneye amatör entellektüeller hâkim olmaya devam etti ve Alman üniversitesindeki matematikçiler, bilim adamları ve araştırmacıların çalışmaları her yerde okunmaktaydı ve izleyicileri vardı. İngiliz hükümeti 1860'larda meslekî konumları eleme sınavlarıyla ödüllendirmek için kamu hizmetlerinde reform yaptı ve üniversiteler yeni Alman bilimini getirerek kendilerini geliştirmeye başladılar. Hatta Bertrand Russell gibi İngilizler 1890'ların sonlarında en son entellektüel gelişmeleri yakalamak için Almanya'ya eğitim görmeye gittiler. Bu uygulama en fazla ABD'de güçlüydü. Amerika'da yüzlerce yüksekokul olmasına rağmen, 1876'da John Hopkins Üniversitesi Alman üniversitesinin açık bir benzeri olarak kuruluncaya kadar geleneksel dinsel-egemen öğretim kalıbına bağlı kaldılar. Bir Amerikan yüksekokulunda okuyan Amerikalı için 1900'lerin baş-

larına kadar birkaç kuşak boyunca tipik akademik kariyer daha ileri düzeyde eğitim görmek için Almanya'ya gitmekti. Ancak John Hopkins modeli yüzyıl başında hızla yayıldı. Özellikle eleme sistemini yerleştiren Harvard'daki müfredat programlarıyla ve 1892'de John D. Rockefeller'in diğer üniversitelerden tüm alanlardaki en tanınmış yetenekleri kendine çeken Chicago Üniversitesi'nin kurulması için milyonları bağışlamasıyla Amerikan üniversitelerinin statüsü arttı. Amerikan düşünce hayatının bu noktada başladığını söylemek fazla abartma olmayacaktır; daha önce kendi yenilikleri ve şairleri olmasına rağmen, ABD'nin dünya bilim sahnesindeki etkisi Alman üniversite devrimini benimsediği tarihe uzanır.

Bir organizasyon biçimi olarak üniversite Fransız Aydınlanmasının salonlarında veya İngiliz soylu sınıfı dünyasında yaygın olan daha informel entellektüeller topluluklar karşısında daha büyük avantajlara sahipti. Üniversitenin bilgiyi sistematik olarak geliştirmesinin esas nedeni bu bilgileri derslerde öğretmek zorunda olmasıydı; üniversite öğrencilere düşünce ve araştırma çizgilerini birkaç kuşak boyunca geliştirebilecekleri sürekli eğitimi sağladı ve onları ideolojinin baskılarından veya doğrudan pratik sonuç talebinden büyük ölçüde uzak tuttu ve böylece saf teoriye daha fazla odaklanmayı sağladı. Neticede, üniversitede çalışan bilginler nihayetinde akademik olmayan meslektaşlarını geride bıraktılar ve entellektüel hayatın gelişmiş kesimleri, edebî ve sanatsal girişimler dışında, neredeyse özellikle üniversitelerde toplandı. Bu süreç zaten fizik ve matematikte 1700'lerin sonlarında Fransız mühendislik okullarının bu konuları soylu amatörlerin elinden aldıklarında görünür hâle geldi. Üniversite reformunun yayılmasıyla, üniversitelerin felsefe ve sosyal bilimleri de içermesiyle bu süreç daha fazla ilerledi.

Bu gelişme bilgi açısından bir anlamda iyi olabilse de, çoğu aydın onu mutlaka ilerleme olarak görmedi. Entellektüel topluluk –sadece üyelerinin siyasal veya dinsel bağlılıkları yüzünden değil, aynı zamanda bizzat entellektüel organizasyon içindeki ayrışma nedeniyle– tarihinde ilk kez kendi içinde bölündü. Üniversite dışındaki bağımsız aydınlar yeni uzman bilgi üretim biçimlerine düşmanlardı. Akademik devrim ilk dikkat çekici etkisini doğa bilimleri üzerinde yarattığı için, yabancılaşma kendini ilk olarak

bilimsel ve edebî aydınlar arasında gösterdi. Zaten 1700'lerin sonları ve 1800'lerin başlarında William Blake, William Wordsworth ve Lord Byron gibi edebî şahsiyetler soğuk bilimsel hesaplılığı ve birlikte yer alan entellektüel tutumu reddetmekteydi. Tipik Fransız Aydınlanmacı aydının, örneğin Voltaire'in hem bilim hem de edebiyatı aşırı övdüğü ve onlar arasında hiçbir çatışma görmediği dikkate alınırsa, bu romantik hareket entellektüel dünyanın iç politikasında yeniydi. Romantizm özellikle Almanya'da, bilhassa üniversite devriminin gerçekleştirildiği dönemde yaygındı. Hegel gibi bir filozof matematiği daha alt düzey, 'yapay' ve 'manevî olmayan' bilgi biçimi olarak aşağılamaktaydı ve bu tutum (hatta bizzat üniversite dünyası içinde bir hizip) günümüze kadar varlığını sürdürdü. Burada karşımıza elinizdeki kitabın gerisinde yatan şey, yani Comte ve Durkheim'ın pozitivizminde merkezileşen daha profesyonel bir bilim karşısında sosyolojinin öznel yanını vurgulayan özellikle Alman 'romantik' bir çizgi çıkar.

Entellektüel topluluğun üniversite profesörleri kısmının zayıflığı onun gücünün diğer yüzüydü. Üniversite eğitiminin yöntemliliği ve bürokratik organizasyonu çok dolaşılan patikalarda giderek artan ayrıntılı uzmanlaşmalarla sonuçlandı; teorinin çizgileri bir kez şekillendiğinde daha yaratıcı yenilikler teşvik edildi. Bu yüzden, sosyal bilimlerdeki yeni düşünce çizgilerinin kaynağı üniversite ve dış dünya arasındaki etkileşim olma eğilimindeydi. Pratik ve ideolojik kaygılar yeni sorunlar ortaya çıkardı ve bu sorunlar üniversiteli aydınların nihayetinde sistematik araştırmaya dönüştürdükleri yeni olguların önemine işaret etmekteydiler. Ancak, üniversiteler daha fazla sayıda profesörle hızla genişlerken uzmanlaşma kaçınılmaz hâle geldi. Artık farklı sosyal bilimler bağımsız disiplinlere bölünmeye başladı ve eski çok yönlü entellektüel rolü ortadan kayboldu.

Disiplinlerin Oluşumu

Tarihin Uzmanlaşması

Akademik devrimi yaşayan ilk sosyal bilim tarihtir. Antik diller

üzerine incelemelerle başlayan filolojik araştırma ağırlıklı olarak tarihsel bir eğilime sahipti. Johann Herder, Georg Hegel ve Alman idealist filozoflar bilgi birikimlerinin çoğunu Grek ve Roma kültürü üzerine klâsik dönem araştırmalarından elde ettiler ve bu sayede insanî varoluş hakkında ağırlıklı olarak bir tarihsel görüş geliştirdiler. Klâsik filoloji uzmanı Barthold Niebuhr Berlin'de 1810'dan sonra kendi bilimsel yöntemlerinin kapsamını dil incelemelerini ve onunla ilişkili alan Roma tarihini içerecek biçimde genişletti; belgelerin sahiliğini inceleyerek ve -Alman metin eleştirisi olarak adlandırılan- kaynakların yanlılıklarını analiz ederek tarihsel araştırmanın sistematik temelini ortaya koymaya başladı. Kısa bir süre sonra hukuk profesörü Friedrich von Savigny hukuk tarihi üzerine eleştirel araştırmasına başladı. 1833'te, yine Berlin'de, Leopold von Ranke modern siyasal tarih üzerine araştırma seminerleri başlattı -ve akademik tarihsel araştırma girişimi kesinlikle bu yönde ilerledi. Kuşkusuz, tarih bu uzman temel yerleşmeden önce kapsamlı olarak ve hatta oldukça iyi yazılmıştı. Alman profesörler, önceki açıklamalara dayanmaktan ziyade, hem ana kaynakların araştırılmasını vurguladılar hem de edebî yazım tarzını korumaya veya hakikati ideolojik değerlerin etkisinden koruyacak biçimde aktarmaya çalıştılar. Von Ranke akademik tarihçilerin şeyleri *"gerçekte olduğu gibi" ("wie es eigentlich gewesen")* sunmaları gerektiği sloganını geliştirdi. Bu bir bilimsel uzmanlık alanının sokaktaki insanların ilgilerinden bağımsızlığını ilân ettiği ideolojisiydi.

Bu ideal sadece kısmî bir etki yarattı. Sayısız tarihsel olgu vardır ve tarihçinin tutarlı bir hikâye anlatabilmek için belirli bir temelde seçim yapması gerekir. 'Akademik devrim'den önce tarihin geleneksel amaçları esasen siyasal veya dinsel bir grubun meşruluğunu pekiştirmek (veya yıkmak) ya da edebî bir üslup içinde eğlendirici bir hikâye anlatmaktı. Akademik tarih kendi araştırma tekniklerini çoğu kez bu basmakalıp kanallar içinde uyguladı. Von Ranke'nin tarafsız idealinin en iyi başardığı şey uzak dönemlerin tarihi kadar daha az ideolojik alanlar iktisadî, edebî ve sosyal tarihi de aktarmaktı. Tarih akademik dünyanın dışında, özellikle emekli politikacıların anıları biçiminde yazılmaya devam etti (Winston Churchill bunun iyi bir örneğidir). Ve çağdaş sorunlar hakkında akademik araştırmalar her zamanki gibi partizan oldu.

Yine de tarih 1800'lerde artan bir milliyetçilik bağlamında yazılmış olsa bile, bilimsel standartlar giderek açıklık kazandı. Ulusal bilinç ülkelerde kendini yüceltici eğilimleri beslese bile, bilginler geçmişi keşfetmek için bilimsel bir rekabet içine girdiler. 19. yüzyıl artık tarih biliminin çağının geldiği dönemdi. 19. yüzyıl başlarında Hegel gibi oldukça eğitimli bir birey bile muğlâk ve çarpıtılmış bir dünya tarihi anlayışına sahipti. Tarihsel bilgi 19. yüzyıl sonlarında söz konusu dönemden beri büyük ölçüde bozulmadan kalan (20. yüzyıl tarihçilerini daha ayrıntılı çalışmalara iten) genel bir görüntüye ulaştı. Bu görüntü sosyoloji için önemli olabilirdi. 1900'lerin başlarında yazan Weber Karl Marx ve Herbert Spencer gibi bilginlerin daha önceki zengin verileriyle karşılaştırmalar yapabilecek konumdaydı.

İktisatçıların Akademisyenler Hâline Gelmesi

Daha önce iktisatçıların bağımsız bir entellektüel topluluk olarak Adam Smith döneminde ortaya çıktığını ifade etmiştik. İngiltere'de iktisatçıların liderliği bu gelişmenin ardından yaklaşık bir asır sürdü. İktisatçılar çoğu kez akademik dünyanın dışında kaldılar. Önde gelen kişilikler David Ricardo ve John Stuart Mill hem pratik siyasette aktifti hem de iş dünyasında biri borsacı diğeri yatırımcı olarak çalışmaktaydı ve Mill East India Şirketi'nin personeliydi. Bu yüzden, eski papaz Thomas Malthus East India Şirketi'nin 'Yüksekokulu'na 1801'da ünlü öğretisi "yoksulluğun nedeni alt sınıfın aşırı tüketmesidir" sözü sayesinde atandı. Çok az akademik konum vardı, örneğin teorisyen Nassau Senior Oxford'da bir akademik konumu 1825'te elde edebildi, fakat ne ücreti, saygınlığı yüksekti, ne de iş güvencesi vardı.

Bu dönemde iktisat esasen bir siyasal öğreti olarak görülmekteydi. Adam Smith iktisat bilimine aynı anda hem bir entellektüel anlayış hem de bir siyasal ideoloji olarak görülen bir ilgi odağı kazandırdı: piyasa sisteminin işleyiş biçimi. İktisadın entellektüel yanı bırakınız yapsınlar öğretisini desteklemek için kullanıldı; bu yüzden, bu bilime temel destek devletin iş hayatına müdahalesine karşı olan kesiminden geldi. İktisat biliminin pratik politikalar dünyasındaki uzun süreli varlığı hükümetin oluşturduğu araştır-

ma komisyonlarının birçok olgusal veri toplamasıyla sonuçlansa da, bu materyaller bilimsel teoriler geliştirmek ve bunları sınamak için fazla kullanılmadı. İktisadî yasaların basitçe tümdengelimlerle ortaya çıkarılabileceği ve açıklanabileceği, politik sonuçlara ulaşmak için kolayca kullanılabileceği düşünülmekteydi.

Bu koşullarda bilimsel bir iktisat yaratma yönündeki en dikkat çekici girişim Karl Marx tarafından gerçekleştirildi. Marx aslında katıldığı 1848 Alman ve Fransız devrimlerinin başarısızlıkla sonuçlanmasından sonra İngiltere'de sürgün olarak yaşamak zorunda kalsa da, bu İngiliz iktisadî yaklaşıma yabancıydı. Ancak, bir Alman üniversitesinde akademik eğitim gördüğü ve bu yüzden sistematik teorik genellemelerle İngiliz iktisatçılardan çok daha fazla ilgilendiği için daha fazla entellektüel donanıma sahipti. Radikalizminin maliyeti profesörlük kariyeri olsa da, Marx yeni tür bir teorik sistem geliştirmeye yöneldi. O da bir başka roller karışımıydı: İngiliz burjuva iktisattan yararlanarak emekçi sınıfların somut koşullarını araştırmaya yöneldi ve yeni bir teorik ve empirik iktisat bilimi yaratmak için bu araştırmalarını bir Alman filozofun genelleştirici tutumuyla harmanladı. Ancak Marx'ın sistemi aynı zamanda hem siyasal hem de radikaldi: bu yüzden, yaşadığı dönemde çalışmaları saygın entellektüel dünyanın nadiren ilgisini çekti. Çalışmaları entellektüel dünyaya sadece Alman Sosyal Demokrat (Sosyalist) Parti 1880'ler ve 1890'larda parlamenter bir güç hâline geldikten sonra gün yüzüne çıktı. Marksizm Sosyal Demokratların resmî öğretisiydi ve Marksist aydınlar kendi parti gazeteleri, dergileri ve okulları sayesinde editörlükler ve hocalıklar elde ettiler. 20. yüzyıl başlarında bu maddî temelden resmî entellektüel dünyanın dikkatini çeken bir Marksçı iktisat ortaya çıktı.

Bu esnada saygın iktisat bilimi kendi içinde bir devrim yaşamaktaydı. 1870'lerde iktisat biliminde, geleneksel 'klâsik' kavramlar terk edilerek, daha teknik ve matematiksel bir "piyasada marjinal fayda ve genel denge" analizi benimsendi. Marjinalist veya neo-klâsik iktisat olarak adlandırılan bu yaklaşım İngiltere'de William Jevons, Francis Edgeworth ve Alfred Marshall, Fransa'da Léon Walras, Avusturya'da Cari Menger gibi akademisyenler tarafından yaratıldı. Bu gelişmenin başlangıç döneminde iktisat hâlâ esasen bir siyasal öğretiydi, bu yüzden sadece (*bırakınız yapsın-*

larcı, devletin iş hayatına müdahalesine karşı olan) Liberal yaklaşım üniversitelerde kabul edildiği takdirde bu kurumlara girebilir ve teknik, akademik bir alana dönüşebilirdi. Bu dönüşümün asıl yeri İngiltere'ydi, bu yeniden canlanmanın ardından ülkedeki üniversitelerde 1864 Kamu Hizmeti reformları gerçekleştirildi. Bu yüzden, İngiltere Neo-Klâsik (yani, akademik) devrimin gerçekleşmesinde özellikle ön plândaydı.

Almanya bir test durumu sağlar. Alman üniversiteleri diğer ülkelerdeki üniversitelerden uzun süre önce uzmanlaşmış bilimsel kurumlardı; 1700'lerden itibaren yönetim biliminin öğretiminde bile iktisatçılar için akademik konumlar vardı. Ancak, aristokratik geleneğe ve hantal idarî bürokrasilere sahip Almanya'da İngiliz-tarzı Liberallerin siyasal yaklaşımı kabul görmedi. Bu yüzden, Alman akademik dünya, özellikle 1850'den sonra ya muhafazakâr ya da refah yönelimli, bazen ikisinin karışımıydı; her iki yönelim de iş dünyasına ve serbest piyasaya özerklik tanıma eğiliminde değildi. Alman iktisatçılar birçok bilimsel araştırma yapmalarına rağmen, piyasanın yasalarını araştırmak yerine kurumsal tarihe odaklandılar. Marjinalist teoriyle ilişkili yeni gelişmeler gerçekdışı kurgular ve bazen kapitalist ideolojiler olarak eleştirildi. Hatta bazı Alman iktisat profesörleri muhafazakâr bir sosyalizm biçimini savundukları için *Kathedersozialisten* (masa başı sosyalistler) olarak nitelendirilmekteydi. Bu tutum ayrıca oluşum hâlindeki sosyolojinin zeminin bir parçasını oluşturmaktaydı. Max Weber meslek hayatına bir iktisatçı olarak başladı ve rakip düşünce okulları, yani tarihsel okul, Marksçı okul ve marjinalist okul arasında süregelmekte olan tartışmalara katıldı. ABD'de Thorstein Veblen ve John R. Commons ünlü reformculardı ve kurumsal iktisadı savunmaktaydılar; onlar gerçekte Alman geleneğini Amerikan üniversitelerinin Alman çizgilerde reformdan geçirildiği dönemde Atlantik'in ötesi yakasında sürdürmekteydiler.

Fransa karşıt türde bir test durumu sağlar. Bu ülkede devletin iş hayatına müdahalesine karşı olan ideologlar 1830'lardan itibaren güçlü bir konum elde ettiler ve elit kurumlar olan Collège de France'da ve idareci yetiştiren okullarda iktisat öğretim kadrolarını kontrolleri altına aldılar. Bunlar araştırma yönelimli akademik kurumlardaki kadrolar değil, teknik iktisat teorisinden ziyade kamusal açıklamalarla ilgilenen siyasal-entellektüel seçkinlerin

arpalıklarıydı. Bu yüzden, ne matematikçi Antoine Curnot'nun ileri düzey iktisadî çalışması, ne de eski mühendis Léon Walras'ın çalışması kabul gördü; fakat 'genel denge modeli'ni geliştiren Walras sonradan tüm teorik iktisatçıların en büyüğü olarak değerlendirilmeye başladı. İktisat teorisinde daha ileri görüşler ortaya koymaya çalışan Walras ancak bir başka eski mühendis İtalyan Vilfredo Pareto'nun etkisindeki İsviçre'de kadro bulabildi. Yaşlı Pareto sosyolojide kendi iş döngüleri teorisine eşlik eden bir döngüler teorisi geliştirmeye odaklandı. 19. yüzyıl sonlarında Alman çizgilerde yeniden canlanan İtalyan üniversiteleri Pareto'nun etkisi sayesinde iktisat teorisinin önde gelen merkezleri hâline geldiler. Alman tarzı üniversitelere, ancak yönetim konusunda daha liberal, devletin iş hayatına müdahalesine karşı bir eğilime sahip olan Avusturya marjinal fayda yaklaşımın öncülerinden hukuk profesörü Carl Menger'i üretti. Ayrıca, Avusturya'dakiyle benzer koşullar bileşimine sahip olan İskandinav üniversiteleri modern neo-klâsik iktisadın merkezleri hâline geldiler.

20. yüzyıl bu siyasal formüle daha fazla kanıt sağladı. 1920'lerde toplanan idarî istatistiklerin geliştirilmesi gayrı safi milli hasıla (GNP) gibi günümüzde artık herkesin aşina olduğu ölçüm tekniklerini içeren ulusal hesaplama modelleriyle bağlantılı teorik gelişmelere yol açtı. ABD, çok geçmeden, kendi üniversiteleri dünyada yer alan bir başka üniversite türünün gelişmesini engelleyen bir kitlesel sistem içinde genişlerken profesörlük kadrolarının büyük ölçüde artmasıyla, iktisat biliminde öne çıkmaya başladı. Bu ülkede iş merkezli iktisat hem benimsendi, hem de ideolojik merkez olarak alındı ve bu yüzden sadece İngiliz liberal gelenek normal olarak görüldü. Siyasetin önemi kendini Almanya'da da gösterdi. 1920'lerde muhafazakâr Alman İmparatorluğu'nun yıkılması ve yerine liberal Weimar Almanya'sının kurulmasıyla Almanya ortodoks (İngiliz tarzı) iktisat içinde yerini aldı. Almanya'da Nazilerin ve İtalya'da faşistlerin akademik iktisada çok az müdahale etmesi oldukça ilginçtir. Marjinalist model, özellikle John Maynard Keynes'in kazandırdığı siyasal biçimi hükümetin ılımlı refah-yönelimli iş dünyası sistemini kullandığı bir pratik araca dönüştü ve bu yüzden, 20. yüzyıl devletlerinin neredeyse hepsinin politikalarıyla uyumluydu. Bunun temel istisnası rakip bir ekonomi biçiminin siyasal ideolojiyle, Marksizm'le iç içe geçti-

ği Sovyet blokuydu. En siyasallaşmış sosyal bilim olan iktisat günümüzde bile varlığını içinde yer aldığı devletin hâkim politikasıyla büyük ölçüde uyumlu bir genel teori olarak sürdürmektedir.

Psikolojinin Bağımsız Bir Bilim Hâline Gelmesi

Psikolojinin kaynağında üç temel hat vardır: felsefe, tıp ve pedagoji. Platon ve Aristoteles'ten Arthur Schopenhauer ve Rudolf Lotze'ye kadar spekülâtif felsefe zihinle ve bilme ve algılama yetileriyle ilgilendi. 19. yüzyıl başlarında tıbbî araştırmanın ortaya çıkışıyla bu konular sinir sistemi üzerine araştırmalarla ele alınabilir hâle geldi. Alman üniversiteleri 1800'lerin ortalarında bu türden önde gelen araştırma merkezleriydi. Deneysel psikoloji bu iki geleneğin bir bileşiminden ortaya çıktı; ilk genişleme döneminden sonra fizyolojideki aşırı kalabalık kadroların etkisiyle fizyologlar ve yöntemleri büyük ancak durağan felsefe alanına aktı. Eski bir fizyolog olan Wilhelm Wundt insan bilincine ilişkin felsefî verileri deneysel yöntemlerle araştırmak için Avrupa'da ilk laboratuvarı kurdu; bu dönemde Amerikan tıp araştırmacısı William James de aynı şeyi yapmaya çalışıyordu. Wundt'un yeniliği akademik dünyada büyük başarı kazandı. Wundt ve çalışma arkadaşları deneysel psikologlar Almanya'da ve yurtdışında birçok araştırmacının ilgisini çekti ve bu grup tarafından dünya çapında psikolojik araştırmalar gerçekleştirildi. 20-30 yıl sonra Alman psikolojisi amacına Geştaltcı okulun algı psikolojisiyle ulaştı ve onun sosyal psikolojideki ürünlerinin kaynağı Kurt Lewin'in çabalarıydı.

Buna rağmen Almanya'da psikoloji felsefe bölümleri içinde bir uzmanlık dalı olarak kaldı ve geleneksel felsefî konu 'bilincin araştırılması'yla bağını sürdürdü. ABD'de (William James'in erken dönem laboratuvar araştırmasına rağmen büyük ölçüde Wundt'un eski öğrencileri tarafından sürdürülen) psikoloji de felsefe bölümlerinin bir parçası olarak kuruldu. Yine de, ABD üniversitelerinde öğrenci kayıtları artmaya ve böylece fakülteler hızla büyümeye başladı; ardından psikolojinin 1900'lerin başlarından itibaren bağımsız bir bölüm olarak kurulması mümkün hâle geldi. Amerikan psikolojisinin bağımsızlığını kazanmaya çalıştığı bu dönemde davranışçılık vücut kazandı. Amerikan davranışçılar

bilimsel psikolojinin inceleme-konusunun 'gözlenebilen davranışların yasaları' olması gerektiğini, zihni içebakışla anlama çabalarının yanıltıcı ve bilimsel olmayan bir anlayışa yol açtığını ilân ettiler. Sosyolojik açıdan bakıldığında, bu saldırılar felsefeden mümkün olduğu kadar keskin bir biçimde kopmaya çalışan bir akademik bölümün ideolojisi olarak görülebilir. Bu yoğun mücadele Amerikan psikolojisine 'bilme'nin de meşru bir psikolojik araştırma konusu olabileceğini göstermeye çalışan ve yerleşmesi için 50 yılın geçmesi gereken özellikle davranışçı bir miras bırakmıştır.

Psikoloji sadece Alman ve Amerikan çizgilerde gelişmedi. Almanya'da Wundt'un hareketinin güçlü olduğu dönemde Fransız ve İngiliz üniversitelerinde felsefe daha ziyade büyük ölçüde Ortaçağ'ın bir tortusu olarak görülmekteydi. Tıbbî yönelimli İngiliz ve Fransız psikologların gerçekte felsefî alanla ilgilenmek ve onu 'bilincin bilimi'ne dönüştürmek gibi bir eğilimleri yoktu. Aksine, doğrudan bilimin bir parçası olarak psikolojiye saldırılmaktaydı. Felsefî temelden yoksun bir teori geliştirilmesine çok az vurgu olmasına rağmen, İngiliz ve Fransız psikologlar esasen pratik uygulamalarla ilgilenmekteydi. Fransa'da eski biyolog Alfred Binet zekâ testlerini geliştirdi; İngiliz soylularından araştırmacı Francis Galton genetik olarak üstünleri aşağı konumdakilerden ayırmak için kullanılabilecek istatistiksel ölçümler geliştirmeye çalıştı. İlişkili 'seçkinci yanlılıklar' yakın dönemde önemli ölçüde tartışılmasına rağmen, bu türden ölçümler on yıllar boyunca uygulamalı psikolojinin kabul edilebilir bir 'bilimsel' türü olarak değerlendirildi.

Rusya'da oldukça farklı bir psikolojik gelenek gelişti. Üniversiteler büyük ölçüde Alman etkisi altında olmasına rağmen, felsefeye ilgi sınırlıydı. Wundt'un ele aldığı problemleri kökten eleştiren fizyolog Ivan Pavlov ve V. Bechterev hayvanlarda koşullu refleksleri araştırdı. Bunlar sinir sistemi üzerine araştırmalardan Rusların dille ilişkili 'ikinci sinyal sistemi' olarak adlandırdıkları şeyi incelemeye yönelen bir psikolojik araştırma geleneği başlattı. Bu geleneğin materyalizmi Komünist Devrim'den sonra da gözde konumunu sürdürdü ve onun pedagojiyle bağlantısı çocuk gelişimi üzerine verimli bir araştırma alanının gelişmesine yol açtı. Wundt'un okulunun dikkat çekici bir başka ürünü onun öğrenci-

lerinin Jean Piaget'nin etkisiyle çocuklarda bilişsel gelişimi araştırmaya yöneldikleri İsviçre'de ortaya çıktı. Piaget genel bir zihin teorisine Alman vurguyu yeni empirik materyallerle bir araya getirdi; yetişkinleri araştırmak yerine, birbirini izleyen zihinsel işlemler evrelerini modelleştirmek için ilk olarak kendi çocuklarını ve daha sonra Cenova'daki pedagojik kurumları kullandı. Bu 'bilişsel devrim' daha yakın dönemde nihayetinde Amerikan psikolojisinin davranışçı önyargılarını yıktı ve Atlantik'in her iki yakasında da yeni bir girişim yeşermeye başladı.

Psikolojinin bir başka dalı klinik psikolojiydi. Bu gelişmede en önemli şahsiyet Viyanalı hekim Sigmund Freud'du. Freud'dan önce psikiyatride verimsiz bir biçimde psikolojik rahatsızlıkların fizyolojik belirleyicileri araştırılmaktaydı. Freud da, Wundt, Marx, Adam Smith ve diğer bazı temel sosyal teorisyenler gibi, bir roller karışımıydı. Tıbbî araştırma eğitimi alan Freud'un akademiye alınmaması ve ülkedeki Yahudi düşmanlığı yüksek statülü akademik dünyaya uygulamalı hekim olarak girmesini engelledi. Bu türden uygulamalı işler dönemin Alman dünyasında fazla itibar görmüyordu ve bu durum Freud'u hastalarından elde ettiği tuhaf görünen empirik materyallerden yeni bir bilim yaratmaya yöneltti. Uygulamalı alanlar bir kez daha olgusal materyaller, akademik dünyaya teorik bir yönelim sağladı. Freud ve taraftarları Alman psikolojisinin akademik dünyasının çökmesinde asla başarılı olamasa da, onun etkisi psikolojinin (veya onun en azından bir parçasının) daha uygulamalı bir eğilime sahip olduğu ABD ve Britanya'da daha güçlüydü. Freudcu teori, akademik dünya tarafından vurgulanan sistematik araştırma geleneğinden muhtemelen bir ölçüde yoksun olmasına rağmen, insan kişiliği ve güdülerinin – akademik psikolojinin salt bilmeye veya laboratuvarda hayvanlar üzerindeki davranışçı deneylere vurgusunun dışında kalan– dinamik unsurlarına ilginin canlı kalmasını sağladı.

Antropolojinin Uygun Yaşama Alanı Bulması

Antropolojinin gelişmesinin kaynağında en başlarda Kuzey ve Güney Amerika, Afrika ve Pasifik'te yaşayan yerli kabilelerin keşfedilmesi vardır. Bu materyaller Turgot ve Condorcet aracılığıyla

Hobbes ve Locke gibi toplum felsefecilerinin ilham kaynağını oluşturdu. Artık Avrupalı toplumları Ortaçağ'daki filozofların yaptıkları gibi basitçe Tanrı'nın sunduğu bir düzen olarak açıklamak imkânsızdı; toplumun ilkel bir doğa durumundan –toplumsal sözleşme veya evrim sonucunda– nasıl ilerlediği konusunda farklı teoriler üretildi. Bu araştırmalar ayrıca biyoloji üzerinde etkili oldu. Carolus Linneaus ve Georges Buffon benzer şekilde türleri sınıflandırma yöntemi geliştirdiler ve bu sınıflandırmada "uygar insan" kadar "doğa durumundaki insan"a da yer açtılar. Bu girişim Darwin'in önemli bir öncüsüydü, zira insan maymunlar ve diğer hayvanlarla ilişkili bir varlık olarak görülmese bile, aynı resim içinde ele alınmaktaydı. 'Antropoloji' terimi 1700'lerde icat edildi, *insan* biyolojisinin bilimi anlamına gelmekte ve anatomi kitaplarının başlıklarında kullanılmaktaydı.

Antropolojinin sonraki yüzyıldaki temel gelişme çizgisi biyolojinin ve ilişkili doğa bilimlerinin bir parçası olarak şekillendi; ikinci bir temel gelişme çizgisinin kaynağı özellikle filoloji (dil tarihi) ve sanat tarihi üzerinden gerçekleştirilen kültür tarihi araştırmalarıydı. Aslında Batılı olmayan toplum biçimleri çok az araştırıldı. Auguste Comte'tan beslenen Herbert Spencer ve William Graham Sumner, bu materyalleri teorilerinde kullanmalarına rağmen, antropolog araştırmacılar çevresinin dışında yer almaktaydılar ve 20. yüzyılda sosyal antropolojinin ortaya çıkışına kadar bu türden araştırmalarda çok az kılavuz olarak alındılar. Örneğin Almanya'da Georg Waitz ve Rudolf Virchow, Fransa'da Paul Broca ve İngiltere'de James Pritchard gibi antropologların temel teorik ilgilerinin kaynağında yaşayan insanları fiziksel tipler içinde ölçmeye ve sınıflandırmaya ve jeologlar tarafından ve tesadüfî kazılar sonucunda yeryüzüne çıkarılan eski insanların kemiklerini araştırmaya başlayan tıp bilimciler ve biyologların çalışmaları vardı. Kuşkusuz, bu türden 'tesadüfler' tamamen tesadüfî değildi, zira kesinlikle ilgi alanının geliştiği, eski kemiklerin bulanlar tarafından basitçe bir kenara bırakılmak yerine dikkat çekmelerinin mümkün olduğu bir zaman diliminde ortaya çıktılar. Örneğin, Neanderthal insan güneybatı Almanya'da 1857'de bir mağarada ameleler tarafından bulundu; onlar kemikleri kasaba hekimine gösterdiler ve hekim de bu kalıntıları kendi yerel sosyal birliğine rapor etti. Bu türden amatör bilim adamları 19. yüzyılda biyoloji

ve antropolojide yaygındı. Bu özellikle Charles Darwin gibi zengin üst tabaka üyelerinin bütün mülklerini fosilleri araştırmak ve gezginlerin raporlarını toplamak için ömür boyunca adayabildikleri İngiltere'de yaygındı. Aynı dönemde İngiliz antropologların eğilimi, Almanya'daki daha sistematik ve ansiklopedik araştırmalardan ziyade, verileri nispeten teoriden uzak bir biçimde toplama yönündeydi.

Antropoloji 19. yüzyıl ortalarında örgütlü toplumları (1843'te İngiltere, 1859'da Fransa, 1869'da Almanya'yı) araştıracak yeterince insana sahipti ve antropolojik keşifler biyoloji, jeoloji ve coğrafya kongrelerinde düzenli olarak sunulmaktaydı. Antropologlar kitlesi hızla arttı ve 'tesadüfi' keşifler 1875'te Truva'da, 1876'da Miken'de ortaya çıkarılanlarda yapıldığı gibi düzenli sergilere yol açtı. 1920'lerde keşifler *gerçekte* öngörülebilir şeylerdi, zira Çin 'Pekin insanı' üzerine bir sergi düzenlerken, rakip İngiliz, Amerikan ve Fransız sergilerde Ortadoğu'daki bulguları sergilemek için bir yarış vardı.

Ne istendiği konusunda genel bir fikir olmadan ne yeni 'bulgular'a ulaşmak için plânlı araştırmaları sürdürmek, ne de hatta tesadüfi keşifleri anlamlı materyaller olarak nitelemek mümkündür. Araştırmaya kılavuzluk edecek gerekli teorik çerçeve 'kökenler' sorusuyla sağlandı: insanların evrimleşme çizgisinin kökenlerine inmek ve böylece İncil'in yaradılış açıklamasının etkisini yitirmesinin yol açtığı boşluğu doldurmak gerekiyordu. Darwin'in doğal seleksiyon teorisi fiziksel gelişme kadar kültürel gelişmeye de uygulanabilecek daha iyi bir açıklama sağladı; 1860'lardan itibaren araştırma çerçevesini evrimci model şekillendirdi. Bu model ayrıca siyasal milliyetçilik ve soy ıslahı programlarıyla iç içe geçen bazı ırksal veya diğer (örneğin, ailevi) kalıtsal üstünlük teorilerine yol açtı. Bu teoriler çoğunlukla politik izleyicilere yönelik akademi dışından aydınlar tarafından ileri sürüldü. Onlar neticede kendi programlarını desteklemeye yardımcı olacak titiz araştırma stratejileriyle daha az ilgilendiler. Bu yüzden, Georg Waitz, P. W. A. Bastian ve Franz Boas gibi akademisyenler ırkçı antropolojilere, sadece siyasal görüşleri uyuşmadığı için değil, gerçekte araştırma topluluğunun standartlarına bağlılıkları nedeniyle saldırdılar. *Alman* antropologların başlarda bilimsel temellerde tartışmaya çalıştıkları ırkçı teorilerin Nazilerin daha son-

ra ortaya çıkışında etkili olması ilginçtir, çünkü Almanya'da antropoloji gerçek bir akademik bilimdi. Alman üniversitelerinin standartlarına göre, ırkçı teoriler basitçe tarih boyunca ırkların sürekli olarak birbirlerine karıştığını ve ırksal gruplar, diller ve kültürel özellikler arasında önemli benzeşmeler olduğunu göz ardı etmekteydi –özetle, ırk akademiye göre bilimsel standartlara uygun kullanışlı bir kavram değildi.

Antropolojiye katkıda bulunan bir başka akım 'kültür tarihi araştırmaları'ydı. Alman üniversitelerinde 1800'lerin başlarında filolojinin gelişmesi Niebuhr ve von Ranke'nin yol açtığı bilimsel tarih disiplininin yan sıra, dil, sanat, hukuk tarihlerinin ve insanî yaratıcılıkla ilişkili diğer alanların ortaya çıkmasıyla sonuçlandı. Grimm kardeşler Alman peri masallarını derlediler; bu derleme daha sonra Avrupalı, Ortadoğulu ve Doğulu geçmişteki kırsal hayat üzerine daha başka araştırma alanlarının gelişmesine yol açan bir kültür tarihinin (*Kulturgeschichte*) başlama noktasıydı. Bu entellektüel hareket doğal olarak daha geleneksel İngiliz ve Fransız üniversitelerindeki klâsist bilginleri etkiledi ve bu kurumlarda hızla bazı 'modern' bilimsel çalışmaların gerçekleştirilmesine katkıda bulundu. Bu çalışmalar arasında (Durkheim'ın hocası) Numa Denis Fustel de Coulanges'ın Grek ve Roma dini üzerine, Henry Sumner Maine'in –ünlü sosyolojik "toplumlar 'statü'den 'sözleşme'ye doğru ilerlerler" yasasını formüle ettiği– Antikçağ'da hukuk üzerine ve James Frazer'ın Antik dönemden önceki çağlarda bereket ritüelleri üzerine araştırması vardı. Alman tarzı bilimin İngiltere'ye esasen –her öğrencinin aslında araştırması beklenen temel geleneksel eğitim alanı olan– klâsik dönem üzerine bu çalışmalar aracılığıyla nüfuz ettiğini söylemek fazla abartma olmayacaktır. Klâsikler antropolojiye İngiltere'de –sosyoloji alana girmeden uzun süre önce onu saygıdeğer kılan– bir yuva sağladı (ancak sosyoloji Britanya'da çoğu yerde 1960'lara kadar varlık gösteremedi).

Bu yüzden, antropolojinin kaynağında iki rol, kültür tarihçisi ve bilimsel alan araştırmacısı rolleri vardır. Bu iki eğilim nihayetinde Alman antropolojisinin kurucusu P. W. A. Bastian ve İngiliz meslektaşı Edward Taylor'ın kişiliklerinde bir araya geldi. İkisi de gezgindi; ilki gemi doktoru, ikincisi gezgin soyluydu; ikisi de çoğu ülkenin dinleri, dilleri, sanatları ve arkeolojileriyle ilgilenmekteydi

ve gözlemlerini Berlin'e veya Oxford'a döndüklerinde düzenli olarak rapor etmekteydiler. İkisi sonunda farklı müzelerde ve akademik kadrolarda çalışmaya başladıklarında incelemelerini sistematize ettiler. 19. yüzyıl sonlarında kültürel ve biyolojik ilgiler alan araştırmacısı rolü etrafında bir araya geldi ve antropoloji kendi bilimsel kimliğini 'beşerî araştırmalar' adı altında cisimleştirdi.

20. yüzyıla girerken antropoloji İngiltere, Fransa ve Almanya'daki üniversitelerde zorlukla, ancak farklı isimler altında yerleşti: bazıları klâsikler veya filolojinin bir parçası olarak yer alırken, diğerleri biyolojide ve tıpta yer buldu, ancak ayrıca arkeoloji, sanat tarihi, dinler tarihi ve halk psikolojisi (*Völkerpsychologie*) adlarıyla bağımsız kürsülere dönüştü. ABD'de Yerlilerle İlişkiler Bürosu 1879'da kuruldu ve Yerli kültürlerin kataloglarını çıkaracak uzman antropologlar çalıştırdı; antropologlar müzelerde üniversite kadroları bulmaya başladılar ve neticede antropoloji ve sosyoloji bölümleri birleşmeye başladı. Amerikan antropologlar, (Bastian'ın bir asistanı) Alman Franz Boas liderliğinde, evrimci teoriyi reddettiler ve ayrıntılı kültürel betimlemeleri ve özellikle tarihsel koşullara özgü kültürel difüzyon örüntülerini araştırmayı tercih ettiler. Alman gelenekte antropologlar "biricik bileşimler olarak kültür" fikrini vurguladılar; bu öğretinin kaynağı Boas'ın öğrencisi Ruth Benedict'in 'kültürel rölativizm'idir: ona göre, bütün kültürlerin kendi doğru ve yanlış standartları temelinde değerlendirilmeleri gerekir.

Ancak antropoloji bu akademik başarı döneminde ılımlı bir kriz yaşadı. Araştırmayı fiilen yönlendiren –insanlar ve kültürlerinin kökenleriyle ilişkili– sorular daha ayrıntılı açıklamalarla ve basit evrimci modelle iç içe geçen yaygın difüzyon kanıtlarıyla sonuçlandı. Alanla ilişkili araştırma problemleri giderek birçok farklı faktör arasındaki etkileşimlere ilişkin oldukça ayrıntılı araştırmalara dönüştü. İncil'in yaradılış öğretisi konusunda eski infiallер uzun süre önce sönmüştü, popüler ırksal farklılıklar öğretisi gözden düştü ve insanın atalarının insansı maymunlarla bağlantısıyla ilintili yeni buluşlar artık fazla şok etkisi yaratmıyordu. Alan önde gelen hiçbir entellektüel sınır işaretine ve hiçbir önde gelen düşünür veya teoriye yer tanımayan bir 'aşırı empirizm'e düşme tehlikesi altındaydı.

Bu durum modern sosyal antropolojinin yolunu açtı. Fransa'da Émile Durkheim 20. yüzyıl başlarında yeni icat ettiği sosyolojiyi ileriye taşıyacak bir bilimsel topluluk oluşturmaya çalışıyordu. Araştırmaları sırasında tesadüfen antropolojiyi keşfetti. Sonuçta, Durkheim'ın teorik geleneği antropologların empirik araştırmalarının sentezlerinin yapıldığı bir merkez hâline geldi: Fransa'da alanlar arasında Durkheim'ın yeğeni Marcel Mauss'un ve daha sonra Claude Lévi-Strauss ve Pierre Bourdieu gibi antropolog ve sosyolog düşünürlerin katkıda bulundukları ittifaklar kuruldu. Bir ölçüde benzer biçimde, Freud ve onun çoğu izleyicisi Almanya'da psikoloji alanının kendilerine kapalı kaldığı dönemde sistematik bir kanıt kaynağı olarak antropolojiye odaklandı. Britanya'da bu teorik gelenekler antropolojiye İngiliz sömürgelerinin yanı sıra, akademiye geçmeye yerleşmeye çalışan saha araştırmacısı Bronislaw Malinowski ve A R. Radcliffe-Brown sayesinde girdi. Bu saha araştırması ve teori bileşiminin ürünü İngiliz sosyal antropoloji okulu olarak bilinen, ritüeller ve sembollere ve onların toplumsal yapıyla ilişkilerine odaklanan bir hareketti. Amerika'da Durkheim'ın işlevselci okulu Boas ve izleyicilerinin resmen benimsediği, özünde Alman *Kulturgeschichte* geleneği içinde kendine sınırlı bir yer açtı. Fakat Amerika'da Freudcu psikolojinin popülerliği psikolojik antropolojide kültürel sosyalleşmeyi ve çocuk yetiştirme pratiklerinin toplumsal etkilerini vurgulayan daha empirik bir düşünce geleneğine yol açtı.

Ve Son Olarak Sosyoloji

Sosyoloji, toplumsal olguların genel bilimi olarak, hepsinden oldukça farklı köklere sahipti. Sosyolojinin kaynağında tarihin materyalleri, tarih felsefecilerinin genellemeleri, kurumsal ve tarihsel iktisatçıların ilgileri, kamu yöneticileri ve sosyal reformcuların olgusal bilgiler toplama girişimleri, psikologların toplumsal konulara ve antropologların ilkel kültürlere ve insanın evrimine ilgileri vardı. Ancak yukardaki araştırma alanlarından her biri, toplum hakkında genellemelere yoğunlaşmaktan ziyade, kendine ait ilgi alanları çeşitli bilimsel topluluklara (tarih, iktisat, psikoloji, antropolojiye) ayrışmıştı. Sosyoloji bağımsız kimliğini esasen

siyasal ideoloji ve reform hareketleri sayesinde kazandı. Bu yüzden, sadece, sol-liberal reformculara izin veren bir akademik sistemin olduğu yerlerde genelleyici bilim olma yönünde ilerledi. Bu açıdan sosyolojinin kuruluşuyla ilişkili toplumsal koşullar iktisadın kuruluşuyla ilişkili olanlara benzemesine rağmen, iktisat bilimi tipik olarak eski anlamında (büyük harfle) Liberallerin görüşlerini –işadamlarının muhafazakâr aristokratların tahakkümünden özgürleşme mücadelelerini– yansıtırken, sosyoloji refah amaçlı reformlarla (ancak bazen geleneğin gözüyle) ilgilenen (küçük harfle) liberallere bağlıydı. Sosyolojinin sıkı bir siyasal destek veya hoşgörü mücadelesi vermesinin nedeni, müşterilerinin – kalabalık olsa da– asla güçlü olmamasıydı.

Sosyoloji ve siyaset bilimi henüz biçimlenmemiş bir toplumsal ortamın parçalarını oluşturdukları 1700'lerde birbirlerinden büyük ölçüde ayırt edilebilmekteydi: bir tarafta Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau, Turgot ve Condercet gibi toplum felsefecileri, diğer tarafta kendilerine ait hukuk felsefeleri ve betimsel 'istatistik'leri bulunan Alman yönetim bilimi profesörleri vardı. 1800'lerin büyük bir bölümünde bu gelenekler varlığını sürdürmesine rağmen, düşünce dünyası daha sonra giderek uzmanlaştı ve ayrı gruplar içinde örgütlendi. Tarih, iktisat, psikoloji ve antropoloji kademeli olarak bağımsız alanlar hâline geldi. Aynı dönemde Sanayi Devrimi ve Batı Avrupa'da yönetimlerin demokratikleşmesi gelişen kentli sınıflar arasında siyasal hareketlerin ve partilerin temellerinin oluşumuna katkıda bulundu. Bu gelişme sosyolojiye öncekinden daha fazla "kesinlikle siyasal" bir ilgi odağı sağladı. İlk önemli sosyologlar/siyaset bilimciler (bunları birbirlerinden ayırt etmek mümkün değildi) Comte de Saint-Simon, Auguste Comte, Alexis de Tocqueville, Karl Marx, John Stuart Mill, Frederic Le Play ve Herbert Spencer'dı; hepsi akademik dünyanın dışındandı ve siyasal izleyicilere hitap etmekteydiler. Onların düşüncelerinde karşımıza o zamandan beri popüler olan en önemli ideolojilerin formülasyonları, yani hem bırakınız yapsınlar ilkesi (büyük 'L') hem de refah devletini (küçük 'l') savunan liberalizm, komünizm ve lonca temelli muhafazakârlık çıkar. İlgi odağımızı ikincil konumdaki düşünürleri de içerecek biçimde genişlettiğimizde, karşımıza Charles Fourier gibi ütopik komünistleri içeren19. yüzyıl sosyologlar grubu kadar Arthur de Gobineau gibi

erken dönem Faşist ideologlar da çıkar.

Sosyolojinin gelişimi açısından en önemlisi, üniversite yönelimini kendi siyasal ve popüler ilgileriyle birleştirebilen bireylerdi. Bunlardan biri Paris'teki seçkin okul École Polytechnique'te doğa bilimleri eğitimi alan Comte'tu. Auguste Comte Saint-Simon'un siyasal ideolojisini kullanarak daha sonra 'sosyoloji' olarak adlandıracağı bir sosyal *bilim* inşa etmeyi umuyordu. Comte başlarda bu yeni bilimin École Polytechnique'te kabul edilmesini hedefliyordu. Bu hedefine ulaşamayınca siyasete yöneldi ve toplumu yeniden oluşturacak bir siyasal hareket olarak kendi Pozitivist 'kilise'sini kurdu. Önceden gördüğümüz gibi, bir başka roller karışımı olan kişi, siyasal koşullar nedeniyle üniversiteden kopmak zorunda kalmasaydı muhtemelen ünlü bir profesör olabilecek Marx'tı. Marx kendi devrimci fikirlerini kapsamlı genel teoriye dönüştürerek bir sosyal bilim inşa etti. Bu türden üçüncü örnek bu grup içinde tek saha araştırmacısı olan Le Play'dir. O mühendislik eğitimini muhafazakâr siyasete ilgiyle birleştirerek titiz ve ayrıntılı aile araştırmaları başlattı. (Aile o zamandan beri muhafazakârların gözde konularından biridir.) Tocqueville diğerlerinden farklıydı; o dönemde bakanlık yapan akademi dışından bir politikacı olmasına rağmen, gezilerinde ve tarihsel araştırmalarında özgün gözlemlerini genelleştirici bir bakış açısıyla birleştirdi. Tocqueville gerçekte bütün entellektüel rolleri Turgot veya Montesquieu tarzında bir araya getiren Aydınlanmacı düşünürlerden sonuncusuydu.

Bu sosyolog düşünürlerin kurumsal zayıflığının nedeni, onların fikirlerini doğrudan kolayca bir bilimsel araştırmalar topluluğunun temeli hâline gelmeyecek siyasal hareketlerin üyelerinin cazip bulmasıydı. Kesinlikle daha teorik yönelim bu akademik ortama bağlı hâle gelecekti. Olgusal araştırmalar 19. yüzyılda gerçekleştirilmesine rağmen, bunların kaynağı çoğunlukla pratik sorunlara çözüm bulmaya çalışan yöneticilerdi. Bu türden araştırmaların çoğu Almanya'da gerçekleştirildi. 1872'de bir Alman profesörler ve yöneticiler grubu tarafından Sosyal Politika Derneği (*Verein für Sozailpolitik*) kuruldu. Bu gruba sonradan katılan Max Weber, kurumun ilgi odağını toplum hakkında genellenebilir bir görüş oluşturmak için büyük ölçüde ayrıntılı bilgiler toplama girişimiyle ve refah politikasıyla sınırlandırdığını düşünmeye baş-

ladı. İngiltere'de benzer bir çalışma fabrika hayatının koşullarını inceleyecek araştırma komisyonları kuran hükümet aracılığıyla gerçekleştirildi. Teorik role en yakın yaklaşım 1830'larda örneğin doğum ve ölüm oranları, intiharlar ve suçlar konusundaki resmî istatistiklere yoğunlaşan Belçikalı gökbilimci Adolphe Quetelet tarafından geliştirildi. Ne yazık ki, Quetelet'nin ortaya koyduğu toplumsal yasalar sadece birkaç basit olasılığın hesaplanmasına ve önceki yılların verilerinden nüfus veya suç oranlarındaki değişikliklerin nasıl öngörülebileceğini kanıtlamaya dayanmaktaydı. Çok geçmeden istatistikçiler de Quetelet'nin araştırmalarında istatistiğin pratik kullanışlılıkla veya teori geliştirmeye katkıyla bağlantılı gerekleri yerine getiremediği duygusu oluştu.

Sosyoloji üniversitelere 1800'lerin sonlarında girmeye başladı. Bu gelişme ABD'de birçok yeni üniversitenin kurulduğu ve diğerlerinin lisans eğitimi veren araştırma yönelimli okullar açarak ve müfredatlarını çağdaş konuları içerecek biçimde yenileyerek eğitimlerini güncelleştirdikleri üniversite devrimi döneminde gerçekleşti. Bu üniversiteler yeni modellerini Alman çizgilerde oluşturmalarına rağmen, bilhassa Amerikan özelliklerinden bazılarını sürdürdüler. Bu üniversiteler bir dekanın değil rektörün kontrolündeydi ve öğrenci kayıtlarını artırmaya ve mümkün her türden araçla kamunun desteğini kazanmaya yöneldiler. Bu gelişme Amerikan üniversitelerinin yeni inceleme-konularına Alman üniversitelerinden çok daha fazla açık olması anlamına gelmekteydi, zira rektörün fakülte üyelerinin onayına gerek kalmadan yeni uygulamaları devreye sokma hakkı vardı. Bu durum Amerikan üniversitelerin, rektörlerinin otokratik yönetimi altına girme ihtimalleri içermesine rağmen, kendi alanlarını yeni gelenler karşısında korumaya çalışan gelenekçi profesörlerin otokrasisinden kaçabilmelerini mümkün kılmaktaydı. Alman üniversiteleri pratik konuları kibirli bir tutum içinde aşağılamalarına rağmen, Amerikan üniversiteleri yeniliklere büyük ölçüde açıktı, çünkü üniversiteye mümkün her yolla öğrenci çekme girişimini bilimsel görüş ayrılıklarından ziyade idarî ilgiler yönlendirmekteydi. Artan öğrenci miktarları üniversitelerin gelirlerinin okul ücreti, mezunların bağışları veya devlet destekleri sayesinde artması anlamına gelmekteydi –bunlar Alman üniversitelerinin karşılaşmadığı, ancak Amerikan üniversiteleri açısından hayatî önemde sorunlardı.

Amerikan üniversiteleri gelişmelere açıktı ve bu durum fakülte sayısının –çoğu kez tek bir profesörün alanı yönlendirdiği Avrupa'dakinden farklı olarak– sürekli artabilmesi anlamına gelmekteydi.

Bu koşullar nedeniyle yeni Amerikan üniversiteleri çok geçmeden her türden sosyal bilimle doldu ve en azından araştırma miktarı konusunda sayısal liderliği yakaladılar. 19. yüzyıl Amerika'sında, Comte ve Fourier'nin izleyicileri dâhil, İngiliz liberal reform organizasyonlarını ve diğer çoğu organizasyonu taklit eden birçok sosyal reform hareketi ortaya çıktı. 1865'te bu gruplardan daha saygını Sosyal Bilimlerin İlerlemesi İçin Amerikan Birliği adı altında örgütlendi ve bu organizasyondan kendi uzman birliklerini oluşturmaya ve üniversitelerde kendilerine yer açmaya çalışan farklı alt uzmanlık alanları ortaya çıktı. İlk olarak 1880'lerde tarih ve iktisat, 1890'larda sosyoloji, antropoloji ve siyaset bilimi üniversitelere girdi; ayrıca Amerikan üniversitelerinde psikoloji felsefe bölümlerinden ayrılmayı başardı ve bu olay 1910'larda gerçekleşti. İlk sosyoloji bölümü 1892'de yeni Chicago Üniversitesi'nde açıldı ve bunu diğer üniversiteler izledi.

Diğer sosyal bilimler gibi sosyoloji de akademide yer buldu, zira onun siyasal ve pratik temaları hem hâkim liberal atmosferle hem de genişleyen üniversitelere pratik ve popüler vurguyla ilişki içindeydi. Tersine, sosyal bilimlerin en az siyasal ve en fazla uygulamalı alanı antropoloji Amerikan üniversitelerindeki en zor dönemini yaşamakta, oldukça az ilgi görmekteydi ve bu yüzden, diğer alanlardan daha sınırlı düzeyde büyüdü. Antropoloji 1940'lara kadar çoğu kez sosyoloji bölümlerinin içinde, hatta daha sonra daha küçük yüksekokullarda yer aldı. Avrupa'da durum tam tersiydi, antropoloji zaten sosyoloji akademik bir yaşam alanı bulmadan çok daha önce saygın siyasal ve entellektüel bir bölümdü.

Bir sonuç, Amerika'da sosyolojinin açıklayıcı teoriler geliştirmek ve bunları sınamaktan ziyade önemli ölçüde 'sosyal problemler'e odaklanmasıydı. Erken dönem Amerikan sosyologlar yorumlarını fikren doğrulamak için teoriye gerek duyduklarında popüler öğretiler olan evrimciliğe ve felsefe bölümleri içinde yer alan sosyal psikolojiye başvurdular. Psikoloji henüz kendine ait bağımsız bölümler biçiminde kurulmadığı için fazla davranışçı

değildi ve Charles Horton Cooley, George Herbert Mead, W. I. Thomas ve diğerleri sayesinde sembolik etkileşimcilik olarak bilinen bir sosyal psikolojiye dönüştü. Bu sosyal psikoloji ayrıca siyasal vurgular içermekteydi. Amerikalı sosyologlar radikaller ve muhafazakâr kinikler değil, liberal sosyal reformculardı; onlar Amerika'nın bir eşitlik ve fırsatlar ülkesi olmasını istiyorlardı ve bu yüzden sosyal psikoloji bireye ve küçük gruplara odaklanırken, sosyologlar tabakalaşma, zenginlik ve güç yapısıyla ilişkili daha makro sıkıntılı meselelerden uzak durdular.

Britanya'da sosyoloji akademik dünyada nadiren yer buldu. Oxford ve Cambridge'deki entellektüel ve elit üniversiteler pleb olarak gördükleri ve ciddi bilimsel içerikten yoksun olduğunu düşündükleri bir disiplini tanımak istemediler. İngiliz sosyolojisinin ilk yuvası Fabian sosyalist Sidney Webb tarafından kurulan ve bizzat antropolojiyle ilişkili bazı teorik birikimler oluşturmaya çalışan London School of Economics'ti. 1908'de şehir plânlamacıları ve hayırseverlerin liderliğinde bir İngiliz sosyoloji derneği kuruldu. İngiliz sosyolojisi, kaynakları sınırlı olduğu için, 1960'lar ve 70'lerde üniversiteye kayıtların giderek artması sayesinde üniversitede konumlar elde etmeye başlayıncaya kadar çok az etkili oldu.

Sosyolojideki temel önemde teorik gelişmeler Kıta üniversitelerinden geldi. 19. yüzyıl sonlarında sosyolojik yönelimli bazı düşünürler Herbert Spencer ve Marx'ın popüler siyasal öğretilerine karşı çıktılar. Bu düşünürlerden bazıları (Albert Schaeffle, P. von Lilienfeld, Rene Worms) bir organizma olarak toplum modelleri üretmek için Spencer'ın biyolojik analojilerini geliştirmeye çalışırken, diğerleri (Ferdinand Tönnies) Marx'tan veya (Georg Simmel) yeni-Kantçı toplumsal formlar felsefesinden bazı görüşleri kendi yaklaşımlarına dâhil ettiler. Fakat felsefede sağlam bir yer edinemediler. Onların sosyolojileri liberalizmle ve bazen – bilimin yöntemlerinin sosyal problemleri çözmekte kullanılabileceğini öne süren– pozitivizmle ilişkileri yüzünden lekelendi. İngiltere'de reformcular ve Fransa'da radikaller tarafından kullanılan bu slogan mutlakçı Almanya'da aforoz edilmekteydi. Sosyoloji akademik alandan kaynağında Almanya'nın hâkim politikasına yabancı bir ideoloji bulunduğu için dışlandı. Simmel ve Tönnies'in felsefede kadrolu profesörlük elde etmeleri yaklaşık 30 yıl

engellendi –bu dönemde profesör konumlarına psikologlar ortalama 15 yılda ve geleneksel akademisyenler daha kısa sürede gelebilmekteydi.

En büyük Alman sosyolog Max Weber akademik hayatına felsefede değil, aksine araştırma yönelimli hukuk ve iktisat tarihi alanlarında başladı. Ancak bu materyalleri sosyoloji kaynaklı daha genelleştirici bir perspektiften ele alarak Alman tarihçilerin dar ilgilerinin ötesine geçen Weber bulgularını farklı liberal reform örgütlerinde yer alarak aktardı. Weber ayrıca –taraftarları siyasal açıdan önemli hâle gelen– Marx'la sınırlı ölçüde, ancak kinik tarzda ilgilenmekteydi. 1908'de Alman Sosyoloji Derneği'nin kurulmasında yer aldı ve George Simmel ve Robert Michels gibi sosyolog ve solcu arkadaşlarının kendi siyasal önyargılarını yıkmalarında yardımcı olmak için büyük çaba harcadı. Weber'in değer yargılarına karşı kampanyasının amacı sosyolojinin akademik olarak kabul görmesini engelleyen milliyetçi siyasal standartların nüfuzunu kırmaktı. Ancak bu amacına ulaşamadı ve kendisini yıllarca akademik hayattan uzak tutan psikosomatik rahatsızlığının nedeni, en azından belirli ölçüde, vicdanıyla bu durum arasındaki uyuşmazlıktı. Sosyoloji Alman üniversitelerinde sadece liberalizmin sonunda saygın bir konuma geldiği kısa ömürlü Weimar Cumhuriyeti döneminde yer bulmaya başladı. Naziler dönemindeki sosyolojiyi devreden çıkarmaya yönelik yoğun baskılardan önce kısa bir süre Karl Mannheim gibi bir liberali ve György Lukács, Max Horkheimer ve Theodor Adorno gibi Marksistleri içeren hızlı bir entellektüel yükseliş süreci yaşandı.

Weber kendi sosyolojisinde Alman tarih araştırmasının tekile vurgusu ile sosyolojik pozitivizmin genelleştirici teorileri arasında denge kurar. Sosyolojinin klâsik dönemdeki genel teori savunucusu Durkheim Fransa'da bu türden bir uzlaştırmaya asla sıcak bakmaz. III. Napolyon'un İkinci İmparatorluğunun 1870'de çökmesiyle ortaya çıkan Üçüncü Cumhuriyet liberal politikaya olumlu bakmaktaydı. Durkheim orta-yol bir sosyal reformcu olmanın yanı sıra, sıkı bir cumhuriyetçiydi, vatanseverlik ve toplumsal istikrarı, sosyal adalet ve emek barışını savunmaktaydı. O, ayrıca, Fransız eğitim sistemi tam bir genişleme ve reform döneminden geçmekte olduğu için yeni sosyoloji biliminin kabul edilmesini sağlamada avantajlı bir konumdaydı. Cumhuriyet eğitimi muha-

fazakâr Kilisenin elinden alan yeni bir kamusal okul sistemi yarattı. Genç Durkheim kendisini başarılı üniversite sistemi hakkında rapor hazırlaması için Almanya'ya gönderen Eğitim Bakanı Louis Diard'ın gözdesiydi. Yeni kamusal okulların oluşturulması öğretmenler yetiştirmek için üniversite sisteminde reformu gerektiriyordu ve Durkheim pedagoji profesörü oldu ve bu süreçte sağladığı büyük etki sayesinde halkın güvenini kazandı. Tüm eğitim sistemi reformdan geçirildi ve Prusya'da daha önceki yüzyılda eğitim reformları dönemindekine benzer bir entellektüel atılım yaşandı.

Durkheim entellektüel parlaklığı kadar becerikli idarî manevraları sayesinde de bir sosyoloji profesörü olarak kendi pedagoji kürsüsünü kurdu; bu Avrupa kıtasında bir ilkti. Sosyolojide daha önce benzer bir pozisyon ABD'de kurulmuştu. Ancak Fransız üniversite sistemi züppe entellektüel elitlerin kontrolü altındaydı ve Amerika'da yeterince meşru olarak görülebilecek sosyal reformlar ve pratik ilgi konuları Fransa'da yeni bir alanı meşrulaştırmak için yeterli değildi. Durkheim'ın görevi sosyolojiyi diğer bütün akademik alanlar gibi saygın bir entellektüel disiplin kılmaktı. Durkheim bu amacına kendi felsefî genelleştirme yeteneğini uzman olmayan önceki sosyologların farklı türden araştırmalarından aldığı materyallerle bir araya getirerek ulaştı. Quetelet sayesinde intihar istatistiklerinin kullanışlı olabileceğini fark etti, ancak korelasyonları ve nedenleri belirlemek için tarihteki farklı toplumları sistematik olarak karşılaştıracak daha bilimsel bir yöntemi benimsedi. Hocası Fustel de Coulanges gibi tarihçiler Durkheim'ın hukuk kurallarını, aile yapılarını karşılaştırmanın ve bunların farklı toplumsal organizasyon biçimleriyle bağlantılarını araştırmanın önemini görmesini sağladı. O genel bir ritüel, sembolizm ve ahlâk teorisi inşa etmek için antropologların saha araştırmalarında elde ettikleri materyalleri kullandı. Durkheim bütün bu girişimlerinde sosyolojinin bilimsel deney yöntemini benzer şekilde kullanabilecek, yani bütün teorileri sistematik kontrollü karşılaştırmalarla sınanabilecek hipotezler olarak ele alan bir bilim olabileceğini vurgular.

Diğer sosyologlar gibi Durkheim'ın da siyasal eğilimleri ve ideolojik açmazları vardı. Yine de onun sosyolojinin en başarılı kurucusu olarak yer almasının nedeni, sadece bu alanı Fransa'nın

elit üniversite sistemi içinde kurması değil, aynı zamanda ona üzerinde inşa edilebileceği yöntemi ve içeriği yeterince sunmasıydı. Durkheim, en yakın akademik rakibi psikoloji olduğu için, sosyolojik analiz düzeyini psikolojik analiz düzeyinden ayırmak için epeyce uğraştı. Durkheim sosyolojiyi kurumsal olarak başlı başına bilim kılacak şeyin bilincinde olduğu için ilk örnek sosyologdur. İçinde çalıştığı sistem oldukça merkezileşmiş ve elitist olduğu için, Durkheim'ın sosyolojideki izleyicileri nispeten küçük bir gruptu ve I. Dünya Savaşı'nın felâketlerinden oldukça kötü etkilendiler. Durkheimcı teori Fransa'da çoğu kez antropolojinin bir parçası olarak kaldı; İngiltere'de sosyal antropoloji kılığında etkili olabildi. Fakat ABD'deki sosyoloji bölümlerinde sadece daha eklektik bir biçimde yer buldu ve böylece bir entellektüel topluluk olarak kimliğini sürdürebildi.

20. yüzyıl başlarına ilişkin analizimizi burada tamamlıyoruz. Almanya'da ve Fransa'daki umut vadeden bu başlangıçlara rağmen, dünya politikasının sarsıntıları sosyolojinin büyük ölçüde ABD'de gelişmesinde etkili olmuştur. Naziler sosyolojiye kızgındı ve Alman sosyologlar onların 1933'te iktidara geldikleri andan II. Dünya Savaşı'nın sonuna kadar ya öldüler ya da ülke dışına kaçmak zorunda kaldılar. Almanya'nın Fransa'ya ilgisi de çoğu sosyoloğun ülke dışına çıkmasına yol açtı; ancak Fransızların çoğu savaştan sonra, ABD'de kalan Almanlardan farklı olarak, Lévi-Strauss dâhil genellikle ülkelerine döndüler. Gördüğümüz gibi, bu sürede İngiltere'de sosyoloji asla akademik sistemin merkezinde uzunca bir dönem yer almadı. Sonuçta, ABD bir dünya sosyolojisi karışımı hâline geldi ve farklı bir görüşler bileşimi ve gelişimi ortaya çıktı. Sosyoloji ABD'nin zengin ve devasa üniversite sistemi sayesinde bir dönem hem teoride hem de araştırmada dünya lideri hâline geldi. Ancak bu sosyoloji ayrıca ülkelere özel ulusal geleneklerin sonunu ilân etti; bu yüzden, ulusal geleneklerin çoğu ülkelerini terk ederek başka yerlere göç etti.

1970'lerde dünyadaki örüntü yeniden değişmeye başladı. İngiliz ve Avrupalı akademik sistemlerin hızlı genişlemesi sosyolojiye hemen her yerde yeni bir tutunma noktası sağladı. Ancak artık sosyolojinin iç tarihine odaklanmamızın zamanı geldi –burada artık sosyolojinin kurumsal temellerine değil, dört büyük düşünce geleneğine yoğunlaşacağız.

1.
BÖLÜM

ÇATIŞMA GELENEĞİ

Her şeyin babası mücadeledir... O değişmede kendisiyle uyumludur; aralarında yay ve lirde olduğu gibi geçmişe uzanan bir bağlantı vardır.

Herakleitos, yaklaşık. İÖ 5000

Kökleri yüzyıllar öncesine giden bir düşünce çizgisi toplumsal çatışmayı vurgular. Sadece belirli dramatik olayların araştırılmasını vurgular görünse de, bu perspektif çok daha geniştir ve toplumda olagelen her şeyi kapsar. Bu perspektifin temel argümanı, hem toplumun çatışmalar içerdiği, hem de çatışma açıkça yer almadığında bile bir tahakküm süreci yaşandığıdır. Bu perspektifin toplumsal düzen anlayışı diğerleri karşısında çıkarlarını artırmaya çalışan gruplar ve bireyleri içerir; ancak bu mücadelenin her zaman açık patlamalara yol açması gerekmediği vurgulanır. Bu yaklaşımın çatışma perspektifi olarak adlandırılması bir ölçüde benzetmedir. Bu yaklaşım hem buzdağının tepesine, devrim, savaş ve toplumsal hareketler gibi etkili olaylara odaklanır, hem de aynı ölçüde buzdağının görünmeyen daha büyük kısmını oluşturan, egemen ve tâbi grupları içeren normal yapısıyla ilgilenir.

Bu çatışma merkezli toplum anlayışı nadiren popülerdir. Çatışma sosyologları genellikle bir tür entellektüel yeraltı oluşturmuşlardır. Kişinin içinde yer aldığı topluma ilişkin yaygın görüşlerde genellikle çok daha yapıcı, bazen toplumsal dünyanın temelini oluşturan varlıkların dinsel inançlarına, bazen yöneticilerin iyiliğine ve yerleşik elitlerin iyi niyetlerine, lâik inançlara dayanan bir resim sunulmuştur. Çatışma sosyolojisine göre, bu türden

haklılaştırmalar arkalarına gizlenen grupların gerçek bireysel çıkarlarını görünmez kıldıkları ideolojilerdir. Bu yöne işaret edilmesi ana-akım sosyolojide genellikle açıkça fazla olumlu karşılanmaz.

ÇATIŞMA GELENEĞİNİN BAZI TEMEL UĞRAKLARI

1800-1840	klâsik iktisat: Ricardo	Hegel
1840-1870	Alman tarihsel iktisat *Reelpolitik*	Marx ve Engels
1870-1900	Nietzsche	Engels'in diyalektik materyalizmi
1900-1920	Weber Michels	Marksist emperyalizm teorileri Simmel
1920-1940	Mannheim Lukács Gramsci	Frankfurt Okulu Marksist bilim sosyolojileri
1940-1960	Gerth; Mills organizasyon teorisi tabakalaşma teorisi siyasal sosyoloji	işlevselci çatışma teorisi: Coser
1960-1990	çatışma teorisi: Dahrendorf Lenski Collins cinsiyete dayalı tabakalaşma teorisi	neo-Marksizm ve yeni-Webercilik dünya sistemleri teorisi; devrimler, sosyal hareketler ve devletle ilişkili tarihsel sosyolojiler

Bütün bunlara rağmen, çatışma perspektifi politik konulara duyarlı araştırmacıların bulunduğu her yerde tekrar tekrar ortaya çıkmıştır. Bu perspektife Rönesans İtalya'sında, Floransa'da darbenin ardından sürgüne gönderilen Niccolo Machiavelli'nin yazılarında veya yaklaşık 2000 yıl önce sürgünde kendi yurttaşları Atinalılar arasındaki çatışmaları anlatan Tukidides'in yazılarında rastlarız. Daha uzak bir tarihte, entrikacı Hindu devlet adamı Çanakya'nın ve Antik Çinli filozof Mo Ti'nin çatışma konusundaki yazılarını bilmekteyiz. Çatışma perspektifi ayrıca aydınların ciddi olarak tarihi yazmaya, tarih sahnesinde olanları ve nedenlerini analiz etmek için kralların kahramanlıklarını yazmanın ötesine geçmeye çalıştıkları zamanlarda ortaya çıkar. Zira tarih büyük

ölçüde çatışmalar, savaşlar, siyasal kalkışmalar, hizipler arası manevralar ve değişimlerin kaydıdır. Ve kişi devletin değil din gibi idealleştirici bir kurumun tarihini yazdığında bile durum böyledir. Hıristiyan, Müslüman, Budist veya bir başka kişi, ne kadar sevgi dolu ve barışçı bile olsa da, her kilisenin tarihi yine de çoğu kez toplum içindeki iktisadî ve siyasal ayrışmalarla iç içe geçen bir mücadeleler, hizipler, zulümler ve çatışmalar tarihi olmuştur. Bu yüzden, çatışma sosyologları tarihsel materyallere odaklanma eğiliminde olmuşlardır ve özellikle uzun dönemli değişme örüntülerinin farkındadırlar. Bu düşünce geleneği sosyolojide en uygun biçimde 'tarihsel gelenek' veya 'tarihsel-çatışma geleneği' olarak adlandırılabilir.

Karl Marx'ın Merkezî Konumu

Çatışma geleneğiyle ilişkili açıklamalarımıza birçok farklı düşünürle başlamak mümkün olsa da, amaçlarımız açısından Karl Marx'ın fikirleriyle başlamak daha kullanışlıdır. 'Marx'ın düşüncesi olarak söz edilen şey gerçekte belirli bir bireyin çalışmasından ziyade bir simgedir. Marx çatışmayı bir başka düşünürden daha fazla vurgulayan bir geleneğin merkezindeki kişidir. Bu gelenek ayrıca –aynı zamanda devrimci– bir siyasal hareketin öğretisi olmasına rağmen, Marksizm Komünistlerin 1917'de Rusya'daki ve daha sonra farklı yerlerdeki zaferlerinin ardından resmî bir Kuruluşun ifadesi olarak hizmet etmeye başladı. Sonuç olarak, Komünist kamptaki ve dünyanın başka yerlerindeki devrimci hareketlerdeki siyasal tartışmalara bağlı olarak Marksizm'de birçok bölünme ve çeşitlenme yaşandı. Bu siyasal bağlantılar ve uygulamalar Marksizm'in bazı entellektüelleri cezbetmesinde etkili olsa da, başkaları ondan iğrenir. Her ne olursa olsun, burada ilgi-konumuzu Marksizm'in bir tahakküm ve çatışma durumu olarak gerçekçi toplumsal dünya anlayışına katkısı oluşturacaktır. Bu yönelimimiz (ortodoks veya değil) sosyalist veya Komünist çizgide olup olmadığını bir kenara bırakarak, Marx'ın adının damgasını taşıyan düşünce çizgisi içindeki en değerli olduğu görülen fikirlere yoğunlaşmak anlamına gelmektedir. Marksist gelenek çatışma sosyolojisi geleneğinin yolunu açmasaydı günümüz dünyasında Komünist rejim-

lerin mevcudiyetini ve iç çatışmalarının aldığı biçimleri kavrayamazdık.

Marx bir 'simge'dir, çünkü o kendi döneminde hâkim olan çatışma analizinin farklı bileşenlerini bir araya getirmiştir. Örneğin, onun Hegel'in felsefesinden yararlandığı iyi bilinmektedir. Hegel konusunda merkezî önemde olan şey, Herakleitos'tan beri çatışmayı en fazla vurgulayan düşünür olmasıdır. Hegel son büyük Alman ve en dinamik idealist düşünürdür. Kant gerçekliği asla olduğu gibi görmediğimizi, aksine zaman ve mekân kategorileri dâhil, sadece öznel fikirlerimizin süzgecinden geçerek algıladığımızı kanıtlar. Hegel bu fikirleri, dünyayı meydana getiren Tin'in kademeli olarak kendini gerçekleştirmesi biçiminde açıklayarak, daha az durağan ve daha az öznel kılar. Bir anlamda Hegel (daha önce Kant'ın yaptığına benzer biçimde) bilimin geliştiği çağda bir dinsel dünya görüşü ortaya koyar. Tin Tanrı'dır, ancak çarpıtılmış bir biçimde kavranmaktadır ve bilimin bakış açısı sayesinde sırları giderek açığa çıkan değişen tarihsel ve fiziksel dünyayı da kapsayacak biçimde değişikliğe uğramıştır. Hegel kendi Tin savunusunu fizik, kimya ve biyolojinin ilerlemesi temelinde, insan bilinci içinde konumlandırır. Felsefe, din ve hukuk öznel gerçeklikler olmanın yanı sıra, bir tarihe sahiplerdir ve bize Tin'in daha alt bir aydınlık biçiminden daha üst bir aydınlık biçimine doğru evrimleştiğini gösterirler. Hegel bu bilgiler ışığında –bilimde yapıldığı gibi– maddî dünyaya aşırı vurgunun Tin'in gelişimindeki sadece geçici bir evreye işaret ettiğini göstermek ister. İnsan bilinci, kaçınılmaz olarak, şeylerin özünün yerine dışsal görünüşlerin geçirildiği bir tarihsel evre yaşamıştır; saf İdea olan Tin tarihin belirli bir evresinde dışa doğru, maddî şeylerin idesi biçiminde yayılmıştır. Tin bu yüzden kendi içinde bölünmüş, yani yabancılaşmış ve şeyleşmiştir –Marx ve bazı izleyicileri bu terimleri kendi dünya görüşlerine uyarlar. Ancak Tin nihayetinde kendi tam benlik bilincine ulaşacak, yani insanlar onların ve dünyanın hem Tanrı hem de Tin olduğunu kavrayacaklardır. Bu süreç binyıllık bir dönemde gerçekleşecektir.

Bütün dinsel veya yarı-dinsel şemalarda olduğu gibi, Hegel'in sisteminin son noktasını da somut terimler içinde görselleştirmek zordur. Hegel'in (kesinlikle Fransız Devrimi'ne karşı Alman ulusal reformların kuvvetli olduğu günlerde formüle ettiği) erken dö-

nem mistisizmi Prusya monarşisinin yasalarının bir tür tarihsel ve rasyonel mükemmelliği temsil ettiği biçiminde bir ideolojik meşrulaştırmaya yol açmıştır. Marx'ın 1830'lar ve 40'lardaki öğrenciliği döneminde Hegel'in sistemi bu yaklaşımı ileriye taşımak isteyen genç liberaller ve radikaller için mükemmel bir temeldi. Hegel'e göre din ilerlemeci bir güçtür –tarihin gelecekte kazanacağı biçime ve insanın yabancılaşmasının aşılma yoluna işaret eder. 1830'lar ve 40'lardaki 'Genç Hegelciler'e göre, din açıkçası Prusya'nın otoriter yönetiminin bir aracıdır ve teşhir edilmesi veya otoriter özelliklerinden tamamen arındırılması gerekir. Bazıları, örneğin David Strauss bu yeni eleştirel bilimsel girişimi İsa'nın bir simge insandan ibaret olduğunu sergilemek için kullanır; diğerleri, örneğin (Marx'ın hocası) Bruno Bauer doğaüstü görüşler veya muhafazakâr dogmalar içermeyen salt sevgiye dayalı bir din ortaya koyar. Ayrıca başkaları, örneğin Ludwig Feuerbach Hegel'in idealizminin tüm temeline saldırarak onu ayakları üzerine oturtur ve ısrarla dünyanın tamamen maddî olduğunu öne sürer. Bu dönemde (Hegel'in arkasından dolanıp geçmeye ve kendi idealist ilerleme fikrine dâhil etmeye çalıştığı) bilimin gücü yine de artmaya devam etmekteydi ve din artık entellektüellerin benimsedikleri bir şey olmayıp, ortodoks devletin kaba gücü sayesinde dayatılmaktaydı.

Marx'ın çevresi Genç Hegelcilerdi, onların coşkularını, yani ateizmleri ve materyalizmlerini paylaşmaktaydı. Ancak Marx bunların daha ötesine geçmeye çalışan tutkulu bir aydındı. Akranlarının aksine çok daha politizeydi. Diğerlerinin salt entellektüel, apolitik tavrını küçümsemekte, örneğin Bauer ve Feuerbach'ın tavsiyelerini naif ve ütopik bir sevgi dini olmakla eleştirmekteydi. Marx'ın kendi akranlarının eleştirmeye başladığı dönemde Hegel'i yaklaşımını diğerlerininkilerden daha üstün görmesinin nedeni, onu (kesinlikle tüm tarihi belirli kaçınılmaz evrelerden geçerek ilerleyen, ütopik şemalara ve bireysel temennilere dayanmayan) uzundönemli dinamikleri içeren bir anlayış olarak görmesiydi. Marx'ı ayrıca Hegel'in şemasındaki çatışmaya açık vurgu cezbetmekteydi. Marx kendi çatışma anlayışını Hegel'in mantık bilimi içinde inşa etti ve o geliştirdiği sistemin teknik itici gücüydü. Hegel'in her felsefî kavram içinde varlığını sergilediği şey, diyalektik ve bu nedenle değişimi üreten mantıksal çelişkilerdi. Hegel'e göre,

dünyayı anlamanın asıl anahtarı felsefe tarihidir. Marx bu Hegelci şemayı daha sonra ideoloji olarak görmeye başlar ve ayakları üzerine oturtulması gerektiğini düşünür: Hegel'de dünya baş aşağı durmaktadır, Marx sadece onu ayakları üzerine oturtmuştur. Nitekim Marx materyalizminde, Feuerbach'tan ve diğer materyalistlerden farklı olarak, Hegel'in tüm tarih şemasını alıkoyar – bu şemaya kaçınılmaz sonuçlar ve değişimler, gelişme evreleri ve bir ütopik sonuç dâhil eder.

Marx'ın ilk entellektüel kazanımı Hegelciliktir ve meslek hayatı boyunca düşüncesinin temel çerçevesini oluşturmuştur. Marx Hegelciliği 1840'ların başlarında kendi siyasal radikalizmine uyarlar. O kendi döneminin maddî sisteminin –nihayetinde sistemin yıkılmasıyla ve yeni bir aşamanın ortaya çıkmasıyla sonuçlanacak– kaçınılmaz bir çelişki içerdiğini öne sürer. Kuşkusuz mantıksal olarak, bu sona ulaşmadan önce birçok tarihsel evre yer alabilir, ancak Marx, Hegel'den farklı olarak, bu 'nihaî evre'nin (insanın yabancılaşmasının nihayetinde aşılacağı dönemin) yaşanmakta (veya yakın) olduğuna inanır. Geriye sadece bu nihaî evrenin ortaya çıkmasını sağlayacak mekanizmayı bulmak kalmıştır.

Bu ütopik ve binyılcı unsur Marx'ın düşünce sistemindeki bir zayıflıktır. Ancak, Hegel'in görüşünün bu iki yönünden bir çatışma sosyolojisi geliştirmek için elverişli bir yönelim çıkmaz. Hegel, felsefe ve din tarihinden yararlanmasına rağmen, yine de insanî tahakkümle ilişkili realiteleri kendi makro tarihsel evreler şemasına dâhil eder. Marx Antik toplumu (Hegel'e göre Grekler ve Romalıları) duygulardan yoksun bir köleler ve efendiler dünyası, Ortaçağ Hristiyan toplumunu köleci zihniyetin hazin bir intikamı olarak niteler. Buradan sınıfsal tahakküme ve çatışmaya geçmek için sadece bir adıma gerek vardır. Tarih, Hegel'e göre, "insanların mutluluğunun... kurban edildiği bir katliam alanıdır". Ayrıca, Hegel'e göre dünya tarihindeki çatışmalar ve değişimler tesadüfî değil, mantıksal ve kaçınılmazdır. Kuşkusuz, Hegel'in tarihsel değişim örüntüleri teorisi abartılı ve hatalı olmasına rağmen, temel mesajı doğrudan bir sosyolojik bilimin yaratılmasına işaret eder. Hegel'in teorisine göre genel bir [tarihsel] örüntü vardır ve toplumsal çatışmalar ve dönüşümler hakkında temel nedensel genellemeler yapılabilir. Bununla beraber, Marksçı geleneğin büyük bir kısmında Hegelci gizemlileştirme (her özel tarihsel

dönemin biricikliğini vurgulanarak ancak yeni bir tarzda) korunsa da, genel bir sosyolojik bilim doğrultusunda temel bir gelişme çizgisi vardır.

Marx'ın kariyeri açısından tarihsel kaçınılmazlık Bruno Bauer gibi radikal din-karşıtı filozofların Prusya hükümeti tarafından üniversiteden atılmalarıyla yaşanmıştır. Akıl hocasını ve akademik kariyer şansını yitiren Marx devrimlerin yuvası Paris'e taşınır. Çok geçmeden Fransız sosyalistlerin, örneğin kendi sosyalist toplumlarını inşa edecek bir yol bulmayı savunan Charles Fourier (veya onun İngiliz dengi Robert Owen) gibi ütopik sosyalistlerin görüşlerini hızla benimser, fakat çok geçmeden terk eder: bu, topluma zorunlu müdahaleden ve toplumdaki çatışmalardan nadiren uzak durabilen bir yoldur. Daha önemlisi, Marx Fransız tarihçilerin, özellikle toplumsal sahnedeki aktörleri sosyal sınıflar olarak gören François Guizot'nun Fransız Devrimi hakkındaki yazılarını okumasına rağmen, onlar kendi yaklaşımlarını sanayi burjuvazisinin devrini tamamlamış toprak sahibi aristokrasi üzerindeki zaferini vurgulamakla sınırlandırmaktaydılar. Böylece Marx'ın materyalizmi sınıfsal içerik kazanmaya başlar.

Hepsinden önemlisi Marx ekonomiyi keşfeder. İktisat sadece toplumun maddî yanını araştıran bir bilim değildir, ayrıca iktisadî klâsikler çatışma perspektifinin birçok iyi unsurunu içermektedir. Marx'ın öğrendiği ekonomi günümüzde (1860'lar ve 70'lerde Jevons, Menger ve Walras gibi insanların yarattıkları 'neo-klâsik' iktisattan ayırmak için) 'klâsik iktisat' olarak adlandırılan yaklaşımdı. Klâsik iktisat emek-değer teorisine dayanır: bu teoriye göre bütün değerlerin kaynağı doğa dünyasının insan emeğiyle dönüştürülmesidir. Bu teori zaten eleştirel bir unsur barındırmaktadır, zira içerim gereği, işçi kendi emeğinin ürünlerini alma hakkına sahiptir ve bunları almadığında sömürülmektedir. (Neo-klâsik iktisat, içerdiği psikolojik marjinal fayda anlayışı nedeniyle, bu radikal içerimi emek-değer teorisinden ayıklar: değeri arz edilen mallar ve hizmetler değil, onlara göreli talebin psikolojisi belirler.) Ayrıca, iktisat teorisinde, özellikle klâsik iktisatta mülkiyet anahtar bir unsur olarak görülür: toprak ve sermaye sahipleri emeklerinden başka şeyleri olmayan, hayatlarını sürdürebilmek için emeklerini satmak zorunda kalan işçilere karşı konumdadırlar. Marx'ın şemasında bu 'üretim faktörleri' temel sınıfsal failler hâline gelir.

Hatta o Thomas Malthus ve David Ricardo gibilerin yazılarında keskin iktisadî çatışmalara ilişkin hazır bir görüş bulur –onlara göre, farklı iktisadî sınıfların çıkarları kaçınılmaz olarak birbirlerine zıttır: bu zıtlığın nedeni Malthus'a göre işçi sınıfının kendi ücretlerini neredeyse kıtlık düzeyine düşürecek kadar aşırı üremesiyken, Ricardo'ya göre toprak sahiplerinin refah kaynağı olan tarım arazilerinin kaçınılmaz olarak kıtlığıdır.

Marx bu türden yazılarda kendi toplumsal çatışma anlayışı için bol miktarda malzeme bulur. Burjuva iktisatçıları kapitalistler gibi düşünme eğilimleri nedeniyle ve ortaya koydukları iktisadî 'yasalar'ın insan tarihindeki sadece belirli bir dönemin işleyişini temsil ettiklerini göremedikleri için kıyasıya eleştirir. Marx kendi Hegelci görüşünde kapitalist ekonomideki çatışmaları onun yıkılmasına ve bir başka sistem tarafından aşılmasına yol açacak çelişkilere dönüştürür.

Marx farklı görüşlere ilişkin uzun süren araştırmaları ve sentez çabaları sonucunda aradığı sistemi ortaya koyar. Kendi politik devrimci amaçlarını kaçınılmaz ancak ütopik olmayan bir sosyalizme ulaşmak için bir araya getirir: onunki iç çelişkilerin yönlendirdiği, nihayetinde insanın yabancılaşmasına son verecek Hegelci bir tarihsel evreler anlayışıdır. Marx'ın materyalizmi hem statiktir, hem de kaynağında kapitalist ekonominin krizlere, sınıf çatışmalarına ve nihayetinde devrime yol açacağını varsaydığı temel dinamikleri vardır. Marx'ın sisteminin entellektüel kapsamlılığının muazzam mimarisi şok edicidir. Bu sistem, gerçek dünyada işleyip işlemediğinden bağımsız olarak, hayranlık yaratacak ölçüde etkilidir –kuşkusuz, Marx'ın fikirlerinin her zaman belirli izleyiciler bulmasının bir nedeni budur.

Özetlersek: Marx'ın sistemi emeğin sadece iktisadî değerin değil, kârın da kaynağı olduğu görüşüne dayanır. Arz ve talebin etkisi altında işleyen bir saf piyasada her şey kendi değerine göre alınır ve satılır. Bu yüzden karışık bir durum ortaya çıkar: Peki kârın kaynağı neresidir? Marx'a göre kârın kaynağı –yeniden-üretilmesi için gerekli maliyetten fazlasını sunabilecek tek üretim faktörü olan– emektir. Teknik açıdan bakıldığında bu 'emeğin sömürüsü'dür, yani emekçilerin kendi emek-güçlerini yeniden üretmek için gereken saatten daha fazla çalıştıkları anlamına gelir. Ancak, kapitalist rekabet fabrika sahiplerini üretimde emek-

ten tasarruf sağlayan makineleri kullanmaya iter, bu da ücretlerin düşmesine yol açar. Zira hâlâ kârın kaynağı emeğin sömürüsüdür ve emeğin yerini makineler aldıkça kârın bu temeli zayıflar. Sonuç, şematik olarak özetlenirse, kâr oranı düşer ve iş hayatında bir dizi kriz ortaya çıkar, bu krizler sırasında daha zayıf kapitalistlerin piyasadan silinmeleri ve işçilerle aynı konumlara düşmeleriyle sermaye belirli ellerde toplanmaya başlar; eşanlı olarak, üretim miktarı sürekli olarak işini kaybeden ve giderek artan oranda işçinin tüketim taleplerini aşar. Nihayetinde, sistemin üretim teknolojisi hukukî kapitalist mülkiyet biçimleriyle tamamen uyuşmazlık içine girer. İdeolojik ve siyasal üstyapı birbirinden kopar; iktisadî kriz sınıfsal çatışmalara ve neticede siyasal devrime yol açar.

Marx'a göre, Hegel'in vurguladığı kaçınılmaz çelişkiler ve dönüşümleri üreten maddî dinamiğin tek nedeni bu iktisadî mekanizma değildir. Tarih bir bütün olarak ilerler; Hegel'in bahsettiği birbirlerini izleyen felsefeler, dinler ve yasalar da bu [iktisadî] sistemin bir parçasıdır, ancak bu örnekte harekete geçiren kaynaktan ziyade bağımlı bir parçadırlar. İktisat siyaseti, hukuk ve kültürü açıklar. Hatta tüm süreçte daha derin manevî bir unsur vardır. Marx Hegel'in evreler dizisi içinde ortaya koyduğu manevî yabancılaşmayı tamamen iktisadî gelişme evreleri temelinde açıklar. Ruhun kendi içinde maddî dünyaya ilişkin –bireysel bilince baskı yapar görünen– şeyleşmiş fikirlere bölünmesi gibi, Marx'ın düşüncesinde de bizzat insanlar tarafından yaratılan maddî dünya onları baskı altına alır. İşçiler toplumsal ve iktisadî dünyayı emekleriyle yaratmalarına rağmen, karşılarına dikilen kendi ürünleri onları baskı altına alır. Bu yüzden, kapitalizmin aşılması ve sosyalizmin kurulması sadece bir iktisadî değişime değil, yabancılaşmanın tarihsel olarak aşılmasına da işaret etmektedir. Yarattıkları toplumsal dünya sonunda insanların kontrolleri altına girecek, insanın temel yabancılaşması sona erecektir.

Friedrich Engels, Gölgede Kalan Sosyolog

Açıkçası, Marx'ta sosyoloji olarak adlandıracağımız şeyden çok daha fazlası vardır. Bu şey hem bir teknik iktisat hem de bir tür

metafizik, yani hem siyasal olarak eleştirel ve aktivist hem de ayrıca insanın özünün nihayetinde kurtulacağını öngören yarı-dinsel umut vadeden bir felsefedir. Bütün bu özellikleri ve onların tam kapsayıcı bir sistemi oluşturmak amacıyla bir araya getirilmeleri Marx'ı dar ve hayal gücünden yoksun uzmanlaşmalardan başka şeyler arayan entellektüeller için büyük bir cazibe kaynağı kılmıştır. Ayrıca, bu özelliklerin realist bir sosyolojiye giden yolda ayartıcı tuzaklar olduklarını belirtmemiz gerekir. Marksçı şemaya sosyolojinin dâhil edilmesinde değerli hiçbir yan yoktur, hem de sosyoloji bu sistemin çoğu kez küçümsenen ve göz ardı edilen diğer kısmıyla sıkıca iç içe geçmiştir ve tüm sistem içerdiği felsefi ve siyasal vizyonun gücüne bağlı olarak varlığını sürdürmekte veya yıkılmaktadır. Ancak burada iktisat ve felsefe gerçekte sosyolojiye göre daha kırılgan bir zemin üzerindedir.

Marx bir başka anlamda da bir sembol kişiliktir. Gerçekte Marx ve Engels'in çalışmalarında amaçlanan şeyleri ifade etmek için sadece 'Marx' ve 'Marksizm' terimlerinin kullanılması yaygındır. Bazı en önemli 'Marksçı' çalışmalar, örneğin *Komünist Manifesto* ve *Alman İdeolojisi* bu iki adam tarafından birlikte yazılmıştır. Marx'la karşılaştırıldığında Friedrich Engels'in gerçekte daha sosyolojik bir düşünür olduğu görülebilir. Marx ve Engels arasındaki ilişki konusunda bir tür mit vardır: Engels entellektüel açıdan daha aşağı konumdadır ve Marx'a ait olan sistemin sadık bir izleyicisinden ve zayıf bir çalışma arkadaşından ibarettir. Gerçekte Engels başlı başına bir düşünür olarak ele alınmayı hak etmektedir, birçok bakımdan çatışma sosyolojisine yapılan daha sağlam ve daha kalıcı 'Marksçı' katkıda önemli bir paya sahiptir.

Marx ve Engels hakkındaki bu mitin kökleri (başka nedenlerin yanı sıra) derinlere uzanır, zira onun kaynağında bizzat Engels vardır. Erken dönem politik ajitasyon evresinden ve başarısız 1848 devrimlerinden sonra Marx Londra'ya taşınmak zorunda kalırken, Engels ailesinin Manchester'daki fabrikasında bir memur ve daha sonra yönetici olarak çalışmaya başladı. Engels çok geçmeden tüm entellektüel çalışmalarına ara verirken, Marx Komünist devrimin yeraltı politikasıyla bağlarını sürdürdü ve Engels'in gönderebildiği malî destekler sayesinde kapsamlı iktisat kitapları üzerinde çalıştı. Engels 20 yıllık bir yokluğun ardından sadece 1878'de entellektüel ve politik dünyada yeniden ortaya çıktı.

Ancak bu dönemde Marx hastaydı ve daha az üretkendi; Engels, hem kendi çalışmalarını yazma, hem de entellektüel ve politik faaliyetlerde Marx'ı temsil etme bakımından belirli bir özgürlük elde etti. 'Marksizm'in sözcüsü hâline geldi, Marx'ın 1883'te ölümünden sonra *Kapital*'in diğer ciltlerini gözden geçirmenin ve yayınlamanın yanı sıra, sloganları bulmaya ve Marx'ın öğretilerini formüle etmeye başladı. Engels bütün bu etkinliklerinde Marx'ın entellektüel kimliğinin ardına gizlendi.

Ayrıca, bu örüntü zaten onun meslek hayatında, 1840'lardaki devrimci 10 yılda şekillenmişti. Ortak yayınlarında her zaman önde Marx'ın adı yer aldı. Hatta Marx gerçekte Engels tarafından yazılan çalışmaları kendi adıyla yayınladı; bunun bir örneği Engels'in Avrupa'daki ayaklanmalar üzerine, 1851-1852'de *New York Tribune* için yazdığı analizlerini içeren *Almanya: Devrim ve Karşı-Devrimdir*. Marx çoğu kez Engels'ten kendi elyazmalarının, ancak adını belirtmeden editörlüğünü üstlenmesini istedi; ve Marx Engels'in yazılarında istediği değişiklikleri yaptı ve ona danışmadan yayınladı. Engels asla protesto etmedi, asla kaşlarını çatmadı. Zaten tamamen sadıktı. Pasifliği zaten bir dehanın huzurundaki çırak olduğu izleniminin teyidi olarak görünmekteydi.

Ancak bu genel görüntü fazla doğru değildir. Engels gerçekte oldukça özgün ve kapsamlı bir düşünürdür: bazı açılardan Marx'tan daha üstündür. Marx hayatının sonlarına doğru Engels'e yazdığı bir kişisel mektupta bu gerçeği itiraf eder: "İlk olarak sonuçlara daha yavaş ulaştığımı ve ikinci olarak her zaman senin adım izlerini takip ettiğimi biliyorsun". Müthiş bir itiraf! Gerçekte ekonominin önemini ilk anlayan, burjuva ideolojisinin temellerini uygun biçimde eleştiren ve ondan kopan Engels'ti. Engels "Ekonomi Politiğin Eleştirisi"ni Marx'ın dergisinde 1844 başlarında yayınlamadan önce Marx genç Hegelcilerin felsefî mücadeleleriyle boğuşmaktaydı. Engels bu makalede özel mülkiyetin kaçınılmaz olarak kapitalist tekelin sürekli artmasına ve eşanlı olarak ölümcül düşmanı işçi sınıfının gelişmesine yol açtığını öne sürer. Marx'ın katkısı bu iktisadî açıklamayı "1844, Ekonomik ve Felsefî Elyazmaları" adlı çalışmasında Hegelci terimlere dönüştürmesidir. Ve 1845'te Manchester'daki fabrikalarda yaptığı araştırmaları *İngiltere'de Emekçi Sınıfın Durumu* adıyla yayınlayarak bu felsefî soyutlamaların kapitalizmin sancılarının tuzağındaki gerçek bir

sosyal sınıfın somut koşulları hakkında ek tespitlerden fazlası olmadığını gösteren Engels'ti.

Özetle Engels yolu açtı, fakat Marx Hegel'in başarısız idealizmine ve Feuerbach'a borçlu olduğu yönde ilerleme eğilimindeydi. Ancak Engels'in özellikle sosyolojide bu yönde ne kadar ilerlediği yeterince ortaya konulmamıştır. Marx Alman filozofları eleştirmeye yoğunlaşırken, Engels gerçek dünyaya ilişkin daha empirik ve daha bilimsel genelleyici bir anlayışa yöneldi. *Komünist Manifesto*'nun taslak metnini Engels yazarken ve ona sosyolojik bir bakış kazandırırken, Marx bu kitapta felsefî ve siyasal rakiplerine alışılageldik eleştirel üslubunu ve edebî tabirler kullanmayı ve parlak ağır hakaretlerini sürdürdü. Ve Marx dehası sayesinde mevcut siyasal olayları, örneğin *Louis Bonaparte'ın Onsekiz Brumeri*'ndeki (1852) Fransız karşı devrimine ilişkin parlak analizindeki gibi aydınlatabileceğini kanıtlarken, Engels *Almanya'da Köylüler Savaşı*'nda (1850) tarihsel paralellikleri ve genellemeleri araştıracak bir yöntem geliştirdi. Marx her zaman daha ziyade bir çağdaş siyasetçiyken, Engels daha ziyade saf entellektüel ve daha büyük bir tarihsel sosyologdu.

Kuşkusuz, Marx ve Engels arasındaki kapsamlı benzerlikler Marx'ın bu ilişkiyi hâkimiyeti altına aldığını göstermez. Aksine, Engels fikirlerini kâğıda dökerken, Marx'ın kişisel ve siyasal haberleri raporlaştırma, kendi serüvenlerini ayrıntılarıyla aktarma ve düşman otoritelerin elinden kaçma, yayıncılar konusunda yaşadığı sıkıntıları yazma ve öncelikle malî problemlerini ifade etme ve maddî desteklere müracaatla daha fazla meşgul olma eğiliminde olduğu görülür. Bu yazılarından hareketle, Engels'in daha entelektüel bir faaliyet içinde olduğu sonucuna ulaşılabilir. Fakat böyle bir sonuç kesinlikle doğru olmayacaktır. Marx'ın büyük ölçüde politik mücadeleye odaklandığı ve onun düşünce hayatını neredeyse geleceğin Komünist toplumu vizyonunun temelini oluşturacak bir iktisadî ve siyasal sistem ortaya koyma takıntısının yönlendirdiği söylenebilir.

Sosyoloji açısından Marx'ın hayatındaki merkezî önemde bir olay Engels'le tartışmasız dostluklarıdır. Bunun önemini tek başlarına ürettikleri şeyleri birlikte ürettikleriyle karşılaştırdığımızda görebiliriz. Marx tanışmalarından önce bir sol Hegelci olmasına, felsefî açıdan materyalizme ve sosyalizme inanmasına rağmen,

iktisadî ve toplumsal dünyanın gerçekte ne olduğu konusunda bir fikri yoktu. Engels Marx'ı iktisadî sosyolojiye yönelttikten sonra birlikte bir dizi çalışma ürettiler. Bu çalışmaların bazıları –*Kutsal Aile, Alman İdeolojisi ve Komünist Manifesto*– Marx'ın Genç Hegelcilere ve Soldaki diğer rakiplerine karşı süregelen birçok polemiğini içerir. Ancak bunlar günümüzde çok az ilgi çeken yazılardır. Aksine, Marx ve Engels'in süregelen ünlü katkıları onların kendi sosyolojilerini genel terimler içinde birlikte ortaya koydukları görüşler içerir. Ayrıca, Marx ve Engels –analitik gazetecilikten tarihsel sosyolojiye kadar– belirli devrimlere ilişkin bazı analizlerini bu dönemde yayınladılar. Ancak Marx'ın sosyolojisi Engels 1852'den sonra Manchester'daki yoğun fabrika işlerinden emekli olduğunda büyük ölçüde gözden kaybolmaya başlar ve fiilen Komünist politik manevralarla ilişkili teknik iktisadî ve öğretisel veya taktik önermelerden başka bir şey üretilmez. Sonunda Engels geri döner ve 1878'den 1895'teki ölümüne kadar olan sürede yayınladığı kitapları ve makalelerinde Marksizm'i teknik iktisadî alana çeker ve onu tüm problemleri ele alacak –sosyolojik, tarihsel ve hatta doğa dünyasını kapsayan– bir genel bilime dönüştürmeye çalışır.

Engels olmasaydı Marx genç Hegelcilerin materyalist eğilimli sol kanadının bir üyesi olarak kalacak, Strauss, Bauer ve Feuerbach'ın araştırdığı yönde ilerleyecek, muhtemelen iktisadî konulara yönelmeyecekti. Engels'in etkisiyle iktisat Marx'ın kesinlikle tercih ettiği bir entellektüel alan hâline geldi, Marx ardından Ricardo'nun iktisadî sistemini hem proleter devrim arayışı açısından yeniden ele aldı, hem de onu Hegelci çelişki, yabancılaşma kategorisiyle ve "bireysel ve evrensel diyalektiği" temelinde uyumlu kıldı. Marx 1850'lerin başlarından itibaren bütün dikkatini iktisat konusunda kapsamlı bir projeye yoğunlaştırdı; *Kapital* bu girişimin sadece bir parçasıdır ve diğer kitaplar *Toprak Mülkiyeti, Ücretli Emek, Uluslararası Ticaret ve Dünya Piyasası*'dır. Tüm bu sistem *Ekonomi Politiğin Eleştirisi* olarak adlandırıldı ve Marx'ın bu yola girmesini sağlayan şey Engels'in 1844 tarihli aynı başlıklı kısa çalışmasıydı. Marx hayatı boyunca bu çalışmanın farklı dilimlerini yayınladı; bunlar arasında *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'ya "Önsöz" (1859) ve 1867'de yayınlanan Kapital'in I. Cildi vardır. Son kitap bile tüm projenin üçte biriydi, fakat Engels Kapital'in II. ve III.

ciltlerini Marx'ın ölümünden sonra 1855 ve 1894 yıllarında yayınlar. *Grundrisse* olarak bilinen elyazması metin neredeyse 100 yıl sonra yayınlanmış ve aşırı övgü almıştır. Marx bütün ilgisini açıkça –daha önceki kesimdeki ince ayrıntılar içinde boğulurken sürekli olarak ufukta kaybolan– büyük bir göreve yönlendirir. Engels her zaman onu çalışmasını daha hızlı tamamlamaya ve yayınlamaya zorlar, fakat Marx Engels'in hızlı ve kıvrak gözden geçirme yeteneğinden yoksundur. Doğrusu, Marksçı iktisat kompleks Hegelci soyutlamaların türevlerini içeren binlerce sayfadan oluşan bıktırıcı bir labirenttir. Marx'ın kapitalizme karşı siyasal seferberliğiyle ve –ahlâkî öfkeyle renklendirilmiş küfürler içeren yazım tarzına sahip– fikrî müdahaleleriyle canlı kılınmadığında bunları okumak oldukça sıkıcı olacaktır. Kuşkusuz Marx'ın çağdaşlarında onun dehasının göstergesi olduğu izlenimi yaratan ve yörüngesi içinde yer almayı tercih edenleri büyülemeyi sürdüren şey bu duygu ve kesintisiz entellektüel soyutlama bileşimidir.

Ancak meseleyi açık bir biçimde şöyle ifade edebiliriz: sosyolojinin Marx'ın kişisel labirentinin tuzağına düşmemesi gerekir. Sosyolojiye hayat veren Engels'tir ve sosyolojinin bu 'Marksçı' görüşten öğrenebilecekleri Engels'in yazılarında –ve Marx'ın Engels'le birlikte ürettikleri ve ondan esinlendiği şeylerde– mevcuttur.[1]

---

[1] Bazı yorumlarda Engels ve Marx arasındaki bir farklılığa dikkat çekilmiştir. Bu ayrım çoğu kez daha dogmatik materyalist ve ideolojik olarak görülen Engels'i kötülemek için yapılmıştır. Engels'in diyalektiği fizik bilimine uyguladığı geç dönem yazıları (1873-1874) 1920'lerde Georg Lukâcs ve Karl Korsch gibi felsefî Marksistler tarafından eleştirilmiştir. Daha yakın dönem Marksistler, örneğin Norman Levine *Trajik Aldatma: Marx Engels'e Karşı* adlı kitabında (Oxford: Clio Press, 1975) Engels'i Marx'ın –Sol Hegelcilerden aldığı– hümanist bakış açısından yoksun olmakla eleştirir. Sonuçta Engels daha hümanist Marx'ın reddedeceği Stalinci baskının fikrî öncüsü olmakla suçlanır. Bu saldırı kesinlikle temelden yoksundur. Aslında son 20-30 yıldır Marx'ın giderek daha 'ılımlı' Hegelci yorumlarının popüler hâle geldiği (ikisi de Hegelci filozoflar olan Lukács ve Korsch'a yeniden canlanan ilgi bu eğilimin bir parçasıdır), ancak bu gelişmenin kaynağında büyük ölçüde kapitalist iktisadî krizin kaçınılmazlığına inancın zayıflaması ve –ne Marx'ın ne de Engels'in onayladığı– bilime genel güvensizliğin bulunduğu doğrudur. Hegelcilik, büyük ölçüde, Engels'in kavrayabilmemiz için kapıyı açtığı somut sosyolojik süreçleri görmemizi engelleyen gizemleştirici bir unsurdur. Gerçekte Marx'ın iktisadî sistemindeki esas problem bu sistemi sü-

Doğal olarak şöyle bir soru ortaya çıkar: Engels kendini niçin bilinçli olarak bu kadar Marx'ın entelektüel kişiliğinin gölgesinde bırakmıştır? Bunun bir nedeni, Engels ve Marx'ın fikirlerinin birbirine yakınlaşması, özellikle meslek hayatlarının erken evresinde Marx'ın daha önce tamamen Hegelci iktisada odaklanmasıdır. İkisi de genç ve radikal devrimciydi; Engels gerçekte 1848'de Almanya'da kendi kasabası Barmen'de askerî bir ayaklanmaya karıştı. Bu devrim girişiminin başarısızlığından sonra Marx politik yeraltı faaliyetlere katılır ve Komünist Enternasyonal'in başı hâline gelirken, Engels kendi fabrikasını yönetti ve Marx'a malî destek sağladı. Kuşkusuz, en azından halkın gözünde onların entellektüel kimliklerini koşullandıran şey siyasal bağlılıkları ve Marx'ın çok daha kuvvetli politik kişiliğiydi. Ayrıca, Marx geçinmesi zor biriydi. Engels Marx'ın ilişkisini koparmadığı çok az tanıdıktan biri, aslında gerçek dostuydu. Onların arkadaşlık koşulları basitçe görüş ayrılıklarından kaçınma ve Engels'in işbirliklerinde Marx'ın daha fazla göz önünde olmasına açık bir tepki göstermemesi

---

rekli olarak Hegelci kategoriler çerçevesinde konumlandırmaya çalışmasıdır.

Engels Genç Hegelcilerle bu kadar ilgilenilmesine karşıdır (gerçekçi olmadığını düşündüğü için *Alman İdeolojisi*'nde Feuerbach'a uzun bir bölüm ayırmak istemez; Marx'ın ölümünden sonra yayınlanan Engels'le ortak yazıları arasında "1884 Ekonomik ve Felsefî Elyazmaları" yer almamaktaydı). Bu tutumu Engels'in zayıflığı olarak görülür ve bu yüzden Marx'ın iktisadî çalışmasındaki daha soyut ince ayrıntılarından yoksun olduğu öne sürülür. Ancak, Engels'in neyin toplumsal dünyanın gerçekçi analizi olarak görülebileceği konusunda daha uygun bir anlayışa sahip olduğunu söylemek isabetlidir. Ayrıca, Engels'in ikisinin en dogmatiği olduğunu söylemek zordur. Engels'in 'doğanın diyalektiği' konusundaki yazıları fazla başarılı değildir ve bunlarda sadece diyalektik *ile* farklı fiziksel ve biyolojik süreçler arasındaki metaforik benzerliklere işaret eder. Ancak, bu girişimi Engels'in entellektüel derinliğini ve –ayrıca bir toplum bilimi oluşturma yönündeki genel çabasının bir parçası olarak– doğa yasalarına ilgisini gösterir. O, tarihsel yazılarında görebileceğimiz gibi, diyalektiği özellikle sadece çatışma ve değişmeyle ilişkili süreçlere dikkat çekmek için kullanır. Gerçekte, Engels somut karmaşık ayrıntıların ifadesine yaygın teoriler karşısında öncelik tanır ve diyalektiği kaba materyalist anlayışı *aşmak* için kullanır. O diyalektikte 'iktisadî temel'e 'üstyapılar' siyaset ve ideoloji karşısında bağımsız bir rol tanımak ister (Leonard, Kriger, "Introduction" to Friedrich Engels, *German Revolution*, Chicago: University of Chicago Press, 1967: xx).

biçimindeydi. Engels bu tutumu bile muhtemelen pratik kaygılarla onaylamaktaydı, zira o öncelikle Manchester'da görünüşte saygıdeğer bir işverenken, Marx hem geçim sıkıntısıyla, hem de siyasal polisin yaratabileceği tehlikelerle ve Avrupa'daki sansürle sonu gelmeyen mücadelelerle boğuşmaktaydı. Engels entellektüel zeminlerde iç doyum bile sağlamış olabilir. Neticede, "ekonomi politiğin eleştirisi"ni ve 1840'larda materyalist çatışma sosyolojisini başlatan Engels'ti ve projesinin bütün bıktırıcı ayrıntılarının dostu tarafından ortaya konulduğunu görmekten mutluydu. Nihayetinde 25 yıl sonra, elinde az çok tamamlanmış bir ürünle entellektüel alana tek başına dönebildi. Engels Marx hastalanıp ardından öldükten sonra sahnenin merkezine, sisteme yeni eksenler ekleyen ve Marksizm'in düşünceleri dikkatle dinlenmeye değer popüler ve etkili bir sözcüsü olarak ortaya çıktı. Engels'in tam saygınlık görme karşılığında hoş ve başarılı bir entelektüel kariyerin hasadını –Marx hayattaykenden çok daha fazla– topladığı söylenebilir.

Bir etiketleme yapmamız gerekirse, 'Marksizm' nitelemesinin bir mit olduğunu ve sosyolojinin amaçları açısından Marx'ın en uygun biçimde Engelsci' olarak adlandırılabileceğini söyleyebiliriz. Marx uzun ve sistematik araştırmalar yapan, ancak daha sınırlı ve bir ölçüde sadece belirli konulara odaklanarak yazarken, hem daha kapsamlı hem de daha sosyolojik nitelikte yazan Engels daha hızlı makaleler yayınlama, yeni fikirleri hızla kâğıda dökme eğilimindeydi –bu eğilimi yüzünden bazı düşünceleri, örneğin doğanın diyalektiği açıklaması belirli ölçüde yüzeyseldir veya ailenin ve devletin kökenleri üzerine incelemesinde nispeten basit bir evrimciliğe dayanır. Fakat Engels metodolojik hatalarını kabul edebilecek kadar esnek ve empirik açıdan giderek daha yetkin bir çatışma sosyolojisinin gelişeceğini öngörebilecek kadar geniş düşünceliydi. Kuşkusuz, Marx ve Engels'in ortaya koydukları şey yeni bir oluşumdur. Kesinlikle muazzam bir güce ve enerjiye sahip olan Marx –*Louis Bonaparte'ın Onsekiz Brumeri*'ndeki parlak analizinde görülebileceği gibi– Engels'in erken dönem katkılarını özümser, genişletir ve kendi görüşlerine dönüştürür. O Engels'in etkisi sayesinde ve kendi özel katkılarını daha fazla sunarken sosyoloji tek yönlü bir Hegelci iktisattan uzaklaşmaya başlar. Son analizde, kimin kesin katkıda bulunduğu çok da önemli değildir.

Bu temaları birlikte 'Engelsci' olarak değerlendirmemin nedeni, onların bütün entelektüel çalışmalarını birlikte üretmeleri ve eşit paya sahip olmalarıdır. Zaten büyük ölçüde mitleştirilmiş 'Marx' nitelemesinin yerine belirli ölçüde mitik bir 'Engels' nitelemesini geçirmenin yaratabileceği riskleri göze alarak, onların düşüncelerinin sosyolojiye en kalıcı katkıları yapabilecek yönlerini aktarmaya odaklanacağım.

Sosyal Sınıflar Teorisi

Marx ve Engels'in tarih anlayışının merkezini sosyal sınıflar oluşturur. Sosyal sınıflar ekonomiktir ve bu yüzden maddî bir temele dayanırlar. Ancak onlar iktisadî üretimin çıplak teknolojisinden çok daha fazlasıdır. Sınıflar toplumun maddî, ideolojik ve siyasal yanlarını birbirine bağlayan merkezî bir *toplumsal* ilişki türü tarafından belirlenir. Bu *mülkiyet* ilişkisi, yani bazı maddî mallar üzerindeki devlet tarafından güvence altına alınan yasal haklardır. Her temel toplum tipi hem kendine ait özel iktisadî üretim biçimine, hem de kendine özgü bir mülkiyet ve bu nedenle, sosyal sınıflar yapısına sahiptir. Engels ve Marx sadece bu toplum tiplerinin ve böylece sınıfsal sistem tiplerinin neler olabileceği konusunda kabataslak bir görüş ortaya koymuştur; ancak bunların kesin sabit evreler değil, sınıfsal sistemlerin cisimleşmeleri olarak ele alınması gerekir. Nitekim, Akdeniz dünyasının Antikçağ toplumları (Grekler, Roma) üretimlerini köle sahipliği üzerine kurdular. Bu yüzden, temel sosyal sınıflar (i) patrisyenler, yani köle sahibi sınıflar, (ii) bu toplumdaki temel üretici güçler olan köleler ve (iii) ne köle ne de köle sahibi olarak tanımlanan bir ara sınıf, yani pleblerdi. Bu şemanın basitleştirici olduğunu görmekteyiz. Köleler bazen isyanlara kalkışmalarına rağmen, Antik toplumlarda temel sınıf çatışması biçimi köle sahipleri ile plebler, yani ara sınıf arasında yaşanmaktaydı. Göreceğimiz gibi, bu üç taraflı çatışma türü dünya tarihinde oldukça yaygındı.

Benzer şekilde, 'feodal' toplum (Marx ve Engels bu terimi Ortaçağ Avrupası'ndaki tarımcı devletleri anlatmak için kullanır) toprağı ve hukuken ona bağlı emekçileri içeren üretken mülkiyete dayamaktaydı. Bu yüzden, temel sınıflar toprak sahibi aristok-

rasi, toprağa bağlı serfler ve son olarak kentli zanaatkârlar ve tüccarlardan oluşan bir ara sınıftan meydana gelmekte, sonuncuların alt kategorilerini lonca ustaları, kalfalar ve çıraklar gibi kesimler oluşturmaktaydı. Ayrıca, bu mülkiyet ayrışmalarının kendi alt kademeleri vardı ve bu yüzden birçok farklı sınıf çatışmasının ortaya çıkması muhtemeldi. Son olarak, (Marx ve Engels'in en iyi bildikleri tek toplum olan) kapitalizmde temel mülkiyet biçimi sınaî sermayedir. Bu yüzden, temel sınıflar ve sınıfsal ayrışmalar (üretim araçlarının sahibi olan) kapitalistler ile (kendilerine ait mülkleri olmayan ve hayatta kalabilmek için emeğini satmak zorunda kalan) proletarya veya işçiler arasındadır.

Sınıflar tarihsel sahnedeki temel aktörlerdir. Ekonomik ve siyasal mücadeleler veren, ittifaklar yapan ve tarihsel değişmeyi üreten kesimler sınıflardır. Her sınıf kendi kültürüne, kendi bakış açısına sahiptir. Bu yüzden, her tarihsel çağın ve toplumun bütün kesimlerinin fikirleri ve inançlarını sınıfsal konumları belirler. Marx ve Engels'in birbirini izleyen üretim tarzları sonucunda mekanik olarak ortaya çıkan bir sınıflar anlayışı sunmadığının vurgulanması gerekir. Onlar empirik tarihsel ve politik yazılarında –örneğin, Almanya'da köylüler savaşı veya Fransa'da devrimler üzerine çalışmalarında– oldukça sınırlı sayıda bazı önemli sınıfsal ayrımlar tespit ederler. Nitekim, 19. yüzyıl ortalarında üst sınıflar sadece sanayi sermayesinden değil, bankerler ve aristokrasiden de oluşmaktaydı: ve burjuva toplumun bu üç kesimi çoğu kez birbirleriyle sınıfsal mücadele hâlindeydi. Ayrıca, küçük tüccarlar, dükkân sahipleri, küçük imalatçılar ve zanaatkârlardan oluşan bir orta-alt sınıf vardı. Bunlar ayrıca bağımsız bir kültürel çevre oluşturmaktaydı ve bağımsız siyasal aktörlere dönüşebildiler; Marx ve Engels bu grubun içinde yer alanları çoğu kez 'küçük burjuva radikaller' olarak nitelendirir. Ancak bu türden sınıflar asla sabit değillerdi; Marx ve Engels kapitalist iktisadî döngülerin giderek daha fazla sınaî yoğunlaşma üretmesi sonucunda küçük burjuvazinin küçük ölçekli mülkiyetini kaybederek proleterleşeceğini öngörmekteydi.

Bütün bu sınıfları açıkça büyük ölçüde mülkiyet yapısıyla ilişkileri şekillendirir. Ancak, Marx ve Engels'in şemasında temeli daha gizemli görünen başka sınıflar da vardır. Onlar, örneğin lümpen proletarya, yani dilenciler, hırsızlar, seyyar çalışanlar ve gösteri

İSTANBUL TİCARET ÜNİVERSİTESİ
KÜTÜPHANESİ

grupları kadar düşkün burjuvalar, kumarbazlar, zamparalar, fahişeler, genelde 'bohem' olarak adlandırılanlar yine de önemli bir siyasal ve kültürel rol oynayabilirler. Marx bu grubu Fransa'daki 1848 ve 1851 karşı devrimlerinin hücum kıtaları olarak betimler; Engels daha önce Reformasyon döneminde Alman köylülerin her iki tarafında yalpalayan, kaypak bir rol oynayan aylaklar ordularını lümpen proletarya olarak betimlemişti. *Lümpen proleter* sınıfın, yani toplumun dışına itilmişlerin kaynağı ne toplumun iktisadî temeli ne de mülk sahipliğidir; yine de o önemli ölçüde değişken, her iki tarafça da satın alınabilen bir sınıftır. Sınıf çatışmasını kompleks kılan unsur toplumun bu yapısal güçleridir. Bir başka örnek, genellikle zengin patronlarının kaprislerine katlanan, ancak toplumun iktisadî yapısında gerçek bir devrimci sınıf ortaya çıktığında bağımsız ve hatta devrimci bir gruba dönüşebilen entellektüellerdir.

Ayrıca, üst sınıflar içinde mülk sahiplerinden başka yapısal gruplar da vardır. Marx bilhassa ordu mensupları ve kamu görevlilerinden bahseder: bunlar üstyapıdan geçimini sağlayan asalaklar olarak adlandırılabilecek sınıflardır. Bu sınıflar daha sonra örneğin Barrington Moore ve Theda Skocpol'ün neo-Marksist teorilerinde önemli bir yer işgal edecektir. Engels feodal toplumun üst sınıfları arasında bu türden dört siyasal ayrışma tespit eder; 1500'lerde Alman soylu sınıfın büyük prensleri, üst düzey din adamları (Katolik Kilise bu dönemde oldukça zengin ve ayrıcalıklı bir konumdaydı) ve küçük şövalyeler biçiminde keskin bir ayrışma içinde olduğuna işaret eder. Reformasyon dönemindeki savaşlar sadece (büyük ölçüde dilenci orduları tarafından desteklenen) köylü isyanlarıyla veya (Martin Luther'in sözcüsü olduğu) kentli burjuvazinin ortaya çıkışıyla değil, aynı zamanda soylu sınıfın aralarında toplumdaki mülkiyet düzenlemeleri konusunda mücadele eden farklı kesimleriyle ilişki içindeydi.

Sosyal sınıf kavramını Engels ve Marx icat etmemiştir; bu kavram zaten Avrupalı atalarının ortak terminolojisinin bir parçasıydı. Onların katkısı bir sınıflar teorisinden hareket ederek sınıfların ortaya çıkış nedenleri ve sonuçlarını göstermekti. Analizlerinin sonuçlar kısmı daha güçlüydü: onlar siyasal bir mücadelenin kendi iktisadî çıkarlarını geliştirmeye çalışan farklı sosyal sınıflar arasındaki çatışmalar ve ittifaklar temelinde nasıl analiz edilebile-

ceğini gösterdiler. Onlar, ayrıca, sosyal sınıfların nedenleriyle, yani ortaya çıkış koşullarıyla ilişkili bir genel şema ortaya koydular. Teorilerinin bu kısmı oldukça etkileyici olmasına rağmen, söz konusu koşulları kapsamlı olarak açıklamadılar. Genelde, her çağın mülkiyet sistemi tipinin belirli temel sınıfsal ayrımlar yarattığını görebiliriz. Ancak birçok ara sınıf da görebiliriz; temel sınıfsal ayrışmaları üreten ve onların çıkarlarını sınıf mücadelesi içinde belirli doğrultularda yönlendiren koşullar Engels ve Marx'tan sonra çatışma sosyolojisi geleneğinin araştırma konularını oluşturmuştur.

İdeoloji Teorisi

Materyalizmin temel ilkesi, insan bilincinin belirli maddî koşullara dayandığı, bu koşullar olmadan var olamayacağıdır. Marx ve Engels bu argümanı meslek hayatlarının Hegelci idealizme saldırdıkları (ve onu ayakları üzerine oturtmaya çalıştıkları) oldukça erken bir evresinde ifade etmiştir. Ancak bu argüman salt soyut bir iddia olmanın, yani "fikirler 'üstyapısı' maddî temelin yansımasıdır" tezinin ötesine geçer. Bu basitçe ekonominin bir fikirler bütününü belirlemesi meselesi değildir. Birçok sosyal sınıfın varlığını, aralarındaki çatışmaları ve hatta göreli özerklik düzeylerini açıklayabilecek birçok ara süreç vardır. Marx ve Engels'in *Alman İdeolojisi*'ndeki ifadesiyle, bir çağın yönetici fikirleri yönetici sınıfın fikirleridir, zira bu sınıf *zihinsel üretim araçlarını* kontrol eder.

Burada iki düşünce geliştirilir. İlki, sosyal sınıfların dünyayı kendilerine has bir biçimde görme eğiliminde olduklarıdır. Fikirler onların iktisadî çıkarlarını ve ayrıca, bu çıkarları çevreleyen toplumsal koşulları yansıtır. İdeolojiler olarak fikirler ikili bir amaca hizmet ederler: (i) bir sınıf olarak kendini yüceltmenin yanı sıra çıkarlarını ideal bir görüntü altında gizleyecek ve (ii) kendilerine saygı gösterilmesini sağlayacak silâhlar olarak. Örneğin, feodal çağda aristokrasi onur ve sadakat ideallerini desteklemekteydi. Bu idealler onların askerler olarak konumlarını yansıtmakta, ayrıca toprakla ilgili veraset iddialarını zımnen desteklemekte ve serflerin kendilerine gönüllü itaatlerini sağlamaktaydı. 'Onur' hem savaşta kahramanlık hem de kişilerin aynı sınıftan 'onurlu' karşıt-

larıyla ilişkilerinde şövalyece bir nezaket içinde olmaları anlamına gelmekteydi; bu ayrıca 'onur'un aileden ve aile terbiyesinden geldiğini, tüccarlar ve zanaatkârların kâr amaçlı faaliyetleri kadar onları destekleyen köylülerin pis üretim faaliyetlerinden uzak bir şey olduğunu ima etmekteydi. Benzer şekilde, burjuvazi de özgürlük, eşitlik, 'evrensel insan hakları' gibi yeni bir idealler bütünü yarattı. Bu soyut evrenselliğin ardında bir sınıfsal mesaj vardı: verasete dayalı bir aristokrasinin yerine devrimci şeyler söylenmekte, ticaret, geçimini sağlamak için çalışma ve kazancını biriktirerek toplumda yükselmenin onurluluğu vurgulanmaktaydı. Burjuvazi, aynı zamanda, hiçbir soyağacına yer bırakmayan paranın evrensel hükümdarlığını güçlendirmeye, aristokrasiyi yıkmaya ve işçileri –piyasada rekabetin aleyhlerine işlediğinden söz etmeden, soyut bir eşitlik fikrini vurgulayarak– yerlerinde tutmaya çalışmaktaydı.

Siyasal mücadelelerde çeşitli idealler uzlaşmaz çıkarlara sahip sınıfların toplanma noktaları hâline gelir. Marx, özetle, 1848 Devrimi'nden önce Fransa'daki rakip partilerin –eski Bourbon monarşisini yeniden canlandırmak isteyen 'Meşruiyetçiler' ile onların rakibi sarayı destekleyen 'Orleanistler'in– her iki kamp içinde yoğunlaşan iktisadî çıkarların göstergeleri olduğunu ifade eder: büyük toprak sahipleri 'Meşruiyet'ten söz ederken, yeni finans burjuvazi Orleanistlerin 'ilerlemeci' politikasını savunmaktaydı. Politik mücadele –her zaman koşullara göre dönüştürülmeleri gereken– belirli kodlar temelinde yürütülür; sınıflar mücadelede kendi gerçek renklerini nadiren belli ederler.

Üst sınıfların ideolojileri her zaman onların çıkarlarını, ancak idealize edilmiş bir biçimde yansıtır. Yani, fikirler *maddî araçları* kontrol edebilmek için üretilirler. Fikirler zihinsel üretim araçlarıdır: örneğin kitaplar, yazılı basın, gazeteler ve onları satın alabileceklerin bakış açısının doğru olduğunu ilân eden kilise vaazları. Ayrıca, entellektüeller de –yine de geçimlerini dönemin iktisadî yapısına adapte olarak sağlamak zorunda kalan– fikir uzmanlarıdır. Ortaçağ'daki feodal sistemde entellektüeller geçimlerini sadece ya rahipler, keşişler olarak ve kilisenin mülklerinden gelen kazançlarla ya da hoşça vakit geçirmesini sağlayacakları bir soylu hamiyle bağlantı içinde sürdürebilmekteydi. Bu durum, entellektüellerin, prensipte düşüncelerini istedikleri gibi ifade etmekte

özgür olsalar da, yine de niçin kendilerini besleyen sınıfın lehine ideolojiler yaratma eğiliminde olduklarını, örneğin Ortaçağ'da şairlerin niçin soylu sınıfın erdemlerini yücelttiklerini veya rahiplerin niçin teolojilerinde toplumun kademelere ayrılmış ayrıcalıklı düzeninin Tanrı'nın bahşettiği ebedi düzeni yansıttığını ilân ettiklerini açıklar.

Bir iktisadî çağ değişirken entellektüeller için yeni destek yolları açılır –örneğin, kapitalist İngiltere'de ve Batı Avrupa'da 1799'lerde başlayan kitap piyasaları veya öğretmenlere talep yaratan okul sistemleri. Alternatif destek araçları arasından seçim yapma imkânları arttıkça entellektüellerin özerklikleri de artar ve eski düzene karşı eleştiriler geliştirebilir ve hatta daha devrimci bir yöne kayabilirler. Ancak bu durum fikirlerin basitçe özgür ve özerk bir biçimde geliştirildiklerini göstermez: bu fikirler her zaman aydınların toplumsal ve maddî ortamlarını yansıtır ve onlar kesinlikle toplumun ve fikrî üretimin maddî temelinin değiştiği dönemlerde devrimciler hâline gelirler –sözgelimi, 1770'lerin sonlarında Fransa'da 1789 Devrimi'yle ortaya çıkan çığırtkan haberciler.

Engels ve Marx asla sistematik bir entellektüel üretim araçları teorisi geliştirmese de, bu genel anlayış daha sonra sosyolojide oldukça üretken oldu. Engels ve Marx'ı esasen siyasal ideolojilerin nasıl üretildikleri ilgilendirmekteydi. Maddî ve toplumsal koşulları vurgulayan bu teori farklı entellektüel yaratı biçimlerini açıklamaya uygundur. Arnold Hauser ve diğerleri bu teoriyi farklı tarihsel dönemlerdeki sanat ve edebiyat biçimlerini açıklamak için kullandılar. Bu düşünce çizgisi, ayrıca, J. D. Bernal, Joseph Needham ve Boris Hessen gibi Marksist bilim adamlarının bilimin niçin sadece belirli tarihsel ve iktisadî koşularda ortaya çıktığını açıklamaya çalıştıkları 1930'larda gelişen bilim sosyolojisinin başlamasında etkili oldu. Ancak bu tespit bilim sosyolojisinin kesinlikle Marksist bir yönde ilerlediğini söylemek anlamına gelmez; Robert Merton ve diğerleri bilimin bağımsız bir iç normatif toplumsal düzeni olduğunu göstermeye çalışarak bu Marksist yorumu sorguladılar.

Daha yakın dönemde *iç içe geçmiş kurumlar katmanları* olarak bilim anlayışı ortaya çıktı: belirli koşullarda (bazılarına "Giriş" kısmında değindiğimiz) dış iktisadî ve siyasal sistemler üniversite

sistemlerinin veya araştırma laboratuvarlarının kurulmasını mümkün kılar. Bunlar, ayrıca, bilim adamları ve diğer entellektüellerin çalışmalarını yürüttükleri ara toplumsal ve maddî koşullar katmanları hâline gelirler. Bu alanın içinde bilim adamları çatışma hâlindedirler: belirli türden laboratuvar donanımlarını kendi çıkarlarına uygun biçimde kullanmaya çalışan ağlara bölünürler; fikirleri (Fransız sosyolog Pierre Bourdieu'nün terimiyle) yatırım yapılabilecek 'entellektüel sermaye' olarak görürler; ve Thomas Kuhn'un ifadesiyle, kendi 'paradigmalarını' savunan 'muhafazakârlar' ve entellektüel devrimler gerçekleştirmeye çalışan 'radikaller' biçiminde ayrışırlar. Yakın dönemde bilimsel laboratuvarlarda gerçekte olup bitenleri araştıran sosyologlar 'bilgi' olarak alınan şeyin hem bizzat maddî araştırma donanımları ortamı hem de sonuçların maddî basım araçlarıyla ilân edilme biçimleri tarafından şekillendirildiğine işaret ettiler. Günümüzde maddî üretim araçları hakkında çok daha fazlasını biliyoruz ve Engels ve Marx'ın fikirlerin ilişkili maddî toplumsal koşulları nasıl yansıttıklarını gösterme amacını gerçekleştirmeye onlardan daha yakınız.

İdeoloji teorisini iki türü içinde ele aldım: (i) egemen sınıfların benimsedikleri siyasal fikirlerin açıklamaları olarak ideolojiler ve (ii) aydınların uzman fikirler üretimleri olarak ideolojiler. Bu genel ideoloji teorisinin başka içerimleri de vardır. Her sosyal sınıf – içinde yaşadığı toplumsal koşulları yansıtan– kendine has bir kültüre ve dünyaya bakış açısına sahiptir. Göreceğimiz gibi, bu sınıfsal kültürler analizi Weber'in statü grupları kavramı sayesinde büyük ölçüde derinleştirilmiş ve 20. yüzyıldaki empirik araştırmalarla daha fazla açımlanmıştır. 3. Bölümde Durkheimcı geleneğin bile niçin farklı sınıfların farklı entellektüel ve ahlâkî evrenler içinde yaşadıklarını açıklamaya önemli katkıda bulunduğunu göstermeye çalışacağım. Engels ve Marx, siyasete belirgin ilgilerine rağmen bu yönde çok fazla araştırma yapmasalar da, bazı önemli konularda katkılarda bulunmuşlardır.

Engels Reformasyon dönemindeki Alman köylü isyanları üzerine tartışmasında köylülerin niçin dinsel bir biçime sahip devrimci iddialar geliştirdiklerini göstermeye çalışır. Marx Engels'in bu fikrini *Louis Bonaparte'ın Onsekiz Brumeri*'nde Fransa'da köylülerin Paris Devrimi'ne karşı niçin diktatör Bonaparte'ı desteklediklerini açıklamak için kullanır. İki örnekte de genel fikir, köylülerin

küçük köyler ve çiftliklerde hareketsiz ve soyutlanmış hâlde kaldıklarıdır. Bu maddî koşullar köylüleri kendileri hakkında diğer sosyal sınıflar karşısında ortak çıkarlara sahip bir sınıf oldukları anlayışını oluşturmaktan uzak tutmuştur. Onların hepsi sadece kendi çıkarlarını, ayrıca bilinmeyen ancak düşman bir dış dünya görebilirlerdi. Köylü bilinci bu yüzden mistik bir biçim kazanmıştır: bu mistik bilinç bir örnekte olması yakın binyıl ve dünyayı Papa kılığında yöneten Sahte Mesih'in düşüşü hakkında dinsel fikirler içerirken, bir başka örnekte Fransa'yı kurtarmak için gelen İmparator Napolyon hakkında milliyetçi bir mit içermekteydi. Bu iki ideoloji de köylüleri gerçekte kavrayamayacakları siyasal güçlerin kucağına itmiştir.

Engels ve Marx'ın teorik bir bakış açısından sunduğu bu açıklama sınıfsal kültürlerin bazı temel mekanizmalarını anlamayı mümkün kılmıştır. Bütün sosyal sınıfların kendi ideolojilerini aynı tarzda biçimlendirmediklerini kabul edebiliriz. Aralarında daha iyi organize olan ve entellektüel üretim araçlarını kontrol edebilen üst sınıflar daha soyut ve kendilerini yücelten ideolojilere, tâbi sınıflar ise çıkarlarını koruyabilecek silâhlar olarak daha az hizmet edebilmelerine rağmen kendi yaşam koşullarını yansıtan ideolojilere sahiplerdir. Yoğun bir iktisadî ve siyasal tahakküm kadar bir ideolojik tabakalaşma ve ideolojik tahakküm olduğunu da görebiliriz. Burada gerçek şiddet ve Bourdieu'nün 'sembolik şiddet' olarak adlandırdığı şeyin yer aldığı bir alan söz konusudur. Ve bu iki alan arasında bir dolayımlanma vardır: gündelik hayatın –zihinsel üretim araçlarını üreten– toplumsal ve maddî koşulları.

Siyasal Çatışma Teorisi

Siyaset, iktisat ve sosyal sınıflar arasında merkezî önemde karşılıklı bağlantılar vardır. Örneğin, iktisadî sistem –sınıfları belirleyen– mülkiyet etrafında organize olur ve *mülkiyet devlet sayesinde sürdürülür*. Bizzat sahip olunan şey mülkiyet değildir; kişi bu şeye sadece devlet onunla ilişkili yasal haklara sahip olduğunu kabul ettiği ve onu korumak için polis gücüne ve gerektiğinde orduya başvurabildiğinde sahiptir. Marx ve Engels, *Alman İdeolojisi*'nde, burjuva ideologlarla mülkiyetin toplumla hiçbir şekilde bağlantılı

olmayan, bir ölçüde bireyin devredilemez hakkı olduğunu düşündükleri için alay eder. Belirli mülkiyet türleri sadece belirli sosyal sistem türlerinde ortaya çıkar. Hukuken bir toprak parçasına sahip olmasına rağmen, bu araziyi ekecek hiçbir sermayesi olmayan biri buranın sadece kurgusal sahibidir. Benzer şekilde, bir kâğıt para toplumun onu yasal olarak arz edilebilir kılan koşullarına tâbi olmadığı sürece hiçbir değere sahip değildir.

Bu yüzden, egemen iktisadî sınıfın politikayla ilgilenmesi gerekir. Bu, egemen sınıfın devletin günlük işleyişiyle ilgilenmesi gerektiği anlamına gelmez. Egemen sınıfın devletin kendi mülkiyetiyle ilişkili çıkarlarını korumayı sürdürdüğünden emin olması gerekir ve kendine daha fazla fırsat sağlaması için devletin gerektiğinde güce başvurmasını ister. Feodal aristokrasi devletin köylüleri hizada tutmayı sürdürmesini, ancak aynı zamanda kazanç fırsatları sağlamak için başka toprakları fethetmesini, yabancı ülkelerde kârlı tekeller kurmak için teşvikler sağlamasını ve mallarını taşıyabileceği yollar yapması için vergi toplamasını ister. Kapitalist toplumun devletle büyük ölçüde iç içe geçmesinin nedeni, devletin para sistemine ve kompleks bir hisse senetleri, borçlanmalar, faiz ödemeleri, vergiler, tekeller ve düzenlemeler, avukatlar, mahkemeler ve davalar ağına bağımlı olmasıdır.

Politikanın bir iç ve bir dış biçimi olduğunu kabul edebiliriz. 'Dış' biçimi politikacıların kişilikleri, skandallarını, dramatik dış politika krizlerini, milliyetçilik, yozlaşma, reform, liberalizm ve muhafazakârlık konusunda sloganları içerir. Egemen iktisadî sınıflar, aslında her zaman kişisel olarak politikaya girme fırsatları olsalar da, bu alanda aktif rol almak istemezler. Sınıfsal sistemi işler kılan şey politikanın –gazeteler ve genelde halk için en sıkıcı olan– iç biçimidir: burada hazine ve bankalar, kamu borçlarının fon kaynakları, sözleşme hukuku koşulları ve diğer sayısız teknik düzenleme hakkında halkın çok az bilgi sahibi olduğu manevralar yer alır. Egemen sınıfın gerçek çıkarı burada yatar ve Marksçı anlayışa göre hemen her şey yatağını burada bulur.

Siyaset devleti kontrol mücadelesidir. Marx ve Engels'in anlayışında, mülk sahibi egemen sınıf, temel üretim tarzının değiştiği tarihsel koşullar dışında, bu mücadeleyi her zaman kazanır. Böylece, eski yönetici sınıfın kontrolü yıkılır ve yerini yeni bir sınıf alır. Burada iktisadî sistemin Marx'ın varsaydığı işleyiş biçimi ile Marx

ve Engels'in bu sistemle ilişkili sosyolojilerini birbirinden ayıracağım. Marx'ın iktisadî anlayışına göre, kapitalizmin iç çelişkileri kapitalist mülkiyetin yoğunlaşmasına, oldukça fazla sayıda işsiz ve ücretsiz bir proletaryanın ortaya çıkmasına ve nihayetinde sadece özel mülkiyet sistemi ortadan kaldırıldığında çözülebilecek büyük bir iktisadî krize yol açacaktır. Ancak onun bu iktisadî öngörüsü şimdiye kadar henüz doğrulanmamıştır; farklı teorik nedenlerle doğrulanamayacağını söyleyebiliriz. Modern Marksistler genellikle devrimin nedenlerini araştırırken aslında iktisadî krize bağlı olmayan bir başka açıklama geliştirmişlerdir. Kapitalist ekonomi Marx'ın söylediği biçimde işleseydi, gücün kapitalist sınıfın elinden proletaryanın siyasal liderlerinin eline aniden geçtiği noktaya kadar siyasetin önemli ölçüde kapitalist sınıfın hâkimiyetinde olacağı iddiası muhtemelen doğru olabilirdi. Gerçeklikte siyaset burada varsayılandan daha karmaşık görünmektedir.

Her devrim yaşandığında kompleks koalisyonlar içinde mücadele veren bir farklı sosyal sınıflar karışımı da ortaya çıkmıştır. Marx ve Engels kendi dönemlerindeki devrimleri analiz ederken büyük ölçüde kapitalist sınıfın farklı kesimleri arasındaki mücadelelere odaklandılar veya Engels Reformasyon savaşlarını, aristokrasinin farklı kısımları arasındaki mücadeleleri analiz etti. Özetle, Marx ve Engels'in sosyolojisi iktisatlarından daha gerçekçidir. İktisadî yorumları geçerli olsaydı, sosyolojileri sadece makinenin – iktisadî süreçlerin siyasal sonuçlarını üreten– çarklarını ifade edecekti. Ancak iktisadî yaklaşımlarının iyi işlememesi Marx ve Engels'in siyaset sosyolojilerini terk etmeyi gerektirmez. Sosyolojileri –sadece tasarladıkları özel iktisadî senaryolara değil– her türden duruma uygulanabilir gerçekçi bir çatışma teorisinin anahtarını sunar. Sosyolojik çarkı gevşeterek aradan iktisadî makineyi tamamen çıkardığımızda bile, yine de geriye kimin hangi ölçüde ve niçin siyasal güç kazandığını gösteren bir dizi ilke kalır. Burjuvazinin her zaman zafer kazanması gerekmez; farklı liberal reformların gerçekleştirilebileceği, işçi sınıfının çıkarlarını temsil edebilecek ve ayrıca kapitalist sınıfın bölünmesini sağlayacak koşulları açıklamak mümkün olabilir. Özetle, elimizde hâlâ siyasetin bütün karmaşık gerçekliklerini kavrayabilecek güçlü bir araç vardır.

Merkezî önemde bir ilke, *gücün maddî koşulların harekete geçi-*

*rilmesine bağlı olduğu*dur. Bu ilke Engels'in Alman köylülerin niçin aristokrasinin hâkimiyeti altında kalabileceklerine ilişkin açıklamasına dayandırılabilir. Bu köylüler kendilerini tahakküm altına alanlardan sayıca üstün olmalarına, köylü isyanları sırasında birçok kez soyluların savaşa gönderebileceklerinden daha büyük ordular oluşturabilmelerine rağmen, neticede her zaman soylular kazandı. Soylular bunu köylüleri bölerek, yerel gruplardan birine saldırırken diğerini satın alarak başardılar. Soylular *harekete geçirebilecekleri* daha üstün *araçlara* sahiplerdi: onlar kesinlikle – atları, ittifakları, askerî manevralara aşinalıkları sayesinde– uzun mesafeli hareketlerde ve karşılıklı iletişimde uzmanlaşmış bir grup olarak örgütlendiler. Köylüler hem yerel dünyaları dışındaki dünyayı sadece ona ilişkin gizemlileştirdikleri bir bilinçle kavrayabilirlerdi, hem de siyasal mücadeleyi organize edebilecek maddî araçlardan yoksunlardı. Marx bu görüşü 19. yüzyıldaki Fransız köylüleri konusunda daha etkili bir biçimde ifade eder: köylüler sadece dışsal bir etkiyle bir araya gelen, ancak aralarında asla hiçbir birlik kuramayan "bir çuvaldaki patateslere benzemekteydi". Maddî koşulları onları birbirinden ayırmakta ve güç kazanmalarını engellemekteydi.

Mülk sahibi sınıfın siyasal egemenliği elinde bulundurmasının nedeni, siyasal imkânları harekete geçirebilecek daha fazla araca sahip olmasıdır. Kapitalizm karşılıklı bağlantılar içeren bir sistemdir. İş dünyasındaki insanlar kendi aralarında aktif ticaret yapar, rakiplerinin muhtemel tepkilerini gözler, birbirlerinden borç para alır, karteller oluştururlar. Malî ağ ve bizzat piyasa kapitalist sınıfa yakın bir ağ içinde bir araya gelebilecekleri iletişim araçları sağlar. Bu nedenle, işadamları, özellikle üst malî çevrelerde yer alanlar zaten oldukça iyi örgütlenmiştir; bir şey yapmak istediklerinde ellerinin altında siyaseti etkileyebilmek için kolayca kullanabilecekleri bir ağ vardır. Öte yandan, emekçi sınıflar bu türden doğal örgütlenme araçlarından yoksunlardır. Siyasette rol alabilecek siyasal organizasyonları yaratmak için özel çaba göstermeleri ve farklı yerlerdeki işçileri ortak bir güç altında bir araya getirebilmek için epeyce uğraşmaları gerekir. Bu yüzden işçiler, iş dünyasının seçkinlerinden sayıca üstün olsalar da, daha üstün siyasal organizasyon araçlarına sahip olan ikinciler siyasal güç dengesini ellerinde tutma eğilimindedir. Üst sınıfın zihinsel üretim araçlarını

(modern toplumlarda gazeteler, televizyon kanalları ve benzeri araçları) kontrol edebilmesi, oldukça sınırlı sayıda, azınlık bir işadamları grubunun siyasal sorunları kendi eğilimleri doğrultusunda tanımlayabileceklerini ve sayılarının çok üzerinde siyasal güç elde edebilecekleri anlamına gelir.

Bu nedenle, kapitalist sınıf tarihsel olarak cumhuriyetçi bir yönetim biçimini tercih eder. Bu yönetim tarzında işadamlarının çıkarlarına uygun bir seçmenler demokrasisi ortaya çıkar, böylece iş dünyası güç mücadelesini kazanmak için daha etkili bir biçimde harekete geçebilir. İş dünyası sistemini oluşturan maddî koşulların seçmenler piyasasını hâkimiyetine geçirmek için daha kolay dönüştürülebileceği söylenebilir. Barrington Moore bu ilkeyi birkaç yıl önce sosyalist veya faşist yönetimlerden ziyade demokrasinin ortaya çıkma nedenlerini ve hangi koşullarda oluştuğunu açıklamak için kullandı; aşağıda bu görüşün Marx ve Engels'in siyasal sosyolojileri açısından farklı içerimlerini ortaya koymaya çalışacağız.

Kapitalistlerin demokrasiyi en azından en büyük problemleriyle ilişkili konularda nispeten kolay hâkimiyet altına alınabilir bulmalarının bir başka önemli nedeni daha vardır: herhangi bir yönetim biçiminde malî imkânların özellikle ulusal borçlar açısından önemi. Marx 1848'de Fransa'daki devrimci yönetimin sadece kendi ödeme gücü Fransız parasının gücüne bağlı olduğu için radikal iktisadî politikaları uygulamaya sokmaya cesaret edemediğine dikkat çeker. Bankalar devrim yönetimine kefil olmadılar, böylece iş dünyasında güveni sarsan herhangi bir politika otomatik olarak işsizliğe yol açtı, yönetim yeterli vergi toplayamadı ve devlet tahvillerinin ödenmesiyle ilişkili problemleri genellikle azdırdı. Kuşkusuz, bir hükümet bankalara el koyabilir ve istediği şeyleri onlara zorla yaptırabilir, ancak bunun bedeli sadece iş dünyası sisteminin çökmesi olacaktır. Bir kapitalist ekonomiyle ilişki içindeki bir hükümet altın yumurtalarını aldığı sürece elindeki kazlarla ilgilenen birine benzer. Bir hükümet, bırakınız halkın genel güvenini sağlamayı, ordusunu ve kamu çalışanlarını besleyemediği sürece ayakta kalamayacağı için iktisadî zenginliğini sürdürmek zorundadır. Sola kayışlar otomatik olarak sistemin olumsuzlanması olma eğilimindedir, çünkü bunlar iş dünyasında iktisadî kriz yaratan bir tepkimelere yol açarlar. Aynı mekanizma-

nın 20. yüzyılda da birçok kez işlediğini görmekteyiz: 1920'lerde Avrupa'daki veya 20. yüzyılda Latin Amerika'daki sosyalist ve liberal hükümetler görevi devraldıktan sonra yaşanan yüksek enflasyon nedeniyle başarısız oldular. Gerçekte bu yarım yamalak sosyalist reformların muhtemelen işlemeyeceğinin göstergesidir. İş dünyasının yaşadığı itimat kaybı ve bunun ürünü olan iktisadî kriz dönemi ancak tüm sınaî ve malî ilişkileri doğrudan işverenlerden kendi eline geçiren ve tamamen düzenli bir ekonomiyi dayatan oldukça güçlü bir devrimci hükümetle aşılabilir.

Bu şema ayrıca işçi sınıfının gücünü artırabileceği koşulları açıklar. Marx ve Engels *Komünist Manifesto*'da eski alt sınıfları karakterize eden bu soyutlanmışlık ve parçalanmışlığın kapitalizm sayesinde aşıldığına işaret eder. Köylülerin kendi küçük çiftliklerinin sınırlarına hapsoldukları yerlerde iş dünyasının kapitalist yoğunlaşması işçileri bir araya getirmiştir. Küçük bir işadamları grubu bütün çiftlikleri ele geçirirken, giderek çok sayıda işçi de daha kolay örgütlenebildikleri büyük fabrikalara hâkim oldu. Sadece sendikalar değil, ayrıca işçi sınıfı siyasal partiler oluştu; nihayetinde, iş dünyası büyük bir tekelleşme eğilimi sergileyince, işçiler sonunda sayılarının gücünü kavrayarak kapitalistleri alt edecek benzer etkide bir birlik oluşturdular.

Bunlar büyük ölçüde gerçekleşmese de, Marx ve Engels bu tarihsel genel eğilim konusunda kısmen ve hatta sağ kanat konusunda daha fazla haklıydı. Tarihsel olarak, kapitalizmin yoğunlaşmasıyla birlikte işçi sınıfı partiler ortaya çıkmasına rağmen, bu gelişme Marx ve Engels'in beklediği düzeyde değildi, zira siyasal hareketlilik araçları değişti ve tekelleşme süreci ara bir noktada sabitlik kazandı. Ortaya çıkan büyük kapitalist şirketlerde örgütsel yapı farklı çalışanlar gruplarını farklı katmanlara kaydırdı. Üst düzey yöneticilerin altındaki orta katman ofis çalışanları kendi özel çalışma koşulları temelinde bir bilinç kazanmaya başladılar ve böylece başlı başına bir ara siyasal güç hâline geldiler. Bu devasa ve onlarla bağlantı içindeki şirketlerin dışında uzmanlar ve profesyonellerden, yani küçük yenilikçi firmalar, mühendisler ve mimarlar, hukukçular, medya çalışanları, yatırım danışmanları, akademisyenler, aydınlardan oluşan ağlar gelişti. Siyasal hareketlilik araçları önemini her zaman korudu; ancak empirik açıdan yaşanan şey, bu araçların kendi çıkarları için mücadele eden bir-

çok farklı meslek grubunu harekete geçirmesidir. Modern politika, kapitalistler ve işçilerin güç gösterilerini basitleştirmek yerine, birbirlerinden bağımsız olarak hareket eden birçok çıkar grubunun kompleks manevralarıyla ayrıştı. Bu yüzden, politika kompleks koalisyonlar arasında müzakerelere dönüştü.

Gerçekte, durum muhtemelen her zaman böyle sonuçlanmıştır. Engels ve Marx'ın kendi dönemlerindeki devrimler üzerine analizlerinde koalisyonlar üzerine parlak yazıları vardır. Onların siyaset teorileri, gösterdiğim gibi, yeni koşullar açısından bile hâlâ geçerli tespitler içerir. Bu gerçek bize herhangi bir dönemde aktörlerin değil, aksine onların kullandıkları siyasal silâhların etkili olduğunu ve oyuncular grubunu tanıdığımızda hangi sonuçların ortaya çıkabileceğini de bilebileceğimizi gösterir. Modern sosyal hareketler teorilerinde ve özellikle Charles Tilly ve Anthony Oberschall'ın kaynak-seferberliği teorisinde bu analiz daha çizgisi ileri taşınır.

Devrimler Teorisi

Marx ve Engels nihayetinde kapitalizmin yıkılıp yerine sosyalizmin geçeceğini öngören bir genel devrim anlayışına sahipti. Ancak onların daha değerli devrim teorileri kendi dönemlerindeki daha küçük devrimler üzerine tarihsel araştırmalarında (ayrıca Engels'te Protestan Reformasyonunun devrimci yönü üzerine yazılarında) yer almaktadır. Onların temel analizine göre devrimler, *çeşitli sosyal sınıflar arasındaki istikrarsız koalisyonlar* nedeniyle, farklı evrelerden geçerek ilerler. Alt sınıflar çoğu kez isyanları ve kalkışmalarıyla eski rejimin fiilen yıkılmasında en fazla role sahip kesimlerdir, fakat daha üst bir sosyal sınıfın çıkarlarına göre hareket etme eğilimindedirler. 1789 ve 1848'de proletarya ve küçük burjuvazi kendi özel çıkarları için büyük burjuvaziyle mücadele etti, benzer şekilde Alman kasabalılar Roma Katolik Kilisesi'ne karşı Alman prenslerin yanında savaştılar.

Bu devrimlerde niçin yanlış bilinç etkili olmuş ve alt sınıflar bir başka sınıfın çıkarlarına göre hareket etmişlerdir? Daha önce bu sorunun bazı cevaplarını görmüştük. Zihinsel üretim araçlarını farklılık yaratıcı biçimde kontrol altına alabilmeleri üst sosyal sınıf-

ların devrimin amacını ve düşmanlarını tanımlayabilmelerini sağlar. İşçiler veya köylüler mücadele ederler, fakat ne uğruna mücadele ettiklerini onlara burjuvazi veya soylular söyler. Ayrıca alt sınıflar, aralarında güç mücadelesi veren karmaşık bir sınıflar çeşitliliği bulunduğu için, koalisyonlar oluşturmak ve kendi çıkarlarını bastırmak zorunda kalırlar. Koalisyonlar her zaman ideolojik değildir, çünkü onlar kitleleri harekete geçirebilecekleri bazı genel sloganlara ihtiyaç duyarlar. Bu yüzden, farklı sosyal sınıfların bazen birbirlerinin boğazına sarılırken, başka zamanlarda ortak çıkarları olduğuna inandıkları şeyleri savunmak için birlikte hareket etmekte çıkarları vardır. 1848'de, Meşruiyetçiler ve Monarşistler (büyük toprak sahipleri ve kapitalistler) her türden mülkiyet devrimci cumhuriyetin tehdidi altında olduğu için aralarındaki kan davasına son verdiler. Bu yüzden, genel bir ilke "bir koalisyonu düşmanları bir araya getirir" biçiminde ifade edilir. Taraflar sadece düşmanlarını ortadan kaldırdıktan sonra kavga etmekte özgürlerdir. Benzer şekilde, 1848'de devrimci parti uzlaşmaz iki sınıf arasında kurulan bir koalisyondu: küçük esnaftan oluşan alt-orta sınıf kapitalizmi onaylarken, işçiler sosyalizm mücadelesi vermekteydi. Bu tuhaf yatak arkadaşları düşmanları, muhafazakâr üst sınıflar, Cumhuriyeti tehdit edenler sayesinde bir araya geldiler. Bu iki grup ilişkili savaş karşıtı somut çıkarlarını yanlış yansıtan sloganlar etrafında mücadele ettiler. Muhafazakârlar bütün muhaliflerine sosyalistler ve düzen düşmanları olarak damgalayarak saldırırken, devrimciler aralarındakileri iktisadî farklılıkları bir kenara bırakarak ortak sloganları demokrasiyi savunmaya odaklandılar.

Nihayetinde, muhafazakârlar daha fazla kaynağı harekete geçirebildi ve muhaliflerini böldüler ve cumhuriyetçilerin radikal işçiler kanadını etkisizleştirdiler. Ancak burada bir başka ilke devreye girdi: *bir koalisyonun zafer kazanması tehlikesi.* Ganimetleri paylaşacak daha küçük bir grup oluşturabilmek için aralarındaki ittifakı (modern siyaset teorisindeki ifadesiyle 'asgari kazanç koalisyonu'nu) bozan alt-orta sınıflar neticede muhafazakârlar karşısında zayıfladılar. İktidar sağın eline geçti. Ancak bu iktidar da istikrarsızdı, çünkü muhafazakârlar –kendi var olma haklarını yadsıyan– bir cumhuriyetçi yönetimi başa geçirdiler. Onlar kendi ideolojilerinin tuzağına düştüler ve ayrıca kendi sosyal sınıfların-

dan koalisyon üyeleri (Orleanistler ve Meşruiyetçiler) arasında kavgaların başlaması onları hareketsiz kıldı. Bu bir başka siyasal güce, lümpen proletaryayı harekete geçirerek sarsıcı silâhlı birlikler kuran ve köylülerin milliyetçiliğini istismar ederek ideolojik desteklerini kazanan Louis Bonaparte'a ve diktatörlüğüne yol açtı. Koalisyonlar savaşında tek istikrarlı kale yıkıldı ve bütün sınıfsal güçler gözden düştü.

Marx bu devrim modelini karşılaştığı tarihsel olayları analiz ederken geliştirdiği bir dizi yorum sonucunda ortaya koyar. Sonraki teorilerde hem farklı sınıfların harekete geçirilmesiyle, hem de öncelikle devletin yıkılmasıyla ve devrimci bir krize yol açılmasıyla ilişkili koşullar araştırıldı. Aşağıda bu teorilere değineceğiz.

Cinsiyete Dayalı Tabakalaşma Teorisi

Engels Marx'ın ölümünden sonra bir genel tarihsel aile teorisi geliştirdi.[2] Bu teoride erkekler ve kadınlar arasındaki eşitlik ve

[2] Engels Marx'a değer verir ve sadece öne sürdüğü fikirler açımlamaya çalışır. Bu iddia şüpheli görünmektedir. Engels'in teorisi radikal feminizmin toplanma noktası hâline gelmiştir; Alman Sosyalist Parti onun etkisi altında güçlü bir ilk feminist tutumu benimsedi ve cinsiyetler arasındaki eşitliği sağlamanın ilk yolunun kapitalizmin yerine sosyalizmin geçirilmesi olduğunu öne sürdü. Öte yandan, Marx feminizme daha kuvvetle karşıydı. 1872'de Victoria Woodhull yönetimindeki Uluslararası İşçiler Birliği'den (Zenci haklarıyla birlikte) en tepede yer alan feminizmi Amerikan bölümün dışında bırakmasını istedi. Marx bu birliğin kendisini "kadın sorununa emek sorunu karşısında öncelik tanıyanlardan" ve "kadınlara genel oy hakkını ve... her türden anlamsızlığı savunanlardan" kurtarması gerektiğini ilân etti (Hans Gerth, ed., *The First International: Minutes of the Hague Conference of 1872*, Madison: University of Wisconsin Press, 1958: 177-178, 194-195, 248, 264-267). Marx ayrıca özel hayatında oldukça cinsiyetçiydi. Evi otoriter Viktoryan tarzda yönetmekte, karısını büyük ölçüde ev kadını ve çocuklarının annesi olarak görmekte ve mektuplarında Engels'e eşinden sadece bezgin, 'budala' bir yaratık olarak söz etmekteydi (Levine, 1975: 232, 238-239). Büyük bir hayranı olan yeğeni Marx'ın sorulara cevaplarını şöyle sıralar: "Erkekte aradığınız erdem Güçlü olması; kadında aradığınız erdem Zayıflıktır" (akt. Erich Fromm, ed. *Marx's Concept of Man* (N.Y.: Frederick Ungar, 1961: 257). Marx erkeğin kadınla ilişkisinin doğal bir ilişki olması gerektiğini düşünür görünmektedir ("1844 Ekonomik ve Felsefî El-

eşitsizlik sorunu ve değişen örüntülerin toplumsal nedenleri araştırıldı. Engels 'cinsel mülkiyet' kavramını geliştirdi: cinsiyetlerin belirli imkânlara ulaşma hakları iktisadî zenginliği kullanma haklarında olduğu gibi gasp edilmiştir ve hâlen sürmektedir. O bir keresinde ilk kabile toplumlarında cinsel komünizmin bulunduğunu öne sürer. Bu yüzden, toplumun hayatına özel mülkiyet girer ve dolayısıyla sınıflar ortaya çıkarken 'özel cinsel mülkiyet' oluşur ve egemen konumdaki erkekler kadınları kendi cinsel mülkleri kılarlar. Engels, evrimci aşamalar içeren modeli de geçersiz olmasına rağmen, kendi dönemindeki önde gelen antropologların araştırmalarından yararlanmıştır –bu dönemde antropoloji henüz kuruluş aşamasındaydı. Bu yüzden, Engels ilkel komünizm ile ataerkilliğin ortaya çıkışı arasında bir anaerkil dönemin yer aldığına inanır. Ancak Engels'in bu konulardaki tutumu dogmatik değildi ve tarihsel olguların daha iyi ifade edilmesi için teorisinde değişiklikler yapılmasından mutlu olurdu.

Yine de onun teorisi bazı önemli noktalarda doğrudur. Her toplumun tarihinde kesin olarak ilkel cinsel komünizm veya anaerkillik gibi evrensel evrelere rastlanmasa da, cinsel mülkiyet ilişkileri türünün toplum tiplerine göre değiştiği, fakat daha kompleks biçimler sergilediği doğrudur. Antikçağ ve Ortaçağ'daki toplumların ataerkil hane-halkı gerçekte her zaman var olan erkek egemen aile sistemiydi ve kabile toplumlarından tabakalaşmış sınıflı toplumlara geçişle kadınların statüsü genellikle keskin bir biçimde zayıfladı. Engels ayrıca ortaya çıkan kapitalist toplumun ve onun hane-halkının kadınlara sadece şeklen özgürlük sağladığını belirttiğinde önemli bir olguya dikkat çeker; kadınlar artık eşlerini seçmekte özgür olsalar da, bu seçimlerini ekonomik mülkiyetten yoksun oldukları bir 'piyasa'da yaparlar.

---

yazmaları", a.g.e., s. 126). Engels aksine bir ölçüde romantiktir ve cinsel özgürleşmeyle ilgili yeni idealleri destekler. O birlikte yaşamayı desteklemiş ve hayatını İrlandalı, işçi sınıfından Mary Burns'le sürdürmüştür. Ancak Engels hayat arkadaşını tanıştırmak istediğinde Marx ve karısı evli olmadıkları için ona bilhassa kötü davrandılar: ahlâken onaylamamaları hayat arkadaşı Engels'i değil, Mary Burns'ü fazlasıyla etkiledi. İlişkilerinde Marx Engels'i bir kez, Mary Burns öldüğünde ve başsağlığı dilemediğinde incitmiştir. Tutumlarındaki bu keskin farklılıklar dikkate alınırsa, Engels'in *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*'ni ancak Marx öldükten bir yıl sonra yayınlaması şaşırtıcı değildir.

Bu yüzden, tipik "kapitalist kur ve evlilik biçimi" bir erkekle ev-içi tâbî konumu ve cinsel ayrıcalıkları destekleyecek biçimde evlilik sözleşmesi yapan kadınları içermektedir.

Engels, ayrıca, içinde bulundukları iktisadî sistemle ilişkili olduklarını vurguladığı cinsiyete dayalı farklı tabakalaşma sistemleri hakkında önemli bir genel açıklama sunar. Bu yüzden, Engels'in teorisi tarihsel verilerin ince ayrıntılarını daha iyi anlamak için uyarlanabilecek ölçüde rafine bir açıklamadır. Onun teorisinin bu yönde ciddi olarak geliştirilmesi uzun zaman almıştır. Karısı Alman feminist hareket içindeki bir lider olduğu için feminizmle ilgilenen Max Weber, tarihsel verilerinin zayıflığını eleştirse de, Engels'in teorisini verimli bir başlangıç noktası olarak görür. Weber ayrıca iktisadî hane-halkı yapılarının çeşitliliğini ve içlerindeki cinsel mülkiyet biçimlerini vurgulayan bir karşılaştırmalı aile teorisi geliştirir. Weber, karakteristik olarak, cinsiyete dayalı tabakalaşma türlerinin temel belirleyici nedenleri olarak siyasal faktörlerin önemini vurgular.[3]

En gelişkin cinsiyete dayalı tabakalaşma teorileri sadece son 20 yıl içinde ortaya çıkmaya başlamıştır ve farklı açıklayıcı faktörleri birlikte ele alma çabaları hâlen gelişme hâlindedir. Engels'in temel fikirleri burada önemli bir yere sahiptir. Bir muhakeme çizgisinde onun ailenin iktisadî temeli anlayışı benimsenir ve ev-içi kadın emeğinin kapitalist sınıfsal yapının bir parçası olduğu öne sürülür. Kadınlar aslında karılar ve anneler olarak çalışırlar, emekleri karşılığında herhangi bir ücret almasalar da emekgücünün yeniden üretilmesinin merkezî önemde bir parçasıdırlar (zira onlar olmasaydı kapitalist ekonomi için gerekli ücretli emekçiler varlıklarını sürdüremezlerdi). Bu yüzden, piyasada görünen daha açık sınıfsal ilişkilerin ardında görünmeyen bir iktisadî baskı ve sınıf mücadelesi vardır. Tartışma hâlen kadınların daha genel işçi sınıfının bir parçası mı oldukları, yoksa ev kadınlarının hem kapitalist sistemle hem de kocaları olan erkek işçilerle örtük mü-

---

[3] Weber'in bu teorisi çok fazla bilinmez ve kapsamlı çalışmalarında, özellikle ansiklopedik eseri *Ekonomi ve Toplum* kadar *Genel İktisat Tarihi*'ndeki ders notlarında da gömülü hâlde kalmıştır. Bu konuda bir açımlama ve katkı için, bkz. Randall Collins, "Weber's Theory of the Family", Collins, *Weberian Sociological Theory* (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1985).

cadele içindeki kadın bir ikinci işçi sınıfı mı oluşturdukları sorusu etrafında sürmektedir.

Bu açıklama iktisat teorisinin çağdaş toplumlardaki cinsiyete dayalı tabakalaşmaya uygulanmasının bir örneğidir. Bir başka uygulamada, bu teori farklı türde ve derecelerde cinsiyete dayalı tabakalaşmaya sahip toplumlar arasındaki tarihsel farklılıkları açıklamak için kullanılmıştır. Rae Lesser Blumber ve Karen Sacks gibi teorisyenler kadınların toplumsal güçleri ve özgürlükleri ile iktisadî üretime katkı ve kendi ekonomik mülkiyetlerini kontrol edebilme düzeyleri arasında bir korelasyon buldular. Engelsci teorinin bu daha gelişkin türü bütün toplumların geçmesi gereken bir dizi evrim basamağı bulunduğunu varsaymayı gerektirmez. Örneğin, farklı türden kabile toplumlarında, kendilerine has cinsiyete dayalı ekonomilerine bağlı olarak, erkekler daha fazla egemenliğe veya kadınlar farklı derecelerde güce sahip olabilirler. Antikçağ ve Ortaçağ ('feodal') toplumlarında kadınların statüsü merkezî iktisadî üretimden dışlandıkları için düşme eğiliminde olsa da, bazı aristokrat kadınlar evlilik politikası sisteminin kendilerine mülkiyet üzerinde kontrol sağlamayı mümkün kıldığı yerlerde kazançlar sağlayabildiler. Ve modern toplumlarda kadınlar ve erkeklerin aile içindeki göreli statüleri ekonomik konumlarından kuvvetle etkilenmektedir. Daha kazançlı kariyerlere ulaşabilen kadınlar geleneksel evlilik piyasası örüntüsünü yıkma eğilimindedirler.

Engels'in teorisi sadece aileyi ve cinsiyetler arasındaki ilişkileri belirleyen iktisadî faktörleri değil, cinsel mülkiyet olgusunu – cinsiyetler üzerindeki kontrollerin mülkiyet benzeri doğasını– kabul ettiği için de merkezî öneme sahiptir. Bu analiz çizgisi iktisadî faktörlerin analizinden belirli ölçüde bağımsız gelişmiştir. Bu analiz tarzı cinsiyet politikası konusunda farklı teorilere yol açmıştır. Claude Lévi-Strauss veya Marvin Harris gibi antropologlar farklı kabile toplumlarındaki aile yapıları hakkında 'ittifak' teorileri geliştirerek, cinsel alışverişleri kabileleri askerî ve iktisadî olarak birbirlerine bağlayan siyasal strateji biçimleri olarak analiz ettiler. Bu analiz tipini hem Ortaçağ'daki tarımcı toplulukların ataerkil hane-halklarını hem de 'Viktorya dönemi' ilk modern evlilik piyasasını ve ayrıca 20. yüzyılda yaşanan ve günümüzde hâlen devam eden cinsel dönüşümleri karakterize eden değişen 'cinsiyetler

arası ilişkiler örüntüleri'ni açıklamak için uyguladım.

Cinsiyete dayalı tabakalaşma diğer insanlar kadar çoğu sosyolog tarafından da uzun süre ihmal edilmiştir. Erkek egemen bir toplumsal düzen doğal varsayıldığı için erkekler ve kadınlar arasındaki tabakalaşmanın varlığı görülememiştir. Engels bir teorik açıklama olarak bu olguya ışık tutan bir öncüdür. Engels'in aile, ekonomi ve cinsiyet konusundaki analiz çizgisi ölümünden 50 yıldan fazla bir süre sonra daha gelişkin bir genel teoriye dönüşmeye başladı.

Max Weber ve Çok-Boyutlu Tabakalaşma Teorisi

Weber'in sosyolojisinin çoğu kez Marksçı yaklaşımla uzlaşmadığı düşünülür. Gerçekte Weber bu yaklaşımın Alman düşünce dünyasında bir sonraki çatışma geleneği kuşağı içindeki devamcılarından biridir. Weber 1864'te dünyaya geldi ve kesinlikle Engels ve izleyicilerinin Alman düşünce hayatında etkili olduğu 1880'ler ve 90'larda yetişti. Marx içinde yaşadığı devrimci yeraltı dışında genellikle tanınmıyordu. Ancak, 1880'lerde sendikalara dayanan ve resmî öğreti olarak Marksist teoriyi benimseyen Alman sosyalist parti Alman parlamenter politikada büyük bir güç hâline geldi. Parti seçimlere katıldı ve kademeli olarak daha az devrimci hâle gelmenin yanı sıra, kendisini destekleyen gazeteleri ve parti okulları vardı ve kadrolu siyasal temsilcilerini destekleyebilecek kadar büyüdü. Böylece parti kendi aydınlarını destekleyebilecek maddî bir temel kazandı. Marksizm (muhtemelen gerçekte Engelscilik) bu sayede Almanya'da yeraltından çıktı ve akademik ve entelektüel dünyanın dikkatini çekmeye başladı.

Weber bu gelişmelerin yeterince farkındaydı. Babası Berlin Parlamentosu Reichstag'ta bir başka partinin, büyük sanayicileri temsil eden bir burjuva partinin üyesiydi. Almanya'nın önde gelen politikacıları, hukukçuları ve akademisyenleri onların evinde toplanmaktaydı ve Max Weber erken yaşlarda sahne arkasındaki güç politikasının manevralarına yakından tanık oldu. Bir başka etki kaynağı bir Protestan tarikatın sadık üyesi olan annesiydi. Annesi onu işçilerin sosyalizmine bir tür dinsel tepki olan, sınıf mücadelesiyle hükümeti reformlara zorlayan işçilerin aksine,

hayırsever üst sınıflara dinsel görev vermeyi öneren Hıristiyan sosyal refah hareket içinde yer almaya teşvik etti. Dolayısıyla, Weber erken yaşlardan itibaren politikayla ilişkiliydi ve her biri kendine özgü yöntemlerle sosyalizmin gücünü artırmaya çalışan iki farklı siyasal güçle temas hâlindeydi. Weber, sosyalist olmasa da, muhafazakâr hükümetin mevcut politikalarına karşıydı. Önceden belirttiğimiz gibi, Almanya'da feminist hareketin liderlerinden biri hâline gelen genç Marianne Schnitger (Weber) ile evlendi. Max Weber özellikle dönemin üniversitelerinde gelişen akademik özgürlük mücadelesinde sosyalizmi destekleyenlere zulmedilmesine karşıydı; dayanışmasını göstermek için sosyalist partiye katılmayı bile düşündü. Ancak neticede gerçekte insan özgürlüğünün ve iktisadî üretkenliğin artırılmasında kapitalizmin sosyalizmden üstün olduğuna inandığı için bunun dürüst bir davranış olmayacağına karar verdi. Weber, bir siyasal program olarak sosyalizme tamamen karşı olmasına rağmen, Marx ve Engels'ten sosyolojinin özü hakkında çok şey öğrendi. Farklı ve daha kompleks cevaplar vermesine rağmen onların sorularını benimsedi.

Kuşkusuz, Weber'in kişiliğinin oluşumunda etkili olan başka entelektüel eğilimler de vardır. Weber Alman tarzı bir iktisatçıydı. Ne soyut genel piyasa teorisini, yani yakınlarda Avusturya'da Carl Menger, Fransa'da Léon Walras, İtalya'da Vilfredo Pareto ve İngiltere'de William Jevons ve Alfred Marshall tarafından geliştirilen marjinal fayda teorisini, ne de Marx'ın kendi iktisadî sistemi olarak başvurduğu klâsik iktisadı kullandı. Alman iktisat okulu 'kurumsal' ve 'tarihsel' iktisat biçiminde ikiye bölünmüştü. İktisadî süreçlerle ilişkili evrensel yasaları (örneğin, arz ve talep, fiyatların değişimi yasalarını) kabul etmeyen Weber, aksine farklı ekonomi tiplerinin farklı tarihsel gelişme dönemlerini göstermeye çalıştı. Bu türden teoriler hane veya tımar ekonomisi, evlere iş verme sistemi, yerel piyasalar, dünya piyasası gibi bu türden muhtemel gelişim evrelerine odaklanmaktaydı. Weber, bir anlamda, basitçe kapitalizmden önce hangi türden iktisadî sistemlerin ortaya çıktığını ve kapitalizmin ortaya çıkışında hangi süreçlerin etkili olduğunu göstermeye çalışan en sonuncu bir dizi tarihsel iktisatçıdan biriydi. Weber ayrıca hukuk eğitimi gördü ve hukukçu olarak çalıştı; dünyanın bütün parçalarının tarihi hakkında kapsamlı bilgilere

sahipti– gerçekte, yaşadıkları dönemde tarih disiplini hakkındaki görüşleri sadece alttan alta yayılan Marx ve Engels'ten çok fazla bilgi sahibiydi. Weber, aslında dindar biri olmasa da, etrafındaki insanların dinsel güdülerinin ve tarihte bir güç olarak dinin etkisinin yeterince farkındaydı.

Weber ana tema olarak Marx gibi kapitalizmle ilgilenmekteydi. Ancak Marx esasen kapitalizmin iktisadî yasaları, krizleri ve gelecekteki yıkılışıyla ilgilenirken, Weber kapitalizmin kökenini, ilk kez nasıl ortaya çıktığını anlamaya çalıştı. Weber kapitalizmi bir tarihsel evreler dizisi arayışı içinde değil, aksine dünya çapında karşılaştırmalarla anlamaya yöneldi: "Modern kapitalizm niçin diğer büyük uygarlıklardan birinde, yani Çin, Hindistan, Roma'da veya İslâm dünyasında değil de Batı Avrupa'da ortaya çıkmıştır?" sorusunun cevabını aradı. Weber'in sosyolojisi bu sorunun bir ürünüdür. Onun sosyolojik teorileri ekonominin kurumsal temellerini analiz edecek araçlar geliştirme, farklı toplumlarda ekonomiyi hangi güçlerin beslediğini veya engellediğini gösterme girişimidir. Açıklamak istediği şey ekonomi olsa da, açıklamalarının Weber'i dünyanın sosyolojisine, özellikle siyasal ve dinsel faktörlerin rolünü değerlendirecek bir sosyolojiye yönelttiği söylenebilir.

Weber'in görüşlerinin tek muhtemel yorumu bu değildir. Bazı yorumcular (örneğin, Talcott Parsons) onun yaklaşımının Marx'ın materyalizmiyle karşıtlık içinde bir tür idealizm olduğunu öne sürmüştür. Weber tarihte fikirlerin rolünün savunucusu olarak görülmüştür. Bu düşünce okulu Weber'in –Marx'ı ayakları üzerine oturttuğu düşünülen– erken dönem çalışması *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu*'na (1904) odaklanır. Marx dini iktisadî sınıfların yansıması olan bir ideoloji olarak alırken, Weber kapitalizmin iktisadî değil, aksine dinsel güçlerin, yani Püritenlerin kurtuluşları veya lânetlenmeleri konusundaki –teolojik kader öğretisinin belirsizlik içinde bıraktığı– kaygılarından kurtulabilmek için sıkı çalışma güdüsünün etkisiyle üretildiğini gösterdiğini düşünür. Weber yaklaşık aynı dönemde 'beşerî bilimler'in temel yönteminin *Verstehen* (anlama) olması gerektiğini öne sürdüğü bir makale yazar. Ona göre, toplumsal süreçler soyut yasalarla açıklanamaz, aksine güdülerini kavrayabilmek için aktörün öznel bakış açısının içine girmek ve dünyayı onun gördüğü gibi görmek gerekir.

Weber'in gerçekte bir idealist olduğunun ve hatta fikirlerin maddî dünyayı önemli ölçüde etkilediğine ilişkin görüşler ortaya koyduğunun iki kanıtı vardır. Weber asla insanları kuşatan maddî gerçekliği yadsımasa da, onun yazılarında ayrıca bir başka türden 'idealist' tema bulunabilir. O çoğu kez farklı kurumların rasyonelleşmelerini, yani soyut araç-amaç hesaplamasının nasıl geliştiğini araştırır. Weber 'modern kapitalizm'i rasyonelleşmiş ekonomi, 'bürokrasi'yi rasyonelleşmiş organizasyon, 'modern devlet'i formel prosedürlere ve rasyonel-hukukî otoritenin kurallarına dayanan bir kurum olarak tanımlar. Hatta Bach'tan beri Avrupa müziğinin ayırt edici özelliğinin nota ölçülerinin rasyonelleşmesi, müziğin bir tür soyut matematiğe dönüştürülmesi olduğunu öne sürer. Bu yüzden, bazı yorumcular, örneğin Friedrich Tenbruck, Jurgen Habermas ve Wolfgang Schluchter Weber'de egemen temanın dünya tarihinin genel rasyonelleşme eğilimi olduğunu öne sürdüler. Weber'in *Verstehen* yöntemi ve dinsel fikirlere vurgusu Kant'ın idealizminin veya Wilhelm Dilthey'ın 'beşerî bilim'inin bir türü ise, 'dünyanın rasyonelleşmesi' teması da bir anlamda Weber'i Hegel'in modern mirasçısı kılar.

Fakat Weber'le ilişkili temel gerçek onun öncelikle dünyayı *çok-boyutlu* bir gerçeklik olarak gördüğüdür. O bütün faktörlere önem verir, ne tek yanlı idealist ne de tek yanlı materyalist bir tutumu benimser. Rasyonelleşmeyi Batı'da yakın yüzyıllardaki kesinlikle temel bir genel eğilim olarak görmesine rağmen, Parsons veya onun daha yeni Alman yorumcularının aksine rasyonelleşmeyi kutsamaz. Weber'e göre rasyonelleşme iki ucu keskin bir kılıçtır, aynı anda *hem* formel prosedürlerde artıştır *hem de* insanların temel özelliklerinden biri olan kişinin amaçlarına bilinçli olarak ulaşma kapasitesini zayıflatır.

Weber özellikle tarafsız bakmaya çalışır, değer yargılarının ve birçok farklı kaynağı olan yanlı çıkarların gerçeği çarpıtabilme ihtimalinin farkındadır. Çok boyutlu perspektifi onu özünde bir çatışma teorisyeni kılar. Zira çatışmayı birçok faktör arasından sadece biri, çok boyutluluğun, dünyayı meydana getiren farklı gruplar, çıkarlar ve perspektifler çokluğunun bir ifadesi olarak görür. Nihayetinde, ona göre dünyayı bir arada tutan şey büyük ölçüde toplumsal (veya metafizik) birlik değildir. Bazı bileşenleri konsensüs ve dayanışma içermesine rağmen, toplum bir çatışan bile-

şimler karışımıdır. Bu Weber'in Marksçılar/Engelscilerden öğrendiği önemli özel gerçeklerden biridir (ve sosyolojideki sonraki tüm çatışma geleneğinin biçimlenmesinde bu kadar temel etkiye sahip olmasının nedeni bu görüştür). Weber'e göre hem birçok alan vardır, hem de her birinin içinde bir hâkimiyet mücadelesi yer almaktadır. Ona göre ekonomi bir sınıf mücadelesidir, ancak Marx ve Engels'in varsaydığından çok daha kompleks bir süreçtir. Politika hem rakip siyasal çıkarlar arasındaki hem de politikacılar ve iktisadî sınıflar arasındaki bir başka mücadele alanıdır. Fikirler dünyası bile farklı çıkar gruplarına bölünmüştür. Örneğin, dinlerin kendi içlerinde -bizzat kilisenin toplumsal organizasyonuna dayanan- uzman ilahiyatçılar ve 'kilise politikacıları'ndan ve ayrıca bunları sahte sofu izleyicilerinden ayıran mücadeleler vardır. Weber'in fikirlerin özerk etkiye sahip olduklarını iddia eder göründüğü bu örnekte bile kompleks bir ideoloji teorisi geliştirdiği düşünülebilir.

Weber neticede tarihi birçok cephede çatışmaların yer aldığı karmaşık, çok yanlı bir süreç olarak görür. Basitleştirici evrimci evreler anlayışlarına veya teorisyenlerin tarihsel gerçekliğin kompleks ayrıntılarına düzenli kalıplar dayatma girişimlerine şiddetle karşıdır. Sadece bu nedenle bile onun rasyonelleşmeyi "tarihin ana genel eğilimi" olarak görüp görmediğinin sorgulanması gerekebilir. Peki, Weber hiçbir genel yasa olmadığına, tarihin sadece tikellerin sonsuz bir açılımı olduğuna, her bir çağın sonraki çağa geçişle ilişkili kendine has özel ilkeleri bulunduğuna inanan bir tarihçi midir? Weber çoğu kez, özellikle meslek hayatının ilk yıllarında metodolojik görüşlerini ifade ederken böyle biri olarak görünmektedir. Bu tutum sosyoloji yapmayı, onu en azından genelleyici bir kılmayı imkânsız kılar görünür. Ancak Weber gerçekte bu yolu terk etmiştir. Sosyolojiye tarihi meydana getiren unsurları sergileme görevi yüklemiş; bu amaçla kompleks tarihsel gerçekliğin belirli yönlerini kavrayabilecek farklı *ideal tipler*, örneğin soyut bürokrasi, sınıf, piyasalar modelleri geliştirmiştir ve bunu yaparken aklında her zaman şeylerin farklı yönlerini kavrayabilmek için farklı ideal tiplerin nasıl uygulanabileceği sorusu vardır.

Bu ideal tipler post-Weberci sosyolojinin tohumları hâline gelmiştir. Bu ideal tiplerin her biri -büyük ölçüde bir kimyasal

elementler tablosunda moleküllerin nasıl bir araya geldikleri hakkındaki bir teoridekine benzer– bir tür kapsayıcı teori içerir. Weber'e göre tarihin genel örüntülerini yansıtan yasalar yoktur. Olaylar 'moleküller' bileşenlerinin her bir somut örnekte bir araya geliş biçimlerine benzer tarzda şekillenir. Bu toplumsal 'moleküller' yine de yer aldıkları düzeylerde oldukça yapılaşmış ve yasalara dayalı bir biçimde ortaya çıkar ve örneğin sınıflar, organizasyonlar konusunda teoriler geliştirilmesine yol açar, Weberci çatışma teorisine gerçek bir içerik kazandırırlar.

Weber'in ünlü üç boyutlu tabakalaşma modelinin en yakın anahtarı geliştirdiği kompleks sistemdir. Yazılarını çeviren Amerikalı sosyologlar Hans Gerth ve C. Wright Mills onun sınıf, statü, parti kavramlarını alana soktular. Onlar kendi aralarında ve diğerleriyle mücadele eden 'çıkar grupları'dır, ayrıca birbirleriyle bağlantı içindedirler ve (Weber'in hakkında belirli bir teoriye sahip olduğu) özel bir alanın ifadeleridir.

Weber'e göre Marx ve Engels'in hakkında konuştukları alan sınıftır. Dolayısıyla, Weber'in Marx ve Engels'in sosyolojisini kendi sistemine dâhil ettiği söylenebilir. Weber bunu yaparken Marx ve Engels'in modelinde bazı değişiklikler yapar. Ona göre sınıf çatışması Marx ve Engels'in ortaya koyduğundan çok daha komplekstir. Onlar (teorik yazılarında) esasen kapitalist ve işçi, üretim araçlarının sahipleri ve emek sahipleri arasındaki çatışmaya odaklanmışlardır. Weber bu açıklamaya (Marx'ın Fransız Devrimi üzerine yazısında betimlediği) finans kapitalistler ile onlardan borç alanlar ve ayrıca satıcılar ve tüketiciler arasındaki çatışmaları dâhil eder. Norbert Wiley bu şemayı daha yakınlarda Amerikan politikasının gerçekte tam bir sınıf çatışması olduğunu göstermek için kullanır; ona göre, kapitalistler ve işçiler arasındaki çatışma daha az görünür olmasına rağmen, borçlananlar ve kredi verenler arasındaki çatışma 1800'lerin tarım temelli politikasına hâkimdi ve 1960'ların ırksal isyanları tüketicilerin gettolardaki tüccarlara saldırısıyla ilişkiliydi.

Weber'de sınıf çatışması Marx'takinden bir başka ve daha temel bir konuda farklıdır. Marx sınıfları üretim araçlarının mülkiyetine sahip olup olmamalarına göre, Weber ise piyasadaki konumları temelinde tanımlar. Weber'i eleştiren yakın dönem Marksistler onun şemasında tabakalaşmanın temel düzey 'iktisadî üre-

tim'den ziyade yüzeysel bir 'iktisadî dolaşım' sürecine dayandığını öne sürerler. Yine de, bunun Weber'in zayıf değil güçlü yanı olduğunu düşünüyorum. Zira Marx –Engels'le tarihsel değişme konusunda birlikte ortaya koydukları, bir kılavuz olarak daha az gerçekçi olduğu anlaşılan sisteminin bir parçası olan– şemasında sınıfları kendi iktisat teorisiyle ilişkilendirir. Marx'ın bu şemada öne sürdüğü üretim araçlarındaki veya mülkiyetlerdeki değişimler –ne o dönemden beri ne de daha önce– gerçekleşmiştir. Ayrıca, Marx ve Engels'in bu gerçeği 1848 Fransız Devrimi gibi siyasal bir olayın somut tarihini yazarken zımnen kabul ettiklerini düşünüyorum. Onlar bu türden örneklerde her zaman işçi sınıfı karşında mülk sahibi sınıfın konumundan fazlasına odaklanmışlardır. Gerçekte, bu eylemin merkezi her zaman ara ve üst sınıflar arasındaki kompleks bölünmeler, yani büyük ve küçük sanayiciler kadar bankerler ve (Weber'in muhtemelen borç alanlar olarak ifade ettiği) büyük toprak sahipleri arasındaki ayrışmalardır.

Weber kendi sınıf teorisini sınıfların en gerçek oldukları iktisadî çatışmalar, yani piyasada belirli bir yeri kontrol altına alma mücadelesi üzerine inşa eder. Weber'e göre, tekelleşme basitçe kapitalizmin geç evresinde ortaya çıkan bir şey değil, aksine insanlık tarihi boyunca yer alan temel bir süreçtir. Sosyal sınıflar belirli piyasalar –para ve kredi, toprak, farklı sanayi dalları, farklı emek becerileri piyasaları– üzerinde farklı kontrol kurma biçimleridir. Bu betimleme hem daha gerçekçi, somut bir sınıf çatışması resmidir hem de tabakalaşma süreci hakkında genel bir teorik anlayış sağlar. Egemen sınıflar kârlı bir piyasa üzerinde sıkı kontrol kurmaya çalışırken, tâbî sınıflar kısmî veya daha az arzulanabilir türden tekeller üzerinde kontrol sağlayabilirler. Hiçbir tekel kurmayan ve açık bir piyasada mücadele etmek zorunda kalan sınıflar piyasanın yıkıcı güçlerinden etkilenmeye daha fazla açıklardır.

Artık Weber'deki ikinci tabakalaşma kategorisi *statü gruplarına* geçebiliriz. Bunlar genellikle iktisadî sınıfsal tabakalaşmanın karşıtı olarak anlaşılır. Sınıflar katı iktisadî faktörlere dayanırken (benzer piyasa konumları nedeniyle benzer çıkarlara sahip gruplaşmalarken), statü gruplarının kültürel alanda yer aldıkları varsayılır. Statü grupları salt istatistiksel kategoriler değil, aksine –ortak hayat tarzına ve ortak dünya anlayışlarına sahip olan, birbirlerini

aynı gruptan bireyler olarak gören insanlardan oluşan– 'gerçek topluluklar'dır. Etnik, ırksal gruplar, dinsel gruplar, küçük kasaba toplulukları, kentlerdeki komşulukları bunlar arasında sayabiliriz: onlar sosyal sınıf olmaya direnen ve sınıfsal sınırları örtüşen gruplardır. Ancak gerçekte, sınıf ve statü grubu arasında daha derin bir bağlantı vardır. Sınıflar bir piyasa üzerinde belirli ölçüde tekel kurmuş gruplardır. Onlar bu tekelci konumlarını örgütlenerek, bir topluluk oluşturarak, etraflarındaki hukukî veya kültürel engeller konusunda bilinçlenerek –özetle, statü grupları hâline gelerek– elde ederler.

Başarılı bir egemen sınıfın bir statü grubu olarak örgütlenmesi gerekir. Bu gerçekte tarihte her zaman böyle olmuştur. Marx ve Engels'in ele aldığı tarihteki yönetici sınıflar mülkiyetin kontrolünü kendi sosyal tabakaları içinde hukukî ve kültürel olarak sürdürebilmek için örgütlenmişlerdir. Ortaçağ'da büyük toprak sahipleri hem toprağı ellerinde tutmuşlar hem de serfleri sömürmüşlerdir; bunu soylular Zümresi hâline gelerek, şecereler oluşturarak, şövalyelik kurallarını vurgulayarak, (kendi kirli ellerinden başka kanlardan birilerine geçmesini engelledikleri) şövalye hayat tarzları sayesinde başarmışlardır. Hindistan'da meslek grupları daha da ileri giderek kastlara dönüşmüşler ve ritüel olarak kirlenme bahanesiyle diğerleriyle temastan kaçınmışlar –bu kaçınmalarını eski 'karma ilkesi'ni ve gelecekte yeniden doğuşu vurgulayan bir dinsel öğreti sayesinde meşrulaştırmışlardır. Marksist açıdan ifade edilirse, bu sınıflar basitçe ideolojilerin arkasına gizlenmişlerdir. Weber'in teorisi bu görüşle uyuşmasına rağmen ayrıca ona yeni bir şey ekler: bir grubun sadece aynı ekonomik konuma sahip kişilerden daha fazlası, gerçek bir sosyal topluluk olabilmesi için ayrıca ideolojik veya kültürel bir özelliğe gerek vardır. Ayrıca, statü grubu ekonomik durum üzerinde geri etkide bulunur: o, grubun, sadece piyasada eşit koşullarda rekabet eden bir birimden ziyade, bu piyasanın arzulanabilir bir kısmını tekeline geçirebilecek kadar güçlü olmasını mümkün kılar. Statü grubu biçiminde örgütlenmek bir iktisadî silâhtır.

Bu yüzden, statü grupları iktisadî-olmayan birimler değildir, onların hayat tarzları ve bakış açıları iktisadî kaynaklara ve toplumdaki konumlarına bağlıdır. Kendilerine ait atları ve kostümleri olan soylular kastları sadece zenginlikleri nedeniyle mümkünler-

di. Onların modern benzeri olan 'üst sınıf' ekonomik sermayesini –Bourdieu'nün deyimiyle– kültürel sermayeye dönüştürürken balolara, senfoni konserlerine ve sanat müzelerine gitmeye başlar. Onların dinsel eğilimleri bile sınıfsal konumlarından etkilenir. Weber karşılaştırmalı bir analizde (i) üst sosyal sınıfların her zaman –görkemli seremoniler içermesine rağmen çok fazla kişisel bağlılık gerektirmeyen– bir onurlu dini tercih ettiklerini, (ii) mücadele veren orta sınıfların kendi saygınlıklarını destekleyen ve sıkı çalışmaya güdüleyen çileci, ahlâkçı bir dini tercih ettiklerini ve (iii) alt sınıfların dini şans getiren ve düşmanlarını güçsüz kılan bir büyü, doğaüstü müdahaleler olarak gördüklerini gösterir. Bu farklı kültürel bakış açıları daha üst veya alt statü gruplarını bir tür birbirlerine yabancı varlıklar kılar. Kültürel bakış açıları, ayrıca, ekonomik temeli görünmez kılmaya hizmet eder. Bu görünmezlik özellikle bir statü grubu olarak örgütlenebilen egemen bir grubun kendini her zaman idealleştirebildiği ve sadece serveti veya gücü nedeniyle değil, daha soylu, onurlu, kibar ve sanatsal beğeniye, daha üst düzey teknik becerilere veya mevcut ideolojinin sağlayabileceği her şeye sahip olduğunu iddia edebilecek bir statü grubu olarak örgütlenebildiğinde mümkündür.

Bu türden bir 'statü ideolojisi'ne sahip olmak grup üyelerinin ekonomik konumları tekellerine geçirebilmelerini kolaylaştırır. Yabancılar dışlanabilir ve sadece 'doğru türden' görünen insanların tercih edilen konumlara ulaşmasına izin verilmesi nedeniyle rekabet otomatik olarak sınırlıdır. Statü ideolojisinin türü zamanla değişebilmesine rağmen, bu tipten bir süreç her zaman işlerliktedir. Yaşadığı dönemde diploma benzeri belgelerin miktarı çok fazla artmasa bile, Weber bunların daha kazançlı meslekî konumlarını tekelleştirmeye çalışan modern statü grupları yarattığını fark etmişti. Modern 'uzman meslekler'in gelişmesi bu türden modern tekellerin dünyadaki işgücüne ne kadar nüfuz ettiklerinin göstergesidir. Hekimler gerçekte sadece uzmanlaşmış emek olarak yer almalarına rağmen, tıbbî bilgilerini tekelleştirmek için gerekli eğitim dereceleri ve resmî belgeleri sayesinde perçinledikleri daha gelişkin bir meslek kültürü inşa ederek kendilerini çalışan sınıfın diğer kısımlarından ayırmışlardır. Onlar gerçekte tıbbî ilâçlara piyasada kolayca ulaşılamamasını sağlayacak kesin siyasal manevralar sayesinde ilâçların yazılması ve kullanılması konu-

sunda bir kazanç tekeli yaratmışlardır. Aynı analiz tipi diğer çoğu modern meslekî alana uygulanabilir.

Weber'in Marksçı bir sınıflar teorisinden hareketle daha ileriye taşıdığı bir görüş iktisadî mücadelenin Marx'ın gösterdiğinden daha çok yönlü olduğudur. Sınıflar statü gruplarına ayrışır ve iktisadî piyasaların belirli kesimlerini kontrollerine geçirirler. Statü özellikleriyle ilişkili bir 'ikincil piyasa' ortaya çıkar ve birincil iktisadî çizgileri bulanıklaştırma eğilimindedir. Yine de iktisadî mücadeleler alttan alta varlığını sürdürür. Bu mücadeleleri görmek daha az kolaydır, fakat çatı sistem içinde varlıklarını sürdürürler.

Sonuncu tabakalaşma kategorisi *partiler* veya güç gruplarıdır: Weber burada siyasal gruplar arasındaki bir başka güç alanına işaret eder. Ona göre politikacılar ve manevralarını basitçe iktisadî sınıflar ve hatta statü grupları arasındaki mücadelelerle açıklayamayız, zira onların kendilerine has özel çıkarları vardır. Sınıf mücadelesinin her şey olmadığı iddia edildiği için, bu açıklama karşı-Marksist bir yorum olarak görünebilir. Ancak gerçekte Marx ve Engels sosyolojilerinde bu iddiadan çok da uzak değillerdir. Onlar kendi devrimci senaryolarında farklı sınıflar arasındaki mücadelelerin yanı sıra, siyasal gruplar arasındaki mücadelelere de işaret ederler: örneğin, Fransa'da 1848'de ordu ve bürokratlar, Reformasyon Almanya'sında İmparator ve prensler, prensler ve şövalyeler arasındaki mücadeleler. Bunlar 'gerçek çıkar grupları' arasındaki mücadelelerdir ve bu gruplar farklı sınıfsal kesimlerle ittifaklar yapmalarına rağmen, durumu sadece ittifaklarla açıklayamayız.

Ancak siyasal gruplar açıklanamayan gölge-olgular [yansımalar], belirlenimsiz bir alan içinde serbestçe yayılan bir 'üstyapı' oluşturmazlar. Onlar sınıflardan farklı bir alan içinde yer almalarına rağmen, aynı temel üzerinde yükselen organize gruplardır. Weber'in ifadesiyle, partiler "güç yuvası içinde" yaşarlar: başka deyişle, varlıklarını devlet içinde sürdürürler. O hâlde devlet bir organizasyondur; gerçekte, Weber sunduğu devlet analizi sayesinde kendi bürokrasi teorisini ve böylece modern örgütler sosyolojisini geliştirir. Ancak bir organizasyon gerçek, maddî bir şeydir –en azından belirli bir kalıcılığa sahip olması için, örneğin mülkleri, toprağı, silâhları, üyelerini besleyebilecek gelir kaynakları olması gerekir. Her devletin kendi ekonomisi vardır. (Bu arada,

Weber Kilise için de aynı şeyin söylenebileceğini belirtir: o sadece karizmatik bir hizip olmaktan çıkarak bazı kalıcı liderlere sahip olmaya başladığında mülkler edinmiş ve bir iktisadî varlığa dönüşmüştür.) Bu yüzden, siyasal grupların özel çıkarları, yani örgütsel güçleri ve servetleri vardır ve bizzat devletin bir parçasını oluştururlar. Aynısı siyasal partiler gibi daha küçük siyasal organizasyonlar için de geçerlidir: kariyerlerini örgüt içinde yaptıkları için, bir siyasal partinin resmî kadrosunun organizasyonun zenginliğinde çıkarları vardır.

Buradan hareketle, bir "güç yuvası içinde" yaşayan siyasal grupların, tıpkı diğer iş örgütlenmeleri, malî organizasyonlar ve sınıfsal alanın diğer kesimleri gibi, gerçek bir yuvada yaşadıkları sonucuna ulaşılabilir. Burada 'devlet' üyelerinin nihaî çıkarı değil, biricik silâhıdır. Devlet silâhlıdır ve böylece, diğer organizasyonları hâkimiyeti altına alabilir. Marx ve Engels zaten bunun, yani devlet gücünün iktisadî mülkiyet sistemini desteklemesinin içerimlerinin farkındadır. Devlet kullanabilmek için silâhlara, silâhlı birliklere ve polise yatırım yapma gereği duyar; bürokratlar, vergi memurları, mahkemeler gibi kapsamlı devlet aygıtı bu güçlerin sürdürülebilmesi ve sağlanabilmesi için ortaya çıkar. Ancak bu durum devlet açısından özel bir iktisadî bir sorun, yani malî problemler yaratır. Devletin ayrıca düşmanları, yani başka devletler vardır. Devletler ve liderleri uluslararası alanda ve onun uzantısı olan ulusal saygınlık alanında iktidar yarışı içindedirler. Bazı devletlerin gücü artarken diğerlerinin azalmasının nedeni öncelikle bu iktidar mücadeleleridir. Ancak askerî açıdan başarılı devletler bile ordularının masrafları nedeniyle iktisadî sorunlar yaratabilecek risklerle yüz yüzedir. Modern 'çatışmacı devrimler analizi', göreceğimiz gibi, büyük ölçüde devlet içindeki bu türden iktisadî-ve-askerî gerilimleri vurgular.

Devletin bir başka önemli silâhı meşruluktur. Meşruluk kültürel ve duygusal alanın bir boyutudur. Marx ve Engels'in terimleriyle, devlet ideoloji üreten en büyük makinedir; Weber'in terminolojisinde, en başarılı devlet sınırları içindeki insanların kendilerini tek bir statü grubunun, yani ulusun üyeleri olduklarını hissetmelerini sağlayabilen devlettir. Meşruluğun farklı üretilme yolları vardır: Weber bunları güçlü liderlerin karizması, kalıtsal düzenlemelere dayalı gelenek ve anayasa hukukuna dayanan

rasyonel-hukukî otorite biçiminde sıralar. Bu meşruluk biçimlerinin her birinin belirli bir maddî ve örgütsel temeli vardır. Meşruluğun tek kaynağı yoktur, o hem üretilir hem de onu üreten farklı organizasyon türleri zihinsel üretim araçlarını (veya daha yakınlarda adlandırdığım biçimiyle 'duygusal üretim araçları'nı) üretebilir. Meşruluk fikrî daha sonraki neo-Marksist analizlerde açımlanmıştır. Örneğin, Alman teorisyen Jurgen Habermas'a göre modern devlette devrimci mücadele iktisadî kriz yüzünden değil, aksine 'meşruiyet krizi' nedeniyle ortaya çıkmıştır. Daha iktisadî bir analiz modern çağda "devletin malî krizi"nin kaynağında onun bir yandan refah hizmetleriyle meşruluğu satın almaya çalışırken, öte yandan ekonominin tekelci kesimiyle arayı iyi tutmaya çalışması –devletin borçları artarken vergilerin ve enflasyonun yükselmesi– olduğunu öne süren Amerikalı James O'Connor tarafından sunulmuştur. Hem Habermas hem O'Connor'ın açıklamaları modern Marksist devlet teorilerinin nasıl Weberci yöne kaydıklarının göstergeleridir.

20. Yüzyılda Marksçı ve Weberci Görüşler Karışımı

Weber modern çatışma sosyolojisini başlatanlardan biri olarak adlandırılmayı hak etmektedir. Bu konuda Engels ve Marx Weber'den daha temel değildir, zira onlar için sosyoloji siyasette ve (özellikle Marx için) iktisat ve felsefede gömülüdür. Weber, iktisat ve hukuk eğitimi görmesine rağmen, Alman Sosyoloji Derneği'nin kurulmasında yardımcı olur ve çalışmasını sosyolojik olarak tanımlar. Ayrıca, Weber'in kapitalizmin gelişimini anlamak için başvurulabilecek faktörleri ayrıntılı olarak ortaya koyma çabası sosyolojinin ana hatlarını şekillendirmiştir. Weber'den sonraki kuşaklar içinde sosyoloji sadece tarihsel karşılaştırmaların değil, yeni veriler toplamak için sistematik araştırmaların da yapıldığı çok daha doğrudan bir empirik bilim hâline gelmiştir. Farklı biçimlerde toplansalar da, sonraki empirik tarihsel ve karşılaştırmalı veriler kuşkusuz Weber'inkine göre daha fazla açıkça teoriler inşa edecek ve bunları sınayacak biçimde ele alınmıştır. Weber'in öncü girişimleri ve geliştirdiği ideal tipler sonraki araştırmalarda ortaya konulan ve hâlen teorik bakış açılarımızı geliştirmemize

katkıda bulunan kavramlar ve teorilerin çekirdeğini oluşturmuştur.

Kuşkusuz, Marksizm 20. yüzyıl boyunca ayırt edici bir *politik* kimliğe sahipti. Marx ve Weber'in görüşlerinin ortak bir unsuru olan çatışma geleneğinin *entellektüel olarak* her iki tarafta da sürdürülmesi ve çizgiler arasındaki örtüşmeler bu politik özelliği bulanıklaştırdı. Bu durumu Weber'den sonraki yeni sağ kuşakta da görebiliriz. Weber'in Heidelberg'teki derslerine sıkça katılan aydınlardan biri, görüşlerini birçok konuda onaylamamasına rağmen, ona saygı duyan genç Macar Marksist Georg Lukács'tı. Lukács, İtalyan Antonio Gramsci gibi, Marksçı ekonomizm ve materyalizmi sorgulayarak, daha üst sosyal sınıflardaki 'yanlış bilinci' vurgulayan Hegelci bir sınıf çatışması açıklaması geliştirdi. Lukács'a göre, daha üst sosyal sınıflar (kapitalist düzenin sürmesini sağlayan şeyleştirici bir ideoloji ürettikleri için) gerçekliğe ve gerçek insanî öze baskı altındaki alt sınıflardan daha fazla yabancılaşmışlardır. Weber'in görüşlerinin Lukács'ı ne kadar etkilediği açık olmasa da, bu düşüncesi Marksçılar ve Webercilerin zaten aynı entellektüel çevrenin bir parçası olduklarını göstermektedir.

Bu iç içeliğin bir başka örneği Frankfurt'taki sosyolojik gelişimdir. Max Horkheimer ve Theodor Adorno'nun liderliğindeki Marksist 'Frankfurt Okulu' zengin bir destekçinin katkılarıyla bir araştırma enstitüsü (ayrıca, maddî zihinsel üretim aracı) olarak kuruldu. Adorno'nun fikirleri Lukács'ın yabancılaşma ve şeyleştirme felsefesi doğrultusunda ilerlerken, Horkheimer Freudcu teorilerin Marx'ın görüşleriyle sentezini yapmaya çalıştı. Bu okulun bir başka üyesi Marcuse bu iki temayı ele alan ve daha sonra 1960'lardaki öğrenci hareketinin radikal kanadının toplanma borusu olarak hizmet eden bir kapitalist kültür eleştirisini biçimlendirdi. Marksizm'in daha materyalist bir şekli Çin'in ve diğer 'Doğu Despotizmi' biçimlerinin iktisadî temelleri nedeniyle oldukça farklı toplumlar olduklarını göstermeye çalışan Karl Wittfogel tarafından ortaya konuldu. Wittfogel'e göre, onlar, bir aristokrasinin veya köle sahiplerinin özel mülkiyetlerine değil, aksine devlet tarafından inşa edilen sulama şemalarına dayanan 'hidrolik toplumlar'dır. Bu yüzden, devlet Doğu'da merkezî iktisadî varlıktır ve özel sınıflar kuvvetli değildir. Burada, ayrıca, Marx ve Engels'in şemasının basitçe 'kesin' bir gelişme evreleri dizisi değil, aksine

dünya tarihindeki çeşitli toplumları çeşitli iktisadî faktörler aracılığıyla anlama girişimi olduğunu görürüz. Ve, bu şema yukarda yapılan tespite, "devletin başlı başına bir iktisadî varlık olarak görülmesi gerekir" açıklamasına uygun düşmektedir.

Güç Mücadeleleri Olarak Organizasyonlar

Frankfurt Okulu'nun ürünü olan en etkili analiz çizgilerinden birini Weberci ve Marksçı yaklaşımlar arasında daha doğrudan bir yüzleşme ve sentez girişimi oluşturur. Frankfurt Üniversitesi'nde Marksçı olmayan bir sosyal araştırma enstitüsünün sosyoloji kürsüsünde Karl Mannheim vardı. Mannheim Marksist bir ideoloji teorisini bizzat Marksistler karşısında savunduğu 1929 tarihli *İdeoloji ve Ütopya* adlı kitabıyla tanındı. Ona göre, muhafazakâr ideolojiler egemen sınıfın çıkarlarını temsil ederken, işçi sınıfının siyasal iddiaları da aynı ölçüde ideolojiktir ve ütopyalar biçimini kazanmaktadır. Hatta çatışma sosyolojisinin gelişimi açısından daha önemlisi, Mannheim'ın 1935'te Nazilerden kaçarken yazdığı sonraki kitabı *Bir Yeniden İnşa Çağında İnsan ve Toplum*'da geliştirdiği Weberci bir temadır. Mannheim bu çalışmasında organizasyonların iki farklı rasyonalite tipiyle işleyebileceklerine dikkat çeker. İlk olarak *temel rasyonalite* vardır: o belirli amaçların nasıl belirli sonuçlara yol açtıkları konusunda insancıl bir yaklaşımdır. Genellikle yücelttiğimiz bu rasyonalite türüdür, yani onun önyargılardan uzak, bilimsel, uzmanlaşmış alanın işareti olduğu varsayılır. Ancak daha fazla öne çıkan ikinci bir rasyonalite türü daha vardır: bürokratik organizasyonların *işlevsel (veya formel) rasyonalitesi*. Burada rasyonalite kurallar ve düzenlemelere bağlı kalmak, kitaba uygun olarak hareket etmek anlamına gelir ve en etkili işleyiş biçimini kapsamlı olarak barındırdığı varsayılır.

Formel rasyonalite temel rasyonaliteyi zayıflatma eğilimindedir. İnsanlar daha bilgili ve bilimsel açıdan daha uzman hâle geldikçe artık bu uzmanlıklarını daha büyük organizasyonlarda insancıl tarzda değil, sadece genel prosedürlere uygun biçimde uygularlar. Organizasyon daha durağan hâle gelir ve insanların kontrolünden uzaklaşır. Mannheim'ın aklında 20. yüzyıl başlarından beri kamu bürokrasilerinin hâkim olduğu ordular vardır –bu

örüntüye günümüzde de rastlanmasına rağmen, ona nükleer savaş sonunda tüm dünyanın yok olması gibi bir tehlike eklenmiştir. Mannheim bu örüntüyü I. Dünya Savaşı'na yol açan gelişmelerde daha önceden gözlese de, bu aygıtları Balkanlarda 1914'teki daha küçük bir kriz harekete geçirmiştir ve tüm dünya oldukça yıkıcı bir savaşa girinceye kadar onu geriletmenin veya karşı yönde etkilemenin hiçbir yolu yoktur. Mannheim'a göre aynı süreç sivil alanda da yaşanmaktadır. Kâr arayışlarına dayanan kapitalizmin formel rasyonalitesi yine de hiç kimseyi tüm ekonomik sistemin temel rasyonalitesinin ne olabileceğini araştırmaya yöneltmemiştir. Bir düzeydeki rasyonalite bir başka düzeydeki irrasyonaliteyle örtüşmekte, kontrol edilemeyecek bir ekonomik krize yol açmaktadır. Mannheim'a göre, bu yüzden (modernizm karşıtı ve karşı-rasyonel bir ideoloji olan) Faşizm hem olağandışı bir sapmadır hem de kişisel-olmayan modern organizasyonlar dünyasında rasyonalitenin önemli ölçüde yokluğunun ürünüdür. Faşizm liderin gücünü –bir Hitler veya Mussolini'nin yükselmesini– bürokratların yüzden-yoksun etkililiklerinin ve daha büyük irrasyonalitelerinin bir panzehri olarak görür.

Frankfurt Okulu'nun bir öğrencisi olan Hans Gerth Mannheim'ın mesajını Amerika'ya taşıdı. Visconsin Üniversitesi'nde profesör olarak çalışan Gerth genç C. Wright Mills'le birlikte bir dizi kitap yayınladı. Onlar *Karakter ve Toplumsal Yapı* adlı kitaplarında (Frankfurt Marksistleri gibi) Freud'un ve ayrıca George Herbert Mead'in görüşlerinin Weber'in düşünceleriyle sentezini yapmaya çalıştılar. 1946'da Weber'in yazılarının en etkili derlemesini yaptılar (*From Max Weber: Essays in Sociology*, Gerth and Mills). Bu kitap Weber'in "Sınıf, Statü ve Parti" başlıklı makalesindeki tabakalaşma teorisi kadar bürokrasi teorisine de dikkat çekti. Gerth ve Mills genelde Weber'in bir çatışma teorisyeni olduğunu, daha önce Talcott Parsons'ın *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu*'nun çevirisinde yarattığı izlenime uymadığını vurgulamaktaydı. Hangi yanın uygun olacağını ve Weber'in Amerikan sosyolojisi açısından anlamını belirleme konusunda yaklaşık 20 yıllık bir mücadele yaşandı. Parsons ve çalışma arkadaşları Weber'in (rasyonalitesini vurguladığı) soyut kapitalist tanımlarını ve ardından hukuk ve din üzerine yazılarını tanıtırken, Gerth ve çalışma arkadaşları daha kapsamlı tarihsel araştırmalarını tanıtarak bu idealist

Weber imgesini sorguladılar

1950'lerde Amerikan sosyolojisine muhafazakâr tarz egemendi. Talcott Parsons ve diğer işlevselciler toplumsal kurumlar hakkında soyut kategorileştirmeler ürettiler ve her yerde toplumsal düzenin devamlılığına katkıda bulunan olumlu işlevleri araştırdılar. Çatışma sosyolojisi, ölü olmamasına rağmen, nadiren ilgi uyandırmaktaydı. Bununla beraber, empirik cephede ilerlemekte, organizasyonlarda güç politikaları üzerine araştırmalar yürütülmekte ve tabakalaşmayla ilişkili gerçeklerin haritası çıkarılmaktaydı. Gerçekte, çatışma teorisinin görüşlerini destekleyen tek yüksek ses C. Wright Mills'e aitti. Bunlar Amerikan politikasında – Senatör Joe McCarthy'nin sağcı cadı avlarının yol açtığı– hızlı komünizm düşmanlığı günleriydi, ancak Mills'in tutumu fiilen herkes tarafından, ancak daha az ılımlı düzeyde benimsenmekteydi. Liberal akademisyenler kamuda 'Marx' sözcüğünü kullanmaktan korkuyorlardı ve çoğu insanın hissedebileceği sağcı öfke kolayca Naziliğe dönüşmesin diye Marksizm karşısında eleştirel bir tavra sahip olduklarını ilân ettiler. Bu yüzden Mills aşırı solcu biri olarak ün kazandı. O, aslında, açıkça yazabilecek cesarete sahip olan ve kendi disiplinindeki yaygın genel eğilimleri keskin eleştirileri nedeniyle azınlıkta kalan biriydi.

Mills'in teorisi gerçekte Mannheim'ın, dolayısıyla Weber'in görüşlerinin bir uygulamasıdır. O ünlü kitabı *İktidar Seçkinleri*'nde (1956) Amerikan toplumunun bireysel karar alıcıların –seçilmiş devlet görevlilerinin– değil, aksine fiilen üç devasa bürokratik organizasyonun kontrolü altında olduğunu öne sürer. Bunlar büyük şirketler, Pentagon'un askerî bürokrasisi ve federal hükümetin bürokratlarıdır. Burada Weberci tema ayırt edilebilir: bu açıklamada Marx'ın kapitalistleri vardır, ancak onlar devletin (Weber'de 'parti' alanının, "güç yuvası içinde yaşayanlar"ın) temsil ettiği daha büyük bir iktidar grupları yoğunlaşmasının bir parçasını oluştururlar. Mills ayrıca 'seçkin statü grupları'nı, 'yüksek sosyete'yi ve Hollywod şöhretlerini tartışmasına rağmen, bunların daha ziyade gerçek iktidar merkezlerinin bir ürünü veya kamuflajları olduğunu öne sürer. Temel vurgu Mannheim'ınkinin farklı bir benzeridir: ABD'nin en üst düzey politikaları gerçekte temel rasyonalite çerçevesinde düşünen insanlar tarafından oluşturulmaz ve seçmenler yöneticileri demokratik mekanizmalar sayesinde

kontrol etmemektedirler. Kontrol gücüne sahip olanlar kendi iç büyüme mantıklarına sahip devasa bürokrasilerdir. Mills'e göre, kapitalist yapının kısa vadeli çıkarları ile silâhlı kuvvetlerin rekabet gücünü genişletmeye çalışan Pentagon bürokratlarının çıkarları iç içe geçmiştir. Seçkinlerin büyük şirketler, ordu ve üst federal bürokrasideki konumlar arasında yer değiştirmeleri bu yapısal yakınlaşmayı perçinlemiştir. Bu üç kesim kontrolü ele geçirmiştir ve bu doğrultuda ilerlemektedir. Mills bu durumun doğrudan III. Dünya Savaşı'na yol açacağından korkar.

Mills'in on yıllarca işaret ettiği çoğu şey aynı ölçüde geçerli olmayı sürdürmektedir ve aynı ölçüde korkutucudur. Başkanlar, generaller, bakanlar kurulu üyeleri değişse de, çoğu yönetim, ister Cumhuriyetçi ister Demokrat, kendini savaş makinesinin batağından kurtaramamıştır. Yine de karşı yönde dengeleyici güçler hakkında çok şey öğrendik. Bu makine kontrolden çıkmasına rağmen bazıları arasında sadece tek eğilim vardır. Savaşlara ve nükleer karşılaşmalara rağmen henüz tamamen uçurumun kıyısına gelmedik. Karşı yönde dengeleyici bu güçlerden birine daha önce bahsettiğimiz bir teorisyen işaret etmiştir. James O'Connor modern devletin Mills'in bahsettiği aynı askerî-sınaî kompleksin yarattığı iktisadî gerilimler yüzünden malî krizler yaşadığını gösterir. Silâhlı kuvvetlerin yapısının kapitalist ekonomik gelişmeyi belirli ölçüde teşvik ettiği doğru olsa da, onun etkisi bazen daha yüksektir. Fakat o ayrıca hükümet harcamalarının artmasına yol açar; bu yüzden, hükümetler periyodik olarak yaşanan iktisadî krizleri kesintilere giderek aşmaya çalışırlar.

Mills'in bakış açısının bir başka eksiği, ABD'yi tamamen bağımsız hareket eden, tek kapitalist/bürokratik kompleks gibi almasıdır. Sosyologlar daha sonra dünya sistemine daha fazla bakmaya ve bazı işleyiş yasalarını keşfetmeye başladılar. Bütün devletleri içeren, ancak sadece onlardan biri tarafından beslenmeyen daha büyük bir jeopolitik askerî genişleme ve daralma süreci vardır. Jeopolitik teorinin farklı yönleri Arthur Stinchcombe, Kenneth Boulding, dünya tarihçisi William McNeill gibi yazarlar tarafından ifade edilmiştir. 1970'lerin sonlarında son birkaç bin yıldır devletlerin genişleme ve daralma örüntülerini önemli ölçüde yansıtan bir teorik sentez ortaya koydum. Büyük, zengin kaynaklara sahip olan devletler daha küçük ve daha yoksul ülkelerin

aleyhine genişleme eğilimindedirler. İkinci bir ilkeye göre, kalabalık bir nüfusun 'eşiğinde' olan genişleyen devletler düşmanlarıyla birkaç cephede mücadele etmek zorunda kalan ortadaki devletlerin aleyhine genişlerler. Bu iki ilkenin de etkisiyle zamanla bir birikim oluşur: genişleyen devletler büyüklükleri arttıkça ortadaki devletleri yutmaya başlarlar. Başka iki ilke devreye girmediği sürece, bu gelişme nihayetinde büyük ölçüde büyüyen devletin dünyada yönetici sınıf hâline gelmesine yol açacaktır. Bu ek ilkelerden birine göre, dünya sisteminin karşı saflarında yer alan devletler (sözgelimi, bir tarafta Rusya, öte tarafta ABD) nihayetinde bir dünya egemenliği gösterisi içinde birbirleriyle iki dev imparatorluk veya ittifaklar biçiminde yüz yüze gelir. Diğer ilkeye göre, bir süper gücün muhalefeti olmadığı durumlarda bile, devletler aşırı genişlediklerinde bölünme eğilimindedirler; dış sınırları anavatandan çok uzak olduğunda imparatorluğun maliyetleri devleti iflâsa sürükler ve bir kriz noktasına ulaşıldığında hızla parçalanmaya daha açık hâle gelirler.

1980'lerin başlarında bu ilkeleri Mills'in kaçınılmaz olduğunu ve öngörülmeyen bir sonuca gelindiğini söylediği nükleer silâhlanma yarışına uyguladım. Eski Rus İmparatorluğu'nun konumunu devralan Sovyetler Birliği 20. yüzyıl ortalarında bütün jeopolitik üstünlüklerini yitirdi: bütün tahmini faktörler onun yıkılacağını göstermekteydi. Büyük tehlike onun diğer büyük güç ABD'yle ciddi bir savaş gösterisi sonucunda yıkılması, böylece dünyanın nükleer savaşa sürüklenme ihtimaliydi. 1980'lerde iki eğilim de varlığını açıkça hissettirmekteydi: Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'nde artan iktisadî gerilimler askerî aşırı genişlemenin maliyetlerini azaltmaya yönelik bir reform girişimine yol açtı; öte yandan, bir güç gösterisi atmosferinde nükleer silâhlanma yarışı hem iki süper gücü hem de dünyanın diğer bütün kısımlarını tehdit edebilecek düzeye geldi. İyi ki, Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'ndeki gerilimler büyük güç blokları arasındaki güç mücadeleleri doruğuna çıkmadan önce bu sistemi çökertti. Mills'in teorisinin sınırlılıkları burada ortaya çıksa da, bu görüş bir süre daha varlığını sürdürdü.

Organizasyonlarda etkili olan çatışmalara odaklanan teorinin gelişimine yeniden kısaca göz atabiliriz. Mannheim ve Mills bu yaklaşıma Weber'in bürokrasi teorisinin bir yönünü uygulayarak

katkıda bulunmuştur. Weber'in yaşadığı döneme bakmamızı gerektiren bir başka önemli yön daha vardır. Weber'in korumaya çalıştığı kişilerden biri Robert Michels adlı genç bir Marksist sosyalistti. Michels Alman akademik dünyada siyasal inançları yüzünden engellenmekteydi, fakat Weber onun için büyük bir kampanya başlattı. Fakat Michels zaten bu arada kinik birine dönüşmüştü. Kendi dönemindeki Marksist partiyi yakından tanıyordu. Gelişkin bir bürokrasiye sahip olan Sosyal Demokratlar sendikalara dayanmaktaydı ve kendi memurları vardı. Michels Weber'in siyasal çatışmalar fikrinden hareketle bu örgütü yeni bir bakış açısıyla değerlendirdi. Ona göre, bir örgütün liderleri ile taraftarları arasında örtük bir güç mücadelesine vardır; benzer şekilde, her örgüt içinde bir tür mini sınıf mücadelesi vardır. İktisadî sistem içindeki sayıca az üst sınıfın daha büyük ancak hareketsiz alt sınıfları hâkimiyeti altına alabilmesi gibi, örgüt seçkinleri de, sayıca az olmalarına rağmen, çok daha iyi örgütlenebildikleri için taraftarlarını yönlendirebilirler. Örgütteki bu iç iktidar mücadelelerinin maddî yönetim araçlarının kontrolünü ele geçirebilenlerin kazandıkları bir siyasal eylem ortamı olarak görülmesi gerekir. Bu tespit Marx ve Engels'in politik hareketlilik ve zihinsel üretim araçları teorisinde bir gelişimi temsil eder. Seçkinler örgütsel aygıtı kendi aralarında iletişimler kurarak ve gerçekliği üyelerinin adına tanımlayarak kontrolleri altına alırlar. Seçkinlerin üyeleri de örgütün çıkarları ile kendi kariyer çıkarlarını özdeşleştirme eğilimindedirler. Örgütü güvenli, emin ve zengin kılan her şey kendilerine seçkin ve rahat işler sunan liderlerine kazançlar sağlayacaktır. Bu Mannheim'ın dikkat çektiği bir başka 'örgütsel sapma' örneğidir. Liderler statükoyla özdeşleştirilmeye başlar; kendi çevrelerini yaratmaya başlar ve bütün duyguları resmî kurulma ideallerinden ne kadar uzaklaşırsa uzaklaşsın sadece örgütün varlığını korumaya çalışırlar.

Michels'ın teorisi 1949'lar ve 50'lerde bir dizi empirik örgüt araştırmasına temel sağladı. Philip Selznick Michels'ın Alman işçi partisinde keşfettiği aynı örgütsel 'amaç sapması' sürecinin Franklin D. Roosevelt'in getirmeye çalıştığı Yeni Düzendeki (New Deal) liberal bürokraside de bulunduğunu, bu bürokratların yerel seçkinlerin muhalefetini yumuşatmak için örgütün reformcu amaçlarını zayıflattıklarını gösterdi. Selznick ayrıca örgütsel güç

mücadelelerinde başka bazı taktiklerin varlığına dikkat çeker: örneğin, muhalifleri kendi idealleri için manevra yapamayacakları resmî güç pozisyonlarına atayarak etkisizleştirmek. Bu fiilen bir örgütsel pozisyon sayesinde bizzat muhalif liderlerin beynini yıkama mekanizmasıdır. Alvin Gouldner gibi başka araştırmacılar üst düzey yöneticiler arasında 'yönetimin el değiştirmesi'yle bağlantılı iktidar çatışmalarını incelediler; Melville Dalton orta düzey yöneticiler arasındaki iktidar mücadelelerini ve çalışanları kontrol altına alma çabalarını sergiledi; ve Fransız sosyolog Michel Crozier iktidar mücadelelerinde zaferin bir anahtarı olarak "belirsizlik alanları üzerinde kontrol"ün temel bir silâh olduğuna dikkat çekti. Sadece sosyologlar tarafından değil, ticaret okulları ve kamu yönetimi bölümlerinde de örgütlerin farklı yönlerine ilişkin birçok araştırma gerçekleştirildi.

1960'larda örgütlerin nasıl işledikleri konusunda kapsamlı teorik sentezler mümkün hâle geldi. Örneğin, Amitai Etzioni Weber'in sınıf, statü ve parti üçlüsünü kullanarak üç alternatif kontrol tekniğinin varlığını ortaya koydu. Bunlardan her biri en iyi şekilde belirli türden bir teknik ortamda işler; her biri ayrıca işverenler ve işçiler arasında belirli türden mücadele stratejilerine yol açar. *İktisadi kontroller*, esasen maaş çekinin gücü sayesinde her bir işçinin çıktılarının açıkça ölçülebildiği örgütlerde en kullanışlı stratejidir, ancak bu türden kontroller işçilerin dikkatinin dağılmasına da yol açabilir –dikkati işin kalitesinden çıktının nasıl ölçülebileceği konusunda mücadeleye yöneltebilir. Bir kontrol biçimi olarak yoğun baskı (kaba kuvvet ve tehdit), en iyi şekilde, işçiler üzerinde gözetimi sürdürmenin mümkün olduğu yerlerde işler; bu stratejinin kusuru, büyük ölçüde yabancılaştırıcı olması ve kaçamadıklarında acımasız ve duygusuz işçiler üretmesidir. Son olarak, Etzioni büyük ölçüde inisiyatif kullanmayı ve kararlar almayı gerektiren görevleri ifade etmek için *normatif kontrol* terimini geliştirir. Yönetici burada işlerin yapılması için statü gruplarını ve onların ideolojilerini yönlendirme gereği duyar: bu yüzden, uzmanlaşmış ve yüksekokul diploması gerektiren örgütlerin yer aldığı büyük ölçekli sektörlerde her türden iş önemli ölçüde uzmanlık gerektiren ve teknik bir faaliyet hâline gelir.

Örgüt teorisindeki başka gelişmeler örgütlerin farklı koşullardaki işleyiş ilkelerini ortaya çıkarmıştır. Örgütleri birbirlerinden

farklı kılan çeşitli teknolojiler araştırıldı ve yakınlarda bir ortam biçimi veya rekabet ortamı olarak örgütler arasındaki ilişkilerin haritası çıkarılmaya başladı. Örgütler varlıklarını sadece kendi içsel süreçleriyle değil, aynı zamanda etraflarındaki yerel örgütler 'dünya sistemi'nin bir parçası olarak sürdürür, büyür veya dağılırlar. Bu süreç özellikle iş dünyasındaki örgütlerde açıkça gözlenmesine rağmen, yönetimle ilişkili, dinsel ve diğer her türden örgütte de yer alır. Bu teori türü hâlâ gelişme hâlindedir. Harrison White'ın teorisine göre, 'piyasalar' rakipleri değil, aksine kendilerine rekabetçi olmayan yaşam alanları sağlamaya çalışan örgütsel gruplaşmaları içerir. Bu teori türü kapitalist sisteme tüm geleneksel bakış biçimini yıkma potansiyeline sahiptir. Weber'in döneminden beri gelişmekte olan çatışma sosyolojisinin bir açılımı bütün bu araştırmalar sayesinde bir kılavuz çizgisi sağlamaktadır. Egemenlik mücadelesi sadece toplumlar veya topluluklarda değil, bizzat örgütlerde de yer alır. Örgütler arasındaki ve içlerindeki mücadeleler çatışma dünyasını daha kompleks hâle getirir. Örgüt teorisi, büyük bir kavrayışla, örgütlerin bir yandan belirli çıkar grupları yaratırken, öte yandan bu çıkar gruplarına farklı derecelerde egemen konuma gelmelerini sağlayacak silâhlar sunduklarını göstermiştir. Daha genel bağlamında ele alındığında, örgüt teorisinin tüm toplumun işleyişini anlayacak bir anahtar olduğunu söyleyebiliriz.

Sınıflar, Sınıfsal Kültürler ve Eşitsizlik: Çatışma Teorisyenleri

1940'lar ve 50'lerde genelde ayrıca sosyal sınıfların tabakalaşması üzerine empirik araştırmalar yürütüldü. Bu araştırmaların çoğu sınıfsal modeli gevşetme, örneğin prestije göre kademelenmiş meslekler arasında gerçekte bir süreklilik olduğunu gösterme girişimleri olarak nitelendirilebilir. Sınıfsal sınırların ortadan kalktığını ve böylece sınıf çatışmasının eski önemini yitirdiğini göstermeye çalışan bu araştırmalar dikkati iktisadî çıkarlardan uzaklaştırarak bireyler arasındaki öznel veya kültürel farklılıklara yönelttiler. Bir başka popüler tabakalaşma araştırması biçiminde

sosyal hareketliliğe odaklanıldı ve sosyal sınıf üyeliğinin özellikle kuşaklar arasında hangi ölçüde kalıcı olmadığı araştırıldı.

İnsanlar belirli bir sınıfsal konumda ne kadar kalabilirse kalsınlar, yine de sınıfsal konumlar varlığını sürdürmektedir. Sınıfsal konumlar varlıklarını devam ettirdikleri sürece insanların düşünme ve davranış biçimleri üzerinde güçlü bir etkiye sahiplerdir. Bakışlarımızı prestij veya sosyal hareketliğe kaydırdığımızda bile ekonomik eşitsizliklerin varlığını sürdürdüğünü görmezlikten gelemeyiz. Ve daha önce örgütsel analizin bize gösterdiği gibi, farklı türden konumları işgal edenler arasında sürekli bir avantajlar mücadelesi vardır. O hâlde, temel soru "Bu ayrışma çizgilerinin doğası nedir?" biçiminde olacaktır. Her türden örgütsel ayrışma ve prestij kademelenmesi büyük çeşitlilikler sergileyebiliyorsa, yine de insanların yaptıkları şeyleri etkileyen belirli bir temel ayrışma çizgisi bulunduğu söylenebilir mi?

1950'lerin sonlarında ve 60'larda bu türden merkezî bir faktör bulunduğunu kabul eden bir görüş ortaya çıktı. Bu faktör aslında ekonomik mülkiyet olarak görünmemekteydi. Modern toplumdaki kompleks bürokrasilerde temel toplumsal ayrışma çizgisi çalışanlar ve yöneticiler arasındadır. Bu gruplar farklı ağlara aitlerdir, farklı kültürleri ve bakış açıları vardır ve birbirleriyle mücadele içindedirler. Ancak yöneticiler, özellikle orta düzeylerde yer alanlar gerçekte mülk sahipleri olmayıp, sadece yönetici emeği oluştururlar. Tersine, küçük bağımsız işadamları (örneğin, sıhhi tesisatçılar, elektrikçiler) birçok bakımdan büyük işadamlarından ziyade işçilere benzerler. Alman sosyolog Ralf Dahrendorf bu anomalileri ele alarak Marx'ın görüşlerini revizyondan geçirmeyi önerdi. Ona göre, temel toplumsal ayrışma çizgisi güç grupları, yani emir verenler ve alanlar arasındadır. Mülkiyet bazen gücün temeli olabilir: bu türden örneklerde 'güç temelli sınıflar' 'iktisadî sınıflar'la örtüşür. Marx ve Engels bu örtüşmeyi 1800'lerin başlarında gözlemiş, fakat bu gözlemleri onları yanlış bir biçimde sınıfsal çatışmanın temelinin mülkiyet olduğunu düşünmeye itmiştir. Dahrendorf'a göre, daha merkezî önemde olan faktör mülkiyet değil, 'güç farklılıkları'dır.

Dahrendorf'un görüşü Marksizm'den daha genel, ancak onu kendi fikrî öncülerinden biri olarak gören bilinçli bir çatışma teorisi geleneği üretti. Dahrendorf Marx ve Engels'in sınıf anlayışını

ele alır ve Weber'in güç çatışması anlayışını daha temel kılan Weberci bir yönde genişletir. Kanımca, bu hareket birkaç nedenle stratejik açıdan önemlidir. Önceden gördüğümüz gibi, Weber'in 'güç çatışması' teorisi doğrudan örgüt teorisiyle bağlantılıdır, çünkü güç sadece örgütler içinde ve sayesinde harekete geçirilebilir. Ayrıca, bu yaklaşım sosyal sınıflar teorisinden yararlanan bir örgütsel analiz sayesinde neler öğrenebileceğimizi görebilmemizi sağlar. Örgütler ve sosyal sınıflar aynı toplumsal gerçeklik içindeki farklı ayrışma biçimleridir; sınıfların temelinde her zaman bazı örgütler vardır ve sınıfları ve sınıf çatışmalarını yaratırlar.

Ayrıca, sınıfın öznel ve bireysel yanlarını, bireylerin sınıfsal konumlarının düşünme ve davranış biçimlerini nasıl etkilediklerini anlamak faydalı olacaktır. Sınıfların temel gerçekliğini 'emir alma' ve 'emir verme' ayrışması oluşturuyorsa, bu deneyimlerin sosyal psikolojilerini anlamak da faydalı olacaktır: Emir vermek neye benzer? Kişinin bilincini nasıl etkiler? Her gün böyle bir konumda yer almak hangi tür manevraları gerektirir? Aynı sorular kuşkusuz emir alma deneyimi konusunda da sorulabilir. Nitekim Erving Goffman, tamamen farklı bir bakış açısından hareketle, bir dizi sahne önü ve sahne arkası olarak, bir tür gündelik hayat tiyatrosu olarak bir toplumsal hayat modeli ortaya koymuştur. Sahne önünü kontrol edenler (örneğin, resmî görevliler) emir verenler, 'üst sosyal sınıflar' olarak ortaya çıkarken, bu resmî icraatların sadece emre uyan izleyicileri olanlar emir alanlar toplumdaki 'çalışan sınıflar'ı oluştururlar. Goffman'ın görüşlerinin kaynağı çatışma teorisi değil Durkheimci ritüeller teorisi olduğu için, bu teoriyi ayrıntılı olarak 3. Bölümde ele alacağım. Ancak *Çatışma Sosyolojisi* (1975) adlı kitabımda, Dahrendorf ve Goffman'ın modellerini farklı sosyal sınıfların niçin bu kadar çok empirik kanıt içerecek ölçüde farklı bakış açılarına sahip olduklarını yeterince kesin bir biçimde açıklayabilecek tarzda bir araya getirdim.

Güç-çatışması modelinin temel önemi ayrıca başarılı bir servet dağılımı teorisiyle ortaya konulmuştur. Gerhard Lenski'nin *Güç ve Ayrıcalık* (1966) adlı çalışması "Bir toplumdaki ekonomik eşitsizlik düzeyinin büyük veya küçük olmasını belirleyen koşullar nelerdir?" sorusuna cevap aranan ilk temel karşılaştırmalı analizdir. Lenski avcı-toplayıcı kabilelerden büyük tarımcı (Ortaçağ tarzı) imparatorluklara ve modern sanayi toplumlarına kadar bütün

toplum tiplerini inceler. İktisadî artı çoğalırken toplam zenginliğin büyük ölçüde ekonomik ihtiyaçlara veya üretime katkıya göre değil, güç düzenine göre dağıldığını gösterir. En keskin eşitsizlikler oldukça büyük bir artının gerçekleştiği ve güç yoğunlaşmasının yüksek olduğu yerlerde ortaya çıkar. Tarihteki en eşitsiz toplumlar bu betimlemeye uygun düşer: onlar ekonominin oldukça büyük bir artı ürettiği, ancak askerî aristokrasinin, sadece politik gücü harekete geçirebilen grupların bu artının tümünü fiilen ele geçirdikleri tarımcı imparatorluklardır. Sanayi toplumlarında servet dağılımı bir ölçüde daha eşit hâle gelmiş, nüfus kitlelerine daha fazla güç sağlayan şey kesinlikle siyasal devrim olmuştur. Kapitalist ülkelerde gücün el değiştirmesinden kazançlı çıkanlar çoğunlukla orta ve üst-orta sınıflardır. Bir başka araştırma sosyalizm doğrultusunda bir siyasal değişimin gerçekleştiği ülkelerde eşitsizlik düzeyinin daha fazla azaldığını göstermiştir. Eşitsizliklerin sosyalist devletlerde yine de varlığını sürdürmesinin nedeni ekonomik mülkiyet değil, gücün parti görevlileri hiyerarşilerinde yoğunlaşmasıdır. Bu yüzden, Lenski ve Dahrendorf'un modelleri, birlikte, sadece modern kapitalist devletlerdeki eşitsizliğe değil, Polonya, Sovyetler Birliği ve başka yerlerdeki oldukça görünür sınıfsal ayrışmalar ve çatışmalara da büyük ölçüde ışık tutabilir.

Sınıfsal Hareketlilik ve Siyasal Çatışma

Daha önce Marx ve Engels'e ilişkin tartışmada onların modellerinin bir siyasal çatışma sosyolojisi konusunda ne kadar verimli olduğunu görmüştük. Sosyolojide 1940'larda istatistiksel araştırmaların başlamasıyla ve daha sonra kaçınılmaz olarak bu kavrayışlardan çoğu yeniden keşfedildi. Gençliğinde Marksist olan, ancak daha sonra keskin bir biçimde sağa kayan Seymour Martin Lipset sosyal sınıfın politika üzerindeki etkisini 'demokratik sınıf mücadelesi' seçimleri olarak adlandırdığı yaklaşımla özetle ortaya koydu. Sosyal sınıflar insanların oy verme davranışlarını açıklamada etkili en temel ayrışma çizgisi olmasına rağmen, siyasal tutumları tahmin etmeyi mümkün kılan diğer boyutlar çoğu kez Weber'in statü grubu olarak adlandırdığı şeyin farklı türleridir. Ayrıca, sosyal sınıfın modern politikada kitlelerin harekete geçi-

rilmesini kuvvetle etkilediği gösterildi. Muhafazakâr partilerin modern toplumlarda halkın sadece azınlığını temsil etmelerine rağmen ortadan kalkmamalarının nedeni, onların üst sınıftaki destekleyicilerinin muhtemelen daha fazla oy kullanma eğiliminde olmaları, daha fazla malî katkıda bulunmaları ve parti faaliyetlerinde daha liberal partileri destekleyen çalışan sınıflardan daha aktif bir biçimde yer almalarıdır. Maddî kaynakları harekete geçirebilecek araçlar modern siyasal güç mücadelesinde merkezî önemini korumaktadır. Daha popüler çatışma teorileri devrimci ayaklanmalara ve diğer sosyal hareketlere odaklansa da, 'kaynak seferberliği' teorisi seçim ortamında yer alan gündelik sınıfsal çatışmalara da aynı ölçüde uygulanabilir.

Bu model genellikle doğru olmasına –üst sosyal sınıflar statükoyu ve mülkiyetin devamını savunma eğilimindeyken, alt sosyal sınıflar reformları ve iktisadî yeniden dağılımı savunma eğilimi sergilemesine– rağmen, yine de bazı noktalarda geliştirilmiştir. Sadece liberal/reformcu hareketleri değil, devrimci işçi sınıfını da araştıran Marx ve Engels şu sorunun cevabını araştırır: Politikadaki genel sağ/sol çizgisi içinde sol nerede yer alacaktır? Sol hangi koşullarda reformizm ve ne zaman radikalizm üretir? Hatta, alt sınıflardan beslenen gerici hareketler ne zaman ortaya çıkar? Karşılaştırmalı sosyolojide bu konuda önemli bir yol alınmıştır.

Onların analizlerinin ilk kısmı kapitalizmin ilk evresiyle, yani kapitalist ekonominin 1700'lerin başlarından itibaren Avrupa'daki tarımcı toplumlara ve daha sonra dünyaya nüfuz etmesiyle ilişkilidir. Hem Arthur Stinchcombe hem Barrington Moore tarafından bu tarımsal sınıf politikasını açıklamak için modeller geliştirildi. Onlara göre, kapitalist piyasa sosyal sınıfları hareketli kılma eğilimindedir. Bu yüzden, ürünlerin köylüler tarafından mı yoksa bizzat mülk sahibi bazı senyörler tarafından mı pazarlanacağında etkili olmuştur. 1789 Fransız Devrimi köylülerin kendi topraklarına sahip olmalarının yolunu açtı, ancak neticede onları radikal değil muhafazakâr bir güç kıldı: herhangi bir tekelci konum tarafından korunmayan küçük çiftçiler olarak köylüler piyasada çiftlik ürünlerine talebin artması ve azalmasına bağlı olarak her zaman ekonomik yıkımın sınırında yaşadılar. Bu yüzden, piyasa her yerdeki küçük çiftçiler gibi, modern politikada tipik muhafazakâr tepkiler sergilediler, kentli topluma ve işçilerin sosyalist veya sen-

dikal politikalarına düşman oldular ve dürüst yurttaşlar aleyhine büyük ölçüde şımartılan bir kesim olarak görüldüler. Moore'a göre, paradoksal olarak, modern demokrasi en sarsıntısız biçimde İngiltere gibi büyük toprak sahiplerinin köylüleri topraktan kopardıkları ve kentlere göç etmelerine yol açtıkları, ardından onları muhafazakâr bir güçten liberal bir güce dönüştürdükleri ülkelerde kuruldu ve yerleşti. Moore *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri* (1966) adlı kitabında senyörlerin köylüleri kendi topraklarında tuttuklarını ve yoğun bir geleneksel disiplinle piyasa için mallar üretmeye zorladıklarını iddia eder. Almanya'da ve Japonya'da gelişen faşizmin formülü buydu. Son olarak, ayrıca tarım işçilerinin radikalleşmesi ihtimali vardı. Bu ihtimal, örneğin, köylülerin toprak sahibi olmadıkları, ancak büyük toprak sahiplerine mülklerini kullandıkları için ödeme yapmak zorunda kaldıkları Çin'de gerçekleşti. Sonuçta, köylüler bir yandan piyasanın baskılarının insafına terk edilirken, öte yandan büyük toprak sahipleri tarafından iyi ve kötü zamanlarda rant için sıkıştırıldılar. Bu örnekteki köylüler tüm mülkiyet sistemini yıkacak bir hareketi desteklediler.

Craig Calhoun *Sınıf Mücadelesi Sorunu* (1992) adlı kitabında bu analiz türünü kentli işçileri de kapsayacak biçimde genişletir. Marx ve Engels fabrikalarda toplanmalarının işçileri 'kapitalizmin mezar kazıcıları' kılmasını, sistemi yıkmak için harekete geçecek devrimcilere dönüşmelerini bekler. Ancak onların siyasal çatışma sosyolojisi bu konuda fazla isabetli değildir. Zira piyasanın etkilerine en dolaysız maruz kalanlar bizzat fabrika sahipleriydi; ve onları hareketli ve siyasal açıdan aktif ve ulusal çıkarlarının farkında kılan şey bu piyasa deneyimleriydi, hâlbuki işçiler bizzat bu organizasyon tarafından belirli ölçüde korunmaktaydı. Bu yüzden, işçiler fabrika içinde sınıf mücadelesi verdiler, daha fazla iş güvenliği ve daha iyi ücretler sağlamak için mücadele ettiler – ancak bu mücadele ulusal düzeyde değildi. Onlar doğrudan özel mülkiyet sistemine saldırmadılar; temel tutumları radikal ve sosyalist değil, yerel, sendikal ve reformistti.

Calhoun'a göre, gerçek radikaller piyasanın etkilerine en doğrudan maruz kalan çalışan kesimdi. Bunlar yarı-vasıflı işçiler, bağımsız çalışan zanaatkârlar veya hammaddeleri işleyerek ürettikleri mamul malları tüccarlara satan 'fason üretim' yapan evsel

girişimcilerdi. Onlar iktisadî çalkantılarda işlerini doğrudan sürdürebilmelerini sağlayabilecek tampon kurumlardan yoksunlardı. Ayrıca, zanaatkârların mücadele edebilecekleri –fabrika sahipleri ve patronlar gibi– yerel düşmanları yoktu. Bir başkasının işinde çalışmadıkları için zaten örgütsel reformlar için mücadele edemezlerdi. Protestolarını tüm sisteme yöneltemezlerdi. Marx ve Engels'in 1800'lerin başlarında, gençlik dönemlerinde gözlemledikleri ve onları büyük bir radikal siyasal hareketin ufukta göründüğüne ikna eden şey bu çalışan kesimlerin durumlarıydı.

Bunu söylemek daha sonraki dönemlerde radikal sosyalist hareketlerin ortaya çıkamayacağını söylemek değildir. Ancak Calhoun'un analiz türü modern kompleks çatışma teorisinin genel gelişimine uygundur. Örgütler, sınıf çatışmalarını içermenin ve yerelleştirmenin yanı sıra, yeni çatışmalar yaratabilir ve onları biçimlendirebilirler. Hem sistemin bir devrimle tamamen dönüşmesini araştırabilmek, hem de bizzat genel mülkiyet sistemi düzeyindeki çatışmanın odağındaki yapısal güçleri anlayabilmek için yerel çatışmaların ötesine geçmemiz gerekir. Bu bizi yine hâkim üst-organizasyona, yani güç kullanma araçlarının mülkiyetine sahip olan 'devlet'e götürür.

Tarihsel Sosyolojinin Altın Çağı

Son 30 yıldır, artık içinde yaşadığımız bu dönemde daha mükemmel ve daha tutkulu birçok projeye tanık olduk. Daha önce bu konudaki bazı üst düzey çalışmalara değinmiştim: örneğin Barrington Moore ve Craig Calhoun'un sınıf çatışması ve modern devletin ortaya çıkışı üzerine araştırmaları, Charles Tilly'nin kendi kaynak seferberliği teorisini geliştirdiği devrimci sosyal hareketler üzerine araştırmaları, Gerhard Lenski'nin tüm dünya tarihinde eşitsizlikleri incelediği karşılaştırmalı modeli. Bunlara ayrıca Tilly'nin modern devletlerin kendi askerî organizasyonlarını inşa edecek iktisadî kaynakları kontrol biçimleri nedeniyle nasıl farklı biçimler kazandıklarını incelediği empirik çalışması eklenebilir. Tarihsel sosyolojide bir başka başarılı girişim Robert Wuthnow'un devlet, toplumsal seçkinler ve kültürel girişimciler arasındaki üç taraflı çatışmanın Protestan Reformasyonu, Aydınlanma ve Sos-

yalizm gibi büyük ideolojik hareketlere nasıl yol açtığı üzerine analizidir. Tarihin gerçekçi bir biçimde ele alınması bu türden araştırmaları çatışma sosyolojisinde farklı çizgilere yöneltmiştir. Bu çalışmalar Marx ve Weber'in temalarını bir araya getirirler.

Bazı karşılaştırmalı/tarihsel araştırmalar Marksçı kimliğe yakın durmaktadır. Bu türden bir araştırma İngiliz sosyolog Perry Anderson'ın Batı'nın köklerini sadece kapitalizme değil, Antik Roma İmparatorluğu'nun yıkılışına kadar götürdüğü *Antikçağdan Feodalizme Geçişler* adlı kitabıdır. Bu projelerin en tutkulusu Immanuel Wallerstein'ın 1974-1989 yılları arasında 3 cilt olarak yayınladığı *Modern Dünya Sistemi* adlı çalışmasıdır. Wallerstein'ın çalışması iktisadî süreçler ve çelişkileri tarihin itici gücü olarak alması bakımından klâsik Marksçı yoruma muhtemelen en yakın olanıdır. Ancak onun yaklaşımı klâsik Marksist modelden, ekonomiyi sadece belirli bir devlet içinde konumlandırmayıp, aksine onu uzun dönemli genişleme ve daralma döngüleri içeren bir 'dünya ekonomisi sistemi' olarak ele alması bakımından ayrılır. Bu sistem –her biri 100 yıldan fazla sürebilen– uzun küresel iktisadî genişleme ve kriz dalgalarının oluştuğu zaman dilimlerinde (i) çevre devletlere yönelik emperyalizmle ve (ii) zayıflama dönemlerinde merkez güçler arasındaki savaşlar neticesinde yeni bir devletin hegemonyasını kurmasıyla bağlantılıdır. Wallerstein'ın projesi henüz tamamlanmamıştır. Zaten bu çalışma, görünüşe bakılırsa, Weber'in karşılaştırmalı dünya dinleri araştırmalarından beri insan toplumlarını yönlendiren mekanizmalar üzerine en büyük ve en kapsamlı araştırmadır –Weber'in projesi sadece tek parçalıydı ve tamamlamaya ömrü yetmedi.

Wallerstein günümüzdeki tanınmış en 'ortodoks Marksçı' tarihsel/karşılaştırmalı sosyolog olmasına rağmen, onun dünya sistemi araştırmasının muhakeme çizgisinin Weberci bir yönde ilerlediğini iddia ediyorum. Merkez devletlerin askerî hegemonyaları dünya ekonomik sistemini hâkimiyetleri altına alabilmelerinin temel bir aracıdır ve onların bütün güç gösterisi dönemlerinde hegemonyayı nasıl ele geçirdiklerinin cevabı hâlen verilememiştir. Bana göre, devletler arasındaki bu türden durumları belirleyen bir başka jeopolitik ilişkiler süreci daha vardır. Bunlar devletlerin birbirleri karşısındaki coğrafî konumları gibi faktörleri içerir: yerleşik coğrafî bir alanın dış halkası üzerindeki devletler

orta halkadaki devletler karşısında askerî avantaja sahiplerdir, zira ikinciler uzun vadede çok-taraflı savaşlarda hesaba katılmama eğilimindedir. Savaşı kazanan devletlerin gelişmeleri ivme kazanırken ve büyüklükleri ve kaynakları artırırken toplam avantaj ve dezavantaj sağlayan süreçler devreye girer ve rakipleri her seferinde daha zayıf konumlarda savaşa girmek zorunda kalır. Ancak ayrıca, bir devletin başka toprakları ele geçirebilme kapasitesinin bir dış sınırı var görünmektedir; 'askerî aşırı genişleme' devletin –önceden tartıştığımız türden– temel bir malî kriz kaynağı olabilir. Bu türden bir aşırı genişleme yaşandığında, devletler başlarda geliştiklerinden çok daha hızlı çökebilir ve bu durumdan komşu devletler kazançlı çıkabilir.

Bana göre, jeopolitiğin ilkeleri kapitalizmin ilkelerinden daha geneldir. Antikçağ ve Ortaçağ'daki askerî döngüleri jeopolitik koşullar belirlemiştir ve aynı ilkeler, üzerlerinde kapitalist dünya ekonomisi etkili olsa bile, günümüzde de işlerliktedir. Bir devletin jeopolitik konumu ayrıca –devrim deneyimleri dâhil– iç politikası üzerinde önemli bir etkiye sahiptir. Theda Skocpol ünlü kitabı *Devletler ve Toplumsal Devrimler*'deki (1979) Fransız, Rus ve Çin Devrimleri üzerine karşılaştırmalı analizinde devrimin taleplerini iktisadî açıdan radikalleştirerek sosyal sınıfları harekete geçirmekten daha fazlasına gerek olduğunu gösterir. Devrim her zaman bir devlet kriziyle, kamu kesimindeki yöneticiler ile bu kesim dışındaki mülk sahibi egemen sınıf arasındaki bir savaş yüzünden yönetici sınıfları felç eden bir savaşın veya malî krizin çıkmasıyla başlar. Bu teori oldukça ilginçtir. Ayrıca bu krizin devlette yarattığı gerilimin tesadüfî olmadığını eklememiz gerekir. Bu gerilim sistematik olarak devletin daha büyük bir jeopolitik ortam içindeki konumundan kaynaklanır. 1789 öncesi Fransa, 1917 öncesi Rusya ve 1949 öncesi Çin bir açıdan büyük jeopolitik güçlere sahip konumdayken, bir başka açıdan zayıf konumdalardı. Büyük toplam kaynak üstünlüklerine sahip olan bütün devletler yine de aşırı genişlediler ve birçok farklı yönde komşu güçleri ele geçirdiler. Bu yaklaşıma göre, devrimci ayaklanma zararlı jeopolitik politikalara yönelen sınıfların girişimlerinin bedelini ödemek zorunda kaldıkları, genel sistem içindeki bir sarsıntıdır. Skocpol'un isabetli bir biçimde gösterdiği gibi, devletler devrimden sonra bu etkisizliklerden kurtulduklarında yeniden militan –ve militarist– bir ulu-

sal kimlik inşa ettiler ve bir kez daha jeopolitik dünya sahnesindeki saldırgan güçler hâline geldiler.

Skocpol'un geliştirdiği devrimlerle devletin yıkılması teorisi daha sonra Jack Goldstone tarafından genişletildi. Avrupa'dakilerin yanı sıra Osmanlı İmparatorluğu ve Çin'de Ming Hanedanı gibi toplumlardaki bir dizi devrimi karşılaştıran Goldstone hangi koşulların bir devleti devrim noktasına getirdiğini ve hangi koşulların devrimler karşısında güçlü kıldığını büyük bir kesinlikle gösterir. Goldstone Skocpol'un modelini devletin malî krizi kadar devlet aygıtına hâkim olan seçkinler arasındaki iç çatışmaların da tüm vergilendirme, iktisadî gelişme ve nüfus gelişimi sisteminden etkilendiklerini göstererek genişletir. Goldstone özellikle erken kapitalist dönemdeki nüfus patlamasının devletlerin malî sağlıklarıyla ilişkili neredeyse bütün yönleri altüst ettiğini ve bu yüzden, kopuşlar ve devrimlerin yolunu hazırladığını göstermeye çalışır. Bu durum kendi nüfus büyüklüklerini kontrol altına alan devletlerde artık devrimler olmayacağı anlamına mı gelmektedir? Elbette her zaman değil. Skocpol/Goldstone modeli, bir bütün olarak ele alındığında, bir devletin kontrol kabiliyetinin çekirdeğini malî gücünün oluşturduğunu ve farklı biçimlerde bazı gerilimlere yol açabileceğini; gerilim en uygun üst düzeye çıkıncaya kadar nüfus artışının, yetersiz bir vergilendirme sisteminin, jeopolitik gerilimlerin veya bunların farklı bileşimlerinin etkili olabileceğini gösterir. Devrimler çağı muhtemelen aşılmamıştır. Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği gibi devler bile kaynaklara ilişkili gerilimler yüzünden çökme riskine açıktır ve modern dünyada (ABD dâhil) başka yerlerdeki devletlerin malî problemleri uzun vadede bu yönde sorunlara yol açabilir.

Çatışma sosyolojisi geleneği günümüzde oldukça canlıdır ve entelektüel katkılarını birçok cephede sürdürmektedir. Ancak o kendi içinde belirli ölçüde bölünmüştür. Weberciler ve Marksistler arasında ve her iki kamp içindeki farklı bakış açıları arasında ideolojik tartışmalar vardır. Bunun nedeni, bir ölçüde, çatışma geleneğinin bütün sosyoloji türlerinin siyasal açıdan en aktifi olmasıdır. İlerlemek istiyorsak, bize birçok donanım sağladığı için entellektüel tavrımızı belirlememiz gerekir. Politika konusundaki bu kaçınılmaz tartışmaların yanı sıra, dünyanın işleyiş ilkeleri hakkında gerçek çekirdek bir kavrayış vardır. Çatışma sosyolojisi,

başka her şeyde olduğu gibi, zorunlu olarak çatışmalar içerir. O, her şeye rağmen, gerçekte sofistike bir sosyolojik realizm geleneği kazandırmıştır. Her zaman toplumsal çatışmalarımızın üzerine çıktığımızı hissettiğimizde ve düşüncelerimizi sadece toplumun nasıl işlediğini araştıracak bilime yoğunlaştırdığımızda çatışma geleneği sosyolojik realizmin merkezî bir unsuru hâline gelecektir.

Ek: Simmel, Coser ve İşlevselci Çatışma Teorisi

'Çatışma teorisi' terimi bazen Weber'in çağdaşlarından Georg Simmel tarafından Almanya'da başlatılan daha farklı bir analiz geleneğini ifade etmek için kullanılır. Bu analiz geleneği 1950'ler ve 60'larda Alman kökenli Amerikalı Lewis Coser tarafından canlandırıldı ve yeniden ifade edildi. Yine de bu geleneğin vurgusu ve analitik aygıtı Marx-Weber düşünceler çizgisindekinden oldukça farklı bir yönde gelişti. Coser çatışma kavramının toplumsal düzenin bir başka savunusu olan işlevselci perspektife dâhil edilebileceğini göstermeye çalışır. Simmel'in asıl argümanlarında muhafazakâr temaların daha da belirgin olduğu görülebilir.

Simmel'in temel sosyolojik çalışmalarından *Sosyoloji* (1908) oldukça verimli olabilecek bir programlı yapı sergiler. Simmel yapısalcı bir perspektife yönelir ve toplumsal 'formlar'ın özel 'içerikler'inden ve salt psikolojik bir bakış açısından bağımsız olarak araştırılabileceğini öne sürer. Ve formlara vurgusunun kaynağı Kantçı bir felsefe geleneği olan Simmel'in tabakalaşma ve çatışmaya vurgusu da aynı ölçüde Alman'dır. Hiyerarşi ("egemen ve tâbî konumlar") Simmel'in temel araştırma konularından biridir. Bu konuyu kitabının başında ele alır ve bu vurgusu yüzünden çatışmayı çoğu kez hiyerarşiyle ilişki içinde analiz eder.

Yine de, Simmel'in toplumun bu çıkarcı yönlerine ilgisi büyük ölçüde olumsuz ve polemik nitelikte görünmektedir. Simmel *Sosyoloji, Felsefe ve Estetik Üzerine Yazılar* (1965) adlı kitabının "Sosyolojinin Problemi" başlıklı ilk bölümüne kaynağında 19. yüzyıldaki sosyalist hareketin bulunduğunu düşündüğü mevcut sosyoloji yaklaşımını eleştirerek başlar. Ona göre, sınıfı bireyin üzerine yerleştiren ve bu yüzden yeni bir analiz düzeyi yaratan bu

mevcut sosyoloji yaklaşımıdır (Simmel'in aklında muhtemelen Marksistler kadar Comte da vardır). Sosyolojinin bu yeni analiz düzeyinde yer aldığı yeterince açık olsa da, Simmel onun bu görevi toplumsal sorunları alışılagelen içeriklerinden bağımsız olarak ele alarak ve böylece bütün toplumlaşmaların yapısal biçimlerinin formel analizini sunarak gerçekleştirmesi gerektiğini öne sürer. Bu analizin haklılığını göstermek için formları ("Toplum Nasıl Mümkündür?" başlıklı yazıda) yeni-Kantçı tarzda ele alır.

Simmel'in sosyoloji anlayışı muğlâktır. Yapısalcı bir sosyoloji görüntüsü sunar, ancak buradaki amacı polemik niyetini gizlemek, yani sosyalist dünya görüşüne saldırmak ve bireyciliği savunmaktır. Örneğin, kitabının temel bölümü "Toplumsal Hayatta Sayıların Önemi" adlı bir kısımla başlar. Bu umut vadeden bir başlangıçtır. Ancak soyut bir analiz yapmasını beklememiz gereken yerde kendi açılış örneğini 'Sosyalizm' olarak adlandırır ve amacı sosyalizmin modern bir politika olarak imkânsızlığını göstermektir, çünkü eşitliğin sadece küçük gruplarda mümkün olduğuna inanır. Bu iyi bir teorik başlama noktası bile değildir; zira küçük gruplar (örneğin, ataerkil aile) gerçek dünyada oldukça otoriter ve hiyerarşik olabilirken, büyük ölçekli toplumlar kesinlikle toplumsal eşitliği belirli düzeylerde gözetebilirler. Tam eşitlik mümkün değilse de, günümüzün hem sosyalist hem de kapitalist toplumlarında iktisadî farklılıklar merkezî yerini korumaktadır.

Verdiği bu örnek ne yazık ki Simmel'in formel yaklaşımıyla ortaya koyduğu her şeyi temsil etmemektedir. Simmel tekrar tekrar evrensel ve teorik doğaya sahip olduğu varsayılan şeylere işaret etmesine rağmen, bu vurguları (büyük ölçüde) kendi önyargılarını temsil eder. Ona göre, büyük gruplar düşünmeden ve otoriter bir eğilim içinde hareket ederler –bu eleştiri oldukça özgün olmasına rağmen, daha ziyade günümüzün muhafazakârları arasında yaygındır. (Bu önyargılara insanlığın çok daha eski dönemlerinin yanı sıra Aristoteles'in demokrasiye saldırılarında da rastlanır.) Simmel 'yoksul'u tartışırken çalışmasına "Kollektif Davranışın Olumsuz Karakteri" isimli bir kısım ekler. O "Sosyalizm ve Anarşizmin Sosyolojik Hatası"ndan söz eder, yani her zaman hiyerarşik olmaları gerektiği için büyük grupların her zaman tahakküme yol açacak yönlerde bir özgürlük arayışıyla sonuçlanacaklarını söyler. Onların büyüdükçe her zaman daha kolay hiyerarşik hâle gelme-

leri gerekir mi? Simmel geleceklerini varsaymasına rağmen, bu iddiasını asla kanıtlamaz, ne de herhangi bir hiyerarşi türü üzerinde düşünür görünür.) Baskıdan söz eder ancak daha gerçekdışı biçimde; egemenliğin temeli baskı değildir, fakat ikisi birlikte yer alabilir. Simmel güç olgusunu sadece insanlara iyi bir toplumsal düzen için baskı yapılması gerektiğini varsayan bir felsefî öğreti bağlamında tartışır. Ancak bu fikre tamamen katılmaz (zira o neticede 19. yüzyılda yaşayan Liberal bir düşünürdür), aksine halkın çoğunluğunun belirli bir biçimde davranması gerektiğine inanır (Simmel seçkinci, John Stuart Mill ise seçkinci olmayan bir Liberaldir).

Tartışma bu şekilde devam eder. Simmel'in yazılarının başlıkları tekrar tekrar umutlarını yansıtır, fakat içerikleri genellikle karamsardır. Bunun nedeni, Simmel'in en başından sonuna kadar temel bir polemiği sürdürmesidir. Simmel'in görüşlerinin çoğunu paylaşan Weber aksine öğreticidir. Weber değerden-arınıklığı ciddiye alır; Simmel bu meseleye aynı ciddiyetle yaklaşmıyor görünmektedir. Aynı tutum empirik konularda da geçerlidir. Simmel empirik referanslarda bulunmaz; gerçekte yazıları farklı grup tiplerinden örneklerle doludur. Ancak bunlar esasen gündelik gözlemler, sadece akşam yemeğinde üzerinde muhabbet edilebilecek, fakat doğrulukları asla gözden geçirilmeyen hikâyelerdir (örneğin, Simmel "toplumsal hayatta sayıların yeri"ni farklı yerlere dağılmış ancak hepsinin aralarındaki birliği temsil edecek birini benimsediği 12 kişilik bir arkadaş grubundan anekdotla örnekler): Veya başka tarihsel örnekler olarak, Grekler ve Romalıların âdetleri ve siyasal yapılarını; New England kasabasını; Ortaçağ'da papalığın yapısı ve pratiklerini verir (sonuncusu onun en gözde örneklerinden biridir). Ancak bunlar sadece örnekler olarak kalır. Simmel, Weber'in aksine, asla örnekleri kullanarak karşılaştırmalar yapmaz, hatta bulgular kendi tarafında olduğunda bile bunları kanıtlamak için basit bir çaba bile göstermez. Aksine, kendi kategorilerine ilişkin renkli özel örnekler sunmakla yetinir.

Simmel'in özellikle vurgulamaya çalıştığı husus, bireyciliğin önkoşulunun burjuva toplumu olduğudur, ancak bu görüşünü doğrudan ifade etmez: açıkça polemiktir ve yeterince 'formel' değildir, yine de mesajını iletir. Ona göre büyük tehlike sosyalistlerin çığırtkanlığını yaptıkları kitle toplumudur, çünkü o bireyciliği

yıkar. (Bu yorum 1890'larda popüler olan ve 1900'lerde Simmel'in yorumlarıyla örtüşen görüşlere sahip Friedrich Nietzsche'ninkilere benzer.) Bireyciliği mümkün kılan şey kendi içinde önemli ölçüde farklılaşmış büyük toplumlardır. Bireycilik kişilerin aynı anda farklı grupların üyeleri olabildikleri ("çeşitli toplumsal çevrelerin kesiştiği") yerlerde filizlenir.

Simmel bunun özellikle burjuva, kapitalist düzenin bir parçası olduğunu diğer temel kitabı Para Felsefesi'nde (1900) göstermeye çalışır. Bu kitabının gerçekte Marx'ın erken dönem iktisat çalışması kadar felsefî olduğunun belirtilmesi gerekir. Simmel burada (diğer iktisatçıların yanı sıra) Marx'ı doğrudan reddeder görünür. İktisadî değer bireyin nesneden kopmasıyla üretilen bir nesnelleşmedir. Bu nesnelleşme Marx için yabancılaşmanın tanımıyken, Simmel için olumlu bir sonuca sahiptir, ona göre iktisadî değerler aynı nesnelleştirici süreçlerle üretildiklerini ilân ettiği estetik değerlere benzer. Simmel'e göre, bu 'nesnelleşme'nin ve 'öznelliğin aşılması'nın ardında alışveriş süreci vardır; Marx'ın düşüncesinin aksine, 'değişim değeri' alışveriş nedeniyle merkezî öneme sahiptir ve kullanım değeri kesinlikle iktisadî değildir. Para öznel unsurlar arasındaki ilişkiler sonucunda ortaya çıkan nesnelliğin bir simgesidir; Simmel aslında özellikle paranın bizzat hakikate benzediğine işaret eder ve Marksçı emek-değer teorisine saldırmayı sürdürür. Ona göre, Marx teorisinde hem fiziksel emek karşısında zihinsel emeği ihmal etmiştir, hem de fiziksel emek gerçekte değerini içerdiği ruhsal çabadan alır!

Bu yüzden, Simmel değerlendirmesinde büyük ölçüde paranın olumlu yönünü vurgular. Para kişiler arasında anonimliği ve duygusal tarafsızlığı mümkün kılar; bu yüzden geleneksel toplumda her yerde mevcut grup kontrollerini yıkar. Para bireysel özgürlüğün temelidir. Bu Simmel'in modern kapitalist toplumda hiçbir olumsuz yan görmediğini söylemek anlamına gelmez. O modern hayatı hesapçılığın, duygudan yoksunluğun ve bu yüzden açgözlülüğün, savurganlık, yoksulluk, kinizm ve bıkkınlığın karakterize ettiğini vurguladığı (modern aydınlar arasında klişe hâline gelen) özel kanaatlerini ifade eder. Para 'çöküş içinde bir kişilik tipi' üretir. Simmel bunların aynı gerçeğin iki yüzü olduğunu açıkça ifade eder: modern bireycilik ve özgürlüğün bedeli kişiliğin köksüzleşmesidir. Simmel bu bedelin genelde ödenmesi

gerektiğini düşünür. Ona göre kişisel kültür maddî kültürün gerisinde kalmıştır. Simmel'in sosyolojik yazılarından tahmin edebileceğimiz 'maddî kültür' yüzyıl başı salon toplumundaki, yani yaşadığı yüksek burjuva ortamdaki üst sınıf karşılıklı konuşmalar ve estetik değerlendirmeleri ifade eder. Simmel insanları büyüleyen bir diyalogcu olarak bilinir ve sosyolojisinin en iyi yönlerini oluşturan 'esprili' konuşmalar, sırlar (Goffman'da sahne arkaları), mahremiyet ve cinsel ilişkiler dünyasını Goffman'daki betimlemelere benzer tarzda ortaya koymuştur. Ona göre, kişi birçok gruba giriş hakkı olan ve yüzüne kapıyı asla kimsenin kapatmadığı bir kozmopolit içerden/dışardan biri olabildiğinde bireycilikten söz edilebilir.

Bu bireycilik ancak kişi bizzat Simmel'in ulaşmaya çalıştığı türden bir kariyere sahip olduğunda anlamlıdır. O felsefede bir ücretli özel okutman (*privatdozent)* olarak, uzun ve kısa kitaplar kadar, gazeteler ve dergilerde birçok popüler makale yayınlayarak ünlü olmuştur. Simmel kendi dönemindeki salon kültürüne ilişkin gözlemlerinden yararlanarak sanat, kültür, kadınlar, flört ve diğer konularda birçok şey yazmıştır. *Sosyoloji* (1908) adlı eseri *Schopenhauer ve Nietzsche* (1907) ve *Felsefenin Temel Problemleri* (1910) arasındaki döneme sıkıştırdığı 11. kitabıdır. İşin doğrusu, Simmel'in asıl yoğunlaştığı alan sosyoloji değildi ve yazıları da bunun göstergesidir. Burjuva kökeni bile onu ciddi olarak etkilememiştir. Görünüşe bakılırsa, Simmel'e dünyanın ekonomik yönü konusundaki kavrayışlarını değil siyasal önyargılarını kazandıran şey yukarda belirtilen özelliğidir. Ve bu özellik ayrıca onun aile bağlantılarının tamamen iş dünyasının lüks kısmında yer aldığı kavrandığında anlamlıdır. Babası tanınmış bir çikolata fabrikatörüydü ve Georg henüz küçük bir çocukken öldü ve bir hami olarak bir müzik yayınevinin sahibi atandı. Simmel'e büyük bir servet miras kaldı ve pis çalışma dünyasına kendi isteği dışında girmek zorunda kalmadı. Bu toplumsal köken kuşkusuz Weber'inkinden çok da farklı değildi. Ancak Weber'in ailesi lüks ticaret değil sanayi alanındaydı ve o Reichstag politikasının iç çevresi içinde yetişti. İki adam da belirli sırlara vakıftı. Ancak Weber için bunlar siyasal manevralarla ilişkili sahne arkası sırlarken, Simmel'de sahne arkası sadece seçkin salon partilerindeki cinsel dedikodulardan ibaretti.

Çatışma hakkında yazdığı zamanlarda Simmel'in amacı

Marksçı çatışma teorilerinin (ve muhtemelen ayrıca askerî *Reelpolitik* teorilerin) iddialarını çürütmekti. Simmel'e göre çatışma toplumsal değişme üretmez; çatışma sadece söz konusu toplumsal forma göre değişebilen bir başka yapısal ilişki türüdür. Simmel çatışmanın egemenlikle ilişkili olmasına rağmen, egemenlik sisteminin değişmesiyle bağlantılı olmadığını düşünür. Çatışma sadece toplumsal hayatın değerlendirilmesi gerekli bir başka draması, nadiren bir salon gösterisinden fazla bir şeydir.

Simmel gerçekte sadece fikirleri Lewis Coser tarafından yeniden formüle edildikten ve çatışma konusundaki temel metinleri Kurt Wolff ve (Weberci siyaset sosyoloğu) Reinhard Bendix tarafından İngilizceye çevrildikten sonra genel çatışma teorisinin bir parçası hâline geldi. Coser çatışma modelini o dönemde ABD'de egemen olan işlevselci toplumsal düzen teorisine uyarlamaya çalışmasına rağmen, toplumsal değişme konusunda sol hareketlere daha yakındı. Coser Simmel'in görüşlerini sosyalizm karşıtı polemiklerden arındırdı ve içindeki her toplumsal çatışma türüne uygulanabilecek en kapsamlı ilkeleri ortaya çıkarmaya çalıştı. Çatışma 'grup sınırları'yla ilişkili duyguları keskinleştirir. Daha önceden yakın ilişkiler içindeki bireyler veya gruplar arasında kopuşlar yaşandığında çatışma en yoğundur, çünkü çatışma bu zamanlarda grubu en fazla tehdit edebilecek düzeydedir. 'Dış gruplar'la çatışma grup üyelerini birbirine yakınlaştırır; bu nedenle, gruplar çoğu kez iç düzenlerini sürdürebilmek için dış düşmanlara gerek duyarlar. Burada ironik olan, uzlaşmaz güçlerin birbirlerine sıkıca bağlı hâle gelmeleridir, örneğin silâhlanma yarışında her iki taraftaki militaristler de birbirlerini etkiler; benzer şekilde, sosyal hareketler içinde karşı karşıya gelen militan ideologlar birbirleriyle el altından daha yakın bağlantılar kurarlar. Ve çatışmalar her iki tarafın bir koalisyon içinde tarafsız partiler olarak bir araya geldikleri durumlarda yayılma eğilimindedir.

Coser'ın bu ilkeleri formüle etmesiyle bizzat çatışma süreçleri konusunda modern bir araştırma ekolü oluştu. Coser'ın çalışması Dahrendorf'un sınıf çatışması teorisiyle aynı zamanda ortaya çıktı (bazı ilkeleri örtüşmekteydi) ve bu iki teorik çizginin bir araya gelmesi sosyologların çatışma teorisi olarak adlandırabilecek bir temel düşünce geleneği bulunduğunun farkına varmalarını sağladı.

2.
BÖLÜM

RASYONEL/FAYDACI GELENEK

Rasyonalite arayışı araştırmayı, öngörmeyi ve hesaplamayı gerektirdiği ve bu türden şeyler çoğu kez kişileri incitici olduğu için, maliyetleri dengeli bir biçimde hesaplanamadığında böyle bir arayış irrasyoneldir. Maliyetleri rasyonaliteyi irrasyonel kılabilir.

George Homans, 1961

Ele alacağımız ikinci gelenek de oldukça eskidir. Ancak onun toplumsal düşüncedeki önemi birçok kez artmış ve azalmış ve bu adla tanındığı dönemlerde kimliği değişmiştir. O başlangıçta, 1700'ler ve 1800'lerde Faydacılık olarak adlandırılmaktaydı ve savunucuları İngiliz toplum felsefecileriydi. Bu dönemde yeni doğmakta olan iktisat disipliniyle yakın bağlantı içindeydi. Faydacılık 1800'lerin sonlarında felsefede gözden düşmeye başladı ve iktisat bilimi daha fazla uzmanlaştı ve eski felsefi bağlarından koptu. 1950'lerde sosyologlar 'alışveriş teorisi' olarak bilinen bir yaklaşımı geliştirinceye ortalık oldukça sakindi. Ancak diğer disiplinlerde heyecan verici gelişmeler, siyaset bilimi, felsefe ve iktisatçılar arasında yaklaşımlarını alanlarının dışında uygulamaya karar verenler vardı. 1970'ler ve 80'lerde genellikle 'rasyonel seçim' teorisi olarak bilinen yaygın bir hareket olmasına rağmen, bazıları onu 'rasyonel eylem' teorisi ve bizzat 'kamusal seçim' teorisi olarak adlandırılan hareketin politika yönelimli bir parçası olarak görmekteydi. Bu geleneğin tamamını ifade etmek için 'rasyonel/faydacı' terimini kullanacağım. (Bu geleneği bazen, kolaylık olması açısından, kısaca 'faydacılık' olarak ifade edeceğim.)

RASYONEL/FAYDACI GELENEĞİN BAZI TEMEL UĞRAKLARI

1690	Locke, toplumsal sözleşme	
1720	Mandeville, özel çıkarlar ve kamusal fayda	
1740	Hume	
	Hartley fikirlerin ilişkisi	
1760-1780	Adam Smith, ahlâkî sempati	bırakınız yapsınlar ekonomisi
1800	Bentham, faydacı hukukî reform	
1860	J.S. Mill, faydacı etik	
1870-1900	Bradley	
	faydacılık karşıtı etik	
	Moore	akademik iktisat
		genel denge teorisi
	Durkheim'ın toplumsal sözleşme eleştirisi	
1930	Waller, cinsiyet ve evlilik piyasaları	
1940	oyun teorisi	
1950	mahkûmun ikilemi	
		Downs, iktisadî demokrasi teorisi
	March, Simon ve doyum	
1960	Homans	Riker, asgari kazanç koalisyonu
	alışveriş teorisi	
	Blau	
	Olson, beleşçi yolcu	
		Schelling, baskıcı koalisyonlar
		suç ve yasadışı piyasalar
1970	âdil dağılım	Rawls, adalet teorisi
	Kahneman ve Tversky	
	tercihlerde anomaliler	Buchanan, kamusal seçim
	eğitimde enflasyon	
	bölünmüş emek piyasası	
1980	Cook	devletin koruma rantı
	alışveriş ağlarında güç	
	Willer	
1990	Harrison White, piyasa ağları	Hechter dayanışma
		Coleman teorisi

Kesinlikle rasyonel/faydacı gelenek sosyolojik değildir, sosyolojinin bazı kısımlarıyla örtüşmesine rağmen, diğer kısımlarıyla keskin karşıtlık içindedir. Bu gelenek sosyal bilimlerin uzmanlaşmış disiplinler olarak hâline gelmeleriyle bağlantı içinde olmasına rağmen, yüzyıllardır farklı biçimlere bürünmüştür. Rasyonel/faydacı geleneği az bataklıklı bir ovada dolanarak akan bir nehir olarak betimleyebiliriz. Başlarda nehir yatağını yaratan şey kaynakken, nehir daha sonra daralmış ve sadece yerleşik daha büyük bazı nehirlerdeki bir yatağa dönüşmüştür; daha sonra – ömürlerimiz sırasında– yeniden yatağından taşmaya ve son yüzyılın bağımsız sosyal disiplinlerini birbirinden ayıran nehirlerin kıyılarını aşındırmaya başlamıştır. Günümüzde rasyonel seçim teorisinin savunucuları kendi hareketlerini tüm sosyal bilimleri kuvvetli bir nehir olarak akacak biçimde bir araya getiren bir şey olarak betimlerler. Savunucuları onun sadece bir başka kötü dönemde olduğunu düşünse bile, bazıları çalışmalarını yeni kanallar oluşturacak bir enerjiyle sürdürür. Muhtemelen iki uç taraf da hatalıdır; aksine rasyonel/faydacı geleneğin yeniden genişlediği ve düşünce ortamımızın temel parçalarını yeniden biçimlendirdiği yadsınamaz.

Metaforumu bir kenara bırakırsak, rasyonel/faydacı geleneğin birkaç farklı biçim kazandığını söylememiz gerekir. Faydacılığın bir yönü çatışma teorisiyle birçok ortak özelliğe sahiptir: bireylerin kendi avantajlarını hesaplayan çıkarcı bir arayış içinde oldukları düşünülür; maddî dünya, parasal kazançlar ve somut faaliyetler bu resimde büyük bir yer işgal eder. Kuşkusuz insanları paradan başka şeyler de ilgilendirmesine rağmen, onların bütün ilgileri parasal hesaplamalara benzer şeyler olarak alınma eğilimindedir. Bu faydacılık türü belirli ölçüde Marksizm'i andırır; iki geleneğin de esasen iktisatla ilişkili olduğu düşünülürse bu eğilim şaşırtıcı değildir. Öte yandan, modern rasyonel seçim veya alışveriş teorisi çatışma teorisinden oldukça farklı bir yöne sahiptir; bu yaklaşımda aksine, tabakalaşmayla veya insanlar arasındaki eşitsizliklerle fazla ilgilenilmez, dünya insanların aralarında rasyonel alışverişler yaptıkları, bu sayede her şeyin en iyi biçimde işlediği bir yer olarak betimlenme eğilimindedir. Bu son teori türünde normların nasıl oluştukları ve alışverişlerin adalet ve eşitlik standartları altında nasıl gerçekleştirildiği, böylece insanların tam alışverişi nasıl

gerçekleştirdikleri gösterilmeye çalışılır. Geleneğin bu kısmı, Marksizm'de karşımıza çıkan eleştirel ve isyankâr ruh hâlinin aksine, piyasanın 'Görünmeyen El'inin her şeyi doğru kıldığına inanan erken dönem iktisatçıların ütopik ideallerini andırır.

Bu yüzden, rasyonel/faydacı geleneğin sosyal bilimlerdeki farklı konuları henüz istilâ etmediğini görmekteyiz; bu gelenek ayrıca kendi içinde yoğun fikir ayrılıkları içermektedir. Bu fikirlerden birinde toplumsal kurumlara daha eleştirel gözle bakılması önerilir; bu yaklaşımda politikacılar sermayelerini artırmak için fazla kâr sağlamaya çalışan işadamlarına ve eğitim sistemi ise kontrolden çıkmış enflasyon içindeki bir parasal sisteme benzetilir. Bu eleştiri her zaman soldan, Marksizm'den gelmez; bazı düşünce hareketleri, örneğin kamusal seçim teorisi kamuyu dikkatsiz harcamalar yapan politikacılardan korumak için onların kontrol altında tutulmaları gerektiğini öne süren bir muhafazakâr eleştir olarak görülür; ayrıca başka düşünce hareketleri suçun kontrol altına alınması veya ailelerin kendi çocuklarına karşı sorumluluklarını yerine getirmelerini sağlamak için hangi ödüllere gerek olduğunu göstermeye çalışırlar. Siyasal görüşleri her ne olursa olsun, bu farklı türden rasyonel seçim teorisyenlerinin ortaklaşa özelliği siyasal sorunları analiz etmek için duygusallıktan uzak bir realizmi benimsemeleridir.

Diğer modern rasyonel/faydacı teori türleri siyasal çatışmalarla ilişkili sorunlarla fazla ilgilenmez, aksine toplumu bireylerin rasyonel güdüleriyle açıklamanın teknik olarak mümkün olduğunu göstermeye çalışırlar. Onlar çatışmaları faydacı-olmayan teorik çizgiler içinde ele alırlar ve özellikle sonraki bölümlerde ele alacağımız (rasyonel-olmayan veya akıl-üstü değerler ve duyguları vurgulayan) Durkheimcı gelenekle ve ayrıca (insanlarda bilmeyi rasyonel-hesaplara dayalı bir işlemden ziyade yorumlayıcı ve sembolik bir süreç olarak gören) mikro-etkileşimci teorilerle ilişki içindedirler. Makro-mikro sorunu olarak adlandırılan tartışmanın yaratıcıları faydacılardır; yani toplumun bireylerin mikro düzeydeki eylemlerinin bir araya gelmesiyle oluştuğunu düşünür ve bireylerin üzerinde ve ötesinde var olan bir makro-kendilik veya yapı olarak toplum imgesine karşı çıkarlar. Faydacılar, ayrıca, insanların yaptıkları şeyleri belirleyeceği varsayılan 'kültür' gibi kavramların kullanıldığı açıklamalara şiddetle karşıdır; aksine,

bireylerin belirli biçimlerde davranmaya, kendi çıkarlarına göre hareket etmeye nasıl güdülendiklerini anlamak isterler.

Faydacılar burada da tartışmaları kendi sınıflandırmaları içinde ifade etmişlerdir. 1950'lerin başlarında bir dizi paradoks keşfedildi: örneğin, bireylerin kendi çıkarlarını gerçekte azamiye mi çıkardıkları yoksa sadece 'yetindikleri mi' problemi; rasyonel bireyler 'asalaklar' hâline gelme eğilimindelerse, toplumsal işbirliğinin nasıl mümkün olduğu problemi; bireyin bir başkası karşısında kendi çıkarını öne çıkardığı 'mahkûmun ikilemi'; gerçek hayatta insanların aslında çok da rasyonel hareket etmedikleri. Bu problemlerle yüzleşen modern faydacı gelenek çökmemiş, aksine onları ele alırken zenginleşmiş ve daha gelişkin hâle gelmiştir.

Bu gelişmeleri konumlandırabilmek için zamanda biraz geriye giderek İngiltere'de üç asır önce ortaya çıkan faydacı teorinin başlangıç dönemine odaklanacağız.

Faydacı Felsefenin İlk Yükseliş ve Düşüş Dönemi

Faydacı gelenek ilk ortaya çıktığında esasen liberal bir kamu felsefesiydi. 'Faydacı' terimi 1800'lere kadar kullanılmasa da, bu düşünce tarzı kralın gücünü sınırlandıran ve İngiltere'nin parlamenter demokrasiye gidişinin yolunu açan 1688-1689 Muhteşem Devrim'den itibaren İngiliz aydınlar arasında önemliydi. Faydacı felsefenin temel fikirlerinden çoğu John Locke tarafından ortaya konulmuştur.[1] Locke Muhteşem Devrim'in ideoloğuydu. O eski krala muhalefet ettiği için ülke dışına sürülmüştü ve Orange'lı William'ın monarşik anayasası sayesinde Hollanda'dan döndüğünde koltuğunun altında yeni toplumsal düzenin felsefesinin

[1] Kuşkusuz, bazı temel faydacı fikirleri bir başka yüzyıla, Thomas Hobbes'a kadar götürebiliriz. Ancak Hobbes Locke'tan bazı açılardan daha kompleks bir düşünürdür. Hobbes'un "rasyonel bireylerin herkesin herkesle savaşına son vermek için kendi egemenlik haklarını bir yöneticiye devretmeleri gerekir" argümanı, Locke'un yolunu izleyen faydacıların ana hatlarıyla ortaya koydukları iyilikçi toplumsal uyumdan ziyade, 1960'larda ortaya konulan 'beleşçi yolcu' paradoksuna benzer.

temelini oluşturan elyazması kitapları vardı.

Locke'a göre, hareket noktası her zaman mantıklı bireydir. Bireyin hükümet tarafından elinden alınamayacak belirli temel hakları vardır, çünkü devlet kurumu sadece bireyler arasındaki bir toplumsal sözleşmenin ürünüdür. Bu temel haklar arasında kişinin çalışarak yarattığı özel mülkiyetin sahibi olması gerekliliği ilkesi vardır. Devletin amacı oldukça sınırlıdır, o bireylerin hakları ve mülkiyetlerini korumakla yükümlüdür. Locke'un bireysel emeğe ve mülkiyete vurgusundan hareketle ekonominin temel beşerî bilim olduğu görüşünün nasıl geliştirilebileceğini görmek mümkündür. Hemen her şey, hükümet ve din dâhil, bu ortamda önemli ölçüde ikincil bir role sahiptir.

Locke devletin Katolik veya Protestan dini empoze etme gücü konusunda yoğun bir siyasal çatışmanın yer aldığı bir dönemde yaşadı ve özellikle din problemini bir kenara bırakarak toplumsal barışın sağlanmasına odaklandı. Ona göre, en önemli şey kişisel inançlara hoşgörüdür; inanç bireyseldir ve başkası tarafından dışardan empoze edilemez. Locke bu yüzden fikirlerin doğuştan olduğuna veya bireysel deneyimlerden başka yerden geldiğine inanan bir felsefeye karşıdır. Bireyin zihni başlangıçta boş bir kâğıda benzer ve üzeri kişinin deneyimleri sonucunda dolar. Locke siyasal inancı dışında empiristtir. Ona göre, her birey fikirlerini duyumları sonucunda oluşturur; her insan var olan şeyin bir resmini maddî dünyayı deneyimleri ve farklı duyumlarını ilişkilendirerek elde eder. Ona göre, birey gündelik, pratik ve maddî dünyada yaşayan bir varlıktır, bu betimleme Locke'un toplumsal baskıların dayattığı geleneklere ayrıcalıklı konumu tanımaktan kaçınmasını sağlar. Locke'a göre, Protestanlar ve Katolikler arasında şiddetli çatışmalara yol açan teolojiler gibi dinsel fikirler de hiçbir gerçek otoriteye sahip değildir, zira bireyin rasyonel olarak kabul edebileceği tek din dünyanın yaratıcısı ve insan ahlâkı hakkında sadece deneyimlerden muhakemelerle inşa edilebilecek birkaç fikirden ibarettir. Locke'un bir bireyin inançlarının biçimlendirilmesinde kültürel geleneğin gücünü yadsıdığını söyleyebiliriz.

Daha sonra göreceğimiz gibi, faydacı gelenek bu hususta sürekli olarak güçlüklerle karşılaşmıştır. Bu geleneğe göre, rasyonel birey fikirlerini sadece deneyimleriyle oluşturur ve kendi deneyimlerinden kaynaklanmayan fikirleri kesinlikle reddetmesi gere-

kir. Gerçekte durum böyleyse, fikirler ve gelenekler insanlar üzerinde çoğu kez niçin bu kadar etkili olmuştur? Niçin öncelikle din savaşları çıkmıştır? Benzer şekilde, hükümet öncelikle halk tarafından yaratılıyorsa, niçin bireyler kralın despot gücünü yıkmak için devrim mücadelesi vermek zorunda kalmışlardır? Başka deyişle, faydacılar yanlış fikirler veya zararlı davranışlar olarak aldıkları şeyleri nasıl açıklayabilirler? Faydacılar rasyonel *bireyin yapması gerektiğine* inandıkları şeyleri açıklama *ile* insanların fiilen yaptıkları şeyleri açıklama arasında muğlâktırlar. Faydacılık ideal hakkında mı yoksa gerçek hakkında mı bir teoridir? Rasyonel faydacı geleneğin tarihini canlı kılan şey bu soruların cevaplarını bulma çabalarıdır.

İngiliz düşünürler Locke'un empirizmini yaklaşık bir asırdır benimsemişlerdir. Bununla beraber, ilk izleyicilerinin bir kısmı Locke'un doğuştan bilgiler olmadığı fikrini çok daha ileriye taşımıştır. Her birey kendi fiziksel duyumlarına uygun olarak hareket ediyorsa, insanlar kalıcı bir ahlâk duygusuna, diğer insanlar için doğruyu yapma yükümlülüğü hissine nasıl sahip olurlar? Bu bencil birey imgesinden uzak durmak isteyen Shaftesbury ve Hutcheson'a göre, kişinin, güzel ve çirkini ayırt etmesini mümkün kılan doğuştan bir güzellik duygusuna sahip olması gibi, doğuştan bir ahlâk duygusuna da sahip olması gerekir. Başka empiristlere göre, doğuştan bir ahlâk duygusunun varlığını kabul etmek dinsel dogmatizme kapıyı yeniden açar; onlar, bütün inançların deneyimlerinden hareketle nasıl inşa edildiklerini göstererek, zihni batıl inançlardan ve dış kontrolden korumak istemişlerdir. David Hume'a göre, "bütün inançlarımız –duyumlarımızın karşımıza çıkardığı düzene dayanan– fikirlerin ilişkisiyle inşa edilir" ve benzer şekilde bu türden her ilişki fiziksel ve toplumsal dünya açısından da geçerlidir. Güneşin yarın doğacağına inanmamızın tek nedeni bunu daha önceden birçok kez görmemizdir; buna rağmen güneşin yarın doğacağının hiçbir garantisi yoktur, sadece alışkanlığa dayanan inançlarımız vardır. Hume'a göre zihnimizi alışkanlıklar ve âdetler yönetir; ve her şey bireyin zihni aracılığıyla oluşturulduğu için 'evrenin çimentosu' fikirler arasında alışkanlıklar temelinde kurulan ilişkidir.

Hume Locke'un felsefesindeki bu muğlâklığı "rasyonel bireyin yapması gereken şey" ve "fiilen yaptığı şey" ayrımıyla aşmaya

çalışır. Hume 'fiilî' taraftan eleştirir; bireylerin belirli biçimlerde davranmalarının nedeni, yaptıkları şeyin nihayetinde rasyonel olduğuna inanmaları değil, alışılageldikleri deneyimleridir. Hume toplumsal kurumlar kendilerine fayda sağlamadıklarında veya rasyonel çıkarlarına uygun hareket etmediklerinde bile insanların onlara niçin katlandıklarını açıklamanın yolunu açar; zira kurumlar uzun zamandır gelenek hâline geldiğinde birey onları sadece alışılagelen deneyimler olarak görür. Hume niçin özellikle uygun olmayan kurumların ortaya çıktığını veya yerleşik kurumların toplumsal değişmeyi nasıl mümkün kıldığını doyurucu bir biçimde açıklamaz. Modern faydacılar da bu problemlerin cevabını bulmaya çalışır. Hume, şeylerin niçin öyle olduklarını açıklamaya çalışırken, Locke'un yaptığı gibi onları eleştirmekten ve bireysel haklara uyarlamak için gözden geçirmekten ziyade, daha muhafazakâr bir tutumu benimser. Ancak Hume bir gerici değildir; o sadece Locke'un öngördüğü devrim gerçekleştikten sonra yaşamıştır ve daha fazla değişme için herhangi bir neden görmez. Hume sadece bir konuda radikaldir: dinin hiçbir rasyonel temeli yoktur ve insanlar din olmadan da mutlu olacaklardır.

Hume'un 'fikirlerin ilişkisi ilkesi' çok geçmeden günümüzde klâsik faydacı görüş olarak aldığımız yaklaşımın ortaya çıkmasına yol açtı. David Hartley, 1749'da, bütün fikirlerimizin hazlarımız ve acılarımızla ilişkileri nedeniyle benimsendiklerini öne sürer ve bunun estetik ve ahlâkî fikirlerimiz için de geçerli olduğunu düşünür. Başka deyişle, doğuştan hiçbir güzellik veya ahlâk duygusu yoktur: onlar deneyimlerle öğrenilir. 10 yıl sonra Hume'un Adam Smith isimli genç dostu ilk kitabı *Ahlâkî Duygular Teorisi*'ni yazdı. Smith bu kitabında bir şeyi bize haz verdiği için iyi ve acı verdiği için kötü olarak adlandırdığımızı göstermeye çalışır. O hâlde, tekil bireyin bencil deneyimlerini aşan bir ahlâk olabilir mi? Böyle bir ahlâk kendimizi başka insanların yerine koyabileceğimiz için mümkündür; onların acıları ve hazlarına sempatiyle yaklaşabilir ve böylece onlar için neyin iyi neyin kötü olduğunu kavrayabiliriz. Smith, çoğu faydacı gibi, bireyler arasında hiçbir ciddi çatışma olmadığını düşünür; bir kişinin kendi hazları ve acılarına bencilce ilgisi bir başkasının bencilliğiyle çatışma üretmez. Smith kişiler arasında bazen sempati olduğuna işaret etmekte kesinlikle haklı olmasına rağmen, sempatinin kapsamının değişip değişmediğini

sormaz ve bu yüzden, bazen bireylerin niçin sadece dar bir gruba sempati duyarken, başka zamanlarda tüm bir sınıfa, ulusa veya dünyadaki her birime yönelebileceklerini araştırmaz. Bu sosyolojik sorular faydacı gelenek dışında ve çok daha sonraları Durkheim'a gelinceye kadar sorulmamıştır.

Smith'in bireysel çıkarlar arasındaki muhtemel çatışmalarla ilgilenmemesinin bir başka nedeni daha vardır. Smith 1776'da ortaya koyduğu ünlü iktisadî sistemiyle tanınır ve bu çalışmasında bireylerin kendi özel çıkarlarına göre hareket etmelerinin herkesin faydasına sonuçlandığını öne sürer. Bu iktisadî çizgi başından itibaren faydacı gelenek içinde konumlandırılmıştır (örneğin, Locke özel mülkiyet hakkını savunur) ve Hume da yaşadığı dönemde tanınmış bir iktisatçıydı. Faydacılar hükümet müdahalesine karşıdır ve serbest piyasayı savunurlar. Onlara göre bu sadece bir bireysel haklar meselesi değildir; toplam iktisadî zenginlik artacağı için, sonuçta herkes daha iyi durumda olacaktır. Bu temayı daha önce Londralı hekim Bernard de Mandeville 1723'te "özel ahlâkî zaaflar aslında kamusal çıkarlardır" sloganı altında ifade etmiştir. Mandeville lüks malların amaçsız ve kararsız tüketicilerinin üretimi ve tam istihdamı harekete geçirdiğini öne sürerek çağdaşlarını şoka uğratır. Ona göre, serbest ticaret engellenmediğinde her şey en iyi biçimde ortaya çıkar.

Adam Smith *bırakınız yapsınlar* öğretisini bir iktisadî ilkeler bütününe dönüştürür. Bireyin hazları ve acıları iktisadî mallar ve maliyetlere dönüşür; rasyonel birey maliyetler karşısında kazançlarını azamiye çıkarmaya (başka deyişle, mallarını ve emeğine yaptığı yatırımları kâra dönüştürmeye) çalışır. Bu kâr arayışı açık piyasada gerçekleştiğinde sonuçta hem bireyler hem toplum kazançlı çıkar. Zira rekabetçi bir piyasada arz ve talep yasaları malların en iyi kalitede ve en düşük fiyatlarla sunulmasını sağlar; daha kalitesiz veya yüksek fiyatlı mal satmak isteyenler karşılarında bu malı daha uygun özelliklerde sunacak bir başkasını bulacaklardır. İktisadî rekabet üretimi artırır, bu yüzden bir açık piyasa toplumu hızla gelişir ve zenginleşir. Özel kazançlarını artırmaya çalışan bireylere müdahale edilmemesi gerekir, zira piyasa her şeyi en uygun biçimde dağıtan devasa bir 'Görünmeyen El'dir.

Smith bireylerin davranışlarına asla müdahale edilmemesini savunacak kadar aşırı değildir. O tüccarların [olması gereken fi-

yattan] daha ucuza satmaya çalışabileceklerini veya mallarını ve emeklerini satanların tekeller yaratmak ve fiyatları rekabetçi bir piyasada sağlayabilecekleri en yüksek düzeyde tutabilmek için gizli anlaşmalar yapabileceklerini kabul eder. Smith asgari bir düzenlemeye, tekellerin önlenmesine ve açık piyasada âdil serbest alışverişlerin gerçekleştirilmesine taraftardır; hükümetin bir tür tarafsız hakem olması ve siyasal gücünü kesinlikle tekellerin lehine kullanmaması gerektiğini düşünür. Burada ayrıca Smith'in aklında, tıpkı diğer faydacılar gibi, en iyi toplumu oluşturacak bir tür ideal bireycilik vardır; o ayrıca, rasyonel bireysel davranışın yasalarının –kendi örneğinde piyasa yasalarının– şeylerin fiilen nasıl ortaya çıktıklarını açıkladığına inanır. Ancak o, zımnen, bu yasaların sadece toplumda işlemelerini mümkün kılan koşullar yaratıldığında işlediklerini kabul eder; onları açıkça mümkün kılmamız ve toplumdaki piyasanın işleyişini engelleyen irrasyonel kurumsal örüntüleri ortadan kaldırmamız gerekir.

Smith *bırakınız yapsınlar* ekonomisini İngiltere'de sanayi devriminin ortaya çıktığı dönemde ortaya koymuştur. Onun teorisi iktisadî dönüşümü açıklar ve bu dönüşümün kılavuzunu sunar görünmüştür. Faydacı düşünce onun sayesinde çok fazla popüler hâle geldi. Bu dönemde 'Faydacılık' terimi açıkça bir sosyal reform hareketinin adı olarak kullanılmaya başladı. Bir hukukçu olan Jeremy Bentham özellikle ceza hukukunda bir hukuk reformu seferberliği başlattı. Onun amacı bu dönemde İngiliz hukukunda (ve diğer çoğu devlette) normal görülen yaygın katı cezaları ortadan kaldırmaktı. Bentham'a göre ekmek çalan yoksul insanların asılması; kötürüm bırakma, örneğin suçluların kulaklarının kesilmesi; borçlarını ödemeyenlerin hapsedilmesi gibi cezalar irrasyoneldir. Örneğin, borcu nedeniyle hapsedilen bir insan borçlarını ödemek için çalışamayacak veya toplum için fayda yaratamayacaktır. Hiçbir zarara yol açmayan eylemlerin, örneğin tabulaştırılan cinsel davranışların hiçbir şekilde cezalandırılmaması ve bir kurbana zararı dokunan hırsızlık gibi suçlara eylemi caydırmak için gerekli olandan fazla ceza verilmemesi ve gereksiz acıya maruz bırakmamak gerekir.

Bentham bu ağır uygulamaların yerine ödüller ve cezaların hesaplanmasına dayalı bir hukuk düzenini geçirmeye çalışır. Genel amaç iyiyi artırmak ve kötüyü ortadan kaldırmaktır; en iyi

genel sonuçları üretecek uygun bir ödüller ve cezalar karışımının bulunması gerekir. Bu hesaplama ilk olarak bireylere ve ardından tüm topluma uygulanır. Burada kriter "en fazla sayıda insanın en fazla iyiliği"dir. Faydacılık bireylerin rasyonel eylemlerinin göz önünde bulundurulmasını gerektirir ve bireysel çıkar fikriyle temellendirilir. Ancak, faydacılığın bencil bireyle başlayıp yine bencil bireyle bitmediğini belirtmek önemlidir; faydacılık grup içindeki bütün bireylerin çıkarlarını dengelemeyi amaçlar. Bu zorunlu olarak bir çelişki değildir. Bentham'ın düşüncesinin arka-plânında bireylerin sempati, kendini başkasının yerine koyabilme ve kendi hazları ve acıları kadar başkalarınınkileri de hesaplayabilme kapasitesine sahip olduklarını öne süren köklü bir gelenek vardır. Ayrıca, Bentham'ın Faydacılığına Smith'in ekonomi anlayışının popülerliği, bireylerin bencil çıkarlarının ortak yarar için uzlaştırılabileceğini kanıtlama çabası büyük katkıda bulunmuştur. Bentham gerçekte piyasanın 'Görünmeyen El'inin karşılığını araştırır ve bu ortamın rasyonel hukuk kuralları içinde yaratılabileceğine inanır.

Faydacılık 1800-1860 yılları arasında İngiltere'deki Liberal reformun ileri karakoluydu. Taraftarları oy hakkının genişletilmesi, aristokrasinin ve devlet destekli Anglikan Kilisenin geleneksel ayrıcalıklarının azaltılması için mücadele ettiler. Hem bir iktisatçı hem de Faydacı bir filozof olan John Stuart Mill temel 'sınırsız konuşma özgürlüğü ilkesi'ni ortaya koydu ve kadın haklarını savunmaktaydı. Yine de faydacılık 19. yüzyıl sonlarına doğru gücünü yitirdi. Bunun bazı nedenleri vardı. O bir ölçüde başarısız oldu, fakat mücadelesini verdiği siyasal ve hukukî reformların çoğu gerçekleştirildi; ancak özellikle emek hareketinin doğuşuyla yeni sosyal problemler ortaya çıktı, *bırakınız yapsınlar* ve 'toplumsal uyum' geleneği zayıfladı. Eski reform hareketi (bireyciliği ve açık piyasayı savunan) 'Liberaller' ve (kollektif eylemi ve hükümet düzenlemesini benimseyen) 'liberaller' biçiminde ikiye bölündü.

Faydacılığın ölümünün bir başka nedeni, onun çocuğu olan iktisat disiplininin büyüyerek yuvadan ayrılmasıydı. Elinizdeki kitabın "Giriş" kısmında tartıştığımız gibi, iktisat 1870'lerde kesinlikle akademik bir disiplin olarak yerleşti; eşzamanlı olarak, matematikte sürdürülen bir teknik tartışmaya dönüştü. İktisatçıların Mill'den aldıkları emek-değer teorisinin yerine (diferansiyel hesaplama içinde formelleştirilmeye çalışılan) marjinal fayda kav-

ramı benimsendi. İktisat bilimi faydacılığın halka daha kolay ulaşabilmesini sağlayan gündelik kavramlardan uzaklaşmaya başladı; böylece faydacılığı popüler kılan ana dayanaklardan biri ortadan kalktı. Yaklaşık aynı dönemde sosyoloji iktisat biliminden koparak bağımsız bir disiplin hâline geldi. İlk sosyologlardan bazıları, örneğin İngiltere'de Herbert Spencer ve ABD'de William Graham Sumner eski *bırakınız yapsınlarcı* Liberalizmi benimsediler. Ancak sosyologların gözdesi küçük 'l'li liberaller', hatta ılımlı sosyalistlerdi. Emile Durkheim gibi sosyologlar sınaî kapitalizmin temel özellikleri olarak gördükleri toplumsal çatışmaları ve anomik bireyciliği kollektif reformlarla ortadan kaldırmak istiyorlardı. Durkheim ortaya koyduğu sosyolojinin ilkelerini yeni bir yönde temellendirdi: o faydacılığın bireyin toplumdan önce geldiği iddiasını eleştirir ve insanlar arasındaki ahlâkî bağların piyasadaki alışverişlerden daha temel olduğunu göstermeye çalıştı. Kitabın 3. Bölümünün konusu olduğu için bu meseleyi şimdilik bir kenara bırakacağız.

Faydacılıktan geriye hazzı iyiyle ve acıyı kötüyle özdeşleştiren bir ahlâk felsefesi kaldı. F. H. Bradley ve G. E. Moore gibi filozoflar bu öğretiyi eleştirir ve reddederler. Onlara göre, bir şeyin iyi olduğunu söylerken kastedilen haz değildir; iyi başlı başına bir amaçtır ve bir şeyin iyi olması kişinin onu arzulayıp arzulamamasına bağlı değildir. Ayrıca, iyi arzuya bağlıysa bazı kişilerin kötü şeyleri arzuladıklarını nasıl söyleyebiliriz? Veya, bir şey acı vermesine rağmen iyi olabilir mi? Faydacılar acı veren bir şeyin sadece hazların acılara ağır bastığı bir genel paketin parçası olduğunda iyi olduğunu söyleyeceklerdir; ancak, kişi kendisini bir şey için feda ettiğinde insanlar bunu en üst iyi olarak görmezler mi, veya örneğin bedeli ne olursa olsun doğruyu söylemek bir ideal değil midir? Aksi takdirde, din veya sanat haz sağlamadığı için iyi olmayacaktır; aksine onlar başlı başına iyi şeylerdir ve kişi haz sağladıkları için iyi olduklarını söylediğinde onun gerçekte dine veya sanata değer vermediğinden emin olabiliriz.

Faydacı etiğe bu eleştiri yıkıcıdır. Ahlâk felsefecileri bireysel hazlar ve acıları hesaplamaktan vazgeçerek ahlâkî kavramların nasıl kullanıldıklarını ve anlamın ahlâkî dil içinde nasıl ifade edildiğini açıklamaya yoğunlaştılar. Bu felsefecilerin bakış açısından, faydacılık 'olması gereken'i 'olan'dan elde etmeye çalışmanın

kötü bir örneğidir. 1930'larda Mantıkçı Pozitivistler empirik verilerle doğrulanamayacakları için ahlâkî terimlerin anlamlı olmadıklarını öne sürdüler. Bir şeyin iyi veya kötü olduğunu söylemek sadece gizli bir buyruk, yani "Bunu yap!" veya "Bunu yapma!" demenin bir başka yoludur. Bu türden önermeler mantıksal değil duygusaldır; onlar "Öf!" demekten daha fazla doğruluk değerine sahip değillerdir.

Bireylerin çıkarlarının sıkıca temellendirilmesinde ahlâka dayanmak gerektiğini, dolayısıyla sosyal adaletsizlikleri eleştirecek ve ortadan kaldıracak bir kritere ihtiyaç olduğunu düşünen Locke ve Bentham gibi reformcularla başlayarak uzun bir yol kat ettik. Eski Faydacılar dinin başlı başına iyi olduğunu kabul etmeyeceklerdir; Hume ve Mill'e göre, din bireyi bastırdığı ve hiçbir empirik temele sahip olmadığı için iyi değildir. Ancak günümüzde düşünürler değerler olgulardan bağımsız bir alan içinde yer aldıkları ve farklı değerlerin karşılaştırılabileceği hiçbir ortak payda bulunmadığı için değerleri hesaplamanın hiçbir yolu olmadığına ikna olmuşlardır. Değerler sadece kişinin hareket ettiği öncüllerdir. 20. yüzyıl değerler konusunda rölativist hâle gelmiştir; kişi sadece kendi değerlerine inanabilir ve bunlara göre hareket edebilir. Kuşkusuz hâlen sosyalizm ve komünizm, onlara karşı faşizm, Yahudi düşmanlığı ve ırkçılığa karşıtlık, sivil özgürlükler ve karşılıklı bağlantılı olan kadın hakları gibi siyasal mücadeleler sürmektedir. Fakat faydacılık artık bu mücadelelerin bir parçası değildir; onun yerini başka toplum felsefeleri almıştır ve bireylerin hazlarından ziyade grupların haklarını savunma veya belirli ilkelerin kendi başlarına iyi olduklarını ilân etme eğilimindedirler.
Faydacılık bir kez daha ölmüştür. Artık günümüzde keşfetmemiz gereken şey ona nasıl yeni hayat kazandıracağımızdır.

Bireyin Geri Getirilmesi

Artık 1950'ler sonrasına gelebiliriz. Faydacı teorinin bir başka türü sosyolojide cisimleşmeye başlasa da, kökleri ve ilgileri eski faydacı felsefelerdekilerden ve bunların iktisadî uzantılarındakilerden oldukça farklıdır. Gerçekte sosyoloji en azından açıkça bağımsız bir disiplin olarak ayrışmadığı erken dönemde faydacılıkla asla

fazla ilişki içinde olmadı. Toplumsal sözleşmelerin ve piyasaların temeli belirli ölçüde Spencer ve Sumner tarafından ortaya konulsa da, önde gelen sosyolog teorisyenler –Durkheim, Weber, Mead, Parsons– çok farklı yönlerde ilerlediler, görüşlerini çoğu kez faydacıların göz önünde bulundurmadıkları hususlar üzerinde temellendirdiler.

Ancak 1950'lerde George Homans sosyolojik teorinin geliştirilme biçimine bir saldırı başlattı. Onun temel saldırı hedefi Durkheim ve Weber'in temel kavrayışlarının sentezini yaptığını iddia eden Talcott Parsons'ın yapısal-işlevselciliğiydi. Parsons'ın teorisinde bireyler genellikle genel sosyal sistem içinde rollerinin gereklerini yerine getirirler. Bireylerin davranış standartları kültür tarafından sunulur ve motivasyonları bir sosyalleşme süreciyle yaratılır; bazı bireyler sapkın davranışlar sergileyebilir, ancak normaldışı kabul edilir ve etraflarındaki insanlar tarafından toplumun çizgileri içinde tutulmaya çalışılırlar. Homans'a göre, bu sosyal sistem bir mit, Parsons'ın zihninde oluşturduğu bir teorik kurgudur. Bireyler toplumsal dünyadaki canlı, nefes alıp veren varlıklardır ve her şeyin kaynağında onların bireysel güdüleri vardır.

Ona göre, sosyolojinin soyut sosyal sistemleri açıklamak için geliştirilen, gerçekte hiç kimsenin asla görmediği kavramlara bağlı kalması gerekmez, çünkü zaten insanların etkileşim biçimleri üzerine araştırmalar için gerekli sağlam temeli ortaya koymuştur. Araştırmacılar fabrikalara girmişler ve işçilerin informel gruplar içinde organize olduklarını görmüşlerdir; ne kadar sıkı çalışılması gerektiğini belirleyen şey patronun emirlerinden ziyade informel gruplardır. Başka araştırmacılar büyük şehirlerin kenar mahallelerindeki sokak çetelerini araştırmışlar; antropologlar kabileler içinde yaşamış ve kimlerle etkileşim kurduklarını veya uzak durduklarını gözlemişlerdir. Bu araştırmaları gözden geçiren ve sentezlerini yapan Homans insanların gerçekte nasıl davrandıklarına ilişkin bir dizi ilke ortaya koyar.

Onun Homans Yasası olarak bilinen en önemli ilkesine göre, aralarındaki etkileşim süresi uzadıkça bireyler birbirlerinden daha fazla hoşlanmaya başlar, birbirlerine daha fazla benzer ve daha fazla ortak standartlara uyma eğilimi sergilerler. Başka deyişle, bir insanlar yığını daha fazla bir arada kalmak –aynı yerde aynı işte

çalışmak– zorunda kaldığında aralarında daha fazla etkileşim kurmak durumundadırlar, böylece iç-bütünlüklü bir gruba dönüşür, daha önceden var olmayan bir kültür geliştirir ve birbirlerini ortak standartlara uymaya zorlarlar. Fabrikadaki bir işçi grubu kendi içindeki bireyleri ortak düzene ayak uydurarak çalışma hızlarını yavaşlatmaya zorlar; sokak kendi çeteleri bölgelerini korumak için üyelerini mücadeleye zorlarlar. Homans Yasası etkileşimler sonucunda grup-içi baskıların nasıl ortaya çıktığını açıklar. Bununla beraber, onun ilkesi temel bir koşul içerir: grup oluşumu süreci sadece üyeleri eşitler olduklarında başlar. Fabrika kısmına gelen ve emirler veren patron bu grubun bir üyesi değildir; gerçekte, grup patrona sadece asgari düzeyde katlanır ve onunla etkileşimden kaçınır. Bu yüzden, otorite çizgileri içindeki etkileşimler Homans yasasına tâbî değildir; bu yasaya sadece aynı otorite düzeyindeki insanlar arasındaki etkileşimler tâbidir.

Bunun nedeni daha derin bir teorik çerçevede nasıl açıklanabilir? Homans'a göre, grup süreçleri bireylerin karşılıklı olarak yapmaları gereken bir şey nedeniyle ortaya çıkar. Bireylerin birbirlerinden hoşlanmalarının ve birbirleri üzerinde etkili olmalarının nedeni, karşılıklı olarak ödüllendirici buldukları bir şey vermeleri gerekliliğidir. Bu temel ödül 'toplumsal onay'dır. Grup bireyler birbirlerine karşılıklı olarak bu ödülü verdikleri ölçüde oluşur. Grubun lideri, grup içindeki en popüler kişi aynı zamanda grup içindeki diğerleriyle en fazla etkileşim içinde olandır; o diğer kişilere çoğu ödülleri veren ve bunların karşılığında fazladan ödül olarak liderliğin prestijini alan kişidir. Bu argüman, ayrıca, bu sürecin niçin otorite ilişkileri içindeki eşit olmayanlar arasında *yer almadığını* açıklar. Bir kişi emirler verecek güce sahip olduğunda onunla etkileşim kurmak özellikle *ödüllendirici değildir*, bu yüzden diğer insanlar onunla etkileşim kurmaktan kaçınma eğilimindedir. Her iki kanıt tipi de aynı ilkeye uygundur: insanlar arasındaki etkileşimler daha büyük ödüller aldıkları yerlerde kalıplaşır.

Homans'ın hem sosyolojik teoriye bireyi geri getirdiğini, hem de ayrıca bireyler arasındaki karşılıklı alışverişleri düzenleyen süreçleri vurguladığını belirtmemiz gerekir. Bu düşünce çizgisi bu yüzden 'alışveriş teorisi' olarak bilinir. Bu yönde ilerlediğimizde karşımıza yeniden etkileşimleri bir piyasada gerçekleşen alışverişler olarak analiz eden bir iktisadî anlayış çıkacaktır. Bununla bera-

ber, Homans piyasadaki alışverişlerden ziyade bireysel güdüleri vurguladığı için, bu içerimin anlaşılması zaman almıştır. Sistemlerin değil, sadece insanların bir şeyler yaptıklarını öne süren Homans daha sonra 'mikro-makro tartışması' olarak adlandırılan şeyi başlatmıştır; o sosyolojinin temel ilkelerinin gerçekte psikolojinin uygulamaları olduğunu öne sürerek sosyologları kızdırmıştır. Tartışmanın diğer tarafında hem üst düzey bir sosyal sistemin varlığını savunan Parsonscı işlevselciler, hem de psikolojik ilkelerin toplumsal gerçekliği açıklamakta yeterli olmadığını düşünen birçok başka sosyolog vardır. Bütün toplumsal eylemleri bireylerin ödüllere ulaşma çabalarının güdülendirdiğini varsaysak bile, yine de bu ödüllerin insanlar arasında öncelikle niçin belirli bir biçimde dağıldığı sorusunu cevaplandırmamız gerekir. Hem bir diktatörlük hiyerarşisinde hem de küçük eşitlikçi bir grupta insanları ödüller güdülendiriyorsa, toplumsal örüntüler niçin farklılıklar sergilemektedir? Aynı soruyu diğer toplumsal organizasyon biçimleri için de sorabiliriz.

Sosyologlar alışveriş teorisinin sonraki evresinde sosyolojiyi psikolojiye daha az indirgeme eğilimindeydiler, daha ziyade alışverişlerin toplumsal kalıplaşma biçimine odaklandılar. Burada liderlik Peter Blau'ya geçti. Blau toplumsal ilişkiler içinde oldukça farklı yerlerde alışverişler bulunduğunu gösterdi. Örneğin, insanlar birbirleriyle ilk kez karşılaştıklarında konuşurken neler olduğunu inceleyebiliriz. Tipik olarak, karşınızdaki kişi önemli biri olduğunuzu göstererek, işinizi överek, tanıdığınız bir kişiden söz ederek, bulunduğunuz konumdan bahsederek konuşmaya başlar. Blau'ya göre, bu davranış kişinin "karşılıklı konuşmalar veya arkadaşlıklar piyasası"nda kendi değerini artırma çabasıdır; konuşmayla kendinizi cazip biri kılarsınız. Karşınızdaki kişi ardından önemli biri olmadığınızı göstermeye, onaylamadığınız şeyleri söylemeye, sadece sıradan, basit biri olduğunuzu göstermeye çalışır. Bu, 'konuşma müzakeresi'nin adaptasyon evresidir: kendinizi çok daha yüksek düzeyde biri olarak gösterdiğinizde karşınızdaki buna karşılık veremeyebilir, bu yüzden, eşit düzeyde pazarlık yapabilmek için daha alt düzeye inmeniz gerekir.

Bu türden toplumsal etkileşim bir 'eşit alışverişler piyasası'dır. Peki alışverişler eşit olmadığında ne olur? Bireyler ya birbirleriyle alışverişi sürdüremezler ve aralarındaki ilişki sona erer; ya da iliş-

kiyi sürdürdüklerinde birisi egemen konumda olacaktır. Blau'ya göre aşk ilişkileri çoğu kez ikinci tipte yer alır. İki kişiden birinin karşısındakine diğerinden daha fazla âşık olduğunu varsayalım. Bu ilişkide kim üst konumda olacaktır? *Daha az* âşık olan kişi, çünkü onun ilişkiyi daha kolay bozabilecek hareketler sergilemesi ihtimali daha yüksektir ve daha fazla âşık olan kişi ilişkinin bozulmaması için daha fazla çabalamak zorunda kalacaktır. Bu durum "en az ilgi ilkesi" olarak adlandırılır. Bu görüş aslında Blau'ya ait değildir, yüzyıl önce Stendhal gibi romancılar tarafından geliştirilmiş ve ayrıca flörtler ve evlilikleri inceleyen sosyologlar tarafından yeniden formüle edilmiştir. Bununla beraber, Blau bu görüşü daha genel bir toplumsal davranış modelinin, alışveriş teorisinin bir parçası olarak kullanılır.

Sosyolojik alışveriş teorisinde artık güç olgusu daha kapsamlı olarak araştırılmaya başlanmıştır. Bireylerin niçin başkalarıyla değil de bazı kişilerle alışverişlerde bulunduklarını araştırmak için laboratuvar deneyleri yapılmıştır (bu deneyler günümüzde tipik olarak bilgisayarlarda kurulan, farklı türden ödül noktalarında gerçekleşen alışverişleri aktarabilecek bağlantıları sergileyerek uygulanmaktadır). Böylece, toplumsal alışverişlerde 'uygun olan'ın nasıl müzakere edildiği, yani kesinlikle bir kişinin bir başkasına sunmak zorunda olduğu şeyle ilişki içinde ne kadar güç elde edeceği ve bu gücün ağ içinde bir başka yerdeki kişilerle yapabileceği alternatif alışverişlerin düzeyini hangi ölçüde etkilediği konusunda epeyce bilgi toplanmıştır. Bu açıklamalar süregelen bazı araştırma programlarında, en belirgin biçimde David Willer'in Elementler Teorisi'nde ve Karen Cook'un Alışveriş Ağı Teorisi'nde geliştirilmiştir.

Sosyolojik alışveriş teorisinin, faydacı teoriyle benzerliklerine rağmen, kendi yolunda ilerlediğini belirtmemiz gerekir. Faydacı teori eşitsizlik ve güçle bağlantılı problemlerle fazla ilgilenmemiş, aksine en fazla sayıda insan için daha fazla iyinin nasıl üretilebileceğine odaklanmıştır. Öte yandan, sosyoloji en ilginç sorunun kesinlikle güç ve eşitsizliğin nasıl ortaya çıktığı sorusu olduğunu keşfetti. Bunu söylemek 'alışverişlerde güç' teorisinin gücün nasıl ortaya çıktığını bütün yönleriyle ortaya koyan tam ve eksiksiz bir yaklaşım olduğunu söylemek değildir. "En tipik alışverişlerde güç" teorisine göre, bir birey diğer tarafın gerçekte istediği şeyi

arz edebilecek bir şeye sahiptir; ve karşılık olarak eşit değerde bir şey sunamadığında ilişkiyi sadece gücünü en fazla kaynağa sahip bireye devrederek koruyabilir. Blau ünlü analizlerinde birinde, kişinin yeni gelenlere uzman tavsiyelerde bulunarak bir işçi grubunun nasıl informel lideri olduğunu ve böylece uzmanlığını sunarak nasıl güç elde ettiğini aktarır.

Alışveriş teorisinde daha olumlu 'teknik güç modeli'nin bu kadar vurgulanması oldukça tuhaftır. Sosyolojideki alışveriş teorisyenleri iktisatçıların aksine paradan söz etmekten hoşlanmaz, bir fabrikanın patronunun işçiler üzerinde onlardan daha uzman olduğu için güç sahibi olduğu izlenimi vermeyi tercih ederler; hâlbuki patronun onlara ödenecek paranın kontrolünü elinde bulundurduğu için güç sahibi olduğunu söylemek daha isabetli olacaktır. Ayrıca, alışveriş teorisi tüm dikkatini fiilen alışverişlerin ödüllendirici yönlerine yoğunlaştırmış; baskıcı güç kaynaklarını, örneğin bir ordunun işgal gücü veya silâhlı bir ayaklanmada devrimci bir hareketin güç kullanmasını fazla araştırmamıştır. Bunu söylemek, baskıcı türden durumların kendi çıkarları için pazarlık yapan bir rasyonel bireyler modeli kullanılarak analiz edilemeyeceğini söylemek değildir. İktisatçı Thomas Schelling baskıcı durumları –hâkim koalisyonu terk eden biri için tehlikeli– bir 'koordinasyon oyunu' olarak analiz eder; burada bir birey baskıya sadece büyük bir alternatif koalisyon oluşmaktaysa direnebilir. Bu analiz 'sürü etkisi'* veya 'sıvışma' olarak adlandırılan, baskıcı istikrar dönemlerinin ani çöküşlerle veya saf değiştirmelerle noktalandığını öne süren bir teoriye yol açmıştır. İktisat teorisinin baskıcı güç fikrine bir uygulaması –aşağıda tartışacağımız– 'koruma rantı' teorisidir.

Burada gördüğümüz şey, rasyonel/faydacı geleneğin tarihinde birçok kez tekrarlanan alınması gereken bir derstir: açıklamalarımızın sadece bireysel hesaplamalara değil, bireylerin birbirleriyle pazarlık ettikleri yapısal durumun türüne de odaklanması gerekir. Piyasalar bir tür alışveriş durumudur; bu yüzden, sosyolojik

---

* bandwagon effect: 1. Bir malın tüketicilerin sayısındaki artışa bağlı olarak daha fazla veya daha az tercih edilmesi. 2. Menkul değerler piyasalarında oyuncuların piyasa veya ekonomiyi etkileyebilecek herhangi bir olumlu veya olumsuz duyum üzerine yoğun bir alım veya satım işlemine girmeleri.

laboratuvar deneylerinde (sadece birkaç muhtemel alışveriş bağlantısının mümkün olduğu) daha sınırlı ağlar araştırılmıştır; ancak bir başka 'toplumsal pazarlık yapısı' tipi güç dayatıldığında ortaya çıkar. Bir rasyonel eylem teorisi inşasının büyük bir kısmını her bir tarafın pazarlık türünü olduğu kadar farklı yapısal durumları ortaya koymak oluşturur.

Sosyolojik alışveriş teorisi oldukça farklı yönlerde ilerleyen dallara ayrılmıştır. Bir yaklaşımda gücün pozitif alışverişlerin ürünü olarak analiz edildiğini belirtmiştik. Bu teorinin sonraki paragraflarda ele alacağımız bir türünde toplumsal olgular içinde "piyasaların bulunduğu yerler" araştırılır. Bir başka araştırma çizgisi günümüzde eşitlik veya sosyal adalet teorisi olarak adlandırılan şeye odaklanır. Bu teorinin kaynağı toplumsal alışverişler konusunda hem Homans'ın hem Blau'nun ortaya koyduğu bir faktördür. Alışverişler temel bir ilke doğrultusunda gerçekleşir: size bir şey verdiğimde karşılığında bana eşit değerde bir şey vermeniz gerekir. Homans bu 'karşılıklılık ilkesi'ni kendi açıklayıcı sisteminin bir parçası kılar; insanlar karşılıklılık ihlâl edildiğinde kızar, karşı taraf geriye eşit değerde bir şey vermediğinde haksızlığa uğradıklarını hissederler. Bu davranış ilkesi insanların sosyal adalet konusundaki duygularını, aralarındaki alışverişlerde adaleti nasıl hesapladıklarını ve bu türden ihlâller karşısında nasıl tepkiler verdiklerini inceleyen tüm bir alt araştırma alanının ortaya çıkmasına yol açmıştır.

Ancak, bu muhakeme çizgisinin alışveriş teorisinin sınırını – bizzat alışveriş olmayan, aksine onu düzenleyen temel kuralları içeren– bir meta-düzeye ittiğini vurgulamamız gerekir. Peki bu üst ilke nasıl belirlenebilir? Bu ilke bizzat alışveriş sonucunda mı ortaya çıkar? Blau 'eşit alışveriş ilkeleri'nin alışveriş daha uzun süre devam ettiğinde ortaya çıktığını öne sürmesine rağmen, bazı şeylerin öncelikli olarak yer almasında bir 'ilk karşılıklılık' olması gerektiğini kabul eder. İronik olan, Homans'ın Parsons'ın normatif toplumsal düzen yaklaşımını eleştirisiyle başlayan alışveriş teorisinde alışveriş sisteminin işlemesini mümkün kılan benzer türden bir 'normatif ilke'nin varlığını kabul etmek zorunda kalmasıdır.

Sosyolojinin Cinsiyet ve Evlilik Piyasalarını Keşfetmesi

Alışveriş teorisinin rasyonel veya iktisadî toplumsal olgular yaklaşımının giderek yayılmasına yol açan bir parçası, muhtemelen, birçok farklı türden toplumsal piyasanın varlığını ortaya koyma eğilimidir. İktisatçılar sosyolojik konulara daha sonra girdiler; sosyologlar yaklaşık aynı dönemde toplumdaki piyasa-benzeri sistemlerin varlığını keşfettiler. Göreceğimiz gibi, sosyologlar bu toplumsal piyasaları iktisatçılardan bir ölçüde farklı bir biçimde vurgularlar.

Bu keşiflerin ilklerinden biri 1930'larda sosyolog Willard Waller tarafından yapıldı. Waller liselerdeki araştırmasında 'derecelendirme ve randevu verme bileşimi' olarak adlandırdığı süreci analiz etti. Araştırmalarında ergenlik dönemindeki erkek ve kız öğrencilerin kiminle çıkacaklarına büyük dikkat gösterdiklerini buldu –bu partiler, danslar ve randevulaşmayla ilişkili karmaşık bir süreçtir. Popüler kızlar daha fazla davet almakta, popüler oğlanlar istedikleri herkesten kolayca randevu alabilmekteydi; daha az popüler gençler istedikleri veya herhangi biriyle çıkıp çıkamayacaklarından emin değillerdi. Waller bu yapının gençlerin çıkmak istedikleri kişileri etkilemek için kullanabilecekleri (fiziksel cazibe, kişilik, giyim ve bilet alabilecek para, toplumsal köken gibi) kaynaklara göre tabakalaştıkları bir piyasa türü olduğuna dikkat çeker. Ancak, fazla popüler olsun olmasın, herkes farklı düzeylerde stratejik seçimler yapmak zorundadır: bazıları çok fazla seçim imkânına sahipken ve kimilerini elemek zorundayken, bazıları çok az seçim imkânına sahiptir ve kendi çıkma tekliflerini kabul edebilecek bir partner bulmak için mücadele etmek zorundadır. Waller bu 'randevu piyasası'nın –nihayetinde uzun dönemli veya kalıcı alışverişlerle sonuçlanan– 'evlilik piyasası'na giriş aşaması olduğunu belirtir. Pazarlık sistemi her genç erkek veya kızın hemcinslerinden ne kadar fazla partner bulabileceklerini belirleyen bir süreçtir. Dolayısıyla, bu aşama kişinin hayatındaki duygusal açıdan en stresli dönemlerden biri olabilir.

Daha sonra sosyologlar evlilik piyasası fikrini benimsediler ve bu modeli insanların niçin tipik olarak benzer sosyal sınıftan (ve çoğu kez örneğin aynı etnik gruptan, aynı eğitim düzeyinden) kişilerle evlenme eğiliminde olduklarını açıklamak için kullandılar. Bu türden bir piyasa kişinin ebeveynlerinin kendi çocukları için eş

seçmekle veya onların evliliklerini düzenlemekle ilgilenmedikleri modern, bireyselci toplumlarda ortaya çıkar. Yine de, kişinin sınıfsal kökeni ve etnik veya ırksal prestiji dâhil, toplumsal kaynakların dağılımı bir 'sınıfsal endogami' üretir. Burada karşımıza tabakalaşmış bir toplumu yeniden üretecek biçimde işleyen piyasanın 'Görünmeyen El'i çıkar.

Bir başka alışveriş teorisi türünün kaynağında evlilik ve aile üzerine sosyolojik araştırmalar vardır. Hatta Blau 'eşitsiz kaynak alışverişi' fikrine dayanan kendi 'güç ilke'sini formüle etmeden önce uzman sosyologlar karı-koca arasındaki güç dengesinin kişisel olarak sahip oldukları karşılıklı para miktarı gibi faktörlerden etkilendiğine ilişkin kanıtlar bulmuşlardı. Bir ev kadını kocası karşısında bir işi ve geliri olan kadından daha az güçlüdür; benzer şekilde, kadının ne kadar güce sahip olacağı gelir düzeyinin kocasınınkinden ne kadar az veya fazla olduğuna bağlıdır. Ayrıca, daha fazla çocuğu olduğunda bir kadın genellikle daha az güçlü konumdadır, çünkü bu konumu ev dışında bağımsız kaynak fırsatlarına ulaşmasını engeller. Bu "ev içinde güç ilişkileri" teorisi, 1970'lerde başlayan kadın hareketinden önce geliştirilmesine rağmen, o dönemden beri ortaya çıkan şeylerle bağlantılı bir yaklaşımdır. Zira bir kadının kocası karşısındaki gücü ev dışındaki kariyerine bağlıysa, 'kadın hareketi'nin güçlenmesiyle kadınların kariyerlere taleplerinde artış olması anlamlıdır; eşanlı olarak, ailenin kişiye sunduğu değer azaldığında evlenme oranları düşer, insanlar evliliği erteleme eğilimine girerler ve evlendiklerinde muhtemelen daha az çocuk yaparlar.

Feminist hareketle özdeşleşen bazı sosyologlar alışveriş teorisine kadınlara aykırı olduğu gerekçesiyle saldırdılar. Onlara göre, alışverişi vurgulamak insanlardan onları insanilikten uzak kılacak biçimde bahsetmektir; kadınların 'ekonomik mülkiyet' gibi ele alınmaması gerekir ve gerçekte soğuk rasyonel hesaplılığın tüm mantığı –kadınların perspektifine uygulanabilir olmayan– bir erkek tutumdur. Alışveriş teorisini benimseyen biri bu teorinin sadece erkekler ve kadınlar arasındaki ilişkilerde ortaya çıkanları analiz edecek bir bakış açısı sağladığını söyleyecektir; alışveriş teorisi taraf seçmez, sadece kaynaklar belirli biçimlerde yığıldıklarında neler olabileceğini gösterir. Alışveriş teorisi evliliklerin her zaman erkeklerin egemenliği altında olduğunu ve hatta tarafların

sevgi veya cinsel amaçlı eş bulmaları sürecini kaçınılmaz olarak erkeklerin başlattığını varsaymaz. Bu teori gücün kaynağında eşitsiz alışverişler olduğunu ve tarafların kendi pazarlık biçimlerini sahip oldukları kaynak türüne bağlı olarak şekillendirdiklerini söyler. Alışveriş teorisi, oldukça açık bir biçimde, daha fazla ekonomik kaynağa sahip olan herkesin evlilik piyasasında egemen konumda olabileceğini ve evde en güçlü olacağını varsayar. Erkekler ancak ekonomik kaynaklara sahip olduklarında egemen konumda olacaklardır. Benzer şekilde, daha fazla ekonomik kaynağa sahip olan kadınlar evlendiklerinde daha yüksek düzeyde bir güce sahip olacaklardır.

Kadınların kariyer örüntülerindeki değişimler cinsel müzakerelerin gerçekleştirilme biçimini de etkilemiştir. Waller'ın 1930'lar ve 40'lardaki 'derecelendirme ve randevu bileşimi' betimlemesi 1980'ler ve 90'larda güncelliğini yitirmiş görünmektedir; oğlanların kızlara sinemaya gitme teklifi (bilet parasını oğlanlar ödemekteydi) para kazanma fırsatlarının çoğuna erkeklerin sahip olduğu bir duruma dayanmaktaydı. Günümüzde müzakerelerin daha eşit hâle gelmesinin nedeni, her iki cinsten gençlerin de benzer türden kariyerlere sahip olmalarının ve ilişkilerde eşit inisiyatif almalarının beklenmesidir. 'Kaynakların müzakeresi' örüntüsü cinsiyet konusundaki tutumlarda bir değişime yol açmıştır. 20. yüzyıl başlarında cinsel eylem esasen bir 'erkek alan' olarak görülmekteydi; erkekler kendi aralarında seksten konuşabilir, cinsel zaferleriyle övünebilir ve fahişelerle yatabilir veya zenginlerse metresleri olabilirdi. Saygıdeğer kadınların (en azından toplum içinde) seks hakkında açıkça konuşmamaları ve seks yapmak için evlenmeyi beklemeleri gerektiği ilkesini benimsemelerinin uygun olduğu düşünülmekteydi. Gerçekte, cinsel davranış konusunda erkekler ve kadınlar arasındaki farklılıklar saygıdeğer bir ideolojiydi ve aşırı bir tutum olarak görülmemekteydi; cinsel faaliyet konusundaki araştırmalar belli oranda kadının, erkekler kadar olmasa da, evlenmeden önce, ancak oldukça sınırlı sayıda seks yaptığını gösterdi. Alışveriş teorisinin terimleriyle, kadınlar cinselliklerini evlilik pazarlığında kullanabilecekleri bir kaynak olarak korumaktaydılar; erkekler diğer birçok kaynağa, özellikle üst düzey mesleklere ve daha fazla gelire sahip oldukları için, kadınlar cinsel iffeti erkekleri kontrol girişiminde bir telâfi kaynağına dönüştürmüşlerdi.

Bu perspektif ışığında, cinsel davranış kurallarının 1960'larda yumuşamaya başladığı ve artık kadınların kendilerine ait daha fazla ekonomik ve meslekî kaynağa ulaştıkları söylenebilir. Toplum içinde seksten konuşmak bir tabu olmaktan çıktı; evlilik öncesi seks çok daha yaygın hâle geldi, hatta açıkça onaylanmaya başladı. Erkekler ve kadınların cinsel davranış örüntüleri birbirine daha benzer hâle geldi. Örüntü aynı olmasa bile alışveriş teorisi bu konuda açık bir tahminde bulunur: erkekler ve kadınların meslekî güçleri ve gelir düzeyleri eşit hâle geldiğinde cinsel davranışlarının da eşitle olmasını bekleyebiliriz. Hâlihazırda kadınlar ve erkeklerin ekonomik açıdan istatistiksel ortalamalarının eşit olmaması erkekler ve kadınların cinsel davranışlarının hâlâ bir ölçüde farklı olmasıyla uyumlu bir durumdur. Kanıtları alt-gruplar bağlamında incelediğimizde kendilerine erkeklerle eşit kaynaklar sağlayan mesleklerde çalışan kadınların cinsel davranış örüntülerinin de erkeklerinkine daha fazla benzeme eğiliminde olduğu görülebilir; hâlbuki daha düşük ekonomik güç konumunda olan, özellikle geleneksel ev kadını rolleri içinde yer alan kadınlar çoğunlukla geleneksel cinsel davranışlar sergileme eğilimindedirler.

Bazılarına göre alışveriş teorisi, bir erkek bakış açısı olmasına rağmen, tarihte belirli dönemlerde niçin erkekler ve kadınların bakış açılarının belirli biçimde olması gerektiğini açıklamakta daha başarılıdır. Alışveriş teorisine göre, insan gruplarının tarihte her zaman mevcut ve toplumsal koşullardan bağımsız kültürlere sahip oldukları öne sürülemez. Aksine, bu teori kültürlerin belirli bir dönemdeki mevcut alışveriş türü sonucunda nasıl oluştuklarını gösterir; bu teoriye göre, alışveriş yapıları değişirken kültür de değişir. Alışveriş teorisine göre ne biyolojik ne de kültürel değişmezler vardır. Erkeklerin evlilik piyasasında genellikle ekonomik kaynakların çoğuna sahip oldukları yakın dönem tarihe bakabiliriz. Bu olgu erkeklerin özellikle hesapçı olacakları anlamına mı gelmektedir? Arlie Hochschild'a göre, aksine, ekonomik kaynaklara sahip erkekler maddî gücü yüksek bir eş aramazlar; tam tersine, bir erkek sadece duygularına göre hareket eder, bir kadına kişiliği ve fiziksel cazibesi nedeniyle âşık olur. Hochschild'ın işaret ettiği gibi, bunun kanıtı erkeklerin aşk ilişkilerinde gerçekte kadınlardan daha duygusal davranmaları ve eşleri kendilerini sevmekten vazgeçtiklerinde bile onlara karşı aşklarını sürdürmeleri-

dir. Öte yandan, evlilik bir kadın açısından bir erkeğe göre çok daha etkili sonuçlara sahiptir, zira erkeklerin aksine kadınların tüm ekonomik gelecekleri ve sınıfsal konumları evliliğe bağlıdır.

Hochschild'a göre kadınlar, kendi aşk ilişkilerinden ve potansiyel partnerlerinden erkeklere göre daha fazla söz edebilme anlamında "aşkta uzman"lardır ve erkeklere göre çok daha fazla potansiyel partnerlerdir. Ancak aşktan söz etmek duygusal bağlar konusunda yüzeysel pasif bir davranış değildir; daha ziyade duygularını kontrole, söz konusu erkeğin bir kadın gözüyle iyi bir eş olup olmayacağına karar vermeye yönelik rasyonel çabaları içerir. Bu yüzden Hochschild'a göre, kadınların erkeklerden daha duygusal varlıklar olarak ünleri bu gerçeğin sadece ham bir ifadesidir. Kadınlar erkeklere göre duygularından daha fazla bahseder ve onları daha fazla ifade ederler; ancak bunun nedeni kadınların kendi duygularını biçimlendirmeye, duygularını rasyonel bir biçimde idareye daha fazla teşvik edilmeleridir. Öte yandan, erkekler duygularını, özellikle aşk, onur veya öfke konusundakileri genellikle dışa yansıtmazlar. Toplumsal açıdan baskın konumda oldukları için, düşünerek duygularını kontrole daha az teşvik edilirler. Duygulara sahip olmak kendi başına ne rasyonel ne de irrasyoneldir; rasyonel olan şey insanların sahip oldukları duyguları nasıl yaşadıklarıdır. Dolayısıyla, bu erkek ve kadın 'duygu kültürleri'ni özellikle tarihte belirli bir dönemin cinsel müzakere ve evlilik piyasalarındaki özel bir kaynaklar düzeni biçimlendirir. Alışveriş teorisi, bir kez daha, gelecekte bu temel 'piyasa kaynakları' değiştiğinde erkek ve kadın kültürler olarak algılanan şeylerin de değişeceğini varsayar.

Üç Sosyolojik Piyasa Örneği: Eğitimde Enflasyon, Bölünmüş Emek Piyasaları ve Yasadışı Mallar

Sosyologların kendi piyasa teorilerini iktisadî piyasa modellerinden belirli ölçüde farklı biçimlerde nasıl geliştirildiklerini görmek için burada bir kısa ara vermemiz gerekir. İktisatçılar malların fiyatları ile hangi miktarda üretilecekleri arasındaki karşılıklı ilişkiyi

göstermeyi sağlayacak bir matematiksel aygıt geliştirdiler; bir başka düzeyde yer alan, makro-iktisat olarak adlandırılan bu teoride iş hayatı döngüsü ve iktisadî sistemin uzun dönemli gelişimi açıklanmaya çalışıldı. Öte yandan, sosyolojik piyasa teorileri genellikle fiyatlar ile üretim, denge veya ekonomik büyüme arasındaki bağlantılarla ilgilenmediler. Blau bir iş-grubu liderinin tavsiye gücünü analiz ederken bu tavsiyenin fiyatını toplum genelinde analiz etmez; gerçekte bu türden bir fiyat yoktur ve bir iş-grubunda güç ve itaat koşullarında geçerli olan her bir fiyat spesifik, lokal pazarlıklar sonucunda oluşur. İktisat teorisi güçle ilişkili sorunlarla genelde ilgilenmez; esasen piyasadaki yerel farklılıkları ortadan kaldıran ve güçle ilişkili olguları imkânsız kılan büyük ölçekli arz ve talep hareketlerini vurgular. Bu anlamda iktisatçılar ve sosyologların modelleri aynı sürekli çizginin karşı uçlarında yer alır. Benzer şekilde, Waller-tarzı bir cinsel piyasada veya evlilik piyasasında eş bulma analizinde iktisatçılarınkilere benzer türden analizler yapılmaz: tüm alışverişlerin özet toplamından kaynaklanan toplam sonuçlar değil, *kimin kimle* alışveriş yapacağı açıklanır. Gerçekte, evliliklerde genel fiyat dengesinin veya evliliğin toplam üretkenlik düzeyinin toplumsal bir benzerini tasavvur etmek daha da zordur.[2]

Bu farklılık bir başka şekilde ifade edilebilir: iktisatçılar alışveriş amacıyla üretilen şeylerin belirli nicel özet toplamlarıyla ilgilenirken, sosyolojik piyasa modellerinde bizzat bu alışverişlerin ortaya çıkardığı toplumsal yapının örüntüsü araştırılır. Ayrıca, iktisat teorisi bir 'ideal eşit alışveriş sistemi' resmi sunarken, sosyoloji alışverişlerin yarattığı veya bu alışverişler sayesinde süregelen 'eşitsizlikler'e odaklanır.

Sosyologların ilgilendikleri üç toplumsal piyasa sistemi örneğini kısaca inceleyebiliriz.

Günümüz toplumlarında eğitim tabakalaşma sisteminin merkezi hâline gelmiştir. Kişinin sınıfsal konumu alacağı eğitim düzeyini büyük ölçüde etkiler. Ancak burada bir paradoksla karşılaşılır: 20. yüzyılda okullaşma oranı büyük ölçüde artmasına rağmen toplum daha eşit hâle gelmemiştir. 1900'lerin başlarında nüfusun

[2] İktisadi açıdan bakıldığında evlilik üretilen bir şey değildir; bir alışveriş, üretilen bir şeyin bir başka şey karşılığında değiştirilmesidir.

sadece küçük bir yüzdesi lise eğitimini tamamlamaktayken, günümüzde insanların büyük bir çoğunluğu tamamlamakta ve yaklaşık yarısı üniversiteye devam etmektedir. Lisansüstü, uzmanlık eğitimi, iş yönetiminde ileri dereceler vb. bir zamanlar lise eğitiminde olduğu gibi yaygın hâle gelmiştir. Zengin ve fakir arasındaki uçurum daralmasına (aslında 1970'lerden beri artmıştır) ve toplumsal skalada kişinin ebeveynlerinden daha üst basamaklara tırmanma fırsatı artmasına rağmen, durum çok fazla değişmemiştir: sosyal hareketlilik oranları zaman içinde yaklaşık benzer ortalama düzeyde kalmıştır.

Eğitim büyük ölçüde genişlerken tabakalaşma düzeyinin neredeyse benzer oranda kalması nasıl açıklanabilir? Sosyolojik bir açıklamaya göre eğitim büyük bir piyasaya benzer. Ebeveynler kendileri ve çocukları için okullaşmaya zaman ve çaba yatırırlar. Öğrenciler bu yatırım sonucunda iş sahibi olmak isterler. Bununla beraber, okullarda 'satın alınan' şey işler değil iş sahibi olma fırsatlarıdır; bazı sosyologların belirttiği gibi, kişi sosyal sermaye edinir; başka terminolojiyle, eğitim yeterlilik belgeleri, diplomalar alır.

Eğitim kültürünün veya diplomaların ürettiği 'değer' paraya benzer. Dolaşımdaki para miktarı arttıkça aynı miktarda parayla daha az ürün satın alırsınız, çünkü para arzının artması fiyatları artırır. 1920'lerde nüfusun sadece çok küçük bir yüzdesi sahip olduğu için lise diploması oldukça değerliydi; o dönemde kişi lise diplomasıyla iyi bir idarî iş 'satın alabilirdi'. 1960'larda pek çok insan lise diploması aldığı için onunla artık sadece bir işçi sınıfı veya alt düzey memur işi satın alınabilmekteydi; tedavüldeki lise diplomasının miktarının büyük ölçüde artması değerinin düşmesine, yani diploma enflasyonuna yol açtı. Aynı enflasyon süreci daha yakın yıllarda üniversite eğitiminde yaşandı; işgücüne katılan genç insanların neredeyse yarısı üniversite mezunu olduğunda bu eğitim türü artık iş piyasasında fazla bir değere sahip değildi. Daha fazla ilerlemek isteyen öğrenciler daha uzun süre okumak, daha üst dereceler elde etmek ve daha fazla uzmanlaşmak zorundaydılar. Bu sürecin ilerde daha üst eğitim düzeylerinde de sergileneceğini öngörebiliriz. Gelecekte herkes doktora, MBA ve benzeri dereceler aldığında bu belgeler bir fastfood lokantasındaki bir işten fazlasına girmeyi sağlamayacak ve piyasada

rekabet edebilmek için daha üst eğitim dereceleri elde edilmeye çalışılacaktır.

Burada karşımızda yaygın kültürel idealler veya ideolojiler doğrultusunda eşitsizliği azalttığı varsayılan toplumsal kurumlar genişlediğinde bile tabakalaşmanın varlığını niçin sürdürdüğünü açıklayan bir piyasa teorisi vardır. Ayrıca, sosyologların bir piyasa modelini çoğu geleneksel iktisatçıdan farklı biçimde kullandıklarını belirtmemiz gerekir. İktisatçılara göre piyasa herkes için mümkün en iyi dünyayla sonuçlanan ideal bir rekabet sistemidir. Bu görüş, kuşkusuz, erken dönem iktisadın gelişmesine yol açan ilk faydacı programın bir parçasıydı. Fakat sosyologlar piyasa analizinden daha farklı bir sonuca ulaştılar, eşitsizlik ve tabakalaşmanın nasıl yaratıldığı ve yeniden-üretildiğini açıklamalarını mümkün kılan bir teori geliştirdiler.

Temel bir husus, klâsik piyasa ekonomisi anlayışının ima ettiği gibi, tam rekabet varsa eşitsizliğin olmaması gerekir. Uzun vadede (iktisatçıların ifadesiyle, denge durumunda), kişi sattığı şeyler için daha yüksek fiyat talep ettiğinde, bir başkası burada sağlayabileceği kârları görerek piyasaya rakip olarak gireceği ve bu rekabet ayrıca fiyatların düşmesine yol açacağı için, kâr sağlayamaz. Bu durum ürün piyasaları kadar emek piyasaları için de söz konusudur. Bazı meslek sahipleri diğer mesleklerdekilerden daha fazla ücret aldıklarında insanlar düşük ücretli meslekleri terk ederek daha yüksek ücretli olanlara geçeceklerdir. Nihayetinde, insanlar daha yüksek ücretli bir meslekten bir başkasına geçerken, durum her mesleğin diğer mesleklerle aynı parayı kazandığı bir noktaya doğru ilerleyecektir.

Bu durum alışılageldik önyargılarımızdan kurtulmamızı gerektiren normal gerçekliğimizden oldukça farklı görünmektedir. Doktorların çöpçülerden daha fazla kazanmaları normal değil midir? Ancak insanların meslek değiştirmeleri karşısında hiçbir engel olmadığında (teorinin püf noktası burasıdır) daha fazla insan tıp alanına geçecek ve bu alandaki aşırı yığılma sonucunda doktorların gelirleri ortalamanın altına düşecektir. Gerçekte, çok sayıda insan doktor olduğunda, bu artış onların hizmetlerine talepten çok yüksek olduğunda doktorlar ortalama olarak diğer insanlardan daha az para kazanacaklardır. Toplumumuzda bu durumun yaşanmamasının nedeni doktor olmayı zorlaştıran en-

gellerin varlığıdır. Tıp mesleği çok sayıda insanın alana girmesini zorlaştıracak güçlü engeller üretir ve bu zorluklar daha fazla insanın bu alana girmesini (ve tıp eğitiminde diploma enflasyonunu) engeller. Meslekler arasında bu türden engellerin bulunmadığı (varsayımsal) bir dünyada her yerde rekabetçi emek piyasaları olacak ve piyasa diğerlerinden daha fazla kazanan bir kişinin gelirini çok geçmeden yeniden normal düzeye indirecek rakiplerle dolacaktır.[3] Böyle bir toplumda sadece ortalamadan daha yüksek ücretlere sahip olacak iş türleri, özellikle çalışma koşulları ve prestijleri nedeniyle cazip işler olmayacaktır; bu meslekler gerçekte bir arz fazlası içerecek ve bu yüzden kazançları düşecektir. İşi yapacak kişinin daha fazla bedel ödemesini gerektiren meslekler daha az cazip olacaktır. Bu tamamen açık ve rekabetçi meslek piyasaları dünyasında çöpçüler en yüksek ücretli insanlar arasında yer alacaktır.

Bütün bunların bir paradoks olarak görünmesinin nedeni, dünyamızın gerçekte oluşma biçiminden çok uzak bir resim sunmalarıdır. Ancak, bu türden bir piyasa teorisini temel hususun ne olduğunu görebildiğimizde açıkça kullanabiliriz: mesleklerin kendi içlerinde insanları aynı işler için rekabetten uzak tutan engeller vardır; eşitsizliğin sebebi bu engellerdir. Gerçekte bir 'açık emek piyasası' eşitliği vurguluyorsa, eşitsizliğin kaynağının meslekî engeller tarafından bölünmüş bir 'kapalı piyasa' olduğu söylenebilir.

Bu doğrultuda geliştirilen en etkili yaklaşımlardan biri 'bölünmüş emek piyasaları' teorisidir. Bölünmüş emek piyasası bazı işlerin kötü çalışma koşullarına, uzun çalışma saatlerine, düşük iş

---

[3] Bazen, yüksek ücretli mesleklere, özellikle yüksek yetenek gerektirdikleri için nispeten az insanın girebildiği öne sürülür. Burada bir husus gözden kaçırılır: dünyadaki herkesin doktor olabilmesi gerekli değildir, aksine daha ziyade, doktor olmaya çalışan insan sayısı tıbbî hizmetlerle ilişkili talepleri yeterince karşılayabilecek doktor miktarından oldukça fazladır. Gerçekte, potansiyel doktor arzı talebi büyük ölçüde aştığında, mesleğe girişle bağlantılı engeller olmadığında doktorların gelirlerinin azalması yönünde rekabetçi baskılar mümkün olacaktır. Benzer şekilde, doktorlar resmi lisans yasaları aracılığıyla antibiyotiklerin ve diğer ilaçların dağıtım gücünü tekellerine geçirmediklerinde, bu türden ilaçlar için fiyat rekabeti hem kazançları düşürecek hem de doktorların hizmetlerine talebi azaltacaktır.

güvenliğine ve özellikle düşük ücretlere sahip oldukları yerlerde ortaya çıkar. Öte yandan, diğer iş türleri iyi ve güvenli çalışma koşullarına, uygun çalışma saatlerine ve fazla mesai ödemelerine sahiptir ve tipik olarak daha yüksek ücretlidir. Niçin bütün dezavantajlılar bir kesimde toplanırken bütün avantajlılar bir başka kesimde yığılmaktadır? Birinci kesimdeki işler rekabetçi baskılara büyük ölçüde açıktır; bu kesimde hiçbir sendika veya meslek birliğinin olmaması alana girişin kolay olduğunu ve ihtiyaç fazlası emeğin piyasaya daha kolay girebildiğini ve bu kesimdekilerle rekabet edebildiğini, bunların işverenlerin düşük ücretler vermelerini kolaylaştırdığını ve çalışma koşullarının ağır olduğunu gösterir. Bu kesimde küçük restoranlarda, 24 saat açık küçük mağazalardaki işler, taksicilik, kâhyalık ve otellerde kadın hizmetçilik gibi işler yer almaktadır. Diğer kesimde, örneğin büyük sanayi şirketlerinde çalışma koşulları, işler sendikalaşma veya bürokratikleşme ve kurallar sayesinde korunma eğilimindedir. Bu kesim bazen tekelci sektör olarak adlandırılır (kesinlikle çok az büyük firmanın iş hayatının büyük bir kısmını kontrol ettiği yerlerde bir oligopol sektörden söz edilebilir); bu kesimde işverenler nispeten korunaklı bir konumdadırlar ve kendi birlikleri ve meslek kuruluşları sayesinde işçilere baskı yapabilirler. Bu yüzden, bir yanda düşük kâr oranıyla çalışan ve asgari ücretle işçi çalıştıran küçük firmalardaki rekabetçi işler, öte yandan işçileri büyük ölçüde korunaklı ve nispeten yüksek ücretli piyasa konumlarına sahip büyük, finans gücü yüksek organizasyonlar vardır.

İşçiler niçin bölünmüş emek piyasasındaki düşük ücretli, rekabetçi sektörde çalışmaya isteklidirler? Edna Bonacich iki kesim arasındaki bölünme çizgisinin çoğu kez etnik ayrışmaya dayandığına işaret eder. Günümüzde ABD'de düşük ücretli, rekabetçi kesimdeki işçiler siyah, İspanyol olma ve son yıllarda giderek daha fazla işçi Ortadoğu veya Güneydoğu Asya'dan gelme eğilimindedir. Bu ülkede yüksek ücretli, korunan emek piyasaları basın bir biçimde Avrupa kökenli beyazlar tarafından doldurulma eğilimindedir. Bunun bir etnik ayrımcılık olduğu söylenebilir, fakat asıl sorun bu ayrımcılığın nasıl başladığıdır. Bonacich'in teorisine göre, etnik nüfuslar toplumsal kimliklerini sadece göç ettikten sonra kazanırlar. Bazı göçmenler iktisadî düzeyin göç ettikleri toplumdakinden düşük olduğu ülkelerden gelirler. Bu

kişiler yoksul bir ülkeden geldiklerinde daha yüksek bir hayat standardına sahip birininkinden nispeten düşük ücretleri kabul leneceklerdir. Kişi zengin bir sanayi ülkesinde yetişmişse, 24 saat açık bir mağazada düşük ücretle çalışmasının onun hayat standardında gerçek bir düşüş anlamına geldiği düşünülür, aksine kişi yoksul bir Üçüncü Dünya ülkesinden göç etmişse bu işte çalışmak hayat standardında artış anlamına gelebilir. Bu yüzden, etnik grupların bölünmüş emek piyasasının düşük ücretli sektörünü oluşturması bu örüntülerin tarihsel koşullara bağlı olarak değiştiğini gösterir; 20. yüzyıl başlarında hayat standardının ABD'dekinden nispeten oldukça düşük olduğu ülkelerden gelenler İtalyan ve Doğu Avrupalı yeni göçmenlerdi ve bu yüzden en pis, en düşük ücretli işlerde çalışmaya razılardı.

Bonacich'in bölünmüş emek piyasası teorisi aynı zamanda bir 'etnik anlaşmazlık' teorisidir. Daha yüksek bir hayat standardı talep eden işçiler düşük ücretleri ve kötü çalışma koşullarını kabul etmeye razı olan işçileri bir tehdit olarak görür ve muhtemelen emek piyasalarının kontrolünü ele geçirmek için onlara karşı sendikal mücadeleye girebilirler. Bonacich'e göre, etnik ayrımcılık basitçe bir ten rengi veya farklı bir aksanla konuşma meselesi değil, esasen ücret düzeyleri konusunda emek piyasasında yaşanan bir çatışmadır. Bölünmüş emek piyasasının kaynağı grupların iktisadî taleplerindeki farklılıklardır; bunlar ayrıca etnik farklılıklara nüfuz eder, zira iki emek piyasası arasındaki çatışma bölünme çizgisinin iki tarafında da etnik kimlikleri pekiştirir. Ayrımcılık yapılan etnik grupların başlangıçta düşük ücretli ve ağır işleri kabul etmeye istekli olanlardan meydana geldiği söylenebilir; bu sektöre girdiklerinde kendilerini alanın dışında tutmaya yönelik çatışmalarla karşılaşırlar.

Bölünmüş emek piyasası gibi bir teori klâsik faydacı düşünürlerin iyimser vurgusuyla fazla uyuşmaz. Bu teori daha ziyade çatışma teorisine benzer ve bölünmüş emek piyasası teorisini savunanlar gerçekte kendilerini bu gelenekle özdeşleştirme eğilimindedir. Ancak ayrıca, son 20-30 yıldır sosyolojideki rasyonel, piyasa-yönelimli analizler faydacı geleneğin iyimserliğini törpüleme eğilimindedir. Bu analizlerde, açık piyasanın erdemleri vurgulanmak yerine, toplumsal eşitsizliklerin bu sektörleri tam rekabetçi piyasadan ayıran engeller sayesinde nasıl yaratıldığı ve sürdürül-

düğüne odaklanılır.

Çarpık işleyen bir piyasanın ürettiği bu türden arzulanmayan toplumsal koşulların üçüncü örneği suç alanıdır. Burada karşımıza yasadışı mal ve hizmet piyasaları teorisi çıkar. Örgütlü suçun nerede ortaya çıktığına bakalım. ABD'de alkolün yasadışı olduğu İçki Yasağı döneminde suç örgütleri içki dağıtımını ele geçirdiler. Kumarın yasadışı olduğu yerlerde benzer türden suç örgütleri ortaya çıktı. Benzer bir durumla yakında yeniden karşılaştık: uyuşturucularla savaşta kokainin ve diğer uyuşturucuların dağıtımı giderek büyük ölçüde şiddete başvuran büyük çetelerin ortaya çıkmasına yol açtı. Bütün bu örneklerde yasaklayıcı bir hukukun uygulanması beraberinde büyük ölçekli suç ve şiddet düzeyinin artmasını getirdi.

Bu gelişmeyi nasıl açıklayabiliriz? İktisadî kavramları kullanan sosyal bilimcilere göre, bir yasadışı malın fiyatı, diğer her şey gibi, arz ve talep tarafından belirlenir. Katı hukuk kuralları arzı daraltma eğilimi sergiler, ancak bu yasadışı mallarda talep nispeten esnek görünmemektedir.[4] Arz azaldıkça yasadışı malın fiyatı artacaktır. Açık rekabetçi piyasaya terk edildiğinde nispeten ucuz olabilecek uyuşturucu veya alkolün fiyatı yükselecektir. Bunun bazı ek sonuçları vardır. Bunlardan biri, yasadışı malların satıcılarının yakalanmadıkları sürece daha fazla kâr sağlamalarıdır. Bu, ayrıca, potansiyel olarak piyasaya daha fazla satıcının girmesine yol açar. Bazıları yakalansa ve hapse atılsa bile, sadece onların yerini alacak başkalarına yol açılacaktır. Yasadışı iş büyük bir sektöre dönüşür. Burada hukukî yaptırım ile yasadışı işin kârlılık düzeyi arasında bir ortakyaşarlık ilişkisi vardır. Hiçbir hukukî yaptırım olmadığında piyasa büyük ölçüde açık bir yapıya sahip olacak; birçok rakip ortaya çıkacak ve fiyatlar ve kârların daha aşağı bir

[4] Bunlar bağımlılık yaratma eğilimindeki veya en azından insanların maliyeti yüksek olduğunda bile tüketmeyi sürdürmek istedikleri metalardır. Bu nedenle, bu türden metalar, yasal olduklarında, genellikle yüksek 'kabahat vergisi'ne tâbîdir; bu türden vergiler günümüzde tütün ve alkole uygulanmaktadır. Ayrıca, bütün bu yasadışı malların –1920'lerde alkolün, her zaman kumarın, 1960'lardan beri uyuşturucuların– onları heyecan, rutinlerden kaçmak ve gündelik toplumun baskısına isyan duygusuyla kullananların alt-kültürleriyle ilişkili olmuştur. Bu yüzden, katı yasalar talebi zorunlu olarak düşürmez; aksine, heyecan ve isyan duygusunu ve bu yüzden yasadışı malların cazibesini artırır.

düzeye inmesine yol açacaktır. Böylece hukukî yaptırım, bireysel kaçakçı veya uyuşturucu satıcısı için tehlikeli olsa bile, ayrıca rekabeti sınırlama ve böylece yüksek kârları güvence altına alma eğilimindeki bir yapısal güç oluşturur.

Yasadışı malları satan suç örgütlerinin büyük ölçüde şiddete başvurması da aynı modelle açıklanabilir. 1920'ler içki kaçakçısı gangsterler arasında katillerin büyük ölçüde yer aldığı, Mafyanın üst tabakaya tırmanmaya başladığı bir dönemdi. Bu katiller esasen aralarında bir alanın kontrolünü ele geçirmek için mücadele veren rakip gangsterlerdi; başka deyişle, onlar piyasada bir tekel oluşturma mücadelesi vermekteydiler. Günümüz dünyası uyuşturucu işinin kontrolünü ele geçirmeye çalışan rakip gangsterler arasında şiddetli çatışmaların gerçekleştiği bir yerdir. Gündelik yasal işler alanında bir işadamının rakiplerini piyasadan elemek için zora başvurması nadiren mümkündür; örneğin bir fastfood zinciri diğer fastfood zincirlerine bulaşmaz ve onları dinamitlemez. Bu nedenle, yasal işler devlet tarafından korunur ve kontrol edilir; onlar korunmak için polise veya mahkemeye başvurabilirler. Ancak yasadışı bir iş, doğası gereği, hükümetin koruması altındaki mülkiyet haklarına sahip olamaz. Bu yüzden, suç çeteleri yasadışı bir yönetim türü olarak ortaya çıkarlar. Kuşkusuz, yasadışı çeteler ayrıca açıkça soygunculuk yaparlar; uyuşturucu işinde bunları satan veya saklayan silâhlı soyguncuları bulmak oldukça kolaydır. Kontrol dışı yasadışı iş herkese açık bir yarıştır.

Bağımsız çalışan soyguncular olarak başlayabilen büyük çeteler nihayetinde yasadışı işi belirli bir düzene sokacaklar, satıcılar ve alıcıların oldukça rutin bir biçimde faaliyet göstermelerini mümkün kılacaklardır. Kuşkusuz onlar bunun için bir bedel öderler; gangster ya işi yürütür ya da koruma işini üstlenir. Geçmişte mafyanın piyasaya girdiği ve 'koruma parası' talep ettiği – kumarbazlık gibi– diğer yasadışı işlerde de aynı şeyler yaşanmıştır. Örgütlü suç iktisadî yönelimli teorisyenlerin 'koruma rantı' olarak adlandırdıkları şeyi sağlar –bu kavramı aşağıda rasyonel devlet teorisine geldiğimizde ele alacağız. Dolayısıyla, çete şiddeti salt duygusal veya irrasyonel bir olgu değildir; onun kaynağında doğrudan bir yasadışı mallar piyasası oluşturmaya ve onu korumaya çalışanların rasyonel çıkarları vardır.

Bu kısıtlı piyasanın bir başka sonucu yasadışı malların tüketi-

midir. Fiyatlar yükseldikçe tüketici daha fazla ödeme yapmak zorunda kalır. Bu malların bağımlılık yaratma ihtimali yüksek olduğu için, tüketiciler tüketimlerini kısmak yerine, daha fazla para elde etmek için farklı yollar bulmaya çalışırlar. Bu yöndeki çabalar 'ikincil sapma' olarak adlandırılan bir durum üretir: uyuşturucu bağımlıları fiyatı artan uyuşturucuyu satın alabilmek için soygun ve hırsızlık gibi suçlara yöneleceklerdir. Ortaya çıkan uyuşturucu ve şiddet suçu ilişkisi öncelikle yasadışı malların pahalılığı nedeniyle yeni bir döngü yaratır ve toplumun yasalara bağlı üyelerinin uyuşturucu kullanımını engelleme arzularını pekiştirir. Bu kendi kendini pekiştiren bir süreçtir; bu problemi ortadan kaldırma çabaları sadece durumun daha da kötüye gitmesine katkıda bulunacaktır.

Bu üç örnekte de (eğitimde enflasyon, bölünmüş emek piyasaları ve yasadışı mallar konularında) bireylerin rasyonel çıkarları toplumsal eşitsizliklere ve arzulanmayan sonuçlara yol açmıştır. Bütün bunlar "bir piyasa olarak toplum" modelinde bir paradoks olduğunu gösterir. İnsanların eylemlerinin sonuçlarının öngörülememesi bu teorideki bir zayıflığın göstergesidir. İnsanlar, daha önce içki konusunda olduğu gibi, uyuşturucularla kıyasıya mücadele etmişler, ancak eylemleri problemin çözümüne istedikleri katkıyı sağlamamıştır. Onlar bu temel ayrımların sorumlusunun hâkim çoğunluğun lehine işleyen bölünmüş emek piyasası olduğunu görememiş, etnik azınlıkları çalışma koşullarının ağırlaştırılmasına ve ücretlerin düşürülmesine sebep olmakla suçlamış ve onları pis ve uygar standartlardan yoksun bireyler olarak aşağılamışlardır. Bireyler olarak, hepimiz, aynı işler için giderek daha fazla eğitim gerekeceğinin farkında olmadan daha fazla eğitim fırsatına ulaşmaya çalışırız. Bütün bu örneklerde bireysel düzeydeki rasyonel eylemler kollektif düzeyde irrasyonel sonuçlara yol açmaktadır.

Bu yüzden, son yıllarda rasyonalist geleneğin teorik ilgisinin paradoksların araştırılmasına daha fazla yönelmesi şaşırtıcı değildir.

Rasyonaliteyle İlişkili Paradokslar ve Sınırlılıklar

Toplumda rasyonalite üzerine bütün bu araştırmalar derin bir teorik problemle karşılaşmıştır. Hem kendi çıkarlarına göre hareket eden bireyler modelinde hem de bireylerin toplumsal alışverişleri nasıl gerçekleştirdikleri konusundaki analizlerde rasyonaliteyle ilişkili paradokslar ve sınırlılıklarla bağlantılı sorunlar artmaya başladı. Bu paradoksların araştırılması rasyonel seçim teorisi geleneğinin önde gelen uğraşlarından biri hâline geldi. Ancak söz konusu paradokslar bu analiz tarzına ilgiyi engellemedi. Aksine, teorisyenlere bütün dikkatlerini yoğunlaştırmaları gerektiren bir bulmaca sundu ve bu yaklaşıma ilgiyi canlandırdı. Bu durumun sadece rasyonel eylemin temellerine odaklanan bir teorinin gelişmesine yol açtığı söylenebilir.

İki tür paradoks ortaya çıktı. Birey düzeyinde bilgiyi değerlendirme ve rasyonel karar yeteneğiyle ilişkili sınırlılıklar vardı. Bir başka düzeyde, çıkarlarına göre hareket eden rasyonel bireylerin nasıl gruplar oluşturabilecekleri, gerçekte kollektif eylemin nasıl mümkün olduğu problemi yer almaktaydı.

İlk paradokslar kümesi bazen *sınırlı rasyonalite* olarak adlandırılır ve neo-rasyonalist bir görüşe yol açmıştır. Burada sorun bireyin rasyonellik kapasitesinin sınırlılıklarıdır. Bu problem ilk kez resmi organizasyonlar üzerine araştırmalarda veya idare ya da yönetim bilimi olarak adlandırılabilecek alanda ortaya çıktı. Örgütlerdeki yöneticilerin davranışlarını araştıran Herbert Simon temel bir problemin gelen bütün verilerin ele alınması ve hangi bilginin etkili olduğunun belirlenmesi ile ilişkili olduğunu belirtir. Rasyonel yönetici kazançları azamiye çıkarmaya ve maliyetleri en aza düşürmeye çalışır; örgüt için kazançlı olan ikisi arasındaki farkın yüksek olmasıdır. Kârlı ve iyi; ancak bunun için neyin azamiye çıkarılması ve neyin asgariye düşürülmesi gerekir? Varsayım gereği, organizasyonun –sözgelimi, imalat sanayindeki bir fabrikanın– üretimi azamiye çıkarması gerekir. Ancak çok fazla kaza ve işçi yaralanması yaşandığında işler yavaşlayacağı ve maliyetler artacağı için, aynı zamanda iş güvenliğinin artırılmasına gerek vardır. Ayrıca, en israfla en hızlı mal üretilmesi gerekir. Varsayım gereği, rasyonel amacın bir parçası olarak maliyetin denetlenmesi gerekir. Bu liste kolayca genişletilebilir. Ücretlerin maliyetinin düşük tutulması önemlidir, fakat bu yapıldığında işçilerin moral

gücü düşecektir. Üretimin kalitesi, miktarı, işlerin zamanında yapılması, üretimdeki aksamaların giderilmesi, işlerin ileriye dönük plânlanması –hepsi rasyonel bir yöneticinin maksimize etmesi gereken paketin parçalarıdır.

Simon yöneticilerin gerçekte yaptıkları şeyler üzerine araştırmalarından şu sonuca ulaşır: bir yönetici aynı anda her şeyi yapamaz ve denese bile bunu başaramaz. Simon'un James March'la birlikte geliştirdiği klâsik açıklamaya göre, rasyonel yönetici *maksimize etmez*, aksine mevcutlarla *yetinir*. Son terim şu anlama gelir: Bir yönetici üretim, miktar, kalite, hız, iş güvenliği gibi bir işler bütünüyle ilgilenir. Her bir alan için tatminkâr düzeye ulaşmaya çalışır; söz konusu düzeyde işler yolunda gittiğinde ilgili alana fazla dikkat göstermek zorunda kalmaz, sadece mevcut rutinleri uygulamakla yetinir. Aksine, dikkatini belirli bir zamanda belirli bir alana yoğunlaştırmışsa burası en büyük değişimlerin yapılması gereken bir alandır. Genellikle burası en büyük problemlerin bulunduğu, işlerin tatminkâr düzeyin altında gerçekleştirildiği alandır. Dolayısıyla, rasyonel yönetici her şeyi aynı anda maksimize etmeye çalışmaz. Bir süre için rutin bir biçimde hareket edebileceği her alanda mevcut kaynaklarla yetinir (sadece tatminkâr bir düzeyi tutturmaya çalışır) ve dikkatini daha az tatminkâr alanlarda karşılaşılan sorunları çözmeye odaklar.

Bu ilke, yani maksimize etmenin imkânsız olduğu durumlarda yetinmenin rasyonelliği 'sınırlı rasyonalite ilkesi' olarak adlandırılır. Rasyonalite genel-geçer olamaz; bireylerin yapabilecekleri şeyler sınırlıdır. Sınırlı rasyonaliteyi gerektiren koşullarda, ideal iktisadî aktör gibi, bir seçim yapmadan önce piyasadaki muhtemel bütün alternatifleri dikkate alarak hareket etmeye çalışmak rasyonel değildir. Alternatifler hakkındaki bütün bilgileri değerlendirmenin maliyetleri çok geçmeden ödülleri aşacaktır; nispeten erken seçim yapmak ve işler tatminkâr düzeyde sonuçlanmadığında uyarlamalar yapmak daha iyidir. Neo-rasyonalizm olarak adlandırılan görüş budur.

March ve Simon 1950'lerin sonlarında 'yetinme ilkesi' olarak adlandırılan bir görüş geliştirdiler. Bu sayede sınırlı rasyonaliteyle ilişkili bazı problemler açığa çıkarıldı. Blau'nun alışveriş teorisinin temel ilkesini ele alabiliriz: aktör ödülleri artıracak (ve maliyetleri düşürecek) –her ödüle ulaşmak için gerekli zamanla ölçülen– en

yüksek fayda veya kazancı tercih eder. Ancak kişi bu amacına gerçek hayatta nasıl ulaşabilir? Bir bakıma, bir başka ödülle (örneğin, iyi bir işgününü sahilde koşarak geçirmekle) karşılaştırırsak, bir ödülü almanın (sözgelimi, işten kırarak sahilde hoşça vakit geçirmenin) faydasını nasıl ölçebiliriz? Buradaki problem, gerçek insanların, iktisat denklemlerindeki ideal matematiksel dağılımlarda öngörülenin aksine, farklı durumların ortaya çıkma olasılıkları hakkında genellikle açık ve güvenilir bilgilere sahip olmamalarıdır.

İlişkili bir problem, insanların kararlarının çoğunun parayla ölçülememesi ve bu yüzden kesin olarak karşılaştırılamamasıdır. Sahildeki gününüzü, sözgelimi, işteyken aldığınız kafa izniyle nasıl karşılaştırabilirsiniz? Bu farklı şeyleri karşılaştırabileceğiniz ortak bir gösterge bulmak zordur; bazı şeyler (günlük ücretiniz) parayla hesaplanabilse da, parasal olmayan şeyleri (örneğin, sahilde hoşça vakit geçirmeyi) nasıl kıyaslayabilirsiniz? Blau'nun modeline sıkıca bağlı kaldığımızda durum daha da kötüdür: *Ödül Miktarı*nı *Ödülü Elde Etme Olasılığı*yla çarpmayı [karşılaştırmayı] mümkün kılan ortak gösterge nedir? Ödüller ve olasılıklar aynı türde şeyler değillerdir; birini diğeriyle çarptığımızda [karşılaştırdığımızda] sonuç hangi birimler içinde ölçülebilir? Ve bir alandaki (sahilde hoşça vakit geçirmedeki) ödül-miktar-olasılık birimleri ile bir başka alandaki (işini yaparken) ödüller-miktar-olasılık birimleri aynı türden midir? Bu analizin ürünü, insanların, ne kadar rasyonel olurlarsa olsunlar, toplumsal hayatta bu hesaplamaları fiilen yapmalarının mümkün olup olmadığına ışık tutmasıdır.

Araştırmacıların insanların fiilen nasıl hesaplamalar yaptıklarını ve nasıl kararlar aldıklarını incelediklerinde klâsik rasyonalite kurallarına göre hareket etmediklerini bulmalarının temel nedenleri yukardaki faktörler olabilir. Bu yaklaşım seçimle ilişkili 'anomaliler' veya 'buluşlar' araştırması olarak adlandırılır. Psikolog Tversky ve Kahneman buradaki en tanınmış bulgulardan bazılarını özetle ifade etmiştir. Örneğin, bir kişiden ödüller ile farklı maliyet riskleri arasında bir dengenin bulunduğu farklı durumlar arasında seçim yapması istendiğinde, sorun kaybetme ihtimalinden ziyade kazanç meselesi olarak sunulduğunda daha riskli seçeneğin tercih edilmesi olasılığı yüksektir. Tversky ve Kahneman bir kamu politikasının % 10 işsizliğe yol açacağını söylemekten ziya-

de çalışanların miktarını % 90 artıracağını söylediklerinde çok daha kolay tercih edildiğini buldular. Bu türden birçok buluşsal tercih kalıbı vardır. İnsanlar zaten sahip oldukları bir şeyden elde edebilecekleri miktar gelecekte sahip olabilecekleri bir şeyden elde edebileceklerinden daha fazla olduğunda maliyetleri daha yüksek görme eğilimindedirler. Bireylere varsayımsal tercihler sunulduğunda, kişisel olarak tanıdıkları biri için risk içeriyorsa maliyeti kabul edilebilir olarak görmemeleri olasılığı yüksektir.

İnsanlar genelde kendilerine sunulan istatistiksel bilgilere fazla dikkat etmezler; ortaya çıkması muhtemel şey hakkındaki kendi geçmiş kalıp-yargılarına uygun bilgilerden etkilenme eğilimindedirler. Meslekleri gereği olasılıklarla ilgilenen borsa simsarları ve kumarbazlar bile sadece hesaplamalardan ziyade kültürel kalıp-yargılara başvururlar. Hatta hafızaları bu buluşçu stratejilerden etkilenir; insanlar kendi kalıp-yargılarına uygun durumları hatırlar ve uymayanları unuturlar. Kısaca, insanlar her türden bütün bilgileri araştırmaz ve kesin hesaplamalar yapmazlar. "Maksimize etmekten ziyade yetinme" modeli açısından bakıldığında bu tutum şaşırtıcı değildir. İnsanlar, tıbbî bir alternatifi çoğu kez hayatta kalanlardan ziyade ölenlerin sayısına bakarak tercih ederler. Kazançları araştırmaktan ziyade kayıplardan kaçınmaya çalışırız. İnsanların gerçek hayatta çok kötü olmadıkları sürece rutinleri benimsemeleri ve zamanlarının büyük bir kısmını kazançlarını azamiye çıkarmaktan ziyade sorunlarını çözmeye ayırmaları şaşırtıcı değildir.

Rasyonel davranıştaki diğer paradokslar tekil bireylerin nasıl düşündükleriyle değil, bireylerin eylemlerini bir grup içinde nasıl koordine ettikleriyle ilişkilidir. Bunlar 'toplumsal koordinasyon problemleri' olarak adlandırılır ve bireylerin bir toplum oluşturmalarının rasyonel olarak mümkün olup olmadığı konusunda şüphelere yol açarlar. Bu problemlerden en ünlüsü 'beleşçi yolcu problemi' olarak adlandırılır. Bu problem 1965'te Mancur Olson tarafından formüle edilmiştir. 'Kamusal mallar'* olan bazı şeylerin,

* Kamuya ait lojmanlar, hastaneler, kreşler gibi mallar ve yollar, ırmaklar, meydanlar gibi ortak kullanıma açık genel mallar. Kamu sektörünün ürettiği mal ve hizmetler. Nitelikleri gereği faydalarını bölünemediği, piyasada alınıp satılmaları veya toplumun bir kesiminin yararına sunulup diğer kesimlerin kullanımından alıkonulmalarının mümkün olmadığı veya boyut-

yani herkese sunulan ancak bir bireyin tüketebilecek başkaları olmadan tüketmesinin imkânsız olduğu şeylerin bulunduğunu varsayalım. Temiz hava sağlanması, çöplerin toplanması veya suçun kontrolü kamusal malların örnekleridir. Olson 'beleşçi yolcu' paradoksunu şöyle ifade eder: rasyonel birey, kamusal malların sunulmasıyla ilişkili maliyetlere katkıda bulunmasa da, yine de yola devam edecek ve onları kullanacaktır. Bunlar kamusal mallardır; katkıda bulunsam da bulunmasam da onlar vardır. Ücretsiz binilen bir otobüs varmış gibi, toplumun gönüllü katkılarıyla ilerlemekte olan bu araca binebilirim. (Bunun somut bir örneği, katkıda bulunanların desteğiyle yoluna devam eden devlet televizyonları veya radyolarıdır.) Ücret ödemeden otobüse binebiliyorsam ona gönüllü katkıda bulunmak için niçin zahmete katlanayım? Kuşkusuz birilerinin katkıda bulunması gerekir; ancak benim yapmadığım katkıları başkalarının yapması rasyonel çıkarıma uygundur.

Peki kişi kamusal mallara nasıl katkıda bulunur? Olson'a göre, bu katkı bireysel çıkarlara göre hareket edildiğinde mümkün değildir. Aksine, kamusal malların üretiminin gönüllü ve hatta baskı gerektiren kararlarla sağlanması gerekir; kamu taşımacılığı veya temiz hava için vergi toplayacak veya bireylerin havayı kirletmelerini önleyecek yasaların çıkarılmasına gerek vardır. Sadece özel çıkarlar meselesi olduğunda bunlar asla mümkün değildir.

Bu arada beleşçi yolcu analizinin basitçe insanların akıllarında grubun çıkarları olduğunu, yani bir bütün olarak dayanışma duygusuna sahip olduklarını söyleyerek gerçekleştiremeyeceğimizi belirtmemiz gerekir. Bu açıklama sorunun cevabını sunmaz: bilmemiz gereken şey, sadece kendi çıkarlarını düşünen bencil bireylerin gerçekte açık bencil çıkarlarının ötesine geçerek grubun çıkarına göre nasıl hareket ettikleridir. Gerçekte, insanların özgeci olduklarını söylediğimizde (gerçekçi olmak için herkesin değil, bazı insanların özgeci olduklarını söylememiz gerekir), rasyonel,

---

ları piyasanın üretimine imkân tanımayacak kadar büyük olduğu için sadece devlet tarafından üretilen mallar ve hizmetler 'tam kamusal mallar', PTT, karayolları gibi piyasada üretilip pazarlanabildikleri hâlde toplumsal fayda ve maliyetleri bireysel fayda ve maliyetlerden yüksek olduğu için kamu kesimi tarafından üretilen mallar ve hizmetler 'yarı kamusal mallar' olarak adlandırılır (çev. not.).

çıkarcı birey üzerine kurulu bir teorinin çerçevesinin dışına çıkarız. Ve teorik problem, özgecilik veya dayanışma gibi bireysel çıkarlara dayanmayan diğer bazı faktörlerden söz etmeden, grup çıkarlarının bireysel çıkarlarla inşa edilip edilemeyeceğini görmektir.

Beleşçi yolcu probleminin bir başka türü 'mahkûmun ikilemi' olarak adlandırılır. Bu problem II. Dünya Savaşı'nda stratejik kararları analiz etmek için geliştirilen 'oyun teorisi'nde ortaya konulmuştur. Oyun teorisine göre, her bir aktörün iki tercih hakkı vardır ve iki taraf da diğer kişinin iki tercih hakkı olduğunu bilmektedir. Tarafların kazanması veya kaybetmesi tercihlerinin nasıl uyuştuğuna bağlıdır. Mahkûmun ikileminde soygun yaptıkları şüphesiyle tutuklanan iki sanık göz önünde bulundurulur. Polis iki şüpheliye de aynı tercih hakkını sunar: itiraf ederseniz ve diğer kişi etmezse hafif bir ceza alacaksınız ve diğeri daha ağır bir cezaya çarptırılacak. Siz değil de diğer kişi itiraf ederse durum tersi olacak; o serbest bırakılacak ve siz mahkûm olacaksınız. Kuşkusuz, ikisi de itiraf etmediğinde suç kanıtlanmayacak ve ikisi de serbest bırakılacaktır. İtiraf etmeleri için onlara baskı yapan polisin dördüncü bir alternatifi daha vardır: ikiniz de itiraf ederseniz fazla ceza almayacaksınız ve ikinize de –en hafifi ve en ağırı arasında– bu suçla ilişkili daha hafif bir ceza verilecektir.

Açıkçası, kendileri açısından en iyi sonuç mahkûmların birbirlerine güvenmeleri ve itiraf etmeyi reddetmeleridir. Böylece ikisi de serbest bırakılacaktır. Bu mümkün en iyi dünyadır, iki birey dayanışma içinde olduklarında gerçekleşir. Ancak onların birbirlerine güvenmediklerini varsayalım. Her birinin güdülerini ve birbirlerini tanıdıklarını göz önünde bulundurursak, itiraf etmesi, diğer sanığı gammazlaması ve ceza almasını sağlaması kişinin daha fazla çıkarınadır. Ayrıca, birey üzerinde kendisinin ele verilmemesi için diğer kişiyi hemen ihbar etmesi yönünde bir baskı vardır; ilk kez o itiraf ettiğinde benim itirafımın hiçbir değeri kalmayacaktır. İki bireyin stratejik çıkarları birbirine terstir ve bu durum onları her ikisi için de iyi olacak bir toplumsal dayanışmadan uzak tutar.

Mahkûmun ikilemi kamusal malların oldukça değerli oldukları durumlarda bireylerin diğer insanların aksine bu mallara katkıda bulunduklarında bir şeyler kaybedeceklerini düşündükleri bir toplumsal dünyaya benzer. Diğer tarafın pazarlığa bağlı kalacağının garantisi yoktur; aksine, diğer insanların bizim gibi davrana-

caklarını bilmemizin ve gerçekte kavramamızın hiçbir yolu yoktur. Diğer kişinin ister gerçekte bencil biri olduğunu ister sadece güvenmediğini varsayalım sonuç aynıdır. Diğer rasyonel bireylerle ilişki içindeki rasyonel bencil bireyler kamusal mallara karşılığını alamayacakları için katkıda bulunmayacaklardır. Başka deyişle, bu durum bir ikilem yaratacaktır.

Toplumsal Dayanışmanın Yaratılmasıyla İlişkili Rasyonel Çözüm Önerileri

Yakınlarda bu türden problemleri çözmek için çok daha ileri girişimlerde bulunuldu. Neticede, toplumsal koordinasyon bazen vardır; ancak onun mümkün olması gerekir. Fakat toplumsal koordinasyonu rasyonel bireyler bakış açısından hareketle açıklamak mümkün müdür? Bu problemi çözmek için önerilen bir yol 'tekrarlanan oyunlar'a başvurmaktır. Başka deyişle, burada oyun teorisine başvurulur: bireyler tek başına, soyutlanmış bir biçimde hareket etmez, aksine benzer taraflar içeren bir dizi oyun oynarlar. Bu oyunlar herhangi bir oyunda ortaya çıkandan farklı olabilen uzun-dönemli örüntülere yol açarlar. Bununla beraber, 'tekrarlanan oyun' yaklaşımında rasyonel toplumsal koordinasyonun nasıl yaratıldığı konusunda genel bir cevabın olup olmadığı hakkında açık bir görüş birliği yoktur. Onun belirli bir yönüyle aslında gerçek hayat durumlarının bir modeli olduğu söylenebilir mi? Mahkûmun ikilemini bir ikilem kılan şey, mahkûmlara kesinlikle sadece tek fırsat tanınmasıdır; onların en başından itibaren öğrenmeleri ve yeniden denemeleri engellenir.

İkinci bir soru daha vardır: belirli bir oyundaki getirileri belirleyen nedir? Gerçekte, oyunun kuralları niçin o şekilde belirlenir ve insanların bir dizi oyunu nasıl oynamaları gerektiğini belirleyen kurallar nelerdir? Basitçe bu modelin deneycinin laboratuvarda istediği biçimde şekillendirdiği bir şey olduğu söylenebilir. Ancak, insanlar niçin gerçek dünyada belirli türden oyunlar yaratırlar? Muhtemelen, insanların hangi türden oyunları oynayacaklarına karar vermelerini gerektiren daha üst bir düzey vardır.

Birincil düzey oyunları ikincil düzey oyunlardan ayırma eğilimi

mevcut teorilerde yaygındır. Her türden şeyi birincil ve ikincil düzey biçiminde ayırmaya alıştık; fakat örneğin birincil düzey ve ikincil düzey beleşçi yolcu ayrımı çok az paradigmada karşımıza çıkar. Hatta meta düzeylerde sonsuz bir geriye gidiş ihtimaline yol açan üçüncül düzey ve dördüncül düzey etkiler olabilir. Bu problemin de mevcut teorik girişimler tarafından açıklaması gerekir. Bu özellikle çözümü zor bir problemdir, zira bu türden çözümler (tekrarlanan oyunlar ve meta-düzeyler), sınırlı rasyonalite durumlarıyla ilişkili bireysel paradoksları değil, bireylerin grup koordinasyonu yaratmaları problemini cevaplandırmak için tasarlanmıştır. Tam matematiksel rasyonalite altında değil, daha ziyade bilişsel sınırlılıklar içinde hareket eden bireyler uzak geleceğe yönelik bir dizi oyunu öngörebilir veya farklı meta-oyunları göz önünde bulundurabilirler mi? Sınırlı rasyonalitenin bütün bu oyunları ve meta düzeyleri çok yüksek bir yığın oluşturan bir kart destesi gibi yıkıp yıkmayacağının cevabı verilmez.

Bazı sosyologlar 1980'lerin sonlarında rasyonel toplumsal dayanışmanın yaratılmasıyla ilişkili farklı bir yaklaşım geliştirdiler. Birbirinden bağımsız olarak çalışan Michael Hechter ve James Coleman bu problemin bir ölçüde benzer tarzda çözüldüğü teoriler ürettiler. İkisinin de hareket noktası bireylerin çoğu durumda birbirlerine ihtiyaç duyduklarıdır; insanların sadece işbirliği sayesinde üretebilecekleri şeyler vardır –örneğin, kamusal güvenlik, suçla mücadele, işbölümü sayesinde iktisadî üretimin artırılması. Asıl mesele kişilerin birbirlerine karşı güvensizliklerini aşıp aşamayacaklarıdır? Bazı durumlarda normlara ve dayanışmaya gerek vardır. İnsanlar beleşçi yolcu problemini ne zaman aşabilir ve bu sorunu ortadan kaldırabilecek bir kollektif iyiyi ne zaman üretebilirler?

Hechter'e göre bunun temel koşulu, beleşçi yolcu problemini ortadan kaldırmak için grubun bütün üyelerinin birbirlerinin davranışlarını gözlemeleri ve gerekli yaptırımları uygulamalarıdır. Örneğin, bir siyasal partinin üyeleri sadece gerçekte partinin çizgisini belirleme, birlikte hareket etme ve ortak bir düşmana karşı mücadele konusunda aynı tutuma sahip olduklarını düşündüklerinde bir grup olarak hareket edebilirler. Bu yüzden, dayanışma iletişimlere bağlıdır. Küçük gruplar bütün üyeleri birbirlerinin davranışlarını görebildikleri için daha kolay dayanışma sağlayabi-

lirler. Dayanışma gruplar büyüdükçe zorlaşır ve genellikle grubun bazı üyelerinin diğer üyelerin davranışlarını izlemede uzmanlaşmalarına bağlıdır. Bu ikinci bir tehlike üretebilir: bu uzmanlar güçlerini kendi amaçları için kullanabilirler. Bu eski bir sorudur: gardiyanları kim gözleyecektir?

Dayanışma gözetimden fazlasını gerektirir, ayrıca grubun üyelerinin birbirlerini kontrol etmek için kullanabilecekleri bazı kaynaklara sahip olmaları gerekir. Onların işbirliğini ödüllendirecek ve bu yöndeki başarısızlıkları cezalandıracak yollar bulmaları gerekir. Hechter'e göre, pozitif ödüller negatif yaptırımlardan genellikle daha fazla dayanışma üretir. Ceza tehdidi güvensizlik yaratma eğilimindedir ve kişiyi davranışlarını gizlemeye teşvik eder. Bu yüzden, pozitif ödüllere dayanan gruplar genellikle daha fazla dayanışma üretirler. Ancak bu kolay değildir, zira üyelerine ödül olarak maddî mallar sunan bir grupta (örneğin, daha sıkı çalışan herkesin daha fazla ödül aldığı bir kollektif çiftlikte) çalışanların aynı ödülleri daha az çalışarak elde edebilecekleri (örneğin, bu çiftliği terk ederek ücretlerin daha yüksek olduğu) bir başka yere gitmeleri ihtimali yüksektir. Hechter genelde ödüller içsel olduğunda, örneğin toplumsal onayı veya düşmana karşı korunmayı içerdiğinde dayanışmanın maddî ödemeler gibi dışsal ödüllerin sağladığı dayanışmadan daha yüksek olduğunu gösterir. Bu nedenle, içsel ödüller muhtemelen belirli bir grupla daha fazla bağlantılıyken, dışsal ödüllerin bireyleri en iyi kazancı elde etmeye güdüleyen piyasada pazarlığa yöneltmesi ihtimali yüksektir.

Coleman ayrıca pozitif yaptırımların (itaatin ödüllendirilmesinin) negatif yaptırımlardan (itaatsizliğin cezalandırılmasından) daha etkili olduğunu vurgular. Zira, negatif yaptırımlar çoksa insanlar için yaptırımların bedelleri artar, bazı bireyler sapmalarını gruptan gizlemek için daha fazla çaba harcarlar. Bazen itaatsiz bireyler kontrole direnebilir, hatta mücadele edebilirler ve böylece normları uygulayanlar onlara daha fazla yaptırım uygular, muhtemelen silâha başvururlar. Neticede, işbirliği hâlindeki toplumda kontrolü sağlayacak uzmanlaşmış bir formel organizasyon biçimi ortaya çıkacaktır. Bu organizasyon kaynakları gerektirir ve kendi çıkarlarını sürdürmeye yönelir. O hâlde, birincil düzey beleşçi yolcuyu kontrol çabalarının yol açtığı ikincil düzey bir beleşçi yolcu problemi vardır.

En iyisi uzmanlaşmış, formel kontrollerden uzak durabilmek veya onları en aza indirebilmektir. Coleman'a göre, topluluk yabancılara kapalı yoğun bir etkileşim ağı içerdiğinde bu problemden uzak durmak daha kolaydır. Böyle bir durumda kontroller formelden daha ziyade informel olabilir. İnformel kontroller hem daha az maliyetlidir hem de formel kontrollere göre muhtemelen daha fazla pozitif yaptırım içerirler. İnsanlar küçük, etkileşimin yoğun olduğu bir grubun taleplerine doğal olarak daha fazla uyacaklardır, zira uyumlarının sağladığı ödüller aidiyet duygusunu daha fazla hissetmelerini sağlayacaktır; hâlbuki kontroller daha fazla kişisel-olmayan bir tarzda uygulandığında, çoğunlukla cezalar içerdiğinde topluluğu yakalanma korkusundan ziyade pozitif fayda duyguları daha fazla bir arada tutacaktır.

Dayanışma konusundaki bu rasyonel seçim teorisi henüz yeterince kapsamlı olarak araştırılmamış veya sınanmamıştır. Onun dayanışma konusunda ortaya çıkan çeşitlilikleri, sözgelimi dayanışmanın yoğun ve ortalama düzeyde olduğu, bozulduğu ve asla yaratılmadığı yerleri empirik olarak öngörebilecek kapasiteye sahip olup olmadığını henüz bilmiyoruz. Bu teorinin kanıtlanmasıyla ilişkili bir problem, belirli bazı koşulların farklı bir teorik yaklaşımda farklı bir anlama sahip olabilmesidir. Hechter-Coleman teorisi, bireylerin birbirlerini yakından gözetleyebildikleri ve aralarında kişisel itibar gibi pozitif ödüller alışverişinin olduğu, yoğun etkileşim içindeki ve yabancılara kapalı küçük gruplarda dayanışmanın daha yüksek olacağını öne sürer. Sorun, bu değişkenlerin ayrıca dayanışma konusunda Durkheimcı gelenekte karşımıza çıkan 'ritüel teorisi'nde yer almasıdır. (3. Bölümde ele alacağımız) ritüel teorisine göre, yüksek yoğunlukta etkileşim içeren grup dikkatini belirli noktalara odaklar ve dayanışma duygularının temel malzemesi duyguların paylaşılmasıdır.

Bir teorinin doğru olduğunu vurguladığı faktörlerin uygunluğunu onların bağımsız kriterlerini ortaya koyarak sınayabilir miyiz? Aksine bu uygulama her iki teori türünün sadece bazı temel süreçleri yakından açıkladıklarını mı göstermektedir? İkincisi doğruysa, yıllardır birbirlerine rakip olarak ortaya çıkan faydacı ve Durkheimcı geleneklerin –Spencer'a karşı Durkheim, Parsons'a karşı Homans ayrımının– sonunda ortak zeminlerde buluşacakları gibi ironik bir sonuca sahip oluruz.

Ekonominin Sosyolojiyi veya Sosyolojinin Ekonomiyi İstilâsı

Rasyonaliteyle ilişkili paradokslara bütün bu ilginin ve onları aşma çabalarının tuhaf bir sonucu, piyasa modelinin artık o kadar önemli olarak görünmemesidir. Bir rasyonel eylem yaklaşımını benimseyen düşünürler zamanlarının çoğunu iktisatçıları taklit etmekten ziyade, piyasa-dışı ilişkilerin nasıl işlediklerini göstermeye ayırdılar. Rasyonel aktör de sahnenin merkezinden uzaklaşır görünmektedir; aktör artık, daha ziyade, ilgilendiğimiz konunun ana hatlarını oluşturan belli belirsiz bir karaltıya benzese de, onun hangi şekillerde kendi rasyonalitesi üzerindeki sınırlılıkların gölgesinde kaldığına ve toplumsal yapı tarafından hangi şekillerde kısıtlandığına odaklanacağız. Kuşkusuz, bu düşünce okuluna ait sosyal bilimciler bireyleri hâlâ bencil varlıklar olarak alırlar. Ancak rasyonel aktörün kendi çıkarlarını azamiye çıkarmaya yönelik şeyler yapmadığı, sadece bazı durumlarda gerçekten bencil davranabildiği varsayılır. Yalan söyleme problemine benzer bir paradoks söz konusudur: kuşkusuz, ilkesiz kişiler, her fırsatta yalan söyleyebilseler de, yalanlarının tutarlılığını sağlayabilmek oldukça problemli olduğu için çoğu kez doğruyu söylemek zorunda kalırlar.

Nitekim, yakın dönemde ekonominin sosyal bilimleri istilâ ettiğinden ve rasyonel seçim teorisinin yayıldığından söz etsek bile, bu terimler kesinlikle günümüzde entellektüel dünyada olan şeyleri yansıtmamaktadır. Günümüzde iktisat teorisi artık bu kadar basit düzeyde kullanılmamaktadır; bu teoriyi kullanabilmek için bazı değişiklikler yapılması gerekir. Ve daha genelde, rasyonel seçim teorisinin entellektüel popüler hareketlerden biri olduğunu söylemek onun günümüzde her şeyin bireylerin rasyonel hesaplarına dayandığını gösterdiğini söylemek anlamına gelmez. Aksine, rasyonalite modellerimizin toplumsal etkileşimler ve organizasyonların açıklanmasıyla ilişkili problemlere uyarlandıklarında ne kadar kompleks ve ayrıntılı hâle geldiklerini görebiliriz. 'Rasyonalite bulmacaları' veya 'tartışmaları'ndan söz etmek daha isabetli olacaktır; zira bu yaklaşımın entellektüel cazibesinin kay-

nağı, önerdiği çözümlerden ziyade, ele aldığı problemler ve yaklaşımlardır.

İktisatçıların yakın dönemde aile, suç, eğitim ve politika gibi konularla ve geleneksel olarak fiyatlar ve üretim gibi iktisadî ilgilerin dışında kalan alanlarla ilgilendikleri doğrudur. Öte yandan, çoğu sosyolog ve siyaset bilimci farklı konuları iktisatçıların düşünce biçimlerinden hareketle ele almıştır. Ancak bu toplumsal ve iktisadî tartışmalarda büyük bir değişiklik olduğu için, artık geleneksel iktisadi tartışmalar bir kenara bırakılmıştır. Modern iktisat biliminin teorik merkezini 'genel denge teorisi' olarak bilinen oldukça kompleks bir matematiksel model oluşturmaktadır. Bu modelde, (en azından prensip olarak) bütün mallar ve hizmetlerle ilişkili bir genel fiyatlar dengesi olduğu ve piyasanın her şeyi düzene soktuğu (üretilen her şeyin satıldığı, kimsenin işsiz kalmadığı) ve bu dengenin istikrarlı ve kendine özgü (ortaya çıkabilecek tek yol) olduğu varsayılır.

Bu aşırı soyut bir piyasa idealidir; çoğu iktisat teorisinde genel dengenin –varsayımsal olarak bile– var olmadığına inanılır; ve her halükârda bu kavramın enflasyon düzeyini veya tıbbî hizmetin bir yıl sonraki fiyatını tahmin etmek gibi pratik problemlerin çözümünde yardımcı olmayacağı düşünülür. Teorik iktisat yine de genel denge problemi üzerinde çalışmayı sürdürmektedir, zira bu problem piyasa sisteminin ideal hâliyle nasıl işlediği konusunda iyi bir resim sunar ve farklı çözümlerin üretilmesinde veya konumlandırılmalarında büyük ustalık gerektiren zorlu bir matematik bulmacasıdır. Gerçekte entellektüel dünya karakteristik olarak bu şekilde işler; ilginç bulmacalar zeki insanları büyüler ve çözmek isteyebilecekleri diğer problemlerle bağlantılı olsun olmasın, insanlar bunlarla ömürleri boyunca uğraşabilirler. Neticede, iktisatçılar sosyoloji gibi bir alana girdiklerinde beraberlerinde getirdikleri araçlar kesinlikle genel (ve hatta kısmî) denge analizinin matematiksel araçları değildir; iktisatçılar çoğu kez –bazı görüşler sağlayan, fakat sosyolog araştırmacıların kullandıkları rakip fikirlerden daha gelişmiş olmayan– daha basit birkaç fikir getirirler. Başka deyişle, iktisatçılar dışarda kendi alanlarını kılavuz olarak kullanırlar; bazı yeni fikirler getirseler de, bunlar sosyologların teorilerinden daha gelişkin olmayıp, sadece farklıdırlar.

Yeterince ilginç olan, iktisatçıların sosyoloji istilâ etmeye baş-

ladıkları dönemde bazı sosyologların tersi yönde bir sınırlı kavramsal istilâ içinde olmalarıdır. İktisat ve sosyoloji arasındaki bağlantının daha fazla ilgi çektiği dönemde sosyologlar piyasaların gerçekte nasıl işlediğiyle ve rekabetçi koşullarla ilişkili genel eğilimlere odaklanan bir yaklaşımın insanlar arasındaki [yüz yüze] iktisadî alışverişlerin nasıl gerçekleştiğini anlama açısından verimli olup olmadığını sorguladılar. Çoğu insan tekrar tekrar aynı mağazalar, işverenler veya diğer ekonomik birimlerden (mal ve hizmet) satın alır veya satar; mağazaları çoğu kez veya oldukça kapsamlı bir biçimde karşılaştırmaz veya işlerini çoğu kez değiştirmez ve bu yüzden, teorik olarak elverişli rekabet fırsatlarının bir bölümünü bile hesaplamazlar. Bazı sosyologlara göre, bu türden durumlar en iyi şekilde onlar arasındaki bağlantılar toplumsal ağlar olarak araştırılarak ele alınabilir, zira bunlar geniş kapsamlı piyasalardan ziyade yerel bağlantıları andırırlar.

Bu çizgideki en kapsamlı düşüncelerden biri 'piyasa' olarak adlandırdığımız şeyin genellikle birbirlerinin neler yaptıklarını gözleyen bir 'üreticiler ağı' olduğunu süren Harrison White'a aittir. Örneğin, giyim eşyaları üreticileri bu sezonda hangi giyim tarzlarının rağbette olduğunu görmek için birbirlerini yakından izlerler. Üreticiler hem birbirlerini taklit eder, hem de sattıkları ürünleri nispeten benzersiz gösterecek biçimde farklı kılmaya çalışırlar. Bir üretici piyasada kendine has bir yaşam alanı sağladığında diğer üreticilerle rekabet etmek zorunda kalmaz ve herkes aynı şeyi sattığında üreticiler kendi ürünlerinin fiyatlarını belirlerken rekabetle uğraşmak zorunda kalmazlar. Böyle bir piyasada arz ve talep arasında basit bir uyum yoktur; karşımızda, daha ziyade, zaten popüler malları –doğrudan rekabet içindekinden büyük ölçüde farklı koşullarda– nasıl satması gerektiğini belirlemeye çalışan bir arz ediciler (üretici) piyasası vardır.

White'ın yaklaşımında piyasa geleneksel iktisatçıların varsaydıklarından daha dinamik ve yenilikçidir ve bu açıdan modern dünyaya daha uygundur. White'ın "bir toplumsal ağ olarak piyasa" yaklaşımının gerçekçi olan bir başka yönü, piyasanın niçin genellikle daha lüks ve pahalı mallara –günümüzün tarz arayışındaki bilinçli tüketicisine– yönelme eğiliminde olduğunu göstermesidir. Ve bu yaklaşım geleneksel iktisat teorisinin yumuşak karnını, yani kapitalist sistemde niçin bu kadar büyük bir gelir

eşitsizliği olduğunu sergiler. Geleneksel teoriye göre rekabetin fiyatları muhtemel asgari düzeye düşürmesi gerekir; ancak bu ağ modeline göre başarılı üreticiler, en azından bir süre için, ürünlerinin biricik olduğu ve böylece rekabetten korundukları yaşam alanları oluştururlar. Ve yaşam alanlarını rekabet ele geçirdiğinde gelirlerinin büyük bir kısmı hızla başka üretim alanlarındakilerin ellerine geçer. Eşitsizlik ve yenilikler bağlantılıdır. Bu yüzden, günümüzdeki yüksek teknolojiye dayalı, yenilikçi, tüketim-yönelimli kapitalizmin daha eşitlikçi bir yönde ilerlemeyeceğini beklememiz gerekir. Sosyologlar bazı iktisadî problemleri anlamak için bu türden görüşler, muhtemelen iktisatçılarınkinden daha iyi açıklamalar sunarlar.

Harrison White bir piyasanın rekabeti en aza indirecek ve alışverişleri nispeten dar sınırlar içinde yönlendirebilecek biçimde nasıl organize olabileceğini gösterir. Onun modeli bu açıdan daha önce ele aldığımız bölünmüş emek piyasası teorisini andırır ve iki teori de piyasa süreçlerinin nasıl eşitsizliklerle sonuçlanabileceğini açıklamakta yardımcı olur. Piyasa ekonomileri açıklamalarındaki bir başka değişim "piyasaya *karşı* hiyerarşi" sorunu olarak adlandırılan tartışmadır. İktisatçı olmasına rağmen en büyük etkiye kendi disiplini dışında sahip olan Oliver Williamson açık piyasadan uzaklaşmanın kimi durumlarda rasyonel olduğuna işaret eder. Salt piyasa açısından bakıldığında, emeklerini satanların ve bunları alanların (yani, çalışanlar ve işverenlerin) daha iyi fırsatlar yakalayabilmek için her zaman özgürce alışverişler yapabilmeleri ve piyasa koşullarının dışına çıkabilmeleri gerekir; yani, işverenlerin en ucuz emek gücünü nasıl satın alabilecekleri ve tersine, işçilerin en yüksek ücreti elde etmek için nasıl hareket edebilecekleri konusunda özgür olmaları gerekir. Ancak gerçekte çoğu emek piyasası günübirlik pazarlıklara dayanmaz, aksine uzun vadeli iş sözleşmeleri içerir. Açık piyasada sürekli pazarlıklar değil, aksine işverenler ve işçiler arasında nispeten sürekli hiyerarşik ilişkiler vardır. Kişi çalışmak için bir organizasyona girer, alacağı ücret konusunda işverenle pazarlık yapar, ancak pazarlığı yaptıktan sonra her özel durumda ne kadar ödeme yapılması gerektiği konusunda yeniden pazarlıklar yapmaktan ziyade verilen emirleri uygular.

Williamson'ın teorisine göre, pazarlıkla ilişkili *işlem maliyetleri*

yüksek olduğunda piyasadan hiyerarşiye geçmek daha rasyoneldir. Bir işi yapmak isteyen veya yapabilecek işçileri bulmak için büyük bir zaman ve çaba harcadığında işverenin ücretleri uzun vadeli olarak belirlemesi daha rasyoneldir. Güvensizlik potansiyelinin yüksek olduğu yerlerde işlem maliyetleri en üst düzeyde olduğu için, işverenin rakip tarafın mal veya hizmetin fiyatını ucuzlatma ihtimalini kontrol altına alabilmek için daha fazla çaba harcaması gerekir. Ayrıca, kişinin satın almak istediği hizmetler nispeten benzersiz olduğu ve bunlar nispeten az insan tarafından sunulduğu veya verimi sağlamak işçilerin için daha fazla eğitimine ve işbirliğine gerek olduğu durumlarda piyasa koşullarının dışına çıkmak rasyoneldir. Bu koşullar –örneğin, bir inşaat alanı kazmak için ücretli geçici işçi çalıştırmak– mümkün olmadığında piyasada işler günübirlik yürüyecektir. Aksine, koşullar uygun olduğunda işler piyasaya göre değil, bir örgütsel hiyerarşi içinde yürüyecektir.

James Coleman, bir sentez olan ünlü kitabı *Sosyal Teorinin Temelleri*'nde, bütün rasyonel alışveriş örüntülerinin sadece piyasalardaki alışverişlerden ibaret olmadığını belirtir. Rasyonel seçim teorisi haklıysa, her toplumsal kurumun kendi oluşumuna katkıda bulunan aktörlerin rasyonel çıkarları tarafından biçimlendirilmesi gerekir. Bu tespit piyasa kadar aile, kalabalıkların kollektif davranışları, hükümet ve diğer herhangi bir organizasyon türü için de geçerlidir. Rasyonel seçim teorisi iktisat teorisinden daha kapsamlıdır; ikincisi ilkinin bir alt dalıdır. Gerçekte bu yaklaşım önceki faydacıların görüşüne dönüştür; ekonomi, açıkça bu teorinin gözde kurumlarından biri olsa bile, faydacı yaklaşımın uygulama alanlarından sadece biridir.

Coleman'a göre, modern toplumların egemen gerçekliği aslında piyasa değil, oldukça büyük organizasyonlardır. Hükümet birimleri, ordu, okullar ve üniversiteler, büyük şirketler: hepsi büyük ölçekli bürokrasilerdir. Bireyler bu organizasyonlarda çalışırlar, fakat organizasyon bireyden çok daha güçlüdür. Bireylerin bir organizasyona hâkim olabilmelerinin tek yolu bir başka organizasyon oluşturmaktır: tüketici grupları, sosyal hareketler, sözgelimi bir seçim bölgesinin cinsiyet veya etnik temelli üyeleri sadece organizasyonlar içinde bir araya geldiklerinde etkili olabilirler. Bir organizasyonlar dünyası içinde yaşamaktayız. Modern eko-

nominin büyük bir kısmı alan ve satan, borç para alan veya veren organizasyonları, benzer şekilde modern politika birbirlerini etkilemeye çalışan veya mahkemelerde birbirlerine dava açan organizasyonları içerir.

Coleman organizasyonlar oluşturmanın bireyler için nasıl rasyonel olduğunu gösterir. (Buradaki argüman Williamson'ın piyasalarda hiyerarşilerin oluşması açıklamasından çok da farklı değildir.) Bireyler organizasyonlar oluşturduklarında bazı bireysel eylem haklarını söz konusu organizasyona devrederler. Kendi amaçlarına göre hareket etmekten ziyade organizasyonun örüntüleri ve talimatlarına göre davranır ve böylece onun eylemlerinin bir parçası hâline gelirler. Fakat artık yeni bir rasyonalite biçimi ortaya çıkmaktadır. Organizasyonlar Coleman'ın 'kollektif aktörler' olarak adlandırdığı şeye dönüşmektedir. Birlikler kendi çıkarlarına göre hareket eden, kazançlarını azamiye çıkarmaya ve maliyetleri en aza düşürmeye çalışan bir rasyonel karar verme organı hâline gelmektedir. Bu konuda hiçbir gizemli yan yoktur; kollektif aktörler üst düzey yöneticiler veya bir yöneticiler heyeti tarafından yönetilir, ancak artık kendi özel çıkarları peşinde koşan bireyler olarak hareket etmezler. Hem grubun üst düzey yöneticileri veya liderleri tipik olarak birbirlerini organizasyonun çıkarına olduğunu düşündükleri şeyi yapmaya iterler, hem de bu kollektif kimlikler şirketi tüzel bir birey, yine de mülkiyete sahip olma ve toplumdaki diğer bireylerle alışverişler yapma hakkına sahip bir tür kurgusal kişi olarak kabul eden modern Batı hukuku tarafından teşvik edilir.

Böylece karşımıza şöyle bir soru ortaya çıkar: "bu büyük rasyonel aktörler, kollektif aktörler toplum için faydalı mıdır?" Erken dönem bir faydacı bireyin üzerinde yer alan bir birliğin de gerçekte bir birey olduğuna ve rasyonel biçimlerde davranabileceğine ikna olduğunda cevabı doğal olarak "evet" olacaktır. Ancak Coleman, rasyonel davranışla ilişkili birçok paradoksun araştırıldığı bir dönemde yaşadığı için, bu türden paradoksların kollektif aktörler düzeyinde ortaya çıkıp çıkmadığını ve gerçekte bu kollektif aktör türüyle ilişkili bazı yeni problemler olup olmadığını araştırmıştır. Göreceğimiz gibi, Coleman'ın söyledikleri modern faydacıların günümüz dünyasındaki büyük ölçekli organizasyonlarla ilişkili daha ciddi problemlere yönelme eğilimleriyle tutarlıdır.

İlk olarak büyük organizasyonların en güçlüsü olan modern devlete bakmamız gerekir.

Rasyonel Teoride Devlet

Rasyonel seçim teorisi açısından en temel 'yardımseverlik teorisi' filozof John Rawls tarafından öne sürülmüştür. Rawls'a göre dezavantajlı konumdakilere yardımcı olacak liberal bir politikaya sahip olmak rasyoneldir; geçmişte ırksal veya cinsel ayrımcılık varsa veya anne-babalar sınıfsal avantajları ve dezavantajlarını çocuklarına aktarıyorlarsa, devletin bunları ortadan kaldıracak bir şeyler yapması gerekir. Eğitimde ve ücretlerde pozitif ayrımcı politikalara veya dezavantajlı grupların üyelerini ayrıcalıklara sahip olan grupların üyeleriyle aynı çizgiye getirecek, hatta daha ileri gitmelerini sağlayacak benzer türden politikalara gerek vardır. Siyasal ideolojiler açısından bu yeni bir fikir değildir, aksine faydacı gelenekteki bir düşünür için çözülmesi gereken bir bulmacadır. Faydacılar hareket noktası olarak her zaman bireyi almışlardır; onlara göre, bireylerin eşit fırsatlara sahip olabilmeleri için rekabetçi piyasanın herkese açık olması gerekir. Hükümetin rolü belirli bir grubun üyelerini kayırmak ve böylece açık rekabet koşullarına müdahale etmek değil, tarafsız bir hakem olarak davranmaktır. Faydacı yaklaşım açık piyasayı ve müdahaleci olmayan devleti savunur.

Fakat Rawls'a göre, bireylerin dezavantajlı konumdakilerin lehine devlet müdahalesini savunmaları rasyoneldir ve bu müdahale dezavantajlı olsun olmasın herkes için geçerlidir. Rawls bu tarzda bir muhakeme içinde hareket eder. Bir devlet kurmaya çalıştığınızı ve nasıl bir anayasaya sahip olacağını seçeceğinizi varsayın. Bunu bir 'bilgisizlik örtüsü' arkasında yaparsınız: başka deyişle, aklınızda bu geleceğin toplumunda hangi konumda olacağınız, zengin mi fakir mi, siyah mı beyaz mı, erkek mi kadın mı olacağınız konusunda hiçbir fikriniz yoktur. Bu tarafsız bakış açısından hareketle, muhtemel dezavantajları ortadan kaldırmak ve avantajları herkese açık kılmak için dezavantajlı konumdakilere daha fazla imkânlar sağlayan bir anayasayı seçmeniz rasyoneldir. Zira siz de dezavantajlı konumdaki insanlardan biri olabilirsiniz ve

bu koşullarda kendinizi korumak için böyle bir anayasayı seçmeniz rasyoneldir.

Rawls'un teorisi büyük ölçüde tartışılmasına rağmen, tezinin doğruluğu konusunda genel bir görüş birliği yoktur. Bu teorinin temel bir kusuru, insan muhakemesinin nasıl işlediği konusundaki neo-rasyonalist modelleri dikkate almamasıdır. İnsanlar sınırlı rasyonalite altında hareket ediyor ve maksimuma çıkarmaktan ziyade yetiniyorlarsa, onların muhtemel bütün anayasaları dikkate almaları ve belirli varsayımlar altında çıkarımlar yapmaları beklenemez. Yetinme modeline göre, insanlar her tür düzenlemeyi asgari kabul edilebilir düzeyde ortaya çıktıkları sürece kabul edecekler ve belirli bir zaman içinde sadece bir noktaya odaklanacaklardır; insanlar tesadüflere dayanan büyük felsefi modeller inşa etmez, aksine mevcut koşullarda en acil sorunlarla ilişkili değişiklikler yaparlar. Bu görüşün gerçekte 1960'ların Yurttaşlık Hakları hareketinden sonra ortaya çıktığı söylenebilir; bu görüş sadece ırksal, cinsel ve diğer eşitsizlikler bu problemleri ilgi merkezi kılacak ölçüde ciddi yıkımlara yol açtıklarında ortaya çıkmış ve insanları bu türden yıkımları onaracak bir yol bulmaya itmiştir. Neorasyonalist bakış açısından, daha fazla problem ve anlaşmazlık yaratmadan bu problemleri ortadan kaldıracak yeterli çözümler geliştirememiz çok da şaşırtıcı değildir; en başa dönerek temel değişiklikler yapmamız mümkün olmasa da, ortaya çıkan durumlar karşısında kısmî uyarlamalar yapabilir ve işlerin normal düzeyine gelmesini umabiliriz. Rawls'un yaklaşımında insanların davranış biçimleriyle uyumlu olmayan bir ideal rasyonalite betimlenmektedir.

Bu tespit çoğu insanın –tarihte hiçbir dönemde– Rawls'un programının ürününe olumlu bakmayabileceğini, yani azınlıklara pozitif ayrımcılığı veya dezavantajlı konumdakilere telâfi edici diğer uygulamaları onaylamayabileceklerini söylemek anlamına gelmez. Aksine, insanların Rawls'un ortaya koyduğu muhakeme tarzına göre hareket ettiklerinde bunu yapmaları imkânsızdır. Bazı insanların telâfi edici bir programı benimsemesinin nedeni, böyle bir uygulamanın dezavantajlı konumdaki bir grubun üyesi olarak çıkarlarına uygun olmasıdır. Bu sayede ilerleme kaydeden ayrıcalıklı çoğunluğun üyelerinin bireysel çıkarları değil özgeciliği telkin eden sosyal hareketlerden etkilenmeleri muhtemeldir.

Başarılı sosyal hareketler bireyin rasyonel, çıkarcı hesaplarını vurgulamaktan ziyade, duygusal açıdan ikna edici görünen bir adaleti önerirler. Bazı insanlar liberal-özgeci değerleri benimserken diğerlerinin bunlara karşı çıkması Rawls'un 'evrensel insanî rasyonalite' temelinde sunduğu açıklamanın insanların niçin belirli görüşleri benimsediklerini bize ortaya koyamayacağını göstermektedir. Daha muhtemel olan, bazı insanlar sosyal hareketleri benimserken niçin diğerlerinin karşı olduklarının araştırılması gerekliliğidir.

Rawls devlete genelde olumlu yaklaşan istisna biridir. Siyaset konusundaki çoğu rasyonel seçim teorisinde devlet konusunda fazla olumlu bir resim sunulmaz. Bir teoriye göre, devlet 'koruma rantı' sağlamak için ortaya çıkmıştır, yani devletin kilit özelliği silâhlı gücü kontrol etmesidir. İnsanlar tarihte devlete güvenilir topraklar üzerinde yaşamanın bir rantı olarak vergi (veya bir tür haraç) ödemişlerdir; devlet toprak sahibi bir soylu değil, kişilerin üzerinde yaşadıkları alanın huzurunu sağlayan bir efendiydi. Devlete içerdeki suçlar ve dışardan gelebilecek istilâlar karşısında koruma sağlaması için ödeme yapılmaktaydı. Devlet tekel konumunda olduğu (veya rakip silâhlı güçleri topraklarından uzak tutarak tekel olmaya çalıştığı) için, sağladığı korunma karşılığında çok daha fazlasını alabilir. Burada rakiplerin fiyat rekabetlerinin tekelci konumu kısıtlaması söz konusu değildir; bir devletin yurttaşları korumasını satın almak istedikleri devleti genellikle seçemezler. (Bu teori Weber'in devletin belirli bir alan üzerinde silâhlı kuvvetler tekeline sahip olduğunu iddia ettiği çatışma teorisine benzemesine rağmen, onun yaklaşımı ayrıca güç kullanma iddialarının meşru olması gerektiğini vurgulayan ekonomi dışı bir faktör içerir).

Yakın dönem tarihsel sosyologlar, bu eğilim içinde, devletlerin gerçekte nasıl ortaya çıktıklarını ve genişlediklerini analiz ettiler. Örneğin, Charles Tilly ve diğerleri Ortaçağ'da devlet orduyken, aynı zamanda 'ekonomi'nin orduyu desteklemek için gerekli mallara el koyabilecek bir 'vergilendirme sistemi' olduğunu gösterir. Burada söz konusu teorilerin ayrıntılarını ele almayacağım; genellikle onların kaynakları rasyonel/faydacı gelenekten ziyade çatışma teorisi olan yaklaşımlar geliştirdikleri söylenir. Bu araştırmaya değinmemin nedeni, devletin 'koruma rantı' sağladığını öne sü-

ren rasyonel/faydacı argümanla genellikle uyumlu birçok kanıt bulunduğuna işaret etmektir. Ayrıca, bu tarihsel sosyoloji tekel konumundaki devletin kendi halkından aldığı koruma rantından hiçbir zaman vazgeçmediğini göstermekte kullanışlıdır. Koruma rantı teorisine göre, devlet sıradan yurttaşlarının iktisadî çıkarlarını tehdit etmekten ziyade kendi çıkarlarını gözetir. Ancak deyim yerindeyse, devlet askerî bir alan içinde yer aldığında ayrıca müsrif, tutumsuz davrandığı takdirde iflâs eder. Modern jeopolitik teori, örneğin, devletlerin aynı anda birçok düşmanla, birçok farklı yönde veya kendi topraklarından çok uzaklarda savaşmak için kaynaklarını aşırı yaydıklarında kaybettiklerini ve savaşı kaybeden bir devletin koruma rantı talep edecek konumda olamayacağını gösterir. Benzer şekilde, savaşların maliyetleri ve hükümet harcamaları genelde devlet bütçesinde bir malî kriz yaratabilir ve büyük devrimlerin çoğu (çatışma teorisinin gösterebileceği gibi) devlet kendi personelinin harcamalarını karşılayamadığında ortaya çıkmıştır. Bu yüzden, varlığını koruma rantıyla sürdüren devletler ömürlerini, deyim yerindeyse, barış döneminin müsrif soyluları olarak tamamlamışlardır.

Bu bir anlamda rahatlatıcı bir sonuçtur. Devlet askerî güç tekeli hâline geldiğinde bile toplumdaki kaynakların ne kadarına el koyabileceğinin sınırları vardır ve bu sınırları ihlâl ettiğinde güçlerini kaybeder. Bu yüzden, devlet krizlerinin bir reform fırsatı yarattığını görürüz. Bu reformlar demokrasilerin tarihte temel ortaya çıkış yollarından ve devletin tecavüzü karşısında yurttaşlık haklarının kurumlaşma biçimlerinden biridir. Bütün bu açıklamalar insanların nasıl davrandıklarını araştıran neo-rasyonalist modelle tutarlıdır: insanlar maksimize etmeye çalışmak yerine mevcut kaynaklarla yetinirler; varsayımsal olarak işleri yürütmenin daha iyi bir yolu bulunduğunda bile mümkün olabildiği kadar normal durumu sürdürmeye çalışırlar; problemlerle sadece işler kontrolden çıktığında ilgilenirler. Devletin demokratikleşmesini kriz ve çöküş etrafında açıklayan model neo-rasyonalizmin sadece yeni oluşumlar ortaya çıktığında şiddete başvuran birey tasviriyle büyük ölçüde uyuşur.

Henüz geliştirilmekte olan bu gerçekçi siyaset tasvirine göre, insanlar devlette büyük yapısal değişiklikleri daha nadiren yaparlar; yeni oluşumlar sırasında bu değişiklikler bazen demokratik-

leşmeye yol açabilir. Ancak, siyaset –politikacılar ve yurttaşların bireysel çıkarları– çoğu kez rutin bir biçimde sadece nüfusun belirli bir kesiminin çıkarlarına uygun sonuçlara yol açar. İktisadî demokrasi teorisine göre politikacılar işadamlarına benzerler: seçmenlerin kendilerine oy vermesi için yatırım olarak siyasal vaatlerde bulunurlar. Kazanan politikacılar daha fazla insanın vaatlerini rakip politikacılarınkilerden daha cazip bulduğu kişilerdir. Bu teori nüfusun çoğunluğunun siyasal yönetimden kazançlı çıkacağını ima eder görünmektedir; bununla beraber bu teori çoğunluğun seçimleri kazanma ihtimalinin düşük olma eğilimi sergilediği sonucuna ulaşır. Bu görüş 'asgari kazanç koalisyonu' teorisi olarak adlandırılır. Örneğin, bir siyasal partinin çoğunluğun oylarıyla seçimi kazandığını, bu yüzden oyların çoğunluğuna, sözgelimi % 80'ine sahip olduğunu varsayalım. Ancak bu sonuç politikacıların ve onları destekleyenlerin seçim zaferinin getirilerini nispeten büyük bir insanlar grubu arasında paylaştırmaları gerektiği anlamına gelir. Kazanç koalisyonunun oy oranı sözgelimi % 51'den düşükse, kazanmasına rağmen, getirileri paylaşma ihtiyacı duyan insanların sayısı daha düşük olacaktır. Bu yüzden, asgari kazanç koalisyonu teorisi bir parti büyük bir zafer kazandığında ve muhaliflerini bozguna uğrattığında bile her şeyin uyumlu olmadığını söyler. Aksine, zaferden sonra kazananlar daha küçük bir kazanç koalisyonu oluşuncaya kadar içlerinde bölünecekler ve birbirleriyle mücadeleye başlayacaklardır. Böylece, çıkarlar arasında daha büyük bir uyum olduğunda bile politikacıların rasyonel bireysel çıkarları toplumsal çıkarlar arasındaki uyumu azaltacaktır.

Yeni-Faydacı Siyaset Bilimi

Kamusal seçim teorisi olarak adlandırılan bir yaklaşım geliştiren James Buchanan, daha da ileri giderek, faydacı siyaset anlayışının bazı olumsuz sonuçlarını ortaya koyar. Ona göre politikacılar, seçilmekte çıkarları olduğu için, hükümet bütçesini seçmenlerin hoşlanacakları –sosyal güvenlik, tıp, eğitim, koruyucu hizmetler ve inşaat gibi– şeylere harcayacaklardır. Ayrıca, yurttaşlar vergi ödemenin çıkarlarına uygun olmadığını düşünürler. Rasyonel,

kendi özel çıkarlarına göre hareket eden politikacı bu çatışma durumunu bir yandan hükümet harcamalarını artırırken, öte yandan bu masrafları daha yüksek vergilerle değil aksine borçlanarak –yani bütçe açığı vererek– çözmeye çalışacaktır. Bu tutum ilgili herkes için sadece kısa vadede rasyoneldir. Borçların gelecekte birikmiş faizleriyle ödenmesi gerekecek, bütçe açığı giderek artacaktır. Bugünü düşünerek hareket eden rasyonel politikacı başlangıçta çok fazla sorun yaşamayabilir; bugün seçmenleri mutlu ederek seçilir, ancak gelecekte bütçe açığının kapatılması için herkes daha fazla ödeme yapmak zorunda kalacaktır. Kısaca, mevcut kuşağın bencilliği gelecek kuşağın zararına işleyecektir.

Buchanan'a göre, bu problemi politikacılar ve seçmenlerin bireysel çıkarları çözemez. Gelecek kuşakların çıkarlarını bugünden gözetmenin tek yolu oyunun kurallarının değişmesidir. Buchanan dengeli bütçe emreden ve bütçe açığı yaratacak harcamaları engelleyen bir anayasa reformu önerir. Günümüzde bu türden bir politikanın yan etkileri konusunda farklı tartışmalar vardır (örneğin, hükümetin ancak acil durumlarda kısa vadeli ve esnek hareket etmesi önerilir). Bu tartışmaları bir tarafa bırakırsak, Buchanan'ın faydacı görüşü üst sınırına taşıyarak bir başka düzeye geçtiğini görebiliriz. Faydacılar, geleneksel olarak, hükümeti iktisadî piyasa oyununun kurallarını gözeten tarafsız bir hakem olarak görürler. Ancak günümüzde hükümetin bizzat nasıl bir tür rekabetçi piyasa, politikacılar arasındaki bir seçmen kapma yarışı olduğunu iddia eden bir teori vardır. Buchanan'a göre, dolayısıyla oyuna müdahale edebilecek bir tarafsız hakeme gerek vardır; siyasal oyunun kurallarını anayasa reformu sayesinde denetleyecek siyaset üstü bir düzey gereklidir.

Burada Buchanan'ın kendi bakış açısından hareket ettiğinde faydacı geleneğin tüm tarihinde yer alan problemi yeniden ürettiğini görürüz. Bu problem gardiyanları kimin gözlediği veya hakemlerin kimlerden oluştuğudur. Bu, yukarda tartıştığımız, kendi özel çıkarlarına göre hareket eden bireylerin kollektif çıkarlara hizmet eden bir toplumsal dayanışmayı veya normları nasıl ürettikleri problemidir. İnsanları Buchanan'ın önerdiği anayasa reformuna oy vermeye ne itecektir? Rasyonel seçmen beleşçi yolcu olmaya mı yönelecek, yani hükümetin sağladığı ayrıcalıklardan yararlandığı ve vergi ödemek zorunda kalmadığı sürece bütçe

açıkları konusunda statükoyu sürdürmeye devam mı edecektir? Buchanan bireysel düzeyde faydacı rasyonalistler olan seçmenlerin özel çıkarlarını bir yana bırakmalarını, kollektif düzeyin rasyonalitesiyle ilişkili olduğunda bir üst düzeye çıkmalarını ister. Ancak, kişiler ne zaman bireysel çıkarları olduğunu ve ne zaman kollektif, paylaşılan çıkarlara sahip üyeler olduklarını düşünürler? Bir topluluğun üyesi olarak bireylerin kendi çıkarlarını karşılaştırmak için başvurabilecekleri bir rasyonel hesaplama biçimi var mıdır? Ayrıca, Rawls'u liberal ve Buchanan'ı muhafazakâr olarak adlandırsak bile, karşımıza yeniden Rawls'un adalet teorisinde yüzleştiği problem çıkar: açık çıkarlarını aşan idealist bir karara yönelmek için kişinin faydacı referans çerçevesini aşması ve özgeci, duygu yüklü bir sosyal harekete başvurması gerekir görünmektedir.

James Coleman teorisinde günümüz toplumlarında en genel düzeyde karşılaşılan problemleri, kollektif kurumlarla ilişki içinde bireysel sorumluluk problemini ele alır. Bu problem iki düzeyde ortaya çıkmasına karşın, mesele özünde aynıdır. Bir düzeyde, bireylerin kendi grupları içindeki diğer kişiler karşısında sorumlu olmamalarıyla bağlantılı sorunlar vardır: ebeveynler büyük ölçüde kendi meslekî kariyerlerine, ailenin istikrarını korumaya veya çocuklarını yetiştirmeye odaklanırlar. Bir başka düzeyde, kollektif organizasyonlar meselesi vardır: örneğin, kazanç arayışlarında çevrenin ve halkın nasıl etkilendiğine aldırmayan işadamları; bütçeleri ve işleri toplumun ihtiyaçlarını ve karşılaşılabilecek geçim sıkıntılarını dikkate almadan sürdürmeye çalışan kamu görevlileri. Bu örnekler analitik açıdan aynı problemle ilişkilidir: bireylerin başkalarının çıkarlarını dikkate almadan (yani, etraflarındaki diğerleri açısından yol açabilecekleri sonuçları hesaba katmadan) kendi özel çıkarlarına göre hareket etmeleri. Daha küçük ölçekte bir örnekte ailedeki ebeveynler ve çocuklardan, bir başka örnekte kollektif aktörlerin rasyonel bireyler oldukları daha genel düzeyden söz edilebilir.

Bu problemler bağlamında ele alındığında Coleman'ın stratejisi iki örnekte de genelde benzerdir. O, Rawls veya Buchanan'ın aksine, bir ölçüde bireysel çıkarların üzerinde ve ötesinde yeni bir kollektif çıkarlar veya kurallar topluluğu oluşturmayı sağlayacak bir yol önermez; insanlar ve şirketlerin daha özgeci olmaları ge-

rektiğini öne sürmez. Aksine, diğerlerine daha faydalı şeyler yapmaya güdülemek için toplumsal aktörlerin kendi faydacı ilgilerini esas alabilecekleri yeni yollar bulmaya çalışır. Coleman çıkarcı güdülerin önemini kabul etmenin ve araştırmaları bu güdüler temelinde sürdürmenin daha üst bireysel çıkarlar kılığında yorumlanan idealist bir hareketin ne olabileceğini araştırmaktan daha gerçekçi olduğunu düşünür görünmektedir.

Coleman bu olguyu aile örneğinde olayı şöyle açıklar. Ebeveynler geçmişte farklı tarihsel dönemlerde enerjileri ve dikkatlerini büyük ölçüde çocuklarını toplumun disiplinli, üretken üyeleri olacak biçimde yetiştirmeye yoğunlaştırdılar. Ebeveynler yaşlılıklarında bakımları için çocuklarına muhtaçtı; sosyal statüler kadar ömür boyu rahat bir hayat sürdürebilmeleri de çiftliği veya aile işini yönetebilecek ya da meslek hayatlarında her koşulda yaşlı ebeveynleriyle beraber yaşayacak çocuklar yetiştirebilmelerine bağlıydı. Günümüzdeki toplumlarda kariyerlerin daha bireyci hâle gelmesi, ayrıca daha fazla emekli maaşı ve yaşlılık sigortası sağlanabilmesi ebeveynlerin çocuklarının kazançlarına daha az muhtaç oldukları anlamına gelmektedir. Ebeveynleri çocuklarını yasalarla sorunlardan uzak tutmaya veya okul ödevlerine katkıda bulunmaya yönlendirecek somut özendirici çok az şey vardır; hatta bazı ebeveynler açısından, çocuklarını evden ayrılmaktan ziyade birlikte oturmaya yöneltecek asgari düzeyde bile herhangi bir özendirici yoktur. Sonuç olarak, aileler çocuklarının sosyalleştirilmesi işini çok iyi yerine getirememekte ve bu başarısızlık toplumun diğer kesimlerine belirli dışsal faktörler, yani çeteler ve suç örgütleri, eğitimin genel yetersizliği gibi şeyler dayatmaktadır. Coleman ünlü bir araştırmada ebeveynlerin eğitimleriyle ilgilenmesinin çocuklarının, okula devamlarından ziyade, okul içindeki olumlu davranışları üzerinde çok daha güçlü etkiye sahip olduğunu gösterir. Bütün bunlar kişinin katlanması gereken dışsal maliyetlerdir: suç, yetersiz eğitim, yabancılaşmış bir genç nüfus genelde topluluğun gerekli harcamaları yapması gereken hususlardır, fakat anne ve babaların çocuklarını boşlamalarını rasyonel kılan açık çıkarları vardır.

Coleman'a göre eski türden aileye dönmeyi beklemek gerçekçi değildir. Değerler insanların davranışlarını belirlemediğinde geleneksel değerlere dönmeyi tavsiye etmenin hiçbir faydası

yoktur. Bu problemi çözmenin tek gerçekçi yolu çıkarları yeni bir biçimde ele almaktır. Bu yüzden, Coleman'a göre, insanların çocuklarını yetiştirme çabalarını değerli kılacak özendirici yeni şemalara gerek vardır. Ona göre, örneğin, hükümetin çetelerle ve suçla mücadele etmek için ne kadar vergi koyması ve okul bırakmaların masraflarının ne kadarını zenginlere ödetmesi ve ayrıca, iktisadî üretkenlikteki düşüşü azaltmak için gerekli maliyetleri hesaplaması rasyoneldir. Bu maliyet çocuk yetiştirmek için yapılan yatırımlar sayesinde tasarruf edilebilecek miktara işaret eder. Bu miktar, ayrıca, teşvikler için kullanılabilecek, nitelikli çocuk yetiştirmek için daha fazla zaman harcamaya istekli olan insanlara sunulabilecek bir fon hâline gelecektir. Coleman'a göre, sosyologlar çocukların kendi aile koşulları nedeniyle bir çete üyesi veya okulda başarısız olmaları ihtimalini ve böylece teşvik miktarının tehlike düzeyini ne kadar artırabileceğini hesaplayabilirler. Onun varsayımına göre, söz konusu malî teşvikler bu çocukların bakımını üstlenmek için sözleşme imzalayabilecek kişilere –ebeveynlerine veya bu işi yapmayı üstlenecek bir başka aile veya organizasyona– verilebilir ve örneğin ödemeler çocukların sorunlardan ne kadar uzak kaldıklarına, okuldaki başarı düzeylerine göre belirlenebilir.

Coleman kollektif aktörler düzeyinde de benzer önermeler ortaya koyar. Örneğin, büyük şirketler toplumsal olarak sorumlu olmadıkları için, söz konusu teşvikler doğrudan zarar verici etkinlikleri kontrol altına alan kişilere aktarılabilecek biçimde yeniden yapılandırılabilir. Coleman'a göre, örneğin, hukukî dokunulmazlığın kapsamı şirket yönetim kurullarının kendi şirketlerine karşı davalardan kişisel olarak sorumlu olabilecekleri biçimde düzenlenebilir. Bir başka olasılık, şirkete dışardan denetime açık kişileri yerleştirmektir: yönetim kurulu şirketin kendi çevresel olumsuz etkilerini yaşayan komşuları, tüketiciler ve hatta (şirket kariyerleri yaşantılarını ele geçirdiği için) ebeveynlerin uygun aile bakımından yoksun çocuklarını temsil eden kişileri de içerecek biçimde genişletilebilir. Ancak, Coleman'ın bütün bu önerileri günümüzde bile oldukça genel ve farazidir; bu önerilerin ayrıntılı olarak nasıl uygulanabilecekleri –hangi yan etkilerin, hangi ek problemlerin ortaya çıkabileceği, teşviklerin gerçekte ne kadar verilmesi gerektiği– konusunda birçok araştırma yapılmasına gerek vardır. Belirli

teşvik şemalarının ulaşılmaya çalışılan faydaları sağlayıp sağlayamayacaklarının ve yol açabilecekleri bedellere değip değmeyeceklerinin görülmesi gerekir.

Coleman'ın yaklaşımının bilimsel önermeler konusundaki önemi onun sosyal problemler hakkındaki genel düşünme biçimindeki kadar yüksek değildir. O tutumlarında gerçekçi olmaya çalışır. Sözgelimi, insanların bencil çıkarları olduğunu, sonuçları çok fazla ayrıntılı olarak hesaplamadıklarını ve birçok örnekte kendi eylemlerinin başkaları üzerindeki etkilerine dikkat etmek için güçlü gerekçeleri olmadığını varsayalım. İradî kararların gerçekte bir fark yaratacağı politika değişiklikleri yapmak istediğimizde, bu değişikliklerin ilişkili bireylere sağlayabileceği katkılar, maliyetler ve faydaları nasıl etkileyeceğini fiilen hesaplamamız gerekir. Bu tutum serbest piyasanın en fazla sayıda insan için daha uygun koşulları sağlayabilecek muhtemel en uygun mekanizma olduğu düşüncesine dayanan geleneksel faydacı yaklaşımda bir değişikliğe işaret eder. Ayrıca, Coleman'ın yaklaşımı, basitçe, hükümetin problemleri basitçe malları bir grubun elinden bir başkasına aktarılmasını sağlayarak çözebileceğini öne süren sol-liberal geleneğin bir tekrarı değildir. Piyasa bir ütopya sunamaz, ne de piyasanın yerine refah devletinin geçirilmesi sağlar. Farkında olmamız gereken şey, hangi koşullar içinde konumlandırırsak konumlandıralım, kişilerin bireysel çıkarlarının peşinde koştukları, bu yüzden onların çıkarlarının niyetlenilen faydalı sonuçlar doğrultusunda yapılandırılması zorunluluğudur.

Bütün mevcut teoriler arasında rasyonel/faydacı gelenek, günümüzdeki hâliyle, sosyal politikaları işler kılmaya en uygun biçimde uyarlanmıştır. Çatışma geleneği ve onun çatışan hareketler ve devrimci kalkışmaları vurgulayan türü mevcut kötülüklere ve bunları ortaya çıkaran koşulları ortadan kaldırmaya odaklanma eğilimindedir. Çatışma teorisi devrimden sonra ne olacağını veya başarılı bir hareketten sonra kimin güç kazanacağını açıklamada zayıftır ve şöyle bir tutum sergileme eğilimindedir: baskı altındaki insanlar harekete geçirildiğinde sonunda her şey daha mükemmel olacaktır. Çatışma teorisi bu noktada gerçekçi olmaktan uzaklaşır. Diğer sosyal teoriler de, sosyal teori konusunda –kendilerine özgü tarzlarda– muğlâk olma eğilimindedirler. Dayanışmayı ve ilişkili idealleri üreten koşulları vurgulayan Durkheimcı

gelenek insanları fazla kendine has toplumsal sonuçlar üretme kapasitesine sahip varlıklar olarak görmez; bu yaklaşımda insanın zaferleri, pratik olmaktan ziyade, semboller ve duygular düzeyinde kalır. Toplumsal gerçekliğin değişken [durumsal] bilişsel yorumlarını vurgulayan mikro-etkileşimci teoriler de özel sosyal politikalar konusunda çok iyi değillerdir. Onlar ya bir toplumsal inancın belirli ölçüde insanlar tatminkâr buldukları için yaratılacağını ya da insanların bir su akıntısındaki köpükler gibi kendi inşa ettikleri küçük bilişsel dünyalarında yaşadıklarını varsayarlar. Modern rasyonel/faydacı gelenekler, bütün hatalarına rağmen, yine de sosyolojik kavrayışları sayesinde gerçekçi bir ilerleme fırsatı sağlayacak uygulanabilir politikalar önerme girişiminin ön saflarında yer alırlar.

Bunu söylemek rasyonel/faydacı yaklaşımın teorik temelinin bu görevi gerçekleştirmek için yeterince uygun olduğunu söylemek anlamına gelmez. Faydacı geleneğin insanların kollektif eyleme nasıl güdülenmeleri gerektiği konusunda kalıcı bir problem yaşadığını gördük. İster Bentham'ın benimsediği hukuk kurallarında, ister Adam Smith'in serbest piyasasında, isterse Rawls, Buchanan veya Coleman'ın yeni toplumsal oyun kurallarıyla ilişkili geliştirdikleri türden şemalarda insanları daha büyük reformları benimsetmeye güdülemek için salt çıkarlar esas alınabilir mi? Bu türden önermelerde kişinin kendi çabalarıyla ortaya çıkardığı bir unsur yer alır. Hareket noktası olarak kendi çıkarlarıyla ilgilenen tekil birey alındığı durumlarda, bir alternatif olarak, yine de insanların kendi çıkarları doğrultusunda daha körü körüne mücadele ettiklerini, bir problemi çözerken yeni problemler yarattıklarını öne süren çatışma teorisinden yararlanmamız gerekebilir. Diğer alternatif, insanlar arasındaki –rasyonel/faydacı teorinin ihmal ettiği– duygusal bağları daha kesin olarak açıklayan Durkheimcı toplumsal dayanışma geleneğidir. Artık bu alternatifi ele alacağız.

3.
BÖLÜM

DURKHEIMCI GELENEK

Sosyolojinin bilinen hazır ve aldatıcı gerçeklerin basit bir betimlemesi olmaması, keşiflerinin genelde kabul gören fikirleri sorgulamadan biçimlendirilmemesi gerekir.

Emile Durkheim, 1909

Artık sosyolojinin merkez geleneğine geldik. Bu geleneği ifade ederken önüne en ünlü temsilcisi Durkheim'ın adını koyuyorum. O sosyolojinin en özgün ve sıradışı fikirlerini içerir. Çatışma geleneği de yeni bir etkiye sahiptir. Bu gelenek devrimci yeraltında başlar, ideolojilerin üzerindeki örtüleri yırtar. Sergilenen dünya dramatik, çatışmalarla dolu, yıkıcı bir kapasiteye sahiptir, bu dünyanın hakikati yine de daha soğuk ve kasvetlidir. Gizli gerçeklikler iktisat, kaynakların kullanımı ve siyasal organizasyonlar arasındaki mücadeleler biçiminde kendini gösterir. Bu kesinlikle bir gündelik ortak inançlar dünyası değil, daha acımasız bir gündelik dünyadır.

Ancak artık gerçek bir coşkular geleneğine geldik. Burada ayrıca bir görünen yüzey ve onun ardında yatan bir temel gerçeklik vardır. Ancak bu kez *görünen yüzey* semboller ve ritüellerden, *derin gerçeklik* rasyonel-olmayan ve bilinçaltından oluşur. Bu düşünce geleneği duygusal güçlere, ahlâka, kutsala, dinsel temalara odaklanır –bunların toplumsal her şeyin özünü oluşturduklarını ilân eder. Durkheimcılar bizi bir vahşi ormana doğru çeker; ancak tek orman biziz ve ondan asla kaçamayız. Tamtamlar çalmakta, etrafımızı sarmaşıklar sarmakta, duygusal bağlar sürüklemektedir –ve o hayat olarak adlandırdığımız sihirbazlık gösterisinden fazla bir şey değildir.

Durkheim'ın toplumsal hayat açıklamasının egzotik olmasının

bir nedeni sosyoloji ve antropoloji arasında hiçbir fark görmemesidir. Fransız üniversite sisteminde bu iki alan arasındaki kurumsal ayrılık bir başka yerdekinden daha az keskindi. Durkheim ve izleyicileri kabile toplumlarına ilişkin empirik betimlemeleri 'etnoloji' olarak adlandırırken, 'sosyoloji' bir toplumun –ister kabile toplumu ister modern toplumun– teorik analizi anlamına gelmekteydi. Durkheim bir sosyolojik bilim inşa edilmesini büyük ölçüde kollektif bir çaba olarak görür ve bu ortaklaşa çabaları kurduğu, her yıl ilişkili bir araştırmanın sentezini yapmayı amaçlayan *L'Année Sociologique* dergisi etrafında organize eder. *L'Année Sociologique*'nin temel içerikleri antropolojik araştırmalar üzerine inceleme yazıları kadar Durkheim, Marcel Mauss, Henri Hubert, Celestin Bougle ve diğerlerinin tek başına veya ortaklaşa gerçekleştirdikleri sentezlerden meydana gelen makalelerdi. Durkheim özellikle kabile toplumlarını ve Batılı olmayan toplumları araştırarak bütün toplumların yasalarını ortaya koymaya çalışır: bunun nedeni, belirli ölçüde, onların daha basit oldukları için toplumsal hayatın 'ilksel biçimler'ini muhtemelen daha fazla sergilediklerini, ancak ayrıca bütün toplumlarda bulunduğuna inandığı rasyonel-olmayan duyguların ve sembolizmin daha görünür bir biçimde yer aldığını düşünmesidir. Durkheim'ın ve izleyicilerinin güçlü yanı, modern topluma kabile toplumunun merceğinden bakmalarıdır.

DURKHEIMCI GELENEĞİN BAZI TEMEL UĞRAKLARI

	Makro Kanat	Mikro Kanat
1740-1770	Montesquieu	
1770-1800	devrimci *filozoflar*	
1800-1830	Saint-Simon	dinin muhafazakâr savunucuları: De Bonald, De Maistre
1830-1860	Comte'un pozitivizmi faydacı etki: John Stuart Mill	
1860-1890	Herbert Spencer	kitle psikologları klâsistler ve antropologlar: Frazer Fustel de Coulanges
1890-1920	Emile Durkheim	ritüellerin antropolojisi: Marcel Mauss
1920-1960		Cambridge klâsik din bilginleri
	işlevselciler: Merton, Parsons; Lévi-Strauss'un yapısalcılığı	İngiliz sosyal antropolojisi: Radcliffe-Brown Lloyd Warner
1960-1990	Bourdieu'nün kültürel sermaye teorisi	Goffman'ın etkileşim ritüelleri teorisi ritüel ve tabakalaşma: Bernstein Mary Douglas Collins Durkheimcı bilim sosyolojisi: Hagstrom Bloor duyguların sosyolojisi: Scheff

Toplumsal Düzenin Bilimi Olarak Sosyoloji

Durkheim egzotik veya gizemli olmak istemez –böyle bir eğilimden oldukça uzaktır. O bütün büyük sosyologların en bilimselidir ve antropolojisi ortaya koyduğu bilimde merkezî bir rol oynamıştır. Ona göre, bilimsel yöntemin anahtarı karşılaştırmak, bir şeyin ortaya çıktığı koşulları çıkmadığı koşullarla karşılaştırarak araştır-

maktır. Laboratuvar biliminde kullanılan deneysel yöntemin özü de budur ve Durkheim sosyolojideki en güçlü savunucusudur. Daha kesin bir ifadeyle, bilimsel yöntem oldukça çeşitli sonuçlara sahip bağlantılı koşulları sistematik olarak karşılaştırarak tutarlı nedensel genellemelere ulaşma çabasıdır. Amerikalı sosyologların Durkheim'ın İntihar adlı kitabını sevmelerinin nedeni karşılaştırmalı yöntemin kullanılmış olmasıdır. Durkheim farklı oluşma oranlarını inceleyerek intiharı bilimsel bir değişkene dönüştürür; çürütmek istediği alternatif açıklamaların intiharı karşılaştırmalı olarak ortaya koyamayacaklarını gösterir ve bunları sistematik olarak sınar; ve kendi açıklamalarının geçerliliğini göstermek için belirli faktörlerin (bekâr olma veya evli ancak çocuksuz olma ya da Protestan olma gibi koşulların) intihar eğilimini artırdığını kanıtlamaya çalışır.

Ancak o intihar etme veya etmemeyle korelasyon içinde olabilecek farklı faktörleri araştırmakla yetinmez. Evli olma, çocuk sahibi olma, (birçok ritüele ve topluluğun bireyi büyük ölçüde kontrol ettiği) bir dine ait (örneğin, Katolik ve hatta daha ötesi Yahudi) olma durumu, hepsi Durkheim'ın kanıtlamaya çalıştığı "daha genel bir gerçeğin" farklı tezahürleridir: ilişkilerin daha yoğun olduğu toplumsal yapılar bireyin kendisini öldürmesini engelleyici etkiye sahiptir. Durkheim esasen empirik göstergelerle değil, teorik genellemelerle ilgilenir. Teori bir girişimi bilim kılan farklı göstergeler arasında kurulan genellemelerdir; teorinin farklı kısımları arasında gerçekleştirilen sentezler bir yöntem olarak sistematik karşılaştırmalar kadar önemlidir. Durkheim toplumun bütün özelliklerinin ardındaki ana iskeleti ortaya koymak ister. Bu görev, Talcott Parsons'ın da sonradan gerçekleştireceği gibi, salt empirik yorumlardan ibaret olmayıp, *analitiktir*. Durkheim gerçekte belirli düzeyde intihar oranını normal, bireyi katı bir biçimde sınırlandırmayan bir toplumsal yapının doğal ürünü olarak görür. Benzer biçimde, suçun da normal ve hatta toplumun varlığını sürdürmesinin gerekli bir parçası olduğunu iddia eden Durkheim –kendisi gibi bilimsel açıdan yansız olmayan– çağdaşlarını şoka uğratır.

Durkheim'ın araştırmak için intiharı seçmesinin nedeni *toplumsal dayanışmanın* karşı ucunda yer almasıdır: intihar toplumsal bağların bireyi hayatı anlamsız bulmaya ve ondan hızla kop-

maya itecek kadar zayıf olduğu durumlarda ortaya çıkar. Durkheim toplumsal bağların gücünü kanıtlamak ister: işler normal gittiğinde genellikle sorgulanmayan toplumsal bağların düzgün işlemeyen koşullardaki durumlarıyla karşılaştırılması gerekir. Bu yüzden, Durkheim'ı (bazı yorumlarda iddia edilenin aksine) belirli bir kişiyi somut bir örnekte intihara iten bütün psikolojik ve bireysel faktörleri açıklayamamakla eleştirmek zordur. Durkheim'ı ilgilendiren şey esasen intihar değil, normal toplumsal bütünleşme koşullarının nasıl işlediklerini göstermektir. İntihar sadece kullanışlı bir karşılaştırma, bu pozitif ön-tarafı mukayese edecek olumsuz bir ortam olarak hizmet eder. Durkheim'ın bir başka yerde vurguladığı gibi, toplumu bir arada tutan kuvvetler gözle görülemez. Bir camın üzerinde yürürken olduğu gibi, bu kuvvetlerin varlığını ancak kırıldıklarında fark ederiz.

Durkheim bu yöntemi tekrar tekrar kullanır. Antropolojiyle ilgilenmesinin nedeni, bu bilimin farklı yapısal koşulları modern toplumsal formlarla karşılaştırarak göstermeyi mümkün kılmasıdır. Ona göre sosyolojinin temel içeriklerinin tarihsel olması gerekir: yeterli bir karşılaştırmayı toplumun genel biçimini yansıtan bu türden büyük ölçekli yapıları belirleyen koşulları sadece uzun bir zaman diliminde ve birçok ortamda araştırdığımızda başarabiliriz. Ne yazık ki, Durkheim'ın gerçek tarihsel toplumlar üzerine nispeten az karşılaştırmalı araştırmaları vardır; doğrusal evrime inanan Durkheim, toplumsal yasaların modern toplumların yerine kabile toplumları incelenerek ortaya çıkarılabileceğini düşünür. Bu durum Durkheim'ın bilimsel yöntem anlayışındaki bir hatanın değil, çalışmasının empirik eksikliğinin bir göstergesidir.

Durkheim'ın merkez sosyolojik geleneği temsil etmesinin nedeni, sadece sosyolojinin temel yöntemini ortaya koyması değil, aynı zamanda onu yasalara dayalı genellemelere sahip bir bilim kılmasıdır. 'Sosyoloji' terimini ilk kez Auguste Comte kullanmış ve bu bilimin nasıl mümkün olabileceğini araştırmıştır; Durkheim Comte'un bazı fikirlerini geliştirir ve sosyolojiyi bir entellektüel disiplin olarak organize etmeyi başaran ilk kişidir. Durkheimcılar kelimenin gerçek anlamında bir 'sosyolojik' gelenek oluşturur, kendilerini bu şekilde nitelendirirler.

Comte'a göre, sosyoloji 'bilimlerin Kraliçesi'dir, yani toplum bilimi ancak diğer bütün fiziksel ve biyolojik bilimler kurulduktan

sonra sahneye çıkmıştır. Bireyler olarak en yakınımızda olduğu için toplumu nesnel bir biçimde araştırmak zordur. Bu yüzden, bilim en uzaktaki nesnelerle ilgilenen astronomiyle başlamış, ardından nesnelerle ilgilenen fizik ve daha sonra kademeli olarak bize daha yakın olan kimya ve biyoloji ortaya çıkmıştır. Comte sosyolojinin yasalarının kendisinden önce ortaya çıkan ve hiyerarşide kendisinin 'altında' yer alan disiplinlere tâbi olduklarını kastetmez; gerçekte Durkheim'a göre bunun nedeni her disiplinin kendine ait yapısal yasalara sahip bir oluşumsal organizasyon düzeyiyle ilgilenmesidir. Comte aksine sosyolojinin en önemli bilim olduğunu vurgulamak ister, zira bu bilimin uygulanmasıyla bütün toplumsal kötülükler ortadan kalkacak ve mükemmel bir toplum yaratılacaktır. Durkheim, bu konuda ütopik olmasa da, sosyolojinin bir tıp bilimine benzediğine ve toplumsal organizmanın normal ve patolojik durumlarını ayırt etmeyi mümkün kılabilecek yasaları ortaya koyması gerektiğine inanır. Fakat Durkheim'ın teorisinin bu yönü çatışma teorisine aykırıdır. Durkheim, gerçek bir toplumun oluşumunda etkili olan çatışan çıkarları gerçekçi bir biçimde anlamaya çalışmak yerine, onlardan bazılarını (onaylamadıklarını) patolojik olarak nitelendirir.

Durkheim'ın süregelen değere sahip başarabildiği şey, sosyolojinin merkezî "Toplumu bir arada tutan nedir?" sorusunu açıkça ifade etmesidir. Parsons bu soruyu daha sonra toplumsal düzen problemi olarak adlandırır. Genelde vurguladığı gibi, Durkheim'a göre bu salt felsefî bir soru değildir, aksine sistematik karşılaştırmalarla empirik olarak ortaya konulabilir. Niçin kaostan ziyade düzen olduğunu sormakla yetinmez, aksine farklı toplumsal düzen türleri ve düzeylerini inceler ve varoluş nedenlerini ve aralarındaki karşılıklı ilişkileri araştırırız. Temel mekanizmayı araştırdığımızda, farklı bir benzetmeye başvurursak, onun şeyleri bir arada tutan tutkal olduğunu söyleyebiliriz. Bu soyut soruyu muhtemelen var olabilecek bütün farklı toplumsal örüntü türleriyle ilişkili ikinci sorularla açıklığa kavuşturabiliriz. Ancak bu soru ayrıca sosyolojiyi, sadece sosyal problemler veya tarihsel tikellerle ilişkili araştırmalardan ziyade, bir genel teori arayışı etrafında birleştirir. Hangi özel mekanizmaları bulursak bulalım, hepsini – türlerini oluşturdukları– daha temel bir mekanizmayla ilişkilendirmemiz gerekir. Durkheim hem sosyolojinin bu türden bir me-

kanizmayı araştırması gerektiğini söyler, hem de onu keşfettiğine inanır.

Durkheim'ın 'Toplumsal Çekim Yasası'

Durkheim'ın temel açıklayıcı faktörü toplumsal morfoloji, yani insanlar arasındaki yapısal ilişkilerdir. Sosyolojinin temel yasaları toplumsal etkileşim örüntülerindeki çeşitliliklerin insanların davranışları ve inançlarındaki çeşitlilikleri nasıl belirlediğini gösterir. Bunların hepsi oldukça somuttur. Toplum bireyi, muğlâk bir soyutlama olarak değil, aksine kesinlikle yapısal bir durumda diğer bireylerle ilişki içinde belirler. Bu konuda gizemli hiçbir yön yoktur: Durkheim yapı terimiyle somut, fiziksel örüntüyü (kişilerin diğerleriyle ne kadar zamandır ve hangi mesafede birlikte olduklarını) ifade eder. Toplumsal yoğunluktaki farklılıklar insanların fikirleri ve ahlâkî duygularını ve böylece rasyonel düşünme, müzakere etme, intihar eğilimleri ve farklı ihtimalleri göz önünde bulundurma kapasitelerini önemli ölçüde etkiler.

Durkheim sosyolojisini sosyal fizik veya fizyoloji olarak niteler. Temel belirleyici faktörler bireyler değil, onlar arasındaki ilişkilerdir. Tarihsel değişme mekanik olarak, bireylerin iradelerinden bağımsız bir biçimde, bir tür 'toplumsal dünyanın çekim yasası'na bağlı olarak ortaya çıkar. Bireyler giderek daha uzmanlaşmış roller geliştirirler: bunun nedeni bu rolleri icat etmeleri değil, aksine nüfus artışı ve kentlere göçün yanı sıra taşımacılık ve iletişim teknolojisindeki gelişmelerdir. Toplumsal yapıdaki bu iki değişim "toplumların giderek yoğunlaşması"na yol açar. Bu iki temel değişim gruplar arasındaki mesafeleri azaltır ve daha fazla insanı etkileşim içine sokar. Durkheim bu noktada etkileşimin niteliği hakkında bir şey söylemez; giderek daha fazla sayıdaki insanın daha sık temas içinde olması bu duruma maruz kalan herkes üzerinde güçlü etkilere sahiptir. *Toplumsal yoğunluk*taki bu çeşitlilikler Durkheim'ın teorisinin her yanında karşımıza çıkan temel belirleyici faktördür.

Bu çeşitliliklerin hem büyük hem de küçük ölçeklerde ortaya çıktığını görebiliriz. Tüm toplumun yapısını nüfus büyüklüğü, belirli bir toprak parçası üzerinde ne kadar yayıldığı ve etkileşim-

lerin gerçekleşmesi için hangi iletişim araçlarının bulunduğu belirler. Bütün bu faktörlerin toplumsal yoğunluğu düşük kıldığı yerlerde gruplar nispeten uzmanlaşmamış rollere sahip birbirlerinden bağımsız parçalar olarak yer alırlar. Dağınık yerleşim örnekleri olarak her biri nispeten kendine yeten küçük kabileleri veya bağımsız çiftçi toplulukları verebiliriz; her bir grup ihtiyaç duyduğu bütün şeyleri fiilen üretmek zorunda olduğu için, üyeleri nispeten uzmanlaşmamıştır, aynı anda birçok farklı görevi yerine getirirler. Toplumsal yoğunluk yüksek olduğunda yapı kompleks bir işbölümüne doğru gelişir. Toplumsal yoğunluk ya çok sayıda insan kentlerde kalabalıklar hâlinde toplandığında ya da taşımacılık ve iletişimin gelişmesiyle farklı yerlerdeki insanlar fiziksel temas içinde olduklarında (veyahut iki faktörün aynı anda etkili olduğu durumlarda) artar. Yoğunluk arttıkça toplumsal roller giderek daha fazla uzmanlaşır; bireyler ihtiyaç duydukları şeylerin sadece küçük bir parçasını üretebilir ve alıp satabilirler. Bireyler birbirlerinden giderek farklılaşırken tüm toplum giderek daha fazla karşılıklı bağımlı hâle gelir.

Durkheim'ın bu görüşü her zaman açıklayıcı değildir; o toplumsal yoğunluk artarken bireyleri uzmanlaşmış yaşam alanları aramaya iten güdünün rekabet olduğuna inanır. Durkheim'ın sesi kapitalizmi tartışırken Marx ve Engels'inki kadar güçlü çıkmasa da, yine de aynı şeyden söz ederler. Durkheim kapitalist sürece sadece daha üst soyutluk düzeyinde ve büyük ölçüde insanî sonuçlarını dikkate almadan bakar. Adam Smith temel kavramlarından biri olan işbölümünü iktisadî görüşlerini formüle ederken kullanır ve 'rekabetçi uzmanlaşma dürtüsü' fikri ayrıca (ancak, onu bireyin esasen bütün becerilerini kaybettiği bir yabancılaşma biçimi olarak yorumlayan) Marx'ta karşımıza çıkar. Bununla beraber, Durkheim Marx'tan daha genel bir görüş ortaya koyar; özetle ona göre, özel mülkiyete dayanan kapitalist sistem sosyalizm tarafından yıkılsa bile, yeni düzen toplumsal yoğunlukla ilişkili aynı yapısal faktörlerin ve uzmanlaşmış yaşam alanları bulmaya yönelik aynı rekabetçi çabaların yönlendirdiği kompleks bir işbölümüne sahip olmayı sürdürecektir. Bunlar yine de sosyalist bürokrasiler, siyasal partiler vb. içinde uzmanlaşmış konumlar biçimini kazanarak varlıklarını sürdüreceklerdir (bu arada Max Weber'in Rusya'daki sosyalist devrimi öngörerek büyük ölçüde aynı

noktayı vurguladığını belirtmekte fayda vardır). 20. yüzyıldaki tarihsel olgular Durkheim'ı doğrular görünmektedir.

Böylece, genel argüman, yapının fiziksel yönlerinin toplumsal yönlerini belirlediğidir. Onlar ayrıca toplumun zihinsel ve ahlâkî yönlerini belirlerler. Böylece Durkheim, düşük toplumsal yoğunluğa sahip toplumları yüksek toplumsal yoğunluğa sahip olanlarla (küçük kabile toplumlarını veya bağımsız kırsal toplulukları kompleks kentleşmiş toplumlarla) karşılaştırarak, birinciler içindeki insanların daha somut ve özel, ikincilerdekilerin daha soyut ve genel bir bakış açısına sahip olduklarını belirtir. Diğerlerinden bağımsız gruplar somut ayrıntılara odaklanma eğilimindedirler; onların dinlerinde tanrılar ve ruhlar genellikle örneğin belirli insanlar, hayvanlar biçiminde tasavvur edilir. Genel nedenleri soyutlama kapasiteleri sınırlı olduğu için, insanlar tarihi mitolojiler biçiminde betimlerler. Öte yandan, kompleks kentleşmiş bir toplumda toplumsal ve doğal süreçlerin kişileştirilmesi soyut kavramlara yol açar; insanlar enflasyon, ödemeler dengesi ve tıbbî yeniliklerin geleceği gibi konular hakkında konuşurlar ve hatta din anlayışları salt insanî kişiliğin ötesinde bir soyut Üstün Varlığa veya bazen salt ahlâkî bir anlayışa dönüşür.

Kuşkusuz, Durkheim kapsamlı bir genelliği ana hatlarıyla ifade etmektedir. Modern toplumda zorunlu olarak herkes aynı ölçüde soyut terimler içinde düşünmez. Bu toplumlarda rasyonel ve soyut kavramlar çoğu kez muhtemelen uzman mesleklerin üyeleri ve kompleks bürokrasilerin yöneticileri tarafından kullanılırken, alt sınıflar muhtemelen özel kişilikler (antik mitolojiler yerine film yıldızları ve eğlence sektöründeki diğer kişiler) etrafında konuşurlar ve insanbiçimci, büyüye dayanan bir dine inanırlar. Ancak, bir toplumdaki herkesin Durkheim'ın toplumsal yoğunluk olarak adlandırdığı şeye aynı ölçüde maruz kalmadığı akılda tutulursa, bu farklılıklar Durkheim'ın teorisine ters değildir. En soyut fikirlere sahip olanlar (profesyoneller ve yöneticiler) en uzmanlaşmış konumlarda yer alanlardır ve farklı parçalarının koordine edildiği uzun mesafeli temaslar kurarlar; hâlbuki en küçük bölgelerde yaşayanlar çoğunlukla Herbert Gans'ın modern bir kentin çerçevesi içindeki küçük yerel köylüler olarak nitelendirdiği alt sınıflardır. Durkheim aslında sosyal sınıflardan söz etmese de, teorisi bu ayrımları kavramaya elverişlidir. Marx ve Engels dikkat çektikleri

olgunun teorik bir açıklamasını sunarken bile zihinsel üretim araçlarındaki tabakalaşmaya işaret eder: kırsal Fransa ve Almanya'daki köylüler niçin siyaseti sadece dinsel inançlar veya kaba modern milliyetçi mitoloji ve onun savaş kahramanları etrafında düşünürler? Zira bu bağımsız kırsal gruplar, kesinlikle yapılarının sonucu olarak, somut, soyut-olmayan bir bilinç geliştirirler.

Durkheim'ın "toplumun fiziksel yoğunluğu davranışlar ve fikirleri belirler" ilkesi tüm toplum kadar küçük gruplar düzeyinde de geçerlidir. Örneğin, onun intihar açıklamasına göre, daha yüksek toplumsal yoğunluğa sahip grupların üyelerinin intihar etme olasılıkları daha düşüktür. Çünkü toplumsal yapı bireyin etrafında –onu daha az bireyci, grubun daha fazla üyesi kılan– bir koza yaratır. Toplumsal yoğunluk düzeyi arttıkça hayatın anlamı kişinin bireysel isteklerine değil gruba katılmasına bağlı hâle gelir. Başka deyişle, yerel toplumsal yapı bireyler üzerinde ahlâkî ve duygusal bir etkiye sahiptir. Bu yapının etkisi zayıfladığında bireylerde intihara teşebbüs etme eğilimi ihtimali artar.

Bu ahlâkî koza nasıl şekillenir? Durkheim bu mekanizmayı nihayetinde 'toplumsal ritüeller' olarak adlandırılabilecek olguyla açıklar. Ritüeller en görünür biçimde dinde karşımıza çıkar, fakat temel yapı gözlendiğinde, gündelik hayattaki etkileşimler dâhil, onların her yerde var oldukları fark edilebilir. Bir ritüel oldukça yüksek bir 'toplumsal yoğunluk anı'dır. Genelde, daha fazla insan bir araya geldikçe ritüelin yoğunluğu artar. Ancak ayrıca ilişkinin yoğunluğu artar; ortak bedensel hareketler, şarkılar vb. eşliğinde insanların dikkatleri aynı şeye yoğunlaşır. Onlar sadece bir araya gelmez, aynı zamanda kendilerini kuşatan grubun yoğun bir biçimde bilincindedirler. Neticede, belirli fikirler ilişkili bireylerin sembolleri hâline gelerek grubu temsil etmeye başlar. İlkel kabilenin tabulaştırılan nesneleri, bir dinsel sunak, modern bir siyasal ritüelin –sözgelimi, bir üniversite futbol takımının– amblemi kutsal bir anlam kazanır, gündelik olanı aşar ve insanlar üzerinde saygı yaratır.

Durkheim etkileşimin bu yönünü ahlâkî yoğunluk olarak niteler ve ona salt fiziksel yoğunluğun ötesinde bir unsur daha ekler. Bir fark üreten şey sadece temas içindeki insanların sayısal yoğunluğu değil, aksine "ortak bir hayat"a sahip olma dereceleridir. İntiharları sadece diğer birçok insan beden arasında kişisel olma-

yan bir ortamda yaşamak değil, ayrıca bireyin ilgisini gruba yoğunlaştırabileceği periyodik formalitelerin yer aldığı bir aile veya bir başka ritüel grup içinde yaşaması önler. Durkheim mesleğinin erken döneminde ısrarla fikirlerin toplumsal yapıyı değil, aksine yapının fikirleri belirlediğini iddia eder. Fakat daha sonra fikirlere belirli ölçüde özerklik tanımaya başlar. Bu özerkliğin kanıtı, ritüelin –gerekli bir koşul olsa da– sadece belirli bir yerdeki insanların yoğun olarak bir-arada-bulundukları durumlarda görülmesi değil, onun aynı zamanda ilginin aynı şeye odaklanmasını sağlayan bir başka, zihinsel unsur olmasıdır. Dinsel inançlarına bağlı ailelerde intihara muhtemelen daha az rastlanacaktır, çünkü inanç insanların zihinlerinde dolaşan ve onlara grubu hatırlatan bir tür akımdır.

Yine de, Durkheim'ın sisteminde fikirler sadece belirli ölçüde özerktir. Fikirler olmadan toplumun var olamayacağı doğrudur. Ancak onlar toplumsal oldukları, bireylere üyelikleri ve bağlılıklarının asıl yerini hatırlattıkları için etkilidirler. Durkheim fikirleri 'kollektif temsiller' olarak niteler. Onlar, en iyi biçimde, insanları etraflarına toplayan ve bir süre için zihinlerine yerleşen enerji yüklü parçacıklar olarak görülebilir, fakat bu enerji yüklü parçacıkların kaynağında da grubun ritüelleri vardır. Bağımsız bir kendilik olarak insan bilincinden söz edilemez; aksine, insanların bilinçleri gerçekte gruba odaklandıkları anlarda –yani, bir ritüelin oluştuğu yüksek toplumsal yoğunluk durumlarında– toplumsal yaşantılarını yönlendiren güçlü bir araç hâline gelir. Toplumun üzerlerinde etkili olması için insanların her zaman yüz yüze gelmeleri gerekmez. Fikirler toplumu insanlar arasında temaslar olduğunda veya aralarındaki temaslar fazla ritüel olmasa bile, anahtar konumda olduklarında etkilerler. Semboller toplum için gereklidir, ancak ayrıca onun ürünleridir. Burada gizemli hiçbir şey olmadığını hatırlatmamız gerekir. Fikirler toplumu ritüellerin gerçekleştiği yerler ve zamanlarda ve kazandıkları toplumsal önem sayesinde üretirler; ardından bireyler bu fikirleri etraflarına taşır, karşılıklı konuşmalarında birbirlerine aktarır ve (bir başka toplumsal öneme sahip fikirlerin enerjiler yükleyebileceği diğer durumlar yeniden ortaya çıkıncaya kadar) kendi düşüncelerinde kullanmak ve karar vermek için onlara kılavuzlar olarak başvururlar. Bireyleri belirli fiziksel ortamlarda hareket eden ve birbirlerine yoğun bir biçimde odaklandıkları belirli türden gruplara girdikleri durum-

larda özel ahlâkî 'enerjiler' kazanan varlıklar olarak düşünebiliriz. Benzer şekilde, insanların bu türden durumlarda ne kadar uzun ve sık bir araya geldikleri her bireyin biçimlendirilmesinde merkezî bir etkiye sahiptir.

Böylece, Durkheim'ın modeli bize iki-düzeyli bir dünya sunar. Toplumsal fikirlerimizi içimizde düşünürüz ve bunlar bilinçlerimizin içeriklerini oluşturur. Doğruluklarını sorgulamadığımız için toplumsal fikirlerimizin sembolik önemlerinin farkında değilizdir. Onları dış dünyayı gördüğümüz ve bir toplumsal aksaklık sonucunda kırılıncaya kadar dikkatimizi çekmeyen bir tür cam olarak düşünebiliriz. Aksaklıklar yaşandığında bile (etrafımızda camdan duvara dikkat çekmek yerine) bu duruma yol açan kişiyi cezalandırarak tepki verme eğilimi sergileriz. Bu yüzden, Durkheim toplumu (i) bilinçli, yapay bir düzeye ve (ii) gerçek belirleyicilerin işlerlikte olduğu bilinçdışı bir yapıya sahip bir 'şey' olarak betimler. Kendimizi rasyonel, kaderimizin efendisi olarak düşünürüz; gerçekte rasyonalitemiz bize içinde yaşadığımız toplumsal yapı tarafından kazandırılır ve bu yapı daha ziyade belirli bir tarzda düşünmemizi sağlar.

Durkheim'ın teorisinde 'bilinçsiz' düzey gizemli veya muğlâk bir şey değildir. O toplumsal yapının morfolojisi, grubun görünen kısmının ötesine yayılan fiziksel yoğunluğunun 'sosyal fiziği'dir; bu morfolojinin zamansal örüntüsü insanların bir araya gelmeleri ve 'odaklanmış ilgi' düzeyi yüksek küçük ritüellere kendini kaptırmalarıdır. İçinde olmamıza ve davranışlarımızı belirlemesine rağmen, büyük ölçüde yaşantılarımızın özel ayrıntılarına odaklandığımız için toplumsal yapıyı fark etmeyiz. Durkheim insanların basitçe ödüller ve cezalar, yatırımlar ve bedeller konusunda rasyonel seçimler yaptıklarını ilân eden faydacı psikolojiyi ve iktisat anlayışlarını şiddetle eleştirir. İnsanlar çoğu kez bu türden seçimler yapmaya çalışmazlar, bu tepkiler aksine toplumun görünen yüzeyidir. Göreceğimiz gibi, Durkheim toplumun muhtemelen bu türden tepkilerle bir arada duramayacağını kanıtlamıştır; rasyonalitenin, her zaman, kendini ortaya çıkaran rasyonel-olmayan bir temeli vardır.

Durkheim bu konuda ayrıca Marx ve Engels'ten ayrılır. Genelde çatışma teorisinde de toplum iki düzeye sahip bir şey olarak alınır. Bir düzey toplumsal çatışma ve tahakkümün –iktisadî, siya-

sal veya örgütsel– somut [görünen] yapısı, diğer düzey bilincimizin derinliklerini gizleyen ve bizzat maddî zihinsel üretim araçları sayesinde üretilen ideolojidir. Ancak çatışma teorisinde bu ideolojik örtü yırtılmaya, ardında yatan gerçekler sergilenmeye çalışılır. Onların amacı ideolojilerin artık var olmadığı geleceğin mükemmel toplumunu ortaya koymaktır. Fakat Durkheim'a göre bu mümkün değildir. Toplumun ahlâkî inançlara ihtiyacı varsa ve bu yüzden temellerini ifşa etmek iyi olmasa bile, bu türden inançlar her zaman bir şekilde yeniden ortaya çıkacaktır. Teşhir ederek bazılarının meşruluğu yıkıldığında, yine de toplumsal yapılar ve ritüel etkileşimlerin kaçınılmaz yasaları nedeniyle başka inançlar ortaya çıkacaktır. Durkheimcı sosyoloji yukarıda ifade edilen toplumsal dünyanın bir parçası olarak kalsa bile, bu konuda refleksif bir bakış açısı sunar.

İki Kanat: Makro Gelenek

Durkheim'ın sosyolojisi hem büyük ölçekli makro toplum teorisine hem de küçük ölçekli mikro-etkileşimler veya ritüeller teorisine uygundur. Bu özelliği Durkheimcı geleneği sosyolojide özellikle merkezî bir yaklaşım kılar. Diğer temel geleneklerden hiçbiri onun kadar kapsamlı değildir. 4. Bölümde ele alacağımız mikro-etkileşimci gelenek makro yapı hakkında çok az şey söyler ve hatta bazen varlığını yadsır. Öte yandan, çatışma geleneği esasen kendini büyük ölçekli tarihsel süreçler içinde konumlandıran bir makro-analizdir. Onun içinde mikro-unsurlar bulunduğu doğrudur: Marx bir yabancılaşma teorisine sahiptir ve sosyolojiyi öznel toplumsal anlamlar bağlamında tanımlayan Weber *Verstehen* yöntemi hakkında yazmıştır. Gerçekte onlar mikro-sosyoloji üzerinde çok az etkili olmuşlardır. Marx'ın yabancılaşma anlayışı gerçekte yüz yüze etkileşimle ilişkili değildir, aksine bireyi kapitalizmin genel makro-yapısıyla ilişki içinde ele alan bir felsefî yaklaşımdır. Ve *Verstehen* fikri görünüşte mikro-dünyaya işaret etmesine rağmen, Weber bu kavramı asla onu analiz edecek biçimde kullanmamıştır. Aksine, Weber bu kavramı dünyayı gerçekte Protestan ahlâkının veya diğer dinsel bakış açılarının gözüyle anlamak için kullanır: *Verstehen* kavramı insanların belirli durumlara

nasıl tepki gösterdikleriyle ilişkili öznel bir bakış açısı içermesine rağmen, kesinlikle mikro değildir. Weber'in *Verstehen* kavramı, sadece pratikte insanların dinsel inançlarını veya diğer felsefelerini anlamak için yapmaya çalışmamız gerekenleri kasteder. Durumlar ve ilişkili yapılar kadar onların insanların fikirleri ve inançlarını belirleme biçimlerini de Weber değil Durkheim ele almıştır.

Durkheimcı gelenekte biri makroyu diğeri mikroyu vurgulayan iki kanat vardır. Durkheim'ın öncülerinin çoğu Montesquieu, Comte ve Spencer gibi makro-sosyologlardır. Bu mikro teoriyi (Fustel de Coulanges ve bazı antropologlar sayesinde keşfettiği) ritüeller teorisine uygulayan Durkheim'dır. Bu yüzden, Durkheimcılar bir taraftan Durkheim'ın makro-düzey işbölümü ve genelde toplumsal yapı teorisi üzerinden ilerleyen ve Talcott Parsons ve işlevselcilere uzanan bir yaklaşım geliştirmişlerdir. Diğer tarafta, Durkheim'ın –yeğeni Marcel Mauss dâhil– sosyal antropolojideki izleyicileri vardır ve bu yaklaşımın modern uygulamacıları Erving Goffman ve Basil Bernstein'tır. Önceden belirttiğim gibi, bir sınıfsal kültürler teorisinin mikro-temelini Durkheimcı çizginin bu tarafı sağlamıştır. Ayrıca, Durkheimcı geleneğin mikro ve makro düzeyleri yeniden bir araya getirmeye çalışan –özellikle Mauss ve Lévi-Strauss'un geliştirdiği alışveriş ve ittifaklar teorisini, Pierre Bourdieu'nün kültürel sermaye teorisini ve benim etkileşim ritüeli zincirleri teorimi içeren– bir başka kolu daha vardır.

Montesquieu, Comte ve Spencer: Toplumsal Morfoloji Üzerine

Durkheim kendi fikrî öncülerini Montesquieu'nün sosyolojinin kuruluşuna katkısı hakkındaki, 1892'de tamamladığı doktora tezinde ifade eder. Durkheim Montesquieu'nün *Yasaların Ruhu* (1748) adlı kitabını toplumun biliminin başlangıcı olarak görür. Bu çalışmanın ardından insan hakkında ünlü bir tarih eseri yazmak yerine, temel bilimsel yöntem üzerine ve genel yasaları araştırdığı bir kitap yayınlar. Sonsuz bireysel örnekler vardır ve tiplere dönüştürmeden ve nedenlerini anlamak için karşılaştırmalar yapmadan onlar hakkında hiçbir şey yazılamaz. Montesquieu

ayrıca öncelikle devletten ziyade toplumu anlamaya çalışan ilk kişi olduğu için değerlidir. Montesquieu genellikle en iyi devletin otoritenin kötüye kullanılmasını önlemek için 'kuvvetler ayrılığı'na sahip olması gerektiği öğretisini ortaya koyan (Thomas Jefferson'ın ve ABD'nin kurucularının etkilendikleri) bir siyaset felsefecisi olarak görülür. Ancak Durkheim'a göre Montesquieu çok daha kapsamlı bir görüş ortaya koymuştur.

Montesquieu toplumları iki temel tipe ayırır: (i) eski Grek ve Roma 'cumhuriyet'i ve (ii) çağdaş Avrupa 'monarşi'leri. Çağdaş Avrupa monarşilerinin en iyilerinde mahkemeleri ve belediyeleri kontrolleri altında tutan soylular sınıfı (sınıf kavramı Montesquieu'den gelmektedir), kralın merkezî otoritesi ve kilisenin manevî gücü arasında bir kuvvetler ayrılığı vardı. Durkheim'a göre, bu uzmanlaşmış kurumlar biçimindeki kuvvetler ayrılığı sadece erken dönem modern Avrupa monarşilerinin siyasal yapısının bir parçası olmayıp, aynı zamanda gelişmiş işbölümüne sahip bütün toplumların genel eğilimidir. Durkheim böylece Montesquieu'yü yaklaşık bir asır sonra (1893) yayınladığı *Toplumda İşbölümü*'ndeki temel çerçevesi içinde yeniden yorumlar, Montesquieu'nün bahsettiği Antik cumhuriyetleri 'mekanik dayanışma' tipi olarak adlandırır: bunlar küçük ve geniş bir alan üzerine yayılmış toplumlardır. Hepsinde birey topluluğa tâbidir. Montesquieu bu toplum tipindeki temel duyguyu 'erdem' mücadelesi olarak adlandırır: kişinin bütün kutsal ritüellere itaat etmesi ve kendini ailesi ve şehrine adaması gerektiği düşünülür. Montesquieu'nün bahsettiği monarşiler 'sürekli gelişme çizgisi'nin toplumların büyük, yoğun yerleşimlere sahip ve kendi içinde uzmanlaşmış ve koordine hâle geldikleri daha modern bir son noktasını temsil ederler. Bu toplumlardaki karakteristik duygu Montesquieu'ye göre 'itibar'dır ve bu Durkheim'ın 'bireycilik ruhu' olarak adlandırdığı benliğin yüceltilmesine işaret eder.[1]

Montesquieu'de ayrıca üçüncü bir toplum tipi yer alır, Doğu despotizmi: o, Avrupa monarşileri gibi büyük ve nüfusu yoğun olmasına rağmen, içinde güçler ayrışmasının bulunmadığı ve bireylerin özgür olmadıkları bir toplum biçimidir. Montesquieu bu toplum tipinin niçin ortaya çıktığı konusunda iyi bir açıklama sunmaz ve onu sadece Avrupa monarşilerinin despotik yönde gelişebilecekleri ve Doğu despotizmine dönüşebilecekleri korkusunu yaratmak için kullanır. Bu toplum tipini Durkheim da açıkla-

Durkheim'a göre, Montesquieu nüfus büyüklüğünü toplumsal yapıdaki ve yaygın kültürel ideallerdeki farklılaşmaların temel nedeni olarak görmekte haklıdır. (Montesquieu'nün toplumlar arasındaki farklılıkları iklimleri temelinde açıklayan daha ünlü bir yorumu bulunmasına rağmen, kendi intihar analizlerinde bu tipten açıklamaları kolayca reddeden Durkheim yukardaki yorumu bu argümanın önemli bir parçası olarak alır.) Bu yüzden, Montesquieu'yü Durkheimcı sosyolojiyi başlatan kişi olarak ele almak isabetlidir –en azından Durkheim'ın gözünde böyledir ve aksini söylemek için hiçbir haklı nedenimiz yoktur.

Sosyolojinin 'resmî' kurucusu Auguste Comte'tur. Comte biyolojik organizmalara benzemesine rağmen, kesinlikle biyolojik yasalarla açıklanamayan "başlı başına bir sistem olarak toplum" fikrini geliştirir. Comte'ta ayrıca Montesquieu'de bulunmayan bir dinamik unsur mevcuttur. Montesquieu sadece farklı toplum tiplerini (deyim yerindeyse) 'yatay olarak' karşılaştırırken, Comte toplumları evrimci gelişme çizgileri içinde [dikey olarak] konumlandırır. Comte, ayrıca, toplum konusunda açıkça bilimsel bir yaklaşımı benimseyen ve yasalarını ortaya koymaya çalışan ilk kişidir. Ancak Durkheim Comte'u sosyoloji bilimine son şeklini verdiğine ve toplumsal yasaları sözde 'üç hâl yasası'yla ifade ettiğine inandığı için eleştirir –bu yasaya göre, toplumlar askerî evreden hukukî evreye ve oradan sınaî evreye geçerken, eşanlı olarak inançları dinden, metafiziğe ve oradan bilime doğru ve [toplumsal organizasyonları] aileden, devlete ve oradan tüm insanlığa ahlâkî bağlılığa doğru ilerler. Durkheim'a göre Comte'un esasen ütopik bir öğreti ortaya koyduğu yeterince açıktır; Comte sosyoloji bilimine giden yolu göstermesine rağmen, onun inşası-

---

maz, aksine onu patolojik bir tip olarak nitelerken, organik dayanışmaya dayanan toplumun büyük ve nüfusu yoğun toplumların normal tipi olduğunu vurgular. Bu problem Durkheim'ı meslek hayatı boyunca meşgul etmiştir. Onun modeline göre, modern farklılaşmış toplumların sağlıklı, yeterince bütünleşmiş olması ve bireyselliği desteklemesi gerekir; Durkheim bu yüzden kapitalist sınıf mücadelelerini patoloji olarak görür. Despotizm eğilimleri de patolojik olacaktır; Durkheim'ın kendi ölümünden sonraki on yıllarda ortaya çıkan Faşist rejimler konusundaki fikri kesinlikle bu doğrultuda olacaktı. Genelde Durkheimcı gelenek bütün toplumlarda mevcut olan çatışma ve egemenliğin normal olarak alınmasını bir sorun olarak görmüştür.

nı tamamlayamamıştır.

Herbert Spencer büyük ölçüde Comte'un izleyicisi olarak, ancak sosyolojiyi onun dinsel tuhaflıklarından kurtaran ve ciddi bir içerik kazandıran kişi olarak görülür. Durkheim bu görüşe katılır; gerçekte onun bağımsız parçalardan kompleks bir işbölümüne doğru ilerleyen toplumlar modeli esasen Spencer'a aittir. Ancak Spencer olguları sadece belirli bir felsefî ilkenin varlığını kanıtlamak için toplar. Spencer zaten en başında her şeyin kaotik, benzer parçacıklar durumundan farklılaşmış bir karşılıklı bağımlılık durumuna doğru evrimleştiği genellemesini ifade eder. Spencer bu genellemeyi insan bilimlerine uygun olduğunu göstermeden önce hem evrenin hem de biyolojik organizmaların evrimine uygular. Aksine Durkheim bu ilkeleri empirik karşılaştırmalara dayanarak ortaya koymak ve onların belirli bir sonucu ortaya çıkaran nedensel koşulları göstermesi gerektiğini kanıtlamak ister.

Durkheim ayrıca daha kapsamlı bir eleştiri yapar. Spencer toplumu –işlevleri organizmalara benzer biçimde farklılaştığı için– bir organizma olarak düşünür, ancak bu sadece bir benzetmedir. Spencer'ın açıklamasına bu noktaya kadar olumlu bakan Durkheim gerçeğin bir benzetmeden fazlasını içerdiğine inanır. Durkheim aksine toplumun bir psişik birlik olduğunu düşünür ve bu psişik birliği başlarda 'kollektif bilinç' ve daha sonra 'kollektif temsiller' olarak adlandırır: onlar insanlar etkileşim içine girdiklerinde ortaya çıkan ve bireyleri dışardan kısıtlayan fikirler ve duygular 'akımlar'ıdır. Ancak Spencer bu noktada metodolojik bireycidir. Toplumun (organizmaların aksine) hiçbir merkezî bilinci olmadığına ve bilincin sadece insan bireylerde bulunduğuna inanır; bireyler gerçekte kendi rasyonel çıkarlarına göre hareket ederler ve toplumu karşılıklı alışverişleri sırasında oluştururlar. Bu açıdan, Spencer terimin 19. yüzyıldaki anlamında tipik bir liberal İngiliz'dir. O en iyi toplum biçimi olarak bireysel özgürlükler ve açık kapitalist piyasa toplumunu görür; ayrıca, toplumların baskıcı düzenlemeler içeren daha alt düzeylerden sözleşmeye dayanan bir *bırakınız yapsınlar* sistemine doğru evrimleştiklerini kabul eder.

Durkheim'a göre, Spencer'ın sistemi bu açıdan onun siyasal eğilimini ve aynı zamanda bilimsel naifliğini yansır. Yapının birey-

lerin seçebilecekleri her şeyden bağımsız kendine has yasaları vardır. Hatta daha temel önemde bir gerçek, bireysel seçimlerin toplumu bir arada tutmasının mümkün olmamasıdır. Bir rasyonel bireyler bileşimi sadece herkesin herkesle savaşına yol açar. Spencer bu konuda daha olumlu bir görüşü benimser; ona göre, modern toplum özgürce yapılan sözleşmelerin yönlendirdiği bir piyasada rekabet sonucunda ortaya çıkar. Ancak Durkheim aralarındaki sözleşmeleri *sürdürebilmek* için birbirlerine güvenmedikleri sürece insanların sözleşmeye dayalı bir topluma nasıl sahip olabileceklerini sorar, zira böyle bir güvensizlik durumu her zaman dolandırıcıların lehine işleyecektir. Faydacıların vurguladıkları sözleşmeye dayalı toplum bir mitten ibarettir ve sadece sözleşme-öncesi bir dayanışma sayesinde var olabilir. Durkheim farklı toplumsal yapı biçimlerinin bu bireyci-olmayan, ahlâkî duyguları nasıl ürettiklerini göstermeye çalışır.

Durkheim'ın faydacılığa saldırısının bir ucu *Toplumda İşbölümü*'ndeki karşılaştırmalı, tarihsel analizi, bir başka ucu intihar araştırmasında farklı grupların istatistiksel oranlarını karşılaştırmasıdır. Bu materyaller grubun yapısının yoğunluğunun bireyi nasıl etkilediğini göstermekte kullanışlıdır. En azından Durkheim'a göre, istatistiksel oranların tüm grupta uzun süre sabit kaldığını gösteren bu veriler yapının birey üzerindeki ve dışındaki mevcudiyetinin kanıtlarıdır. Doğum oranları, her dönemde farklı insanlar katkıda bulunmasına rağmen, yıllarca aynı kalır ve aynı eğilim intihar oranları ve diğer çoğu örnekte de söz konusudur. Durkheim bu yüzden istatistiksel sosyolojinin kurucusu olmasına rağmen, 1940'larda Amerika'da araştırmalar kurumsallaşıncaya kadar Durkheimcılık bu alanda gerçekte fazla ilerleme kaydedememiştir.[2]

---

[2] Sosyolojik istatistik teorisi esasen Belçikalı gökbilimci Adolphe Quetelet'ye kadar uzanır. O 1830'larda Durkheim'ın sonradan kullanacağına benzer bazı istatistikler toplar; Quetelet'ye göre, oranlar yıllar içinde sabit kaldığı için bu düzenlilikleri üreten toplumsal yasalar olması gerekir. Ancak Quetelet istatistiksel örüntüleri belirleyen hiçbir somut yasa ortaya koymaz. Durkheim bunu Quetelet'nin ihmal ettiğini düşündüğü 'karşılaştırmalı yöntem'i uygulayarak başardığına inanır. Yeterince ilginç olan, Durkheim'ın kullandığı istatistiklerin çoğunu Fransız hükümetinin, başında Gabriel Tarde bulunan istatistik bürosundan almasıdır. Tarde o dönemde Durkheim'ın sosyolojik teorideki temel muhalifiydi. Tarde toplumun sade-

Durkheim'ın sosyolojisi 1917'de ölümünden sonra ikiye bölünme eğilimi sergiler: İngiliz ve Fransız antropologlar mikro-yönde ilerlemiş ve nihayetinde bir kuşak sonra ABD'de etkili olmuşlardır. Durkheim'ın makro-sosyolojisi daha fazla ilgi çekmiştir. 1950'lerde *İntihar* istatistiksel sosyolojinin metodolojik bir simgesi hâline gelir. Bununla beraber, Durkheimcı sosyolojinin en tanınmış savunucuları işlevselci teorisyenler Robert K. Merton ve Talcott Parsons'tı.

Merton, Parsons ve İşlevselcilik

Robert Merton işlevselci yaklaşımı yeniden şekillendirir: işlevselcilik bir kurumun toplumsal düzenin devamlılığına katkısı dikkate alınarak araştırılmasıdır. İnançlarımız ve eylemlerimizin oluşturduğu yüzeyin kendi altındaki bir yapısal temel tarafından nasıl belirlendiğini gösteren Durkheim sosyolojiyi iki-düzeyli bir araştırmaya dönüştürmüştür. Merton'a göre bu 'yapısal temel' "toplumun varlığını sürdürme eğilimi"dir. İnsanların bilinçli olarak ulaşmaya çalıştıkları sonuçlar olan *açık işlevler* ve bizzat sosyal sistemin ürettiği *gizli işlevler* vardır. Örneğin, Amerikan şehirlerinin rüşvetçi 'siyasal aygıtlar'ının reformcuların onları ortadan kaldırmaya yönelik bütün çabalarına direnmelerinin nedeni, bu sistemin reformcuların onayladıkları resmî bürokrasiden ziyade

---

ce bir bireyler toplamı olduğunu iddia eden aşırı bireyci bir indirgemeciydi. Tarde'a göre, istatistiksel tekbiçimlilikler bireylerin başka bireylerin sergiledikleri davranışları tekrarladıkları (psikolojik) taklit süreciyle açıklanabilir. Durkheim bu yaklaşımı eylemlerin niçin öncelikle başkalarını taklitle ortaya çıktığını açıklayamayan naif bir psikoloji biçimi olarak nitelemekte fazla zorlanmaz. Ona göre, ne de bu yaklaşım kimin, kim tarafından, ne zaman taklit edilip edilmediğini gösterebilir. Durkheim'ın ritüel modeli taklidin gerçekte ne zaman ortaya çıktığını –bireyler ortak bir ilgi odağını ve grup içinde ortak bir duyguyu paylaştıklarında inançların bulaştığını göstererek– açıklayabilir. Ancak, istatistiksel bulguların tamamen zıt yorumlara, yani bireysel süreçlerin göstergelerine *veya* toplumsal yapının bağımsızlığının işaretlerine yöneltmediğine dikkat ediniz. Sosyolojide genelde metodolojikten ziyade *teorik* bir sorun olarak istatistik konusunda, bkz. Randall Collins, "Mathematics versus Words", *Sociological Theory*, 1984 (San Francesco: Jossey-Bass).

söz konusu aygıttan daha fazla kazanç sağlayan sokaktaki insanlara hizmet eden gizli işlevlerinin bulunmasıdır. Aynı analiz tipi bütün kurumlara uygulanabilir: bir kurum varsa belirli bir işlevi yerine getirmesi gerekir ve sosyoloğun görevi de bu işlevi ortaya çıkarmaktır.

Bu analiz tipi bir dönem, özellikle 1950'lerde büyük cazibeye sahipti ve sosyologları görünür yüzeyin ardını araştırmaya yöneltti. Bu analiz bazen, Merton'ın siyasal 'aygıt' analizinde olduğu gibi, bir 'sosyal problem'in ne olduğu hakkındaki resmî bir görüşün gerçekte sadece bir grubun bakış açısı olduğuna, ancak ilgili başka insanların da durumdan fiilen kazanç sağladıklarına işaret eder. Ancak, işlevselcilikte daha fazla ileriye gitmeden bu görüş korunmaya çalışılır. Bu tutum büyük şehir 'aygıtı'nı farklı çıkar grupları ve sosyal sınıflar arasındaki bir mücadele olarak görmek yerine, dikkati 'çatışmanın yapısı'ndan uzaklaştırarak, kurumun bazı 'gizli işlevler'e hizmet ettiği biçiminde daha soyut bir sonucu benimsemeye yöneltir. Belirli bir şey kesinlikle bu anlamda her zaman bir işleve sahip olabilir. Ancak, analiz daha ileri düzeye taşınmadığında işlevlerden ve toplumsal düzenin devamlılığından söz etmek yanıltıcıdır. İşlevleri belirli bir düzenleme tarafından karşılanan sadece genelde toplum değildir, gerçekte her grup –sürdürmeye çalıştığı– kendine ait bir toplumsal düzene sahiptir. Merton'ın işlevselciliği bu anlamda çatışma yaklaşımının toplum konusunda ortaya koyduğu açık gerçeği bulanıklaştırır. Örneğin, Kingsley Davis ve Wilbert Moore (1954), ünlü işlevselci teorilerinde, tabakalaşma ve eşitsizliğin aslında en nitelikli insanları en önemli konumlara yerleştirerek en uygun toplumsal etkililiği sağlayan mekanizmalar olduklarını öne sürer.

Bununla beraber, Merton ve izleyicileri bazen her şeyin herkesin iyiliğine işlemediğini kabul eder, bu yüzden 'işlevler'le birlikte 'olumsuz işlevler'i de vurgularlar. Ne yazık ki son terim işlevselci teoriye çok fazla katkıda bulunmamıştır; o şeylerin kötü sonuçlara da sahip olabileceklerini kabul eden bir değer yargısı içerir. Ancak Durkheim'ın şu temel görüşü gözden kaçırılır: sosyolojinin yapıların, başka koşullardan ziyade, niçin belirli koşullar tarafından üretildiğini açıklaması gerekir. İşlevleri araştırmak ve olguları işlevsel özelliklerine göre açıklamak niçin bir başka yapıdan ziyade belirli bir işleve hizmet edecek yapıların var olduğu sorusunun cevabını

sunmaz. İşlevselciler bu soruyu 'işlevsel alternatifler'in temellerinin kendi çerçevelerini terk etmeye gerek kalmadan analiz edilebileceğini göstermek için kullanmışlardır. Ne yazık ki bu boş bir vaattir, zaten bu türden karşılaştırmalı araştırmalar oldukça sınırlıdır. Önceden gördüğümüz gibi, karşılaştırmalı araştırmaları asıl gerçekleştirenler çatışma sosyologları olmuştur. İşlevsel yöntem açıklamalardan çok daha muğlâktır. Somut uygulamada, işlevselciler toplumsal kurumların mümkün en olumlu özelliklerini sunma eğiliminde olmuşlardır. İşlevselcilerin 'bilim sosyolojisi' gerçeğe ulaşmayı sağlayacak ideal, kendi kendini düzelten bir araç görüntüsü sergiler; onların uzman mesleklerin özgeci iddialarının görünür değerlerini esas aldıkları 'meslekler sosyolojisi'nde bu iddiaların tekelci grupların çıkarlarını gizleyen ideolojiler oldukları göz ardı edilir. Bu nedenlerle, işlevselciliğin 1950'lerden sonra siyasal tarzı daha az muhafazakâr hâle geldiği için gözden düşmesi şaşırtıcı değildir.

Talcott Parsons Merton'ın 'orta boy' işlevselciliğinden daha makro bir teori geliştirir. Parsons için 'temel kendilik' her zaman "bir bütün olarak sosyal sistem" olmuştur ve o sosyal sistemin farklı işlevsel ve alt-işlevsel kesimlerini sınıflandırabilecek oldukça kompleks bir analiz geliştirir. Parsons'ın çalışması tablolarla doludur ve bu tabloları hücrelere ayırır ve farklı işlevsel karşılıklı alışverişleri göstermek için aralarında oklar çizer. Temel toplum anlayışı Durkheimcı olsa bile, Parsons'ın yöntemi daha ziyade eleştirdiği kişilerin yöntemlerine benzemektedir. Zira o bir şeyin nedenlerini ortaya koymaz, aksine sadece giriş çalışması niteliğinde bir kavramsal harita oluşturmaya çalışır. Gerçekte Parsons, tıpkı bedenin hangi parçasının büyük 'toplumsal organizma'dakine benzediğini dikkate alarak oluşturduğu açık kategorilerden yararlanarak toplumlar hakkında ciltlerce bilgi sunan Durkheim'ın Alman çağdaşı Albert Schaeffle gibi, toplumun bir açıklamasından ziyade, oldukça soyut ve genel bir toplum betimlemesi sunar. Parsons Schaeffle ve diğer 19. yüzyıl sosyologlarından çok daha soyuttur ve 'hedefe ulaşma', 'kalıp devamlılığı'ndan ve toplumun sinir sistemi, beyni vb. gibi daha betimsel metaforlar içeren diğer işlevlerden söz eder. Parsons'ın girişimi bu açıdan daha ziyade, 1930'ların ayrıca toplumun her yönünü sınıflandıran uzun bir terimler listesi sunan Robert MacIver gibi Amerikalı teorisyenler kadar, Sim-

mel'in formel sosyolojisini kullananlarınkilere benzer.

Parsons'ın sistemi, şeyleri kategorileştiren muazzam bir süzgeç olarak hizmet etmekten ziyade, belirli bir içeriğe sahip olduğu ölçüde fazlasıyla makro-düzeyde yer alır. Parsons'ın betimlediği toplumlar statik değildir ve onun sisteminin en dinamik yönü uzun-dönemli bir tarihsel perspektif içermesidir. Parsons, Durkheim'ı izleyerek, toplumları rasyonel çıkarların bir arada tutamayacağını öne sürer. Bu yorumunda tüm toplumun bireylere aşılanan bir değerler setine sahip olduğunu kasteder. (Değerlerin sosyalleşmeyle içselleştirilmesi işlevini farklı yapılar, yani en başta aile, daha sonra kilise ve ardından eğitim sistemi yerine getirir.) Tarihsel değişmenin Parsons'ı ilgilendiren yönü "temel değerlerdeki değişimler"dir. Bu değişimin kesin olarak nasıl gerçekleştiği bir ölçüde gizemlidir, kişinin kendi atfetmeleriyle başardığı ve hatta kutsal müdahaleye oldukça fazla benzer bir oluşumdur.

Somutlaştırırsak, Parsons dünya tarihini birbirini izleyen farklı dinsel dünya görüşlerinin yönlendirdiğini göstermek için Max Weber'in karşılaştırmalı dinler araştırmasına başvurur. En başında kendi özel sembol sistemlerine sahip olan, sadece geleneksel rutinlerin sağlamlaştırdığı kabile toplumları vardır. Ardından sahneye, büyük bir kopuşla, tanrıları dünyadan ayıran ve manevî gücü Cennet, Nirvana veya benzer bir ad verilen aşkın bir alana yerleştiren dünya dinleri çıkar. Bu aşkın alan insanların dikkatlerini kendi dünyalarını farklı bir şeye dönüştürmeye yoğunlaştıran ve bu dönüşümü mümkün kılan bir başlangıç noktası sunar. Parsons Hristiyanlığın Budizm, Hinduizm, Konfuçyüsçülük, Taoizm veya İslâmiyet gibi, hepsi sonuçta statik toplumsal düzeni değiştirmekten ziyade pekiştiren diğer dinlerden daha fazla toplumsal başlangıç noktası ürettiğini göstermek için Weber'in yazılarına başvurur. Bu yüzden, ona göre tek başına Hristiyanlık ve özellikle en aktivist biçimi Protestanlık modern dünyanın yaratılmasıyla sonuçlanan bir değer sistemi üretmiştir.

Bir anlamda, Parsons'ın tarihsel değişme açıklaması Weber'in "Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu"nu Durkheimcı meta toplum teorisiyle ilişkilendirdiği kapsamlı bir yorumdur. Parsons'ın muhtemelen en kalıcı katkısı bu özelliğidir. Bunu söylemek kesinlikle haklı olduğunu belirtmek anlamına gelmese de, Parsons'ın bu yorumu son birkaç yıldır, özellikle Almanya'da,

örneğin Wolfgang Schluchter ve Jurgen Habermas gibi, rasyonelliğin uzun dönemli evrimini analiz etmeye çalışan teorisyenlerin büyük ilgisini çekmiştir. Fakat Parsons, bu yorumda Durkheim'ın öncelikle en işlevselci ve ahlâkçı yönünü esas almasına rağmen, Weber'in en idealist yanını dikkate alarak onun çatışma modelini ihmal ettiğini unutmamamız gerekir. Durkheim kendini öncelikle maddî etkileşim yapılarının –sistem aracılığıyla yeniden dolaşıma giren– belirli fikirler ve duyguları ürettiği yasaları ortaya koymaya çalışan bir bilim adamı olarak görür. Durkheim Parsons'ın tarihin insanî sahnenin belirli noktalarında –gizemli bir biçimde– ortaya çıkan belirli dinsel fikirlerin etkisiyle ilerlediğini kanıtlama girişimine olumlu bakmayacaktır. Durkheim'a göre, din kendi ideallerinin ürettiği ritüel etkileşimlerle açıklanabilir, aksi yönde bir faktörle değil. Durkheim'ın teorisi insan tarihinin, Parsons'ın öne sürdüğü gibi bir fikirler topluluğunun yönlendirdiği evreler biçiminde değil, aksine toplumsal çatışmalarla ve toplumsal etkileşim örüntüsündeki fiziksel değişimlerle ilerlediğini öne süren bir materyalist teoriyle çok daha uyumludur.

Genelde Durkheim'ın, Parsons ve Merton gibi, toplumdaki çatışmaları ve tahakkümü göz ardı etme veya önemsememe eğiliminde olduğu açıktır. Üçü de çatışmanın ikincil önemde olduğu ve baskının ya tüm toplumun iyiliğine hizmet eden ya da geçici ve patolojik bir durum olarak yorumlandığı olumlu bir dünya tasavvuruna sahiptir. Parsons örneğin Nazi Almanyası hakkındaki bazı aydınlatıcı yazılarına rağmen, onu sapkın bir geçici durum olarak, büyük bir hızla geleneksel temelden modernleşmeye geçmeye çalışan ve bu yüzden değişimin yarattığı gerilimler karşısında kitlesel psikolojik tepkilerin ortaya çıktığı bir ülke olarak görür. Parsons'a göre, bütün toplumlar nihayetinde demokrasiye doğru evrilir, zira o "işlevsel olarak farklılaşmış" en ileri evredir. Ne yazık ki Almanya'da arzu edilen bu durum kesintiye uğramıştır. Parsons ve çalışma arkadaşları bir toplumsal huzursuzluk veya isyanı genelde toplumsal değişmeyle ilişkili geçici bir durum olarak görme eğilimindedirler. Winston White'a göre, 1950'lerdeki 'uyumculuk' ve 'tüketimcilik' konusundaki protestolar basitçe işlevsel olarak giderek farklılaşan Amerikan toplumunu yanlış anlamanın bir ürünüdür. Bu farklılaşma her alanda toplumsal etkililik düzeyini artırmıştır: aile ve uzmanlaşmış toplumsal grup-

lar işlevlerini daha iyi gerçekleştirebilmişlerdir –sosyalleşme ve aşılanan değerler ('uyumculuk') veya daha fazla mal ve onları tüketecek daha fazla zamanın üretilmesi ('tüketimcilik') bunun örnekleridir. Parsons 1960'ların öğrenci isyanlarını, olaylardan kısa bir süre sonra, basitçe, uzmanlaşma için gerekli eğitim süresinin artması karşısında sergilenen geçici bir tepki olarak açıklar: daha fazla farklılaşmış toplumlarımız daha uzun bir eğitim gerektirmiş ve bu gelişme yeni çocukluk ve yetişkinlik anlayışlarına adapte olmak zorunda kalan insanlarda geçici bir gerilim yaratmıştır.

Bunun bir muhafazakâr ideoloji türü olarak algılandığı görülebilir: ortaya çıkan her şey ya en iyisidir ya da uzun dönemli bir ilerlemenin geçiş evresidir. Bu ideoloji yakın dönemde Durkheimcı gelenek içinde temellendirildiği ölçüde farklı çatışma veya mikro-etkileşim yaklaşımlarından daha az popüler hâle gelmiştir. Yine de, günümüzde bu makro-kanadın Durkheimcı geleneğin örtük muhafazakârlığını, gerçek nedensel açıklamalardan yoksunluğunu bütün yönleriyle yansıtmadığını göstermek istiyorum. Parsons ve Merton her kurumu kendi en uygun toplumsal imgesi içinde ele alma eğiliminde olmasına rağmen, Durkheim ideolojilerin nasıl üretildiğini daha iyi açıklayabilecek konumdadır. Onun ritüeller mikro-sosyolojisi –cisimleşmiş bir bütün olarak toplumun değil– toplumsal grubun (meşruluğu sayesinde kendi gerçek pratiklerini gizlemesini sağlayan) dinsel ve farklı türden inançları ürettiği mekanizmayı ortaya koyar. Durkheim'da toplum, işlevselcilerin betimlemekten hoşlandıkları özgeci uzman mesleklerden ve kamu çalışanlarından ziyade, sihirleriyle insanların zihinlerini etkileyen büyücü hekimlerin alanına benzer. Durkheim'ın ritüeller ve semboller teorisi 1960'lar ve 70'lerde eğitim sisteminde öğrencilerin yaşadığı büyü-bozumunu ve 1980'lerdeki eğitim enflasyonunun yol açtığı sinizme damgasını vuran diploma enflasyonunu Parsons'ın işlevselci ideolojisinden daha gerçekçi bir biçimde açıklamaya elverişlidir.

İkinci Kanat: Sosyal Antropoloji Çizgisi

Durkheimcı fikirlerin özellikle güçlü olmasının nedeni, daha ziyade tüm toplumun yapısına değil, onun içindeki belirli grup pratik-

lerine uygulanmalarıdır. Durkheimcı düşüncenin sosyal antropolojide bu kadar etkili olan yanı bu özelliğidir. Bu yaklaşımın kaynağı A.R. Raddcliffe-Brown'ın liderliğindeki bu adla anılan tüm bir İngiliz okuldur. Onlar, kültürü betimlemeye odaklanan Almanlar ve Amerikalıların veya insan ırklarını ölçmeye ve sınıflandırmaya yoğunlaşan fizik antropologların aksine, sosyal antropologlardır. Esasen toplumsal yapıyı araştıran Durkheim onların ilgilerini pekiştirmiş ve geliştirdiği ritüeller teorisi sosyal antropologlara kültürel fikirler ve pratiklerin nasıl belirlendiklerini açıklayacak bir yöntem sunmuştur. Durkheimcı çizgi Durkheim'ın ölümünden sonra yeğeni Marcel Mauss'u bu alana yönelten, bu geleneğin sürmesinde Lévi-Strauss'un etkili olduğu Fransız antropolojisinde daha da açıktır.

Antropoloji, geçmişi Durkheim öncesine uzanmasına rağmen, sadece onun zamanında bir disipline dönüşmeye ve teorik bir temel kazanmaya başladı. Bir açıklayıcı teori en iyi şekilde karşılaştırmalarla geliştiği için, erken dönem antropolog teorisyenlerin alan araştırmaları yapmaktan ziyade kütüphanelerde çalışmaları şaşırtıcı değildir. Alan araştırmaları yapanlar, dünyadaki ilginç olguları toplamaya odaklanmalarına rağmen, bu olguların analizleriyle daha az ilgilenmişlerdir. Teorik çabalar büyük ölçüde Grek ve Roma mitolojileri ve metinlerini yeni bir gözle araştıran, görüşlerini Afrika, Kuzey ve Güney Amerika ve Güney Denizlerindeki ilkel kabilelerden benzer örneklerle netleştiren klâsik çağ bilginleri ve tarihçilerinden gelmiştir. Önceki Avrupalılar Grekleri her zaman saf rasyonaliteyle ilişkili mermer heykeller ve filozoflar olarak görürken, James Frazer, J.J. Bachofen, Friedrich Nietzsche ve Jane Harrison gibi araştırmacılar ve düşünürler (bunlardan sonuncusu nispeten daha sonra ortaya çıkmış ve Durkheim'dan etkilenmiştir) kendi ritüelleri olan kabile toplumları olarak görmüşlerdir. Saf rasyonalitenin yerine, Antik uygarlıkların ne kadar ritüel ve din üzerine kuruldukları araştırılmıştır.

Bu açıdan, antropologlar ortaya çıkmakta olan bu sosyolojik geleneğe yeni donanımlar sağlamışlardır. Toplumun bireyden önce geldiği iddiası ahlâkî duygular, yani dine, aileye veya bizzat topluma güçlü ve rasyonel-olmayan bağlılıklar biçimini kazanabilir. İnanç ve sadakate vurgu Comte'ta, özellikle onun kendisini geç dönemindeki 'Pozitif (yani, bilimsel) Felsefe'sinin başrahibi

olarak konumlandırdığı İnsanlık Dinine dönüştüğünde karşımıza çıkar. İnanç ve sadakate vurgu 1820'lerde yazıları yayınlanan, karşı devrimci polemikleri Yerleşik Kilisenin öneminin şiddetle savunulması biçimini alan muhafazakâr aristokratlar Louis de Bonald ve Joseph de Maistre'nin da ana temasıdır. Durkheim'ın yaptığı şey, bu ideolojik iddiaları rasyonellik-öncesi bir dayanışmanın nasıl üretildiğini açıklayacak bir teoriye dönüştürmekti: ona göre, bu mekanizma en açık biçimde gözlenmesine rağmen, temelini diğer toplumsal hayat alanları içinde ve varsayımlar sayesinde ortaya çıkarabiliriz.[3]

Fustel de Coulanges ve Ritüel Sınıf Mücadelesi

Bu bakış açısından değerlendirildiğinde karşımıza Durkheim'ın öncülerinden en fazla ihmal edilmiş olanı çıkar. Bu kişi onun Ecole Normal de Superieure'deki tarih hocası Numa Denis Fustel de Colunges'tır. Fustel Grekler ve Roma üzerine büyük eserinde din-

[3] Burada az çok çağdaşlar olan Marx ve Comte arasında ilginç bir karşıtlık vardır. İkisi de güçlü yerleşik Kilisenin nihayetinde sorgulandığı bir düşünce ortamında yaşamıştır. Marx, dini bir ideoloji olarak alsa da, erken dönem yazılarının çoğunu Hıristiyanlığın liberal bir biçimini ortaya koymaya çalışan diğer Genç Hegelcilerle mücadeleye ayırmıştır. Marx'ın üstadı Bruno Bauer Marx ve Engels'in *Kutsal Aile*'de (1844) dalga geçtiği *Hristiyanlığın Özü* (1841) başlıklı ünlü bir kitap yazmıştır. Marx 1846'da *Alman İdeolojisi*'nde dinsel eğilimli bu yurttaşlarını "Aziz Bruno", "Aziz Max" gibi isimler takarak aşağılar. Öte yandan, Comte dini daha ziyade mücadele edilmesi gereken bir yanılsama olarak değil, aksine toplumsal düzenin temelini oluşturan ahlâkî duyguların yerinin bir işareti olarak alır, basitçe eski doğaüstü dinleri daha önceki bir evrim basamağına ait şeyler olarak görür. Bazı modern yorumcular, örneğin Robert Nisbet sosyolojinin muhafazakâr kökenlere sahip olduğunu, çünkü Comte'un –ayrıca kaynağında Maistre gibi gericiler olan– düşüncelerinin Durkheimcı sosyolojinin temelini oluşturduğunu öne sürer. Ancak Maistre kolayca bir sosyolog olarak görülemez: o doğaüstünü analiz etmeyi değil, ona inanmayı önerir. Comte ve Durkheim ahlâkî düzen hakkındaki bu görüşü benimser ve bilimsel analizin bir ideali kılar ve bu arada muhafazakâr içerimlerinden uzaklaştırır, hatta liberal bir yön kazandırırlar.

sel ritüellerin tüm toplumu nasıl biçimlendirdiğini açıklamak için ayrıntılı bir örnek-olay incelemesi gerçekleştirir. Durkheim toplumun bir dinsel olgu olduğunu iddia ettiğinde sadece bir benzetme yapmamaktadır; bunu söylerken aklında Fustel'in *Antik Kent* (1864) adlı kitabı vardır. Fustel dinin –aile ve mülkiyetten savaş ve politikaya kadar– bütün toplumsal kurumların temelini oluşturduğunu gösterir. O, ayrıca, toplumsal değişme sürecini dinin doğasında ortaya çıkan değişimlerden kaynaklanan bir durum olarak betimler. Fustel bir sosyolog olmasa da Durkheim onun görüşlerini salt soyut genellemeler olmaktan çıkarır. Fakat Fustel tarihin salt sanat değil, aynı zamanda bir bilim olduğunu kuvvetle vurgular. Durkheim kendi modelinin özel ayrıntılarında belirli ölçüde "Fustel'i ayakları üzerine oturtur" ve toplumu dinsel fikirlerle değil aksine dinsel fikirleri toplumla açıklar. Aynı zamanda Fustel de Coulanges dikkatini düşünce tarihinin sebeplerinden daha fazlasına yoğunlaştırır. Fustel'in analizini belirli ölçüde kullanan Durkheim, ondan bir toplumsal dayanışma teorisinin unsurlarını almasına rağmen, Antik Kent'teki aynı ölçüde önemli çatışma modelini göz ardı eder. Sosyolojideki Durkheimcı çekirdek fikirlerin gelişiminde Fustel'in saygın yerinin gözden kaçırılmaması gerekir. O, başka şeylerin yanı sıra, özellikle ritüel dayanışma ve çatışmanın niçin uyuşmadıklarını gösterir. Daha da ötesi, bizzat sınıf mücadelesinin temelini ritüel dayanışmanın oluşturabileceğini gösterir.

Fustel *Antik Kent*'te toplumun başlangıçta bir dinsel ritüel olarak ortaya çıktığını gösterir. O, klâsik metinlere referanslarla, (Vedalar döneminde Hindistan'ı istilâ eden Aryanların da benimsediklerine inandığı) eski Grek ve Roma dinlerini yeniden ortaya koyar. Bu eski dinlerin merkezi 'aile ateşi' etrafında toplanan bir ritüel gruptur. Aile ocağı ilk sunaktır; temel ritüel ailenin yemek için bir araya toplanması ve bu yemeklerde kurbanlar adanması, dualar ve ilâhilerin okunmasıdır. Bu olgu Durkheim'ın daha sonra bir ritüele ilişkin tespit ettiği bütün toplumsal materyalleri, yani grup üyelerinin bir araya gelmesi, ortak bir ilgi odağı ve paylaşılan duygular, sembolik amaçlarla gerçekleştirilen pratik olmayan eylemleri içermektedir. Durkheim'a göre, grup başarılı ayin sonucunda oluşur ve bir ahlâkî birlik kazanır. Her ailenin kendi ritüelleri vardır; gerçekte kişiyi bir ailenin üyesi kılan şey kendi ailevî ritü-

ellerine bağlılığıdır.[4] Yabancılar dışlanır; böylece, ritüel grup ve dış dünya arasındaki sınır keskin bir biçimde çizilir. Ritüeller ayrıca ev-içi otoriteyi sağlar; aile reisinin gücünün kaynağı ailenin rahibi olması ve ritüellere sadece onun başkanlık yapmasıdır.

Kent de ritüel üzerine kurulur. Başlarda Grek ve Latin kentleri farklı ailelerden oluşan koalisyonlardı. Sadece aile reisleri yurttaşlardı, zira dış dünyada aileyi sadece onlar temsil etmekteydi. Ancak bir koalisyon sadece tek bir kült oluşturabilirdi. Bu yüzden, her kent bir tapınak, bir tanrının veya tanrıların (örneğin Atina'da Athena tapınağı) veya bir kahraman atanın (örneğin, Roma'da Romulüs veya Teb'de Theseus'un) onuruna inşa edilen bir ayin

---

[4] Fustel ev kültünün kökenlerinin ölü atalara tapma olduğuna inanır. Ona göre, ocak ailenin kurucusunun kemikleri üzerinde inşa edilir; ve gerçekte, Hristiyan döneme kadar aileler bu kabir üzerinde cenaze yemeği için toplanmaktaydılar (bkz. Peter Brown, *Society and the Holy in Late Antiquity*. Berkeley: University of California Press, 1982). Bu teori Fustel'in yerli bir ataerkil aileye ve –ailenin atalarının kabrinin bulunduğu toprak parçasına sürekli sahip olmasını sağlayan– özel mülkiyetin erken dönem varlığına ilişkin sunduğu resmi desteklemesini mümkün kılmıştır. Atalara tapma teorisi Fustel'in çalışmasının en fazla eleştirilen kısmıdır. Grekler ve Latinlerin ölülerini kendi mülklerindeki aile kabirlerine gömdüklerine ilişkin herhangi bir kanıt yoktur; mezarlıklar genellikle yol kenarına inşa edilmekte ve asla şehir içinde yer almamaktaydı (Arnaldo Momigliano, "Forward" to Fustel de Coulanges, *The Ancient City*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1980: ix-xiv). Gerçekte, kahramanlara ve ünlü atalara tapma âdeti daha geç dönemde (M.Ö. yaklaşık 700-500 yılları arasında) ortaya çıkmıştır. Bu âdet şehirlerin alanları genişlerken toprak sahipleri tarafından kendi mülkiyet haklarını desteklemek için kullanılmış görünmektedir (Anthony Snodgrass, *Archaic Greece*, Berkeley: University of California Press: 1980: 38-39). Ailenin birliği ve sürekliliğini gösteren kabirler M.Ö. 300 ve sonrasında ortaya çıkmıştır; hatta bu kabirler azınlıktaydı (S. C. Humhpries, "Forward, Part II" to Fustel de Coulanges, *The Ancient City*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1980: xx). Durkheim Fustel'in atalara tapma teorisini eleştirmesine rağmen, kabir, ortak yemekler ve adaklar merkezinde bu 'aile dini' tasvirinin doğrulanması için şehrin kökeninde bir dinsel kült bulunduğunu vurgulayan bir teoriye gerek olmadığını belirtir. Fustell'in fikirleri antropolojik geleneğe ayrıca V. W. Robertson Smith'in *Sami Dini* (1989) adlı kitabının etkileri sayesinde girmiştir: Robertson Smith bu kitabında Antik İbrani adak kültünü bir ortaklaşa yemek olarak ve Tanrı'sını klanın kutsanması olarak betimler. Durkheim bu kitaptan çok fazla etkilenmiş ve kendi din sosyolojisinin temeli kılmıştır.

merkeziydi. Arkeolojik araştırmalar ilk tapınakların bir ocağa sahip bir yerleşim yeri, tanrının veya inanılan atanın ruhunun evi olarak inşa edildiğini kanıtlamıştır. Başlangıçta yurttaşlar evlerini şehir duvarları dışında inşa etmek ve şehre sadece siyasal ve dinsel toplantılar, savaş ve savunma durumlarında çekilmek zorundaydı.

İlk devlet memurları kent kültünün rahipleriydi. Siyasetin temelini ritüeller oluşturmaktaydı. İlk 'krallar' gerçekte ayinlerin liderleriydi. Daha sonra, dinsel (ve bu nedenle siyasal) katılım ayrıcalıklarına sahip olanlar ve bunlara katılmaktan dışlananlar arasında 'sınıf' mücadeleleri ortaya çıktı. Sadece tam yurttaşların hukukî hakları vardı, zira onlar –sadece yargıçlar olan– din görevlilerinden önce yer alabilirlerdi. Din sadece hukukun temeli olmayıp, aynı zamanda hukukî cezaların biçimini belirlemekteydi. En ağır ceza sürgündü, zira ritüellerden dışlanmak anlamına gelmekteydi. Ritüeller sadece mülkiyet ve fiziksel korunma haklarını güvence altına almaktaydı. Bu nedenle, sürgün cezası kişinin bu haklarından yoksun bırakılabileceği bir toplumsal dışlamaydı. Hatta Antikçağ'da devletin esas görevi olan savaş bile ritüellere göre gerçekleştirilmekteydi. Ordu dinin kanatları altında ve ortak savaşçılarla toplanmakta, korkunç çığlıklarla ve âletlerin çıkardığı tuhaf seslerle tanrıya ritüel olarak müracaatla savaşa gidilmekteydi. İki şehir arasındaki savaş onların tanrıları arasındaki bir mücadele olarak düşünülmekteydi. Bu yüzden, barış sadece dinsel bir düzlemde gerçekleştirilebilen ittifakla sağlanabilirdi; yabancı tanrıyla ilişkili ritüel ittifak hâlindeki bütün kentlerde oluşturulabilirdi. Bu uygulama Antik ittifaklara otomatik olarak emperyalist bir karakter kazandırmaktaydı: müttefik kentler sadece dışsal bir işbirliği yapılan taraflar olmalarına rağmen, ortak ritüellere katılmak zorundaydılar. Özellikle Romalılar istilâ ettikleri kentleri –Roma'da kutsanacakları vaadiyle– kendi tanrılarını terk etmeye büyük özen göstermekteydi.

Antikçağ'da savaş kurbanlarına büyük vahşet uygulanmaktaydı. Savaşı kaybedenler bütün haklarını kaybetmekte, ya aileleri katledilmekte ya da ahlâkî bir kaygı gözetmeden köle olarak satılmaktaydı. Bunun nedeni ahlâkın sınırlarını ait olunan dinin belirlemesiydi; sadece aynı yurttaşlık ritüelinin parçası olanların birbirlerine karşı ahlâkî ve hukukî sorumlulukları vardı. Benzer

şekilde, yabancılara uygulanan ancak kendilerine karşı hiçbir zorbalık içermeyen aile ritüeli ahlâkî engeller tarafından belirlenmekteydi, fakat üyelerin aile-içi kesin yükümlülükleri vardı.[5] Durkheim'ın vurguladığı gibi, ahlâkın temeli ritüel topluluktu.

Fustel'in betimlediği yapı Durkheim'ın 'mekanik dayanışma' olarak adlandıracağı, kendi yerel ve baskıcı kollektif bilincine sahip farklılaşmamış küçük toplumdu. Bu koşullarda ahlâkî inançlar soyut ve genel olmaktan ziyade büyük ölçüde somuttu. Doğru ritüel usullerle ilişkili formaliteler kişinin öznel inancından daha önemliydi. Kişinin etkili olabilmek için bütün ritüellere birebir riayet etmesi gerekliydi. Bir davanın kazanılması, kişinin özünde haklı olmasından ziyade, hukukî formalitelere uygunluğuna bağlıydı; dinsel usullerde dava dilekçesini sunan kişinin tutumu mağdurun haklı olmasından daha önemliydi. Bu somut bilinçten ve yerelleşmiş ahlâklardan gelişmiş işbölümü içeren evrenselci ahlâka doğru evrim daha sonra Durkheim tarafından betimlenecektir. Fustel bu ahlâkî evrenselleşme tartışmasının habercisidir.

---

[5] Fustel'in –Durkheim'ın karşılaştırmalı sosyolojisine dâhil ettiği– Antikçağ'da ahlâk betimlemesi abartılı görünmektedir. Şehirlerin savaşta birbirlerine oldukça vahşi davrandıkları doğrudur. Ayrıca, daha sonra Max Weber'in vurguladığı gibi, akrabalık-temelli kültlerin yabancılara karşı –kapitalist piyasa ekonomisinin gelişmesini engelleyen– ahlâkî engeller oluşturdukları da doğrudur. Ancak sürgünlerin hiçbir hakka sahip olmadıklarını söylemek abartmadır; en azından, M.Ö. 400'lerde Tukidides gibi bir siyasal sürgün mülklerini Yunanistan'da bir başka yere aktardı, hayatını güven ve refah içinde sürdürdü. Benzer şekilde, bu arkaik dönemde bile misafirperverlik ahlâkı biçiminde bir dışsal ahlâk mevcut görünmektedir. Eve gelen ziyaretçiler (aile içi ritüeller dışında) sıcak karşılanmakta ve onlara karşılıklılık beklentisi içinde ve bağışlarla sınırlı armağanlar verilmekteydi. Aile dışı bu iyi niyetli ittifaklar dinsel inançlar sayesinde sürdürülmekteydi: örneğin, Zeus yabancıyı korur veya tanrı veya tanrılar birçok efsanede karşımıza yoksul bir gezgin, bir hayır nesnesi biçiminde çıkarlar. Fustel aynı zamanda –Antik Yunanistan'ın karakteristik bir parçası olan– kaybedenler karşısında sergilenen katılık ve acımasızlığı gerçek yönleriyle yakalar görünmektedir. Fustel ve Durkheim aydınlar kuşağının sonraki bir üyesi olan Marcel Mauss gruplar arasındaki karşılıklı armağan alışverişlerinin toplumsal bağları ritüel bir temelde, ancak farklı bir tipte nasıl şekillendirdiklerini göstererek bulmacanın bu kayıp parçasını tamamlamıştır. Hatta Lévi-Strauss'un akrabalık teorisine göre bu alışveriş yapısı genelde kabile toplumunun temelini oluşturmaktaydı.

Fustel bu toplumsal pratiği Antik dünyada aileler ve şehirlerin soyutlanmışlıklarını yıkan bir güç olarak ortaya çıkar görünen Hristiyanlığa atfetmesine rağmen, onu daha erken dönemde Zeus kültünde bile görmek mümkündür: burada yabancılar için adalet sağlayan ve onları koruyan bir tanrı fikri vardır.

Din sadece temel toplumsal gruplaşmaları değil, aynı zamanda onların politikaları ve ahlâklarını da belirlemiştir. Din ayrıca ekonomiyi biçimlendirmiştir. Fustel'e göre, mülkiyetin kökenlerinde dinsel öneme sahip 'sınır taşlarına saygı' vardır. Daha önce gösterildiği gibi (bkz. dipnot 4), modern bilim Fustel'in bunun kişinin atalarını kendi evinde gömme pratiğine dayandığı iddiasını kabul etmez. Mülkiyet konusundaki iddialar için atalar kültüne başvurulması âdeti görünüşe bakılırsa daha sonra ortaya çıkmıştır. Ancak mülkiyetin bir kült sistemiyle bağlantılı olduğu doğrudur. Ekonominin kendi geçimini sağlayan hane-hakları dışındaki ana temeli ibadet merkezleriydi. Burada ilk hazineler tanrılara sunulan armağanlarla kuruldu. İlk para –yani, toplumsal olarak onaylanan ve standartlaşmış ve daha sonra mübadele birimi hâline gelen değer birimi– tapınaklara bağışlanan üç ayaklı ayin sehpalarıyla ortaya çıktı. Daha sonra tapınaklar ilk bankalar, kıymetli nesneleri saklayacak yerler ve böylece borç para verilen merkezler hâline geldi. İsa para alışverişi yapanları Kudüs'teki tapınaktan attığında din ve para arasındaki –sonradan paranın kökenini oluşturacak– bağlantıyı kopardı.

Durkheim bütün bu görüşleri iktisadî alışverişi toplumun temeli olarak gören Spencer gibi faydacılara karşı soyut sosyolojik bir teoriye dönüştürür. Durkheim Fustel'in temel iktisadî kurumların başlangıçta ahlâkî ve dinsel olduklarını iddiasını kullanır. Bununla beraber, Fustel'in siyaseti ele alış biçimini göz ardı eder. Fustel Antik şehir-devletlerindeki izleyen devrimlere büyük yer ayırır. Marx başlarda sınıf çatışmasını Fustel'in Antikçağ konusundaki araştırmalarından öğrenir ve 'proletarya' teriminin kaynağı Roma'daki haklardan yoksun olan sınıftır. Ancak Fustel'e göre politika ve ritüel arasında yakın ilişki vardır. Bu yüzden, Fustel Durkheimcı gelenekte hâlen göz ardı edilen bir temayı geliştirmiştir: çatışmanın bir temeli olarak ritüel.

Fustel'in açıklamasında ritüelin bir egemenlik silâhı olduğu zaten zımnen yer alır. Aile reisinin otoritesinin temelini ritüel sağlar;

daha sonra, şehri oluşturan koalisyon içinde yurttaşlık kültü aristokrasinin siyasal gücü tekeline geçirebileceği organize edici bir araca dönüşür. Hatta ritüelin fikirler alanında egemenliği sağlayan bir 'duygusal üretim aracı' olduğu söylenebilir ve Marx ve Engels'in vurguladığı 'zihinsel üretim araçları'yla paralellikler sergiler. Fustel ayrıca işlevselciliğin "ritüel dayanışma çatışmayı ortadan kaldırır veya en azından büyük ölçüde azaltır" inancının kullanışlı bir düzeltmesini sağlar. Ritüel tahakkümle sonuçlanan silâhsa, aynı zamanda egemen sınıf ve tâbî sınıf biçiminde bir ayrışma üretir. Bu nedenle, ilk sınıf çatışmaları aslında iktisadî temelde değil, *ritüel mülkiyete* sahiplik temelinde organize olmakta, yani duygusal üretim araçları üzerinde kontrole sahip olup olmamaya dayanmaktaydı.

Gerçekte Antik toplumda ritüel mülkiyet ikiden fazla grup üretti. Fustel dinsel katılımı ve bu nedenle tüm toplumsal yapıyı değiştiren dört büyük devrimden söz eder. *İlk devrim* M.Ö. 600'de aile reisleri aristokrasisinin kralın gücünü ortadan kaldırmasıdır. İki kesim de ritüel temelinde tanımlanmaktaydı: aristokratlar hanelerinin rahipleriyken, kral koalisyon ritüelinin rahibiydi. Yunanistan ve İtalya'da farklı kentlerde gerçekleşen bu devrim krala sadece törensel bir konum tanımaktaydı. Bu pratik, dinsel organdan bağımsız bir siyasal organın oluşmasına yol açtığı için, gelişmiş anlamda bir devletin ortaya çıkışını temsil etmekteydi.

İkinci devrim aristokratları tâbî konumdaki insanlara yakınlaşmaya itti. Tâbî konumdaki insanlar yurttaşlık haklarından yoksun kişilerdi, zira onlar sadece bir aristokratın aile kültü içinde yer alan tâbî konumda üyelerdi. Bu kişiler bir ailenin –ancak astlar biçiminde– daha genç üyeleri, ailenin ilâhını benimseyen hizmetçiler, yabancılar veya uşaklar olabilirdi. Tâbî konumdakilerin tüm siyasal hakları elde etme mücadeleleri tâbî dinsel statüleriyle bağlantılı oldukları aristokrat efendiler karşısındaki yükümlüklerinden kurtulmaları anlamına gelmekteydi. Fustel bu gelişmenin 'en büyük erkek çocuk hakkı'nın yıkılmasıyla ilişkili olduğuna inansa da, modern kanıtlar bu türden pratiklerin erken dönemlerde henüz ortaya çıkmadığını göstermektedir.

İkisi de yaklaşık olarak M.Ö. 600-400 yılları arasında gerçekleşen ikinci devrimden açıkça ayırt edilemeyen *üçüncü devrim* plebllerin şehre girebilme mücadelesiyle bağlantılıydı. Plebler yaban-

cılar, kendilerine ait aile kültleri olmayan, şehir duvarlarının dışında yaşayan kişilerdi. Bir aile dini olmayan pleblerin toplumsal saygınlıkları, hukukî hakları yoktu ve şehrin siyasal meclisinde yer almıyorlardı. Plebler özellikle silâhlardaki, kendilerini bölükler olarak değerli kılan değişimler sayesinde bazı yurttaşlık hakları elde ettiler (Weber de bu noktayı vurgular). Bu süreç her yerde aynı biçimde gerçekleşmedi; Atina'da tam bir (erkek) demokrasi kuruldu; plebler Antik kentlerin en muhafazakârı olan Roma'da sadece sınırlı ayrıcalıklar elde ettiler. Yunanistan'da plebler klâsik demokrasi döneminde zafer kazandı. Sınıfsal tabakalaşma sadece bu siyasal devrimden sonra, esasen servet artışı temelinde ortaya çıktı. Bu dönemde Platon ve Aristoteles gibi muhafazakârların karşı çıktıkları bir zenginler erki oluştu.

Fustel *dördüncü devrim*in bu gelişmenin ürünü olduğunu belirtir. Yurttaşlar ritüel ayrımlardan ziyade zenginliğe dayanan zengin ve yoksul sınıflara bölündüler. Ayrıca muhafazakâr bir kesim, periyodik olarak demokrasiyi yıkmayı ve yurttaşlık kültüne sınırlı katılım içeren geleneksel oligarşiyi canlandırmayı plânlayan eski aristokratlar vardı. Bu değişken siyasal akıntıların ortasında, gerici aristokratlara ve yeni zenginlere karşı yoksulları kendi saflarına çeken popüler tiranlar ortaya çıktı. Bütün bunlar Antik şehir devletlerinin yıkılmasıyla sonuçlandı. Onların yerini artık dinsel değil salt siyasal despotizmler olan krallıklar aldı. Burada bu eğilimi en fazla Roma sürdürmesine rağmen, Cumhuriyet yönetim güçlerini yoksullara demagojilerden alan imparatorlara yolu açtı.

Fustel Durkheimcı gelenek içinde nadiren başvurulan bir yolun önünü açar. Antik Kent gizli bir silâh olarak kalır; hatta kısmen kullanılır ve Durkheim'ın gücünü anlamanın anahtarıdır. Ritüellerin sınıflar ve sınıfsal çatışmalar yarattığı vurgusu henüz geliştirilmeyen bir siyaset ve devrim teorisi içermektedir. Ancak Durkheimcı gelenek, göreceğimiz gibi, bu doğrultuda bir sınıfsal kültürler teorisi geliştirmeye yönelmiştir.

Durkheim'ın Ahlâk ve Semboller Teorisi

Durkheim'ın sisteminin zirvesi son kitabı *Dinsel Hayatın İlksel Biçimleri*'dir (1912). Bu kitabın en güçlü etkisi, aşkın bir dinsel ger-

çeklik olmadığını, Tanrı'nın toplumun ve onun bireyler üzerindeki ahlâkî gücünün sembolü olduğunu göstermesidir. Durkheim içinde yer aldığı düşünce geleneğinin dinsel ve bilimsel görüşlerini bir araya getirir. De Maistre ve diğer muhafazakârlara kadar uzanan bir düşünce çizgisine göre, din toplumun ahlâkî temelidir ve geleneksel Hristiyanlığa gereken saygıyı göstermeden varlığımızı sürdüremeyiz. Durkheim'ın zamanında William James gibi Amerikalı pragmatistler dinin salt rasyonalite ve bilimden daha derin bir şey olduğunu ve inanmaktan vazgeçemeyeceğimizi öne sürmekteydi. Durkheim bu muhakeme çizgisinde geçerli bir yan olduğunu düşünür. Ona göre, toplum bilinçli ve rasyonel bir temele dayanmaz ve sadece hatalı bir temele dayansalardı dinler yüzyıllar boyu önemli rol oynayamazlardı. Yine de, Durkheim dini bilimin önüne geçirmez, aksine dini toplumun diğer kısmının temelini oluşturan kuvvetli bir ahlâkî güç olarak alan bilimsel bir teori geliştirir. Din ritüeller sayesinde, yani gerçek dünyadaki somut toplumsal etkileşimlerle üretilir. Bu ritüel teorisi ahlâklar ve fikirlerin toplumsal olarak üretilme biçimlerindeki bütün çeşitlilikleri açıklayabilecek kapasiteye sahiptir.

Durkheim antropolojik raporlarda henüz betimlenen orta Avustralya'daki kabilelere yoğunlaşır. Bu yoğunlaşma Durkheim'ın analizindeki belirli zayıflıkların nedenidir, ona metodolojik iddialarının gerektirdiği karşılaştırmalı analiz türünü sağlamaz. Aksine, Durkheim daha sonradan gelişecek diğer bütün dinlerin unsurlarının bilgisine en ilkel din biçimlerini soyut düzeyde ortaya koyduktan ulaşabileceğimize inanır. Bu bilgiler ancak onun – günümüzde çok fazla bilinmeyen– evrimci tarih anlayışıyla elde edilebilir; burada ayrıca Avustralya kabilelerinin en ilkel toplum biçimleri oldukları varsayılır. Gerçekte, maddî teknolojileri oldukça basit olmasına, yani hiçbir evleri, toprak kapları ve çok basit olanlar dışında hiçbir araçları bulunmamasına ve geçimlerini bozkırda avcılık-toplayıcılıkla sağlamalarına rağmen, onlar yine de gerçekte kabile düzeyinde –toplumun farklı kesimleri arasında kompleks evlilik kuralları içeren– daha kompleks toplumsal yapılara sahiplerdi. Totemleri olmayan klanları ve kendi modeline uymayan diğer faktörleri dikkate almayan Durkheim Avustral-

ya'daki büyük ölçüde tipik olmayan bazı kabilelere odaklanır.[6] Yine de, Durkheim'ın teorisi sunduğu kanıtlar bakımından daha güçlüdür. W. Lloyd Warner'ın doğrudan antropolojik araştırması *Kara Bir Uygarlık, Bir Avustralya Kabilesi Üzerine Sosyal Araştırma* (1937) Durkheim'ın genel sonuçlarını desteklemekteydi. Daha sonra sosyolog Guy Swanson gerçekte Durkheim'ın haklı olduğunu ve tanrı tipiyle toplum tipinin tekabül ettiklerini göstermek için karşılaştırmalı bir analiz gerçekleştirdi: yerel ruhlar ve totemlere inanca daha parçalı kabile toplumlarında rastlanırken, daha güçlü tanrı kültleri etkili bir dünyevî güç merkezine sahip tabakalaşmış toplumlarda yer almaktaydı.

Dinsel Hayatın İlksel Biçimleri iki mesaj içerir. Kitaptaki teorinin bir bölümü bilgi sosyolojisiyle ilgilidir ve Durkheim sosyolojinin insanların fikirlerini Kantçı veya empirist türden felsefe veya psikolojiden daha güçlü bir biçimde açıklayabileceğini göstermeye çalışır. Kant'a göre ideler deneyimleri zihin içinde şekillendiren *apriori* kategoriler olarak var olurlar; Durkheim idelerin tekil bireylerden önce var oldukları fikrine katılır. Ancak ona göre uzay, zaman, miktar kategorileri ve diğer genel kategoriler evrensel ve sabit değildir, aksine toplumun yapısı tarafından biçimlendirilir ve toplumla etkileşim içinde değişirler. Benzer şekilde, empiristlerin fikirlerden önce bir maddî dünya olduğuna inanmakta haklı olduklarını düşünür. Ancak insanlar fikirleri sadece duyumlarından genellemelerle edinmezler. Maddî dünyanın merkezî tezahürü toplumdur. Diğer bütün deneyimlerin süzgeçten geçirildiği kategorilerin kaynağı insan bedenlerin mekânda yayılma veya bir araya gelme biçimleridir.

Ritüeller toplumsal öneme sahip fikirleri üreten mekanizmalardır ve fikirlerin içeriği toplumun yapısını yansıtır. Durkheim'a

---

[6] Durkheim ve Mauss *Dinsel Hayatın İlksel Biçimleri*'nde geliştirilen teorinin giriş türünden bir örneği olan *İlkel Sınıflandırma*'da (1903) empirik kanıtlarla yaptıkları aynı hatayı bu kez Amerika Southwest'teki Yerli kabileler konusunda sergiler. Tercih ettikleri 'birlikte değişme yöntemi'ni yeterince kullanamamış ve hızla sadece toplumların dünyadaki nesneleri sınıflandırma biçimlerinin kendi somut yapılarına tekabül ettiğini öne sürdükleri teorilerine uygun görünen kanıtlara odaklanmışlardır. Yine de, yolunu açtıkları analiz çizgisi daha sonraki türlerinde başarılı olmuştur: örneğin, bkz. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage* (*The Savage Mind*), Chicago: University of Chicago Press, 1962.

göre fikirler bir kez şekillendiklerinde kısmî özerklik kazanırlar. Daha sonra Claude Lévi-Strauss sembolleri ritüel temellerinden belirli ölçüde koparır. Bir toplumun mitolojilerinde gömülü olan sembollerin tarihe nasıl nüfuz ettiklerini –analizcinin kod-çözümlerini yapması gereken– yeni bileşimler içinde göstermeye çalışır. Lévi-Strauss nihayetinde fikirlerin ilk kez üretildikleri toplumsal yapıyı araştırmaktan vazgeçer; onun yapısalcı 'yöntem'i insan zihnindeki 'temel sembol üretme yasaları'nı araştırma girişimine dönüşür.[7] Lévi-Strauss burada bile Durkheim'ın düşüncelerinden birine bağlı kalır. Durkheim'a göre, fikirler kökenlerinden kısmen özerk olsalar da, yine de karşılıklı çekme ve itme yasalarına tâbîlerdir. Durkheim elektrik veya kimya bilimi gibi olabilecek, sadece fikirler olarak adlandırdığımız 'kollektif temsiller'e odaklanan bir sosyolojik bilim dalı tasarlar. Muhtemelen bu bilim dalı fikirlerin toplumsal üyeliği gösteren duygusal güçlerle nasıl yüklendiklerini gösteren (çünkü fikirler toplumsal ritüellerde kullanılır) yasalar kadar, toplumun olmadığı durumlarda fikirlerin üyeler arasındaki birliği nasıl sağladıklarını gösteren yasaları içerecektir. Buna benzer bir analiz biçimi günümüzde bir "ritüel etkileşimler olarak karşılıklı konuşma" analizinde daha mümkün hâle gelmektedir.

Dinsel Hayatın İlksel Biçimleri'nin ikinci mesajı Durkheimcı geleneğin mikro-kısmını başlatan ritüeller teorisidir. Ritüel teorisi zaten Durkheim'ın daha önceki suç analizinde örtük olarak yer alır, zira ceza insanlara yasaları hatırlatan ve onlara duygusal bağlılıklarını sağlayan bir ritüel biçimidir. Durkheim antropolojik materyallerden yararlanarak toplumun kendini sadece olumsuz bir biçimde, yani sadece esasen ihlâl edildiklerinde görünür hâle gelen yükümlülükler olarak göstermediği görüşünü geliştirir. Toplum ayrıca olumlu bir güçtür ve onun üretilme biçimini ilkel kabileyi dinsel ritüelleri kutlamak için bir araya getiren seremoniler gibi ritüellerde görebiliriz. Bu dinsel olguların haritası büyük ölçüde Durkheim'ın yönetimindeki *Année Sociologique*'ye katkıda bulunan iki kişi, yani Marcel Mauss ve Henri Hubert tarafından

[7] Fransız yapısalcılığının 'yapısalcılık' teriminin Amerikan sosyolojisinde genelde kullanıldığı biçiminden ayırt edilmesi gerekir. İlki zihinsel formlar alanındaki yapılarla, ikincisi toplum içindeki insanlar veya organizasyonlar ağları gibi dışsal yapılarla ilgilenir.

Dinsel Hayatın İlksel Biçimleri'nin yayınlanmasından sonraki 15 yıl içinde ortaya konulmuştur. Durkheim bu son kitabında tüm grubu yönlendiren teorik fikirleri özetle ifade eder.

Bu teori kabile ritüellerini yorumlayan sonraki antropologların yanı sıra, *modern* toplumların sosyolojisi üzerinde de uzun süreli etkilere sahip olmuştur. Modern toplumlara yeni gözlüklerle bakılabilir ve bu toplumlarda inançları ve ahlâkî sınırları yaratan ritüellerin neler oldukları ortaya konulabilir. Bu ritüellerin kabile toplumlarındakilerle aynı olmamasının nedeni, kuşkusuz, toplumsal yapımızın farklı olmasıdır (Durkheimcı perspektifte nihaî belirleyici faktör toplumsal yapıdır). Durkheimcı geleneğin bu etkisi, çok fazla bilinmese de, Erving Goffman'ın kitaplarından *Etkileşim Ritüeli*'nde (1967) yeterince açık bir biçimde gözlenir. Bana göre, ritüel analizinin gelişme çizgisinde en önemli faktörü ritüelin modern toplumların merkezî olgusu 'tabakalaşma'yla bağlantısı oluşturur. Bu bağlantı tabakalaşma olgusunu çatışma teorisinin alanına, bir düşman değil, aksine daha fazla gerek duyulan bir ek olarak taşımıştır.

Tabakalaşmanın Ritüel Temeli: W. Lloyd Warner

Erving Goffman bu gelişmede önemli bir kişi olsa da, konuya onun hocası W. Lloyd Warner'la başlamamız gerekir. Warner, ilk alan araştırması Durkheim'ın yerli toplumlar üzerine analizini bir savunu olan Avustralya kökenli bir antropologdur. Warner kabile toplumlarını modern toplumlardan daha fazla tanıdığımız sonucuna ulaşır ve daha sonra ABD'ye geçer. O ve öğrencileri Massachusetts'de geleneklere bağlı bir kent ('Yankee City'), Midwest'te orta büyüklükte bir Amerikan kasaba ('Jonesville'), Chicago'nun siyah bölgesi ('Bronzetown') ve Mississippi'de ayrımcılık olan bir kasaba (Deep South') dâhil, topluluk araştırmaları gerçekleştirir. Ayrıca, ABD gibi kompleks bir toplumun yapısının bağımsız toplulukların statü sistemine bakılarak kavranamayacağını fark eden Warner, ülkedeki işadamları seçkinlerinin sosyal hareketlilikleri ve miras durumları üzerine araştırmaların yanı sıra, iş dünyası üzeri-

ne daha makro araştırmalar gerçekleştirir. W. Lloyd Warner'ın çalışmaları nadiren hakkıyla değerlendirilmiştir. O asla Amerikan sosyolojisinde ayrıcalıklı kesimlerin bir parçası olmamış ve gerçekleştirdiği tabakalaşma analizi fazla kültürel olmakla ve ayrıca bu dönemde sahneye giren Marksist veya çatışmacı yaklaşım tarafından yeterince iktisadî olmamakla eleştirilmiştir. Warner tabakalaşmayı bir prestij sistemi olarak araştırır ve ayrıca bağımsız bir dizi topluluk araştırması yapar: ülkesi Avustralya'daki kabilelerin bir totem etrafında kademeli olarak sıralandıkları düşüncesine ulaşır. Bu yaklaşımların –artık Warner'ın nitel betimlemelerinin çok ötesinde nicel tekniklerle ilerleyen– statü tabakalaşması ve toplumsal ağlar araştırmasını başlatmakta ne kadar araçsal oldukları yeterince takdir edilmemiştir.

Warner'ın kabile ritüelleri üzerine araştırmalardan tabakalaşma araştırmasına niçin bu kadar çabuk geçtiğini sorabiliriz. Cevap, modern toplum ve hatta sadece onun içindeki bir topluluk araştırıldığında doğrudan bir gerçekle, yani tabakalaşmayla yüz yüze gelindiğidir. Tek bir kültür, tek bir toplumsal grup değil, aksine bu türden çok sayıda grup vardır. Onları birbirleriyle ilişkilendirecek ilkeler araştırılırken çok geçmeden aralarında bazı kademelenme biçimleri olduğunu fark edilir. 'Sınıflar', en azından terimin gevşek anlamında, modern toplumun çeşitliliğinin en açık göstergeleridir. Büyük ölçekli empirik sosyoloji çağı 1920'lerde topluluk araştırmaları modasıyla başladı ve 1930'ler ve 40'larda devam etti.[8] Warner bu dönemin bir parçasıdır. Bu nedenle antropolog Robert ve Helen Lynd Kuzey Denizi Adalarının yerine bir orta-batı kasabasını ('Middletown'ı) araştırmaya karar verdi. Onlar da sonunda temel gerçeklik olarak tabakalaşmanın varlığını keşfettiler; fiilen tüm topluluk araştırmalarında aynı durum yaşandı. Özünde bir tabakalaşma araştırması olmayan hiçbir topluluk araştırması yoktur.

Warner Durkheimcı perspektifi modern topluma –ritüellerine işaret ederek– uyarlar. Modern toplumu lâik ve akılcı olarak alma eğilimindeyizdir. Warner modern toplumlara bir antropolog gö-

[8] 1950'lerde bu araştırma yönteminin yerini daha kompleks istatistikse teknikleri kullanmayı mümkün kılan büyük örneklemlere dayalı anketler aldı, fakat bu süreçte somut gruplar topluluk araştırmaları için sahip oldukları önemi yitirdi.

züyle bakabileceğimizi ve her yerde ritüellerle karşılaşacağımızı gösterir. Kuşkusuz, ritüeller topluluğundan biri dindir. Warner'a göre, Hristiyanlık kabile dinine uygulanan analizi uyarlayabileceğimiz meşru bir inceleme konusudur. Modern dinin anahtarı, diğer bütün dinlerde olduğu gibi, topluluğu bir araya getiren ve ona bir 'sembolik kimlik' kazandıran ritüellerdir. Modern dünyada kiliseye devam edenler topluluk içindeki ahlâkî dayanışmayı bir araya geldikleri her zaman, her Pazar sabahı, ayrıca yıl içindeki diğer ritüellerde yeniden üretirler. Warner özellikle bu dinsel toplulukların modern toplumun tabakalaşmasının bir parçası olduklarının farkındadır. 'Yankee City'de statü tabakalaşmasının temel çizgileri etniktir ve bu özellik (çoğu üst sınıftan) Anglo-Protestanları (işçi sınıfının büyük bir kısmını oluşturan) daha yeni göçmen Katoliklerden ve (hem orta sınıfa hem de üst sınıfa yayılan, ancak WASP'lardan keskin bir biçimde ayrılan) Yahudilerden ayırır.

Farklı dinsel öğretiler hem farklı toplumsal grupları simgeler, hem de onları birbirlerinden ayrı ve tabakalaşmış bir düzen içinde tutmaya hizmet ederler. Dinsel ritüeller sınıfsal yapıyı yeniden üretir; bunu insanların ahlâkî bilinçleri ve kültürel farklılıklarını etkileyerek ve kişiler-arası ilişkileri ve dışlayıcı yapıyı pekiştirerek başarırlar. Warner'a göre, tabakalaşmanın yaşanılan gerçekliği kimin kimle ve hangi yakınlık düzeyinde ilişki kuracağıdır. Warner 'tabakalaşma ağı' analizinin kurucu babasıdır ve bu analiz yakın zamanlarda Edward Laumann ve diğerlerinin kapsamlı araştırmalarıyla oldukça gelişkin hâle gelmiştir. Bu analiz içinde yaşadığımız tabakalaşma ağının çoklu boyutlarını ortaya çıkarmıştır: sosyal sınıflar arasındaki hiyerarşiler etnik ve diğer kişisel tanıdıklıkların yol açtığı ayrılıklar temelinde kendi içlerinde şekillenmiştir. Günümüzde tabakalaşma hiyerarşilerinde en yakın ilişki türleri aile temelinde kurulur. Gündelik hayatta etnik ve sınıfsal örüntüler evlilikler yoluyla büyük ölçüde pekiştirir.

Dinler yakın ilişkilerin dayandığı bu temeli büyük ölçüde pekiştirirler, zira onlar özellikle ailenin devamına büyük önem verirler. Kiliseleri aileleri birbirine bağlar; en azından muhafazakâr ailelerde dinsel ritüeller aile hayatına nüfuz eder. Uyumadan önce dua etmek, yemekten önce şükran duası okumak Kilisenin ailenin birliğini pekiştirmek için kendi 'ritüel sermaye'sini kullan-

dığı ibadetlerdir. Ortaya çıkan görüntü Fustel de Coulanges'ın Grekler hakkında çizdiğinden çok da farklı değildir. Ayrıca, temel dinsel tatiller aile ritüelleri içinde vücut kazanır: örneğin, Noel (bir aile alışveriş ritüeli), Şükran Yortusu (bir aile toplanma ziyafeti) ve Paskalya Yortusu (bu gelenekte korkutma amaçlı oyunlar oynanır, çocuklara şekerlemeler dağıtılır ve kişi en iyi elbiseleriyle Kiliseye giderek toplumdaki statüsünü sergiler) bunun örnekleridir. Nadiren inanılan şövalye hayaletler içeren Azizler Günü bile geleneksel Hristiyan ölü anma töreninden bozma, çocuklara armağanların verildiği bir başka festivaldir. Başka deyişle, Kilise bir arada tutmak için tasarladığı ritüeller sayesinde aileyi kuşatır. Doğum vaftizle, ergen Kiliseye kabul ayini veya Yahudi ergenlik töreniyle, evlilik kilise düğünüyle, ölüm cenaze töreniyle kutsanır.

Warner modern dinlerin temel sembollerinin aileyi yansıttığına işaret eder. "Cennetteki kutsal varlık", katı, disiplinci ve ahlâkçı Babayı yücelten Geleneksel Protestanlık her evde otoriter babanın gücünü pekiştirir. Katoliklik her ailenin Papa, papazlar ve rahipler kadar azizler hiyerarşisiyle de Tanrının gücüne arabuluculuk eden bir merkezî kiliseye tâbi olmasını daha fazla vurgular. Katolikliğin merkezî aile sembolü Meryem, aynı zamanda bakir olduğu için, mükemmel bir annedir; böylece aile cinsel dürtülerin yıkıcı baskısından arındırılarak idealleştirilir. Warner'a göre, dinin simgeleştirdiği aile yapısı tipindeki temel farklılıklar dikkate alınırsa, bu temeller üzerine kurulu etnik grupların bu kadar bölünmüş olmaları şaşırtıcı değildir. Ona göre, ayrıca, ailenin yapısı değiştiğinde egemen dinsel anlayışlar da değişir.

Warner ayrıca dindışı ritüelleri, ancak her zaman tabakalaşma üzerindeki etkileriyle ilişki içinde analiz eder. 4 Temmuz geçit töreni, İşçi Bayramı gibi vatansever törenler ve tarihsel yıldönümleri bireylerin bir birim olarak topluluğa odaklanmalarını sağlamak için tasarlanmış ritüellerdir. Bu geçit törenleri ve ritüeller, 'Yankee City'de tüm grupların katılımını sağlamak için yapılmalarına rağmen, tarihsel semboller altında her zaman WASP aristokrasisinin gücünü pekiştirmişlerdir. Bir zamanlar sıradan insanlar olan George Washington ve Abraham Lincoln artık ideal Protestan erdemlerle dolu biri hâline gelir. Kişi onları kutsarken sadece ülkesini değil, bu yüksek statülü ritüel hayat tarzını sürdürebilecek noktada olan günümüz WASP'larının zımnî liderliğini de kut-

samaktadır. Vatansever törenler sınıfsal egemenliğin ritüel silâhlarıdır; onlar bir yandan grup birliğini vurgulayarak sınıf çatışmaları ve uyuşmazlıklarıyla ilişkili duyguları bastırırken, öte yandan, örtük olarak, ritüellere yol açan ve bunlar içinde ifade edilen kültürü simgeleyen sınıfa meşruiyet kazandırırlar. Aynı nedenle, üst sınıflar özellikle atalarının mezarlarına, bu 'ölü kültü'ne kendilerine, yani yaşayanlara kazandırdığı onur nedeniyle özen gösterirler.[9]

Erving Goffman ve Gündelik Hayatta Birey Kültü

Warner böylece modern gündelik hayatın analizinde antropolojik ritüellere başvurur. Onun 1950'lerde Chicago Üniversitesi'ndeki araştırma asistanı Erving Goffman bu analizi bir adım daha ileri taşır. Warner yaşantılarımızdaki açık, formel ritüellerle ilgilenirken, Goffman aslında genellikle farkında olmadığımız, toplumsal hayatımızın her yanına nüfuz eden ritüellerin varlığını keşfetti. Kuşkusuz, hayatımızın her yanı aynı ölçüde ritüelleşmiş değildir, ne de bütün insanlar ritüellere aynı ölçüde katılırlar. Ancak Goffman'ın 'etkileşim ritüeli'ni özellikle kullanışlı bir araç kılmasının nedeni, bu olgunun farklı insanlar ve farklı durumlar arasında bir tabakalaşma yarattığını göstermesidir.

Gündelik hayatın ritüellerinin en açık biçimde formüle edilmiş olanları nezaket ve görgü kuralları olarak adlandırılanlardır. Goffman'a göre bu kurallarda kendimize ve diğer insanlara ilişkin daha özel idealleştirmeler sunarız. "Nasılsınız?" sorusunu kelimenin düz anlamında sormayız; bu soru (örneğin, bir bilet gişesine yanaşarak ritüel olmayan bir tarzda "Sonraki gösteri için iki bilet"

---

[9] Warner'a göre, küçük kasabalar özellikle savaşlara bu türden ritüel politikaların sundukları fırsatlar nedeniyle düşkünlerdir. Bu kasabalar bireylerde, bağımsız topluklarda genellikle bulunmayan büyük bir düzen içinde, dayanışma ve yücelme duygusu üretir. Warner burada Marx'ın *Louis Bonaparte'ın Onsekiz Brumaire*'inde Fransız köylüleri arasında bulunduğuna işaret ettiği açık milliyetçi muhafazakârlığın Durkheimcı bir açıklamasını sunar.

denilen salt iş benzeri bir durumdakinden farklı olarak) diğer kişinin bir birey olarak alınacak yeterli statüye sahip olduğunu gösteren sembolik bir ifade biçimidir. Bu türden her –ve çoğu– ritüel hem diğer kişiye bir ölçüde saygı gösterisidir, hem de 'uygun' formaliteleri nasıl gerçekleştirmesi gerektiğini bilen kişi olduğunu göstererek bireye belirli ölçüde statü iddiası sağlar. Bütün karşılıklı konuşmalar bu anlamda, örneğin bir kokteylde iki insan işleri, kasabaları veya hava durumu hakkında (onlarla bilgi edinme amaçlı ilgilenmeden) bilgi alışverişinde bulunduklarında ritüel olabilir; yine de, bu karşılıklı bilgi alışverişi birbirlerinin statüsüne yeterince dikkat eden iki insan arasındaki ritüel bir bağ konusunda iki taraf için de tatminkâr olabilir.

Goffman burada kinik bir tutum içinde olmasa da, çoğu kez böyle yorumlanmıştır. O açıkça Durkheim'ın şu görüşünü benimser: farklılaşmış modern toplumlarda bağımsız grupların tanrıları hepimizin genelde sahip olduğu bir 'kutsal nesne'ye, yani bireysel benliğe tapınmaya yol açmıştır.[10] Goffman ayrıca insanların bireysel çıkarlarından vazgeçmediklerini, çünkü ritüellere katıldıklarını düşünür. Etkileşim ritüelleri insanların puanlar kazanmak, örneğin doğru temaslar kurmak, rakipleri utandırmak veya mağlup etmek, toplumsal üstünlük iddia etmek için kullanabilecekleri

[10] Çoğu kez, Durkheim'ın toplumun kontrol edici gücünü büyük ölçüde vurguladığı için bireye düşman olduğu iddia edilir. Durkheim kendi toplumsal ritüel modelini o dönemdeki 'kalabalık psikologları'ndan, örneğin kalabalık içinde bireyi kollektif bir duygunun ele geçirdiğini ve bu yüzden rasyonel seçimler yapamadığını vurgulayan Gustave Le Bon'dan almıştır. Ancak Durkheim bu teorisyenlerin demokrasiye karşı bir tehdit olarak gördükleri 'kalabalığa' düşmanlıklarını paylaşmaz. Durkheim rasyonalite araçları olan temel düşünme kavramlarının bizzat toplum tarafından yaratıldığını göstermeye çalışır; ayrıca, değişen toplumsal yapı kompleks bir işbölümüne sahip modern toplumu üretmiştir ve *özerk bireyin öne çıkmasını mümkün kılan faktör bu gelişmedir*. Goffman, bireylerle uzlaşmaz olmaktan çok uzak modern toplumun onların kapsamlı itaatlerini fiilen hangi şekillerde sağladığını belgelemek için Durkheim'ın görüşünü oldukça ayrıntılı bir biçimde açar. Bu tespit modern toplumun bürokratik tehlikelerden, siyasal güdümlemelerden ve hatta totalitarizmden tamamen uzak olduğunu söylemek anlamına gelmez, aksine burada toplumun farklı parçaları arasında bir savaş olduğu kastedilir, bu görüş Durkheim'a veya Goffman'a değil, bana aittir. Bununla beraber, modern toplum modern dönem öncesi bir toplumdan çok daha fazla bireycidir.

silâhlardır. Kutsal nesneler ve inançlar ritüellerle yaratılır: kabile toplumlarında (veya kiliselerimizde) ritüel bir tanrı veya ruh yaratırken, gündelik karşılaşmalar bir 'ritüel benlik' yaratır. Durkheim'a göre, bir ritüel insanların bedenleri, ilgileri ve duygularını belirli bir biçimde odaklandırdıkları özel bir bileşim türüdür. Goffman daha materyalist bir ekleme yapar: ritüeller tiyatroya benzer. Onlar sergilediğimiz performanslardır ve bu yüzden, gerçek sahne donanımları, yani kostümler, sahneler, izleyici yerleri ve icraatçıların oyuna hazırlandıkları mekânları gerektirirler. Goffman bu yüzden ünlü 'sahne önü' ve 'sahne arkası' ayrımını yapar: ilki mağazanın satış elemanlarının müşteriyi alışveriş için sıkboğaz ettikleri ön kısmıyken, ikincisi çalışanların kendi satış alanlarını ayırdıkları, satış çizgilerini oluşturdukları ve satıştan sonra saçlarını düzeltmek için geçtikleri arka odadır. Bir başka alanda da benzer bir ayrım vardır: bir tarafta düzenli bir oturma odası ve kişinin bir akşam yemeğinde misafirlerle aynı grubun üyesi olduğunu teyit etmesini sağlayan dikkatlice düzenlenmiş bir masa ve diğer tarafta fiziksel sorunlar kadar duygusal rahatsızlıklarından da arındığı banyo, mutfak ve yatak odasından oluşan sahne arkası yer alır.

Dolayısıyla, ritüeller sahne performanslarıdır; hem –ideal benlik imgeleri yaratan, toplumsal bağların müzakere edildiği, diğerlerinin kontrol edildiği– toplumsal sonuçlara sahiplerdir, hem de belirli kaynakları, maddî sahiplikler kadar kültürel becerileri gerektirirler. Onlar toplumu bir arada, ancak tabakalaşmış bir biçimde tutarlar. Ritüeller sınıfsal yapıyı ayakta tutan ve yeniden müzakere edilen silâhlardır. Onlar hem benlikleri yaratır, hem de onları farklı sosyal sınıflar içinde kademelendirirler.

Etkileşim Ritüelleri ve Sınıfsal Kültürler: Collins, Bernstein ve Douglas

Goffman ritüellerden kaynaklanan tabakalaşmayı açıkça vurgulamasa da, analiziyle bu açıklamayı kolaylaştırır. Onun sahne önü/sahne arkası modelle ilişkili materyalleri bütün tabakalaşmış durumlarda, örneğin birbirleri karşısında belirli bir performans sergilerken, kendi informel grupları içinde tamamen farklı davra-

nan fabrika yöneticileri ve işçileri üzerine araştırmalarda;[11] kamusal imajlarını kendilerini daha yüksek otoriteye ve bilgeliğe sahip biri olarak gösterecek etkinlikleri özenle koruyarak sürdürmeye çalışan uzman meslekler (örneğin, hekimler) üzerine araştırmalarda; alt statüdeki bütün insanlar karşısında bir 'ritüel ön taraf'ı sürdüren üst sınıftan insanlar üzerine; akıl sağlığı kurumlarındaki, kamusal imajlarını kontrol edecek bütün mahrem kaynaklarını kaybeden insanlar üzerine araştırmalarda karşımıza çıkar.

Bu analizler sosyal sınıflar arasındaki kültürel farklılıklarla ilişkili diğer birçok bilgiyle tamamen uyumludur. Sonuçta ortaya çıkan teoriye göre, insanlar arasındaki farklılıkların iki temel kaynağı vardır. İki kaynak da insanların içinde yer aldıkları ritüellerle ilişkilidir. Bu teorinin farklı yanları yakın yıllarda ben, İngiliz sosyolog Basil Bernstein ve sosyal antropolog Mary Douglas tarafından ifade edildi.

Bu farklılıkların önemli bir kaynağı 'güç ritüelleri' olarak adlandırdığım şeyi içerir. Sosyal sınıflar diğer sınıflardan ne kadar emir aldıklarına veya onlara ne kadar verdiklerine göre ayrılır. Bu ilişki türü bir sürekli çizgi oluşturabilir: bazı sınıflar büyük organizasyonlardaki uzun komuta zincirlerinin tepesinde emirler verirken, orta düzeylerdeki emirleri başka sınıflar aktarmaya çalışır, başka sınıflar da asla emir vermeyip sadece alırlar. Bu bize Ralf Dahrendorf'un çatışma teorisinin Goffman'daki bir benzerini sunar: tabakalaşmanın temel boyutu 'organize güç'tür. Organize güç mülkiyete, askerî veya siyasal kontrole dayanabilir. Bu yüzden, kapitalist ve sosyalist toplumlarda benzer genel sınıfsal gelişme çizgilerine rastlamamızın nedeni, özel mülkiyetin emirler vermenin temellerinden sadece biri olmasıdır. İki örnekte de emirleri verenler örgütsel ritüellere hükmederler. Onlar 'resmî sınıf'ı oluştururlar, organizasyonun ideallerini sürdüren ve formalitelerine bağlı kişilerdir. Goffman'ın terimleriyle, onlar 'sahne önündeki' kişiler-

[11] Bu araştırmalardan en ünlüsü 1930'larda Elton Mayo tarafından Hawthorne'daki fabrikada gerçekleştirilmiştir. Mayo, tıpkı Lloyd Warner gibi, bir başka Avustralyalı ve Durkheimcı bir araştırmacıdır. O organizasyonun formel yapısının temelini oluşturan informel grupların varlığını Durkheim'ın "dayanışmanın ritüel ve ahlâkî bağının temelini salt pratik, faydacı bir etkileşim oluşturur" görüşünü doğrudan modern hayatı anlamaya uyguladığında keşfetmiştir.

dir. Karşı uçta, sadece emirler alan insanlar (işçiler, astlar) adları etrafında düzenlenen resmi ideallere yabancılaşmışlardır. 'Ritüel mülkiyet'i kontrol edemeyen bu bireyler 'sahne önü' dünyadan çekilir, aksine kendi informel gruplarının 'sahne arkası' dünyasıyla özdeşim kurarlar.

Sosyal sınıfın ikinci boyutu bu dikey güç kademelenmesine yatay bir komplekslik kazandırır. Ritüelleri kontrol etmeleri veya kontrolleri altında olmaları dışında, insanlar çok sayıda ve bu türden ritüel içinde yer alırlar. Bazı insanlar büyük toplumsal ağların tam merkezinde yer alır, insanları bir araya getirir, yönlendirir, her yere yetişirler. Başkaları küçük yerel topluluklar içinde yer alırlar, benzer bireylerle etkileşim içindedirler ve yıllarca aynı yerde yaşarlar. Bu kuşkusuz Durkheim'ın farklı toplumları karşılaştırmak için kullandığı boyut olsa da, sadece aynı ağ içindeki farklı bireylerin konumunu açıklamaya uygundur. Herbert Gans'ın işaret ettiği gibi, modern kentlerdeki işçi sınıfından insanlar üst sosyal sınıfların üyeleri gibi yaygın uzman meslekî bağlantılardan yoksunlardır; onlar daha ziyade modern bir metropolde kaydı bulunan küçük köylülere benzerler. Yerel toplumsal yapıdaki bu farklılık yüzünden farklı sosyal sınıfların kendilerine has muhakeme tarzları vardır.

Bu yüzden, üst sosyal sınıfların üyeleri Durkheim'ın söz ettiği türden kompleks işbölümü içeren bir kültüre sahiplerdir: bu kültürde soyut fikirler, bireycilik ve uzun vadeli sonuçları dikkate alarak düşünme hâkimdir. Kendi küçük yerleşim bölgelerinde yaşayan alt sosyal sınıflar Durkheim'ın kabile toplumu modelindekine benzer bir kültüre sahiplerdir: bunlarda güçlü bir toplumsal uyum baskısı, büyük ölçüde şeyleştirilmiş semboller, soyutlamalardan ziyade özel somut durumlar temelinde düşünme alışkanlığı hâkimdir. Basil Bernstein bu Durkheimcı modelin sosyal sınıflar arasındaki dil farklılıklarına uygun düştüğünü gösterir. Ona göre, alt sınıflar 'kısıtlı kod' olarak adlandırdığı şeye, belirli/sınırlı insanlara ve şeylere işaret eden ve dinleyicinin konuşulan şeyin yerel ayrıntılarını bildiği varsayılan bir konuşma biçimini kullanırlar. Üst sosyal sınıflar 'gelişkin kod' kullanır, daha ziyade soyutlamalar içeren ve bilgilerin yerel ortama bağlı olmadan iletildiği konuşmalar yaparlar. Uç boyutları oluşturan 'yerel argo' ve 'uzmanların teknik konuşmaları' arasındaki farklılık budur; ilki

küçük bir topluluğu bir araya getirirken ve topluluk dışında fiilen anlamsızken, ikinci konuşma tarzının uzman grupların etraflarındaki dünyayla kurdukları bağlantıları müzakerelere açık kılan bir tür para [sermaye] olduğu söylenebilir.[12]

Durkheimcı tabakalaşma teorisinin bir çatışma modeli içerdiğini bir başka yoldan görebiliriz. Engels ve Marx'ın siyaset modelinde üst sosyal sınıfların hareketli oldukları ve alt sosyal sınıflar olmadıkları için avantajlara sahip oldukları vurgulanır. Nitekim, daha küçük bir azınlık kendi altındaki daha dağınık bir çoğunluğu hâkimiyeti altına alabilir. Bernstein ve ben Durkheimcı modeli bu yapısal farklılıkların sadece siyasal güçteki farklılıkların nedenleri olmayıp, aynı zamanda farklı sınıfların kültürel bakış açılarını etkilediğini göstererek geliştirdik. Sınıfsal kültürlerini bireylerin etkileşim ritüellerine katılım düzeyleri ve türleri belirler.

Antropolog Mary Douglas kültürün bu iki yönünü güçlü bir biçimde ifade etmiştir. Ona göre, toplumsal yapının bu iki yönü hem modern toplumlardaki ritüeller ve inançları etkiler, hem de farklı kabile toplumları arasındaki kültürel çeşitlilikleri açıklar. Durkheim *Toplumda İşbölümü*'nde oldukça genel bir karşılaştırma yapar: bir tarafta oldukça cezalandırıcı ve kendine has bir kollektif bilinç üreten (bir araya öbeklenmiş) kabile toplumları, diğer tarafta soyut ve bireyci kollektif bir bilinç üreten yüksek düzeyde işbölümüne sahip modern toplumlar vardır. Gördüğümüz gibi, bu karşılaştırmanın modern kısmı aşırı geneldir, zira üst sosyal sınıflar bir kültür tipini, alt sosyal sınıflar daha ziyade 'geleneksel' yapı tipini andıran bir başka kültür tipini yaratırlar. Douglas geleneksel toplumlar arasındaki benzer türden farklılıkları ortaya koyar.[13] Bu

---

[12] Kuşkusuz uzman mesleklerin üyelerinin ve üst sınıfların kendi yerel dedikodu biçimleri vardır. Temel vurgu, alt sınıfların sadece kendi yerel gruplarını diğer gruplardan soyutlayan, hatta dipte tutan bir 'sınırlı kod'a sahip olduklarıdır; daha üst sınıfların kendi iç-grupları ve bunlara özgü bir dedikodu ve argo içeren 'sınırlı kod' biçimleri vardır, ancak onlar *ayrıca* asla tanışmadıkları uzaklardaki insanlarla görüş alışverişlerinde bulunabilmelerini mümkün kılan 'gelişkin kodlar'a sahiplerdir.

[13] Durkheim'ın *Toplumda İşbölümü* adlı kitabında, Montesquieu'nün *Yasaların Ruhu* ve Tönnies'in *Gemeinschaft* ve *Gesellschaft* adlı çalışmalarında sadece iki toplum tipi betimlenir: modern dönem öncesi tip ve modern tip. Evrimciliği Durkheim'ı kendi mekanik dayanışma tipinin en fazla kabile toplumları arasında yer aldığını inanmaya itmesine rağmen, gerçekte

toplumlardan bazıları bireyleri gündelik hayattaki bütün eylemleri ritüelleştiren dinler sayesinde sıkıca sınırlar ve tabular, kirlenme ve günah konusunda bazı şiddetli cezalarla korkutarak onlara hiçbir seçim imkânı tanımazlar. Diğer geleneksel toplumlar yumuşak ve bireycidir, cezalandırıcı ruhlardan ziyade şefkatli varlıklara inanır ve hatta ruhların varlığına kuşkuyla bakabilirler. Bu yüzden, Durkheim bir toplumsal tipten diğerine yönelik, bütün kabile toplumlarının karakteristiği olan baskıcı grup bilincinden modern toplumlara özgü tipik bireyci bilince doğru basit bir evrim olduğunu düşünmekte hatalıdır.

Bu tipler zaman içinde belirli bir sırayla ortaya çıkmasalar da, Durkheim'ın öncüsü olduğu toplumsal yapıdaki farklılaşmaların analizi uygulanabilirliğini büyük ölçüde sürdürmektedir. En baskıcı ritüellere ve cezalandırıcı inançlara sahip kabile toplumları yoğun olarak kuşatılmış toplumlar modeline uygun düşerler: Douglas bu toplumların genellikle kıt kaynaklarla başa çıkma mücadelesinin baskın olduğu ortamlarda ortaya çıktıklarına işaret eder; bireyciliğin öne çıktığı kabile toplumları grup sınırlarının geçirgen olduğu, insanların her zaman ve kendi iradeleriyle girip çıktıkları toplumlardır. Ayrıca, farklı kabile toplumlarının örtüşen bir başka yönü daha vardır: üyeleri arasındaki güç farklılıklarının ne kadar fazla olduğu ve ilişkili olarak, dış gruplarla çatışma düzeyleri. Özünde, yukarıda ana hatlarıyla ifade ettiğim iki kabile tipinin ilk boyutu bireyin 'güç ritüelleri' içinde hangi düzeylerde yer alabildiğidir. Nitekim, kabileler birbirlerinden (i) grubun birey üzerindeki kontrol düzeyine ve (ii) iç egemenlik ve örtük çatışma düzeylerine göre ayrılırlar. Kabile kültürleri (bu kültür genellikle dindir) iki boyutta gelişirler: (1) büyük ölçüde kollektiften büyük ölçüde bireyselleşmişe ve (2) büyük ölçüde güçlü şefliklere sahip olanlardan üyeleri arasında büyük ölçüde eşitliğin bulunduğu toplumlara doğru. Her toplum tipinin kendine has bir sembolizmi vardır.

Douglas'ın modeli –günümüz toplumlarındaki çeşitlilikler dâhil– bütün toplum tiplerindeki dinsel ve lâik kültürleri yeterince açıklayacak kadar geneldir. O, örneğin, insanların kendi beden-

---

onun betimlediği karakteristikler, özellikle baskıcı hukuk sistemi en fazla – çok daha kompleks bir toplum biçimi olan– tabakalaşmış tarım toplumlarında yaygındır.

leri üzerindeki kontrol tipinin içinde yaşadıkları toplumsal grubun yapısına bağlı olduğuna işaret eder. Kabile toplumlarında karşıtlık 'dinsel coşkunluğu' gruba faydalı güçler sağlayan ruhlara sahip olmak olarak gören gruplar *ile* kişinin duygularını ve bedeninin sıkı kontrolünden sapmasını günah ve kirlenmenin bir göstergesi olarak gören (daha otoriter) gruplar arasındadır. Batılı toplumlarda karşıtlık büyük ölçüde çileci ve ahlâkçı gruplar *ile* kendini ifade etmeyi ve 'kendisi için bir şey yapma'yı ödüllendiren gruplar arasındadır. Modern toplumlarda uzun saçlılar/asker traşlılar; dökülen giysiler/düzgün giyim; kişilerin evin mobilyasını farklı düzenleme biçimleri, hepsi Douglas'ın yapısal kültür analizinden hareketle açıklanabilir.

Douglas'ın şeması kesinlikle çok-boyutludur. Toplumlar birbirlerinden iki farklı çizgide farklılaşabilirler; bu yüzden, her şeyi tek bir çizgi üzerine yerleştiremeyiz, aksine şeylerin iki boyutlu bir ağ üzerinde dağıldıklarını görmemiz gerekir. Aynı durum daha genelde modern toplumlardaki sınıfsal kültürler açısından söz konusudur. Modern toplum kolayca 'sınıflar' olarak adlandırabileceğimiz, ancak gerçekte birbirlerinden bazı açılardan ayrılabilen birçok farklı 'kabile'den oluşur. Her birey, ritüellere kendi kişisel bileşimiyle katıldığı için, bu tabakalaşmış uzayda yeterince özel bir yer işgal edebilir. Bireyciliğin modern toplumun hâkim gerçekliği olmasının bir başka nedeni bu konumdur: farklılaşmış toplumsal yapı her kişiyi belirli ölçüde farklı bir grup bağlantısına maruz kıldığı için, hiç kimse birbirine benzemez. Yine de bireyler, belirli ölçüde farklı kültürel bakış açılarıyla karşı karşıya gelseler bile, birbirleriyle anlaşmayı başarırlar. Bu karşılıklı anlaşmanın nasıl mümkün olduğu ve hatta tabakalaşmış bir toplumsal düzeni nasıl yarattığı Durkheimcı geleneğin özel olarak yoğunlaştığı bir başka konudur.

Ritüel Alışveriş Ağları: Mikro/Makro Bağlantısı

Durkheim için –1890'larda hukuk, suç ve intihar hakkında yazdıktan sonra– merkezî önemde bir sorun bireyin topluma nasıl uyum sağladığıydı. Onun modeli toplumun dışardan güç kullandığını, içindeki bireyleri kısıtladığını ve kollektif duygular ve fikir-

ler yarattığını gösterir. Fakat bireyler her zaman yüz yüze gelmiyor, ne de tamamen karşılarındakilerin baskıları tarafından yönlendiriliyorlarsa, davranışın bireysel yanı nasıl açıklanabilir? Ve ayrıca bireyler fikirleri kendi düşüncelerinde –özel durumlarda ve yaratıcı biçimlerde– kullanıyorlarsa, bunların varlıkları ne kadar toplumsal bir temelle açıklanabilir?

Bu sorun mikro ve makro analiz düzeyleri arasında makro yapı bağlamında nasıl bir ilişki bulunduğu meselesidir. Mauss 1900'lerin başlarında bu problemi henüz araştırmaya başlamıştı.[14] O materyallerini bireye üstün yer tanıyan kompleks modern toplumlardan değil, bireyselliğin grubun gücü karşısında hiçbir öneme sahip olmadığının varsayıldığı kabile ortamlarından aldı. Bireysel eylemler ve düşüncelere kabile toplumlarında da rastlanabiliyorsa onları üreten mekanizmanın kesin olarak ortaya konulması gerekir.

Marcel Mauss ve Toplumsal Alışverişin Büyüsü

Mauss aradığı karakteristik olguyu din alanında bulur. İbadet olgusu bize bireysel ve özel bir eylem tipini, gerçekte ritüellerin bile toplumsal olmama ihtiyacı sergilediğini gösterir görünür. İbadet açıklaması temel Durkheimcı teoriyi zayıflatmak yerine güçlendirir ve genişletir. Aslında, duaları bir iç deneyim, kişinin kalbinde Tanrıyla konuşması kılan şey modern toplumla birlikte ortaya çıkan bir anlayıştır. Mauss'a göre, tarihte her zaman dualar söze dökülür ve kamusaldırlar: hatta çoğu toplum bazı duaları

[14] Marcel Mauss nihayetinde Durkheim'ın *Dinsel Hayatın İlkel Biçimleri* adlı kitabı hâline gelecek büyük bir temel çalışma yapar ve *Anneé Sociologique*'de antropolojik araştırmalar üzerine çok sayıda analitik inceleme yazma sorumluluğunu üstlenir. Mauss'un bu girişime ne kadar katkıda bulunduğu amcasının ölümüne kadar yeterince değerlendirilmemiştir. Mauss'un Durkheim'ın düşüncesi açısından önemi Engels'in Marx'ın düşüncesi açısından önemi kadar yüksek olmasa da, Mauss'un Durkheim'ın meslek hayatının ikinci evresinde (1890'ların sonlarından itibaren) ne kadar etkili olduğunu görmeden 'Durkheimcı' düşünceyi soyut düzeyde ele almaya çalışmak önemli bir çarpıtmaya yol açacaktır.

dine hakaret olarak görerek yasaklamıştır. Özel, bireysel dualar kollektif anlayışların sürdürüldüğü ve bireylerin kendi iç bilinçlerine atfettikleri kamusal ayinlerin ürünüdür. Hatta, seremonilerden ziyade sözlü ifadeler olan dualar türünden ritüellerin gelişiminin bireylerin onları içselleştirmelerinin yolunu açtığı söylenebilir: modern bireyler bir iç ahlâk sayesinde kendilerini gözleme ve tek başına düşünme kapasitelerini kollektif formülleri içselleştirerek kazanırlar.

Mauss daha ilkel bir pratik olan büyü hakkında bile benzer bir argüman geliştirir. Büyü kendini toplumun etkisinden kurtarır görünür. Büyünün doğası dinsel ritüeller doğasının antitezidir. Dinsel ritüellerin kollektif ve resmi olduğu yerlerde büyü her zaman bireysel büyücüler tarafından toplumun değil, birinin yararına veya zararına –çoğu kez yasadışı– gerçekleştirilen özel bir faaliyet olarak görülür. Bununla beraber, Mauss ve Henri Hubert büyünün dindekine benzer türden şeyler, fikirler ve eylemlere tâbî olduğunu gösterir. Büyü her zaman belirli bir dinin türevidir; Ortaçağ Avrupası'ndaki şeytan çağırma ayinleri ve şeytana ibadet açıkça Hristiyan dünyanın bir parçasıydı ve şamanın kabilesinin dinsel çerçevesiyle süreklilik içindeki güçleri çağırmasına benzemekteydi. Gerçekte, ister birini öldürmek, ister iyi şans getirmesi, ister birini âşık etmek için, ister diğer bütün geleneksel amaçlar doğrultusunda başvurulsun, büyüsel güç bir Pasifik adasındaki kabilelerin mana olarak adlandırdıkları genel ruhsal gücün farklı bir biçimidir. Ancak bu manevî güç bizzat toplumsaldır: toplumun bireyler üzerindeki gücünün en genel tasavvurudur. Resmî din onu kollektif amaçlarla, büyücü ise özel amaçlarla kullanır.

Durkheim ve Mauss'a göre din bir yanılsama değildir, gerçek bir şeyin, toplumun gücünün simgesidir. *Mana* da somut bir gerçekliğe sahiptir, o aslında insanlar arasında dolaşım hâlinde olan ve onları görünüşte gizemli bir biçimde dışardan harekete geçiren *duygusal enerji*dir. Mauss'a göre, büyü çoğu kez, en azından insanlar onun etkili olduğunu düşündükleri sürece işler. İnsanların kendilerine inandıkları toplumsal koşullarda büyücülerin sahtekâr oldukları söylenemez; gerçekte bunun nedeni, insanların büyünün diğer insanlar üzerinde duygusal bir güce sahip olduğuna içtenlikle inanmalarıdır. Büyü toplumsal atmosferde görünmez biçimde dolaşan gerçek bir öz, yani kollektif olarak atfe-

dilen belirli fikirler arasında dolaşan bulaşıcı bir duygudur. Büyüye inanan kabile üyeleri için, kişinin oluşturulan bir vudu taşbebeğine zarar vermek onu öldürmekle aynı şeydir.

Sosyolojik teori büyüyü sadece ilginç bir âdet olarak göremez. Bu inanç genel bir gerçeğe işaret etmektedir: toplumsal kökenlere sahip bir olguyu bireyin kişiliğinin ve toplumsal avantajlar mücadelesinde kişisel stratejilerinin bir parçası hâline geldiği yerlerde bireysel bilincin bir özelliği olarak görebiliriz. Bu olgu ayrıca toplumsal güçlerin, sadece görünmez bir bulut gibi toplumun üzerinde asılı durmadığını, bireyler arasında dolaştığını gösterir. Bunlar yoğunlukları bireyden bireye değişebilen nicel kuvvetlerdir. Kontrolü altındaki büyünün gücünü tam olarak hisseden büyücü diğerlerinden daha fazla kendine güvene, güce ve enerjiye sahiptir. Aynı şey *mana*nın görünen yüzeyi, resmî dağılımı bakımından da söz konusudur. Kabile şefi veya 'büyük adam' daha fazla *mana*ya sahip olduğu için daha kutsal, daha güçlü, gündelik insanlardan daha ulu biri olarak görülür. Özetle, o [insanlarda] 'elektrik üreten' şeyler, yani ritüeller sayesinde toplumsal dolaşıma giren duygusal enerjinin daha fazlasını eline geçirir. Mauss'un büyü ve *mana* analizi Weber'in karizmatik olarak nitelendirdiği bireylerin yüceltildikleri temel mekanizmanın ne olduğunu gösterir. Onun analizi karizmanın, Weber'in açıklamasındakinin aksine, sadece kutsal bir etki olarak ortaya çıkmayıp, aynı zamanda bir sosyal tabakalaşma sisteminin ve toplumsal olarak üretilen enerjiler ve inançlar dağılımının parçası olduğunu gösterir.

Şimdiye kadar bireyi makro yapı içinde kendine ait kaynaklara sahip güçlerin taşıyıcısı olarak yorumladık. Mauss'un argümanı, ayrıca, makro yapıyı hangi mekanizmaların biçimlendirdiğini gösterecek tarzda bir başka yönde ilerler. Mauss'un bu konudaki en ünlü yorumu 1925 tarihli "Armağan" adlı makalesidir. Zaten Mauss 1914'te mananın maddî nesneler biçiminde cisimleştiğinde daha sonra paraya dönüşecek şeyin ilkel kökenlerini oluşturduğu teorisini geliştirmişti. Başka deyişle, ekonomi kelimenin tam anlamıyla dinsel inanç üzerine kurulmuştur. Zira para bir değiş-tokuş aracı, diğer bütün belirli malları hantal takas sistemine gerek kalmadan dönüştürmeyi mümkün kılan bir evrensel standart ve değeri saklama aracıdır. Para ekonomisi zamanla adım adım

gelişmiş ve kolay değiştirilebilir kâğıt paraya ve hatta daha kolay kullanılabilecek değerli kâğıtlara, gelecek seçeneklere ve modern kapitalizmin bütün araç-gereçlerine dönüşmeden önce birçok evreden geçmiştir. Mauss'un odaklandığı kabile 'para'sı hâlâ nispeten hantaldı ve idaresi zordu, fakat sadece toplumun atfedebileceği prestije ve kutsal niteliğe sahip olması bakımından toplumsaldı. Ve paranın evrensel olarak kabul edilebilir [bir ölçü aracı] olması için taşıması gereken özellik insanlarda toplumsal güven yaratmasıdır. (Parayı kişinin ihtiyacı olmadığında bir malı kabul etmediği veya onunla istediği bir şeyi alıp satabileceği fikrinin bulunmadığı bir durumla karşılaştırınız.) Şematik olarak ifade edilirse, paranın kaynağında büyü olduğu söylenebilir, zira büyü kollektif *mana*nın bireyselleşmiş kullanımıdır.

'Para benzeri' daha önceki nesneler mücevher türünden şeyler, yani sıradanı aşan estetik bir niteliğe sahip değerli olduğu düşünülen nesnelerdi.[15] Bu nesneleri özel kılan şey sadece kıt bulunmaları değil, aynı zamanda bunlara atfedilen toplumsal önemdi: onlar toplumsal güven yüklü unsurlar içermekteydi. Bu nedenle, farklı durumlar arasında bağlantı kurulmasını sağlayabilmekteydiler. Bu değerler bir nesneler alışverişi ağı sayesinde daha büyük bir toplumsal yapının inşa edilmesini sağladılar.

Toplumun kendi farklı parçaları arasındaki bir alışveriş sistemi olduğu fikri Adam Smith gibi ilk iktisatçılar kadar Herbert Spencer gibi faydacılarda da rastlanan eski bir düşüncedir. Ancak Durkheim bu modelleri sadece maddî avantajlar arasındaki alışverişler düzeyine odaklandıklarını düşündüğü için kıyasıya eleştirir. Salt bu düzeyde bir ekonomi mümkün olmaz, zira faydacı bireysel çıkarlar alışverişe değil, hileye, aldatmaya ve herkesin herkesle savaşına yol açarlar. Durkheim dayanışmanın bu yüzden 'sözleşme öncesi' daha ahlâkî, duygusal temelini ortaya çıkarmaya çalışır. Mauss aynı fikri ancak ondan daha dinamik bir biçimde ifade eder. Mauss'a göre, maddî ekonomi kesinlikle ritüel alışverişler etrafında yaratılır. Biri alttan alta işleyen, diğeri mümkün kılan iki

[15] Tarımcı uygarlıklara kadar gerçek kıymetli taşları yeraltından çıkarabilecek teknoloji yoktu. Ancak bu nispeten kompleks iktisadî sistemlerde bile kıymetli mücevherler çoğu kez hem büyüsel güçlere sahip nesneler hem de krallar ve üst düzey din görevlilerinin simgeleri ve ayrıcalıkları olarak görülmekteydi.

alışveriş düzeyi vardır.

Mauss ünlü analizi "Armağan"da (1925) Trobriand adalarındaki 'Kula döngüsü'nü betimler. Her bir adanın şefi komşu adaya bir 'ticarî ziyaret'te bulunur. Bu ziyarette iki tür mal, komşu adanın özel ürünleriyle takas etmek için balık ve hindistancevizi vb. (adada üretilen her şey) götürülür. Bu sıradan bir ticarî alışveriştir. Ancak bu alışverişten önce bir başka, 'sembolik ticaret' gerçekleştirilir: komşu adayı ziyaret eden şef ritüel olarak yerli şefe armağanlar –süslü deniz kabukları veya (mücevher benzeri) *pazıbentler*– sunar ve karşılığında diğer tarafın armağanlarını alır. Nitekim balık veya hindistancevizi bir adadan diğerine aktarılır ve bir 'sembolik para' adalar arasındaki döngü içinde dolaşıma girer. Ritüel armağanlar bir diplomasi biçimidir. Bu armağanlar alınıp kabul edilinceye kadar iki kabile silâhlı ve tetikte bir bekleyiş içindedir. Bu kabileler ritüel sembolik armağanların alınıp verilmesiyle barış ortamı sağlanıncaya kadar 'basit iktisadî ticaret'e geçmezler.

Kula döngüsü genelde bir iktisadî yapı örneğidir. Bu döngünün çekirdeğinde toplumsal avantaj için pazarlık gerçekleştirilmeden önce her zaman bir *toplumsal* bağın müzakere edilmesi gerekliliği yer alır. Günümüzdeki terimlerle ifade edersek Max Weber'in şu görüşünün doğrulandığını söyleyebiliriz: bir dinsel sistemin veya diğer statü sistemlerinin işlemesi için önceden ekonominin organize edilmesine gerek vardır. *Statü grupları* sınıflardan daha temeldir, zira ikinciler sadece birinciler temelinde ortaya çıkabilir. Weber'e göre, statü grupları belirli bir hayat tarzı içinde bir araya gelen ve belirli bir onur ilkesine göre hareket eden topluluklardır. Piyasanın temel ilkesi kıyasıya çıkar mücadelesi olmasına rağmen, statü grubunun göstergesi kesinlikle aralarında *sıkı pazarlık yapmamaları*dır. Başka deyişle, statü grubunun üyeleri birbirlerine Mauss'un aktardığı Trobriand adalarındaki şeflere benzer biçimde armağanlar sunarlar, modern toplumlarda bu süreç akşam yemeği partisi, Noel hediyeleri ve *Goffman'ın analiz ettiği bütün gündelik seremonik nezaket alışverişleri* biçiminde gerçekleşir.

Mauss armağan alışverişleri sayesinde sürdürülebilecek farklı türden ekonomileri betimler. Kula döngüsü alışverişlerin adalar arasında yatay düzeyde gerçekleştirildiği nispeten eşitlikçi bir

işlemdir. Kuzey Pasifik ve Yeni Gine'deki topluluklar kadar diğer birçok kabile toplumunda da armağanlar hiyerarşik 'yeniden dağıtım' biçimini kazanır. Şef besinleri ve para-benzeri diğer armağanları alır ve kendisini izleyen topluluklarına sadakatlerinin karşılığı olarak bir görkemli seremonik ziyafet verir. Bu pratik herkesin verdiğinden daha azını veya fazlasını aldığı, ancak fazladan faydanın bir kişide, yani şefin veya 'büyük adam'ın elinde toplandığı bir alışveriş sistemine benzer. Şef, büyük bir lütufta bulunarak, kendisinin periyodik bir biçimde maddî olarak batması karşılığında toplumsal ve siyasal açıdan ritüel ilgi merkezi hâline gelir. Bu 'yeniden dağıtım' ziyafetleri yüksek statünün büyük bir kısmının belirli taraftarları etrafında toplayan kişiye gittiği siyasal kampanyalara benzer. Kabileler arasındaki savaşlarda kişinin öldürdüğü insanın kellesini ganimet olarak alması gibi, siyasette de kişiyi mücadelede kazandığı taraftarlar güçlü kılar.

Armağan alışverişleri ayrıca oldukça rekabetçi olabilir. Bunun örneği, farklı şeflerin armağanlar bolluğuyla, karşılığını ödeyemeyecekleri armağanlar sunarak rakiplerini aşağılamaya ve üzerlerinde aşırı güç elde etmeye çalıştıkları zengin Kanada Pasifik kıyı kabileleri arasındaki potlaç uygulamasıdır. Armağan alan kişinin karşısındakine eşit değerde bir armağan sunması gerekir, aksi takdirde statü kaybına uğrayacaktır. Bu yüzden Mauss 'statü alanı'nın aynı zamanda bir 'tabakalaşma alanı' olduğunu ima eder. Statü alanı bir yandan aralarında gerçekte karşılıklı değerli armağanlar alıp verebilecek eşitleri birbirine bağlarken, öte yandan sembolik alışveriş düzeyini sürdürebilecek ödeme gücünden yoksun herkesi örtük olarak dışlamayı mümkün kılar. Armağan alışverişi yatay [eşitler arasında] görünebilir, fakat gerçekte dikey [hiyerarşik]* sonuçlara sahiptir. Bu sonuçların artık kültürel sermayeye yönelik 'karşılıklı konuşma piyasası' olarak analiz edilen sembolik alışverişlerin günümüzdeki türü konusunda da geçerli olduğunu göreceğiz.

Lévi-Strauss ve İttifak Teorisi

Armağan alışverişi modeli birçok yönde etkili olmuştur. Lévi-Strauss kabile toplumlarının tüm yapısını açıklamak için bu mo-

delin farklı bir türünü geliştirir. Mauss'un iki düzeyli modeli maddî alışverişin temelini oluşturan sembolik alışverişleri açıklamaya uygundur. Lévi-Strauss'un araştırmasında alışverişi yapılan şey, Kula döngüsündeki mücevher benzeri kıymetli nesneler değil, insanların evlenecekleri eşlerdir. Ailenin temel yapısı bir ağdır. Ensest tabusu nedeniyle hiçbir aile üyesi eşini kendi kabilesinden seçemez, aksine ailenin dışına yönelmesi gerekir. Evlilikler büyük ölçüde armağan benzeri alışverişlerdir; bir ailenin üyesi evlendiği eşi karşılığında hemen bir şey vermese de, uzun vadede bazı şeyler vermek zorundadır. Evliliklerin bu armağan benzeri niteliği sadece kişi statüsünü kaybettiğinde uyulması gerekmeyen ahlâkî yükümlülükler yaratır; evlilikler 'kabilenin statüsü politikası'nın temeli hâline gelir. Ayrıca, aralarında evlilik alışverişleri yapan aileler, sembolik alışveriş düzeyinin daha maddî işlemleri mümkün kılması temelinde birbirlerinin ticarî ve askerî müttefikleri hâline gelirler. Kabile toplumunun temelini oluşturan bütün ittifakları evlilik alışverişlerinin yarattığını söylemek o kadar kolay değildir.

Farklı kabile akrabalık sistemlerinin kendilerine has alışveriş yapıları vardır; bazılarında iki klan veya grup her zaman evlilik alışverişleriyle bir araya gelirken, diğerlerinde ticarî müttefikler Kula döngüsüne benzer uzun bir döngü sayesinde bir araya gelirler. Bunların her birinin kendine has zımnî mantıkları vardır. Durkheim'ın daha erken dönem yazılarından birinde gösterdiği gibi, Avustralya evlilik sistemleri bir matematik problemindekine benzer bir yapı oluşturur. Lévi-Strauss her sistemin kimin kimle evleneceğini belirlemesinin yarattığı şeklî sonuçları ortaya koyar: bunlardan bazıları birkaç grubu bir araya getiren, ancak onları yabancılardan soyutlayan 'kısa döngüler' üretirken, diğerleri uzun mesafeli alışveriş ağları sayesinde çok sayıda aileyi bir araya getiren 'uzun döngüler' yaratırlar. Lévi-Strauss'a göre en eski toplumların kaderleri sürdürdükleri evlilik politikası stratejilerine bağlıdır. Sadece uzun alışveriş döngülerine yatırımın getirebileceği büyük riskleri göze alabilenler daha büyük ittifaklar kurabilir ve böylece bir devletin ortaya çıkmasını mümkün kılan siyasal ağlar oluşturabilir ve iktisadî zenginlikler elde edebilirler. Lévi-Strauss çalışmalarında bazı kabile toplumlarını başlangıçta yeni bir biçime soktuğunu öne sürdüğü 'akrabalık devrimi' fikrine bağlı kalmaz;

sonraki çalışmalarında toplumların yapısal organizasyonunu, mitolojilerinin kodlarını 'temel zihinsel yapılar' bağlamında ortaya koymaya çalışır. Bu odaklanmaya rağmen, ittifak teorisi akrabalık politikalarının antropolojik analizi açısından önemli bir araç hâline gelmiştir ve daha kompleks toplumlardaki siyasal alışverişlerin mantığını anlamak için kullanılabilecek önemli bir metafor olmayı sürdürmektedir.

Bir uygulamada örneğin bilim bir armağan alışverişi olarak analiz edilir. Warren Hagstrom'a göre, bilimi ticarî etkinliklerden ayıran şey bilginin özgürce paylaşıldığının ve bizzat bir amaç olarak görüldüğünün varsayılmasıdır: bilgi bilimsel topluluğun üyesine yüksek onurlu bir statü kazandırır. Bu yüzden, gerçekte bütün armağanlarda olduğu gibi bilimde de rekabetçi bir yön vardır, fakat bu yön 'katkılar'ın normatifliğine vurgularla gizlenir. Bilim adamları emsallerinin oluşturduğu topluluğun kabul ettiği ve gerçek bilgi olarak meşrulaştırılan armağanları sunmaya çalışarak alan içinde kabul görmeye çalışırlar. Bilim adamları kendileri ve fikirlerini entellektüel merak dışındaki basit güdüleri tarafından lekelenmemiş 'saf' şeyler olarak görürler. Benzer şekilde, onlar yaptıkları şeyin sosyolojik olarak açıklanmasına karşı çıkarlar. David Bloor'un gösterdiği gibi, onlar için bilim Durkheim'ın vurguladığı türden bir 'kutsal nesne'dir, bağımsız bir topluluğun sınırlarını belirleyen ritüeller aracılığıyla inşa edilir. Ancak Durkheimcı perspektif bilim sosyolojisine ayrıcalıklı bir yer tanır, bu alanı fikirlerin üyelerinin yarattığı toplumsal yapıyı nasıl yansıttığı konusundaki teorinin bir başka uygulaması olarak görür. Bu örnekte ilişkili topluluk, bir bütün olarak toplum değil, *bizzat bilim adamları ağı*dır.

Hagstrom bu görüşü geliştirmese de, iki düzeyli alışveriş modeli bilim alanında da söz konusudur. Bilimsel topluluğun ahlâkî özünü bilim adamları arasındaki sembolik alışverişler oluşturur, ancak bu sembolik alışverişler, bir kez yerleştiklerinde, kişinin bilimsel statüsü akademik atamalar ve ücretler, kitap satışları, buluşlar için telif hakları gibi daha büyük maddî mallar karşılığında alışverişe dönüşebilir. Bir an için Durkheimcı çerçevenin dışına çıkarsak, sonuncuları çatışma geleneğinin üretilen fikirlerin içeriğini açıklamakta kullandığı 'maddî zihinsel üretim araçları' olarak görebiliriz. Bu iki düzey etkileşim içindedir vardır: ritüel bilimsel

fikirler alışverişi (armağan) bizzat kutsal 'tarafsız hakikat alanı'nda gerçekleşir, ancak fikirler bir 'entellektüel mülkiyet'e, Fransız sosyolog Pierre Bourdieu'nün deyimiyle bir 'kültürel sermaye' türüne dönüşür. Bilim adamları kabul görmek ve böylece bilimsel bilgi üretmekte kullanılabilecek daha fazla konumlar ve maddî kaynaklara ulaşabilmek için entellektüel sermayelerini yatırıma dönüştürebilecek manevralara başvururlar. Gerek kültürel gerek iktisadî piyasalar bilimsel fikirler üretecek tarzda, hem ritüel dayanışmanın hem de egemenlik ve çatışmanın şekillendirdiği bir sistem içinde işler.

Durkheimcı Geleneğin Geleceği

Durkheimcı geleneğin birçok yönde fikirler ve uygulamalarla dolu zengin ve gelecek vadeden bir fikirler ormanı olduğunu görmekteyiz. Bu gelenek gündelik hayatın en ince ayrıntıları düzeyindeki ritüeller üzerine bir teorinin yanı sıra, yeryüzündeki en büyük ve en soyut toplumsal yapı biçimlerine ilişkin bir makro teori sunar. O hem dinler ve mitolojiler biçimindeki hem de potansiyel olarak açıklayıcı bilim biçimindeki fikirlerin nasıl üretildiklerini açıklar. Burada Durkheimcı geleneğin en ilginç yönlerine, örneğin Bourdieu'nün "sembolik şiddet olarak eğitim" fikrine veya (düşmanlara sahip olmanın kişinin statüsünü sergilemesinin fiilen bir yolu olduğu ve cinayetin bir armağan alışveriş ilişkisi olarak görüldüğü) boğazlamayı içeren 'ödünç alma' ve 'geri verme' biçiminde bir statü oyunu olarak kabileler arasındaki kan davası analizine değinmedik.

Bana göre hepsinin en merkezî önemde olanı, Durkheimcı geleneğin çatışma geleneğinin temel payandalarını sağlamasıdır. Durkheimcı gelenek mikro-etkileşim düzeyinde çeşitli sınıfsal kültürler üzerine bir açıklayıcı teori sunar ve bu etkileşimlerin tüm toplumun makro egemenlik ve güç yapısını oluşturan bir tabakalaşmış ağ yarattığını gösterir. 'İki-düzeyli alışveriş sistemi' teorilerinin –yani, ritüel etkileşimlerde 'kültürel sermaye piyasası' fikrinin ve bu fikre dayanan iktisadî piyasa teorilerinin– mikro ve makro geleneğin ilişkilendirilmesinde önemli bir yere sahip olması gerekir. Çatışma geleneği Durkheimcıların varlığını sergile-

dikleri açıklayıcı 'derin mekanizmalar'la daha iyi kavranabilir.

Kuşkusuz, bütün Durkheimcı teori zorunlu olarak bu yönde ilerlememiştir. Örneğin, Durkheim'ın suç teorisinin kendine has bir gelişme çizgisi vardır. Suçun toplum açısından işlevsel olduğu fikrini benimseyen Kai Erickson toplumların sınır-devamlılığı krizi yaşadıkları dönemlerde sapkınlığı fiilen yarattıklarını öne süren bir teori geliştirdi. Sapkınlık olarak görülen şey her zaman topluma göre değişir; bu süreç, Durkheim'ın belirli ölçüde kötümser bir biçimde ifade ettiği gibi, azizlerden oluşan bir toplum bile küçük hataların önemli ihlâllere dönüştürüldüğü kendine özgü bir sapkınlar kategorisi yaratacaktır. Erikson bu görüşü 'azizler'den oluştuğu varsayılan gerçek bir topluma, New England'daki Püritenlere uygular. Büyücülük suçlamaları çılgınlığı ve Kuveykırlar ve diğer 'sapkınlar'a eziyetler, hepsi bir bütün olarak bir sömürgeci toplumun –kendi içinde bireysel 'sapkınlar'dan ziyade– periyodik krizler yaratma yolları olarak görülebilir. Daha yakınlarda Donald Black Durkheimcı perspektifi bir genel sosyal kontrol teorisine dönüştürdü. Günümüzde "sokaklardaki suç" ve polis şiddetinin acımasızlıkları konusundaki feryatları *suç meselelerinin* toplumsal düzenin ritüel dayatmasının 'normal' bir parçasını oluşturduğu daha genel bir sürecin parçası olarak görmemiz gerekir.

Nihayetinde, bu suç teorilerinin mevcut ve önceki bölümün sayfalarında ortaya konulan "gelişim hâlindeki, bir tabakalaşmış toplum" modelini kapsayan tutarlı bir çerçeve içinde bütünleştirilmesi gerekir. Bu teoriler Durkheimcı gelenekte hayatî öneme sahiptir. Birçok bakımdan sosyolojideki en kapsamlı, ancak daha az açık fikirler bütünü olan Durkheimcı gelenek günümüzde alandaki farklı empirik ve teorik gelişmelerin ortasında bir ölçüde yarı-gizli kalmış bir yaklaşım olarak varlığını sürdürmektedir. Bana göre, günümüzde onun sosyolojiyi ortak bir merkez etrafında bir araya getirme potansiyeli her zamankinden daha güçlüdür.

4.
BÖLÜM

MİKRO-ETKİLEŞİMCİ GELENEK

Bir bedenin hareket hâlinde olduğunu ancak bu hareketin bir beden içinde olmadığını söylememiz gibi, düşünce içinde olduğumuzu ancak düşüncelerin içimizde olmadığını söylememiz gerekir.

Charles Sanders Peirce, 1868

Yerli Bir Amerikan Sosyolojisi

Artık özellikle Amerikan geleneğe geldik: Charles Horton Cooley, W. I. Thomas ve George Herbert Mead üzerinden Harold Garfinkel ve etnometodologlara uzanan mikro-etkileşimci ve yorumcu sosyoloji. Bu ABD'de her zaman yaptığımız tek sosyoloji türü değildir. Durkheimcı gelenek ve çatışma geleneği Atlantik'in bu yakasına taşınmış ve geliştirilmiştir. Ayrıca, Lester Ward'un veya (Amerikan sosyolojisinin kurucusu) William Graham Sumner'ın evrimciliği ya da son 20-30 yılın istatistik vurgusu gibi başka yerli gelenekler de vardır. Mikro-etkileşimcilik sosyolojideki tek Amerikan gelenek değildir; o, bana göre, sosyolojik düşünceye en özgün katkımızdır. O sadece Amerikan gelenek değil, aslında en iyi yaptığımız tek şeydir.

Elbette onun da yabancı akrabaları ve hatta ataları vardır. O insan özneyle ilgilenen ve toplumsal dünyanın insan bilinci ve faillikle inşa edildiğini savunan bir gelenektir. O Durkheimcıların katı, yapısal toplum imgesine olduğu kadar çatışma teorisinin materyalizmine de karşıdır. O, bilimin kesinlik öngörüsüne karşı çıkarak, hümanist yaklaşımın akışkanlığa ve anlama vurgusunu

tercih eder. O, bu yüzden, bazen Alman felsefesinde Romantik gelenek olarak adlandırılan yaklaşımla, yani Immanuel Kant'ın idealizmi ve Georg Hegel, Arthur Schopenhauer ve Wilhelm Dilthey'ın dinamik tarihsel yaklaşımlarıyla ilişki içindedir. Bu gelenekle Fransız geleneği arasındaki karşıtlığı Emile Durkheim'ı 1880'lerin *Gemeinschaft ve Gesellschaft* ayrımıyla Alman sosyolojisini başlatan Ferdinand Tönnies'le karşılaştırdığımızda görebiliriz. Bu ayrım daha ziyade Durkheim'ın *Toplumda İşbölümü*'yle paralellikler sergiler: ikisi de kişilikçi geleneksel toplum tipini kişisellikten uzak modern toplumun karşısına koyar. Ancak Durkheim'da 'mekanik' ve 'organik' dayanışma birbirlerinden nüfus yoğunluğuna ve işbölümü düzeyine göre ayrılan iki farklı yapısal tipe işaret ederken, Tönnies'te karşıt tipler iki insan iradesi türüne dayanır: diğer insanlara yönelik 'doğal' bir tutum olan *Wesenwille* ve rasyonel ve hesapçı bir tutum olan *Kürwille*. Tönnies'in, bireysel zihinsel süreçleri büyük bir ekrana yansıtarak toplumu psikolojikleştirdiği ve öznelleştirdiği söylenebilir.

MİKRO-ETKİLEŞİMCİ GELENEĞİN BAZI TEMEL UĞRAKLARI

1870-1900	Amerikalı *pragmatistler*: Peirce, James	Alman nesnelciler: Brentano, Meinong
1900-1930	Dewey Cooley Thomas Mead	Husserl
1930-1960	sembolik etkileşimcilik: Blumer sapma, meslekler ve uzmanlıklar teorileri: Hughes	Schutz varoluşçuluk: Heidegger Sartre
1960-1990	rol teorisi	etnometodoloji: Garfinkel karşılıklı konuşma analizi bilişsel sosyoloji
	Goffman'ın çerçeveler analizi	

Amerikan sosyologlar Tönnies'in temasını sürdürürler. Bütün erken dönem Amerikan sosyologlar ve düşünürler, 19. yüzyıl sonlarında olduğu gibi, Almanya'ya eğitim görmek için gittiler. Hatırlayacağımız gibi, bu *uygulama* Amerikan araştırmacı yüksekokullarındaki reform döneminde başlamıştır. Onların benimsediği model bu devrimi yaklaşık 75 yıl önce yaşayan Alman üniver-

siteleriydi. Bu yüzden, erken dönem Amerikan sosyologların Alman düşüncelerden etkilenmeleri şaşırtıcı değildir. Ayrıca, 1940'lar ve 1950'lerde ABD'de bir başka mikro-sosyolojik dalga etnometodolojiyi yaratan Harold Garfinkel'in esin kaynağı Alman mülteci Alfred Schutz tarafından başlatıldı. Garfinkel Alman entellektüel atalarına, özellikle Edmund Husserl ve Martin Heidegger'e belirli fikrî katkılarda bulundu.

Amerikan mikro-etkileşimcilik Alman köklerine rağmen onu taklit etmekten çok daha fazlasını yapmıştır. Gerek sembolik etkileşimciliğe yol açan ilk dalgada gerekse etnometodoloji ve fenomenolojiyle sonuçlanan ikincisinde Amerikalılar aldıkları görüşleri büyük ölçüde değişime uğrattılar. Alman felsefesi uyarıcı bir rol üstlendi, fakat gerçek sosyolojik teoriler yaratmayı sürdürenler Amerikalılardı. Almanlar, deyim yerindeyse, felsefî bilinç düzeyini kişinin saygı göstermesi gereken dokunulmaz bir şey olarak bırakırken, Amerikalılar onu ayrıştırarak zihin konusunda bir sosyal teori yarattılar.

Aşağıda mikro-sosyolojinin katkılarına odaklanacağım. Ancak burada Cooley ve Mead gibi teorisyenlerin sadece benlik ve zihin hakkında yazdıklarını aktarmak niyetinde değilim. Onlar ayrıca toplumun genel yapısı hakkında da teoriler geliştirdiler. Ancak bu teorileri onların güçlü yanları değildir; ortaya çıkan resim Durkheimcı teorinin ve çatışma teorisinin gücüyle karşılaştırıldığında nispeten naiftir ve gelişkin olmaktan uzaktır. Bu gelenek toplumsal kurumları bir ilkokul müsameresine benzeten bir iyilik meleğini andırır. Talcott Parsons Heidelberg Üniversitesi'ndeki ve London School of Economics'teki ziyaretinden döndüğünde, Avrupa makro-sosyolojisine güçlü katkılarını yapmadan önce buradaki etkilerin izlerini silmekte fazla zorlanmadı. Amerika'da gücünü sürdüren şey Avrupalıların yoksun olduğu parçaydı: benlik ve doğrudan yüz yüze olduğu durumlar akışı hakkında gerçek bir mikro-sosyoloji. Artık bu sosyolojiye geçebiliriz.

Felsefenin Din ve Bilim Arasında Bir Mücadele Zemini Hâline Gelmesi

Amerikan gelenek ilk kez sosyolojide değil, Amerikan düşünürler arasında pragmatizm biçiminde ortaya çıkmıştır. 1800'lerin sonlarında sosyologlar genellikle göç ve suç gibi sosyal problemlerle ilgilenmekte ve teorik sorunları araştırırken bir makro kavram olan 'evrim'e müracaat etmekteydiler. Ancak felsefede bu zaman dilimi üniversite devrimine çok şey borçlu olan büyük bir yenilik dönemiydi. Din öğretiminin sağladığı bir yüksekokullar sisteminin yerini araştırma yönelimli bu yeni üniversite almaktaydı. Amerikan yüksekokulların asıl misyonu, büyük ölçüde, din adamı yetiştirmekti. ABD'de yüzlerce yüksekokul bulunmasının nedeni her Protestan mezhebin her yerde kendi üniversitesine sahip olması gerektiğinin düşünüldüğü Amerika'daki ilk günlere kadar uzanır; onlara göre bu sayede, sözgelimi, her Baptist iyi Baptist öğretiyi, Methodistler iyi Methodist öğretiyi öğretebilirdi. Ancak Amerika'daki Alman tarzı yeni üniversiteler artık dindarlığı değil, aksine daha ziyade bilimi ve bilimseli vurgulamaktaydı. Kutsal Kitap incelemeleri bile artık tarihsel araştırma ve metin eleştirisine dönüşmüştü. Modern dünyada artık "reformdan uzak" eski üniversitelerin ve uyguladıkları dinsel eğitimlerin "modasının geçtiği" düşünülmekteydi.

Bu yeni eğilim Amerika'da profesörlük mesleğinde bir problem yarattı; bu problem hiç kimse tarafından felsefeciler kadar yoğun olarak hissedilmedi. Diğer uzmanlık alanları eski 'dinsel araştırmalar'ın artık nasıl yapılması gerektiği sorunundan uzak durabilseler de, bu felsefeciler için imkânsızdı. Felsefe eski yüksekokullarda temel konulardan biri hâline gelmiş, fakat teolojik araştırmalara girişe dönüşmüştü. Fakat, bilimin öne çıktığı bir dönemde din hakkında nazik bir dille neler söylenebilirdi? Darwin, Spencer ve evrim konusundaki tartışma dini kendini savunmaya yöneltmişti; aynı zamanda, fizik ve kimyadaki baş döndürücü birçok buluş elektrik, çelik tekerlekler ve benzinli araçlar sayesinde dünyayı değiştirmekteydi.

Avrupa da aynı sorunla yüz yüzeydi. Bir tepki Fransa'dan geldi. Fransız Devrimi Napolyon döneminde zaten teologların hâkimiyetindeki Ortaçağ üniversitelerini kapatmış ve onların yerine

École Polytechnique ve École Normal Supériure gibi teknik okullar açmıştı. Fransa yeni bilimi tüm kalbiyle kucaklamış ve dini resmî entellektüel yorumdan tamamen çıkarmıştı. Tipik Fransız aydını, Émile Durkheim gibi, dinin yerine tamamen lâik bir bakış açısını geçirmek isteyen bir ateistti.

İngiltere ve Almanya'da eski dinsel öğretim sistemi bu kadar ani yerinden edilmemişti. Din ve yeni lâik bilim arasında bazı uzlaşmalara gerek vardı ve bu uzlaşma İdealist felsefe biçimini kazandı: Kant ve Hegel kuşağı (yaklaşık 1800'lerde) Alman üniversite reformu kuşağıydı. İngilizler üniversite reformunu daha sonra (1880'lerde, yaklaşık Amerikalılarla aynı zamanda) yaptıkları için, onlarda idealist felsefe dalgası daha sonra, T. H. Green ve F. H. Bradley gibi düşünürler sayesinde başladı. İdealist felsefe dinle bir tür entellektüel uzlaşmaydı: dünyanın Ruhun bir tezahürü olduğu ve aşkın değerler bulunduğu ilân edilmişti. Din bu yüzden hâlâ belirli bir yere sahiptir, ancak bu uzlaşma Kutsal metinlerin birebir yorumunu terk etme pahasına gerçekleşmiştir. İnancın kalesi artık Kutsal Kitap değil, aksine felsefecilerin akıl yürütmeleriyle ortaya konulan liberalleştirilmiş bir teolojiydi.

Ortodoks müminler açısından bu kesinlikle daha sapkın bir yorumdu. Bakire doğum, mucizeler, İsa'nın kutsallığı, hatta katı cezaların ve Tanrı Babanın öte dünyadaki ödüllerinin yerini Ruh konusunda mantıklı bir argüman ve iyi toplumsal faaliyetlerin önemi fikri aldı. Amerika'da, Tanrı'nın dünyasının Krallık değil Cumhuriyet olduğunu ilân eden Harvard'lı filozof Josiah Royce "kutsal olan Devlettir, Toplumsal Düzendir" iddiasıyla bazı kaşların çatılmasına yol açtı. Yine de, bilimin açık zaferlerinin hâkimiyetindeki lâik bir dünyada dini daha makbul kılmak için bir şeyler yapılması gerekiyordu. İdealizm yaklaşık 1880-1920 yılları arasında bütün Amerikan üniversitelerinin önde gelen felsefesi hâline geldi.

İdealizm, bir zihin sosyolojisinin umut vaat eden bir temeli olarak görünmese bile, sosyolojinin yolunu açtı. İdealizmin evrendeki manevî faktörlerin gerçekliği argümanında maddî dünyada bilincin önemli bir rolü olduğu vurgulanmaktaydı. En açık 'manevî' kurumlar sanat, edebiyat, hukuk, düşünce tarihi gibi alanlardı. Royce ve genç John Dewey daha ileri giderek devlet gibi toplumsal kurumların maddî varlıklar değil, aksine insanların

yöneldikleri ve davranışlarını yönlendiren düşünce toplulukları olduklarını öne sürdü. Böylece, toplumsal dünya insan bilincinin tezahürleri olarak yorumlanmaya başladı. Düşünceler orada oldukları fiilen görülebilecekleri için nesnel –insan bireyin dışında var olan– şeyler olarak alındı. Materyalist düşünürlerin haklı olarak işaret ettikleri gibi, düşüncelerimiz bizim icadımız değildir. Düşüncelere duyularla, şeylerden hareketle ve böylece 'sandalye', 'kırmızı' vb. fikirlerle sonuçlanan zihinsel ilişkiler kurularak ulaşılamaz. Aksine, bu düşünceler bize dil şeklinde, hazır şeyler olarak aktarılır. Argüman felsefî düzeyde, şeylerin Manevî yönünün maddî yön üzerindeki önceliği ve nesnelliği savunularak oluşturulur. Ancak bu argümanın sosyolojik bir zihin yorumuna yol açtığı görülebilir: sandalyeleri ve renkleri soyutlayarak fizik dünyayı gözlemleyen tekil birey değil, aksine zihni dil aracılığıyla dolan bir toplum içindeki birey fikri gelişir.

İdealist filozoflar önünü açmalarına rağmen bu yoldan gitmediler, Ruhun nesnel yanını daha fazla vurguladılar. İnsanlar sadece Ruhtan gelen şeyleri pasif bir biçimde alan, Kutsaldan aldıkları mesajı bir şekilde kaydeden varlıklardır: Tanrı kendini lâik bir dünyada gösterir. Bu görüşün sosyolojiye dönüştürülebilmesi için düşüncelerin yeniden dünyaya indirilmesi ve kaynaklarının gerçek bireylerin içinde aranması gerekir. Ve bu bireylerin aktif varlıklar kılınmaları, gerçek dünyanın burada ve şimdisi içinde aktif faillere dönüştürülmeleri gerekir. Bu adım pragmatist düşünürler tarafından atılmıştır.

Charles Sanders Peirce'ın Pragmatizmi

En ünlü pragmatist Harvard Üniversitesi'nden psikolog ve filozof William James'tir. Onun temel tezine göre, fikirler dış nesnelerin kopyaları değildir, aksine daha ziyade, 'doğru' aslında işleyen, arzuladığımız sonuçları yaratan fikirleri içeren bir eylem biçimidir. James daha önemsiz bir düşünürdü ve sisteminde nesnelliğe yer olmaması onu uzman meslektaşlarının kolay bir hedefi hâline getirdi. James gerçekte epistemolojik sorunlarla ilgilenmez, aksine felsefeyi dini savunmak için kullanır. Kuşkusuz bu İdealistlerin de yaptıkları bir şeydi; onlar Tanrı'nın Manevî eşini etrafımızdaki

[maddî] dünyada bulmaya çalışırken, James inanç duygusu konusunda daha psikolojik bir yaklaşımı benimser. James'e göre özgür iradeye inanmak gerekir, çünkü aksi takdirde ahlâkî davranışlar imkânsızdır; *bütün* düşüncelerimiz, benzer biçimde, gerçekte tam ispattan ziyade inanca dayalı göründüğü için, ikna edici kanıtların yokluğunda bile Tanrı'ya inanmak doğrudur. James sonunda, bir teolojiyi kesin doğru kılan şeyin ne olduğunu belirlemeden dini fiilen onaylar. Bu sonuç teologlar için fazla doyurucu olmasa da, James'in gitmek istediği kadar uzaktır.[1]

Pragmatizmin gerçek fikrî lideri James'in arkadaşı Charles Sanders Peirce'tır. Peirce ABD'de ortaya çıkan muhtemelen en

---

[1] Bizi burada büyük ölçüde bir psikolog olarak James ilgilendirmese de, onun psikolojisinin Charles Horton Cooley ve George Herbert Mead'in benlik teorisine işaret eden bazı unsurları vardır. James hâlen beynin fizyolojisinin bir betimlemesini farklı zihinsel işlevlerin analizleriyle bir araya getiren felsefe bölümleri içinde çalışan ilk deneysel psikologlar kuşağının tipik bir üyesiydi. Bu yüzden, James'in ünlü *Psikolojinin İlkeleri* (1890) adlı kitabı görme, işitme, dikkat, bellek, alışkanlık, içgüdü vb. üzerine bölümler içermekteydi. James bu konulardan bilinç akışını ve bu akış içindeki merkez olarak benliği ele alır. Benliğin bir yönü olan 'Sosyal Benlik', 'Sosyal Ben' kişinin kendisini diğerlerinin bakış açısından nasıl gördüğüdür. Cooley'nin keşfettiği şeyi zaten biliyorduk, burada sadece bir hayret çığlığı atılabilir! Fakat bu belirli ölçüde acele bir tepki olacaktır. James'te Sosyal Benlik sadece (Bedensel Benlik ve Ruhsal Benlik dâhil) bir benlikler hiyerarşisinin parçasıdır; James'in Ruh'un gerçekliği konusundaki argümanını bunların tek bir Benlik içindeki birliği fikri oluşturur. James kendi psikolojisinde bile hâlâ dine başvurur. James bir şekilde Almanya'da deneysel psikolojinin kurucusu Wilhelm Wundt'un Amerikan bir benzeridir; ikisi de felsefeye geçen ve zihin üzerine deneysel araştırmalar yapmak için laboratuvar kuran tıpçılardı. Ancak daha bilimsel bir atmosfer içinde çalışan Wundt daha kapsamlı bir görüşü benimsedi ve psikolojiyi felsefeden kopardı; James, aksine, deneysel psikolojiden din felsefesine kaydı. Bu yüzden, Amerikan psikolojisinin kurucuları, James'in değil, Wundt'un öğrencileridir. (Bu düşünce ağları Ben-David ve Collins [1966] tarafından ele alınmıştır.)

Kendi düşünce çizgisi asla toplumsal olarak temellendirilmiş bir benlik fikrine yol açmadığı için, James'in sosyolojik benlik teorisinin hangi açılardan habercisi olduğunun önem taşımadığını düşünüyorum. Ayrıca, onun merkezî 'birleşik benlik' ilkesi sosyolojik analizinin yolunu açan temel görüşlerden biridir. Bunun en uç örneğini Goffman'ın çoğul benlikler teorisinde göreceğiz.

büyük düşünürdür. O aynı zamanda tamamen kendine has bir kişilikti. Peirce (Harvard ve John Hopkins üniversitelerinde dersler vermesine rağmen) asla düzenli akademik bir konuma sahip olmadı, ne de herhangi bir kitap yayınladı. Ardında oldukça farklı konularda çoğu karışık ve gerekli bütünlükten yoksun birçok not bıraktı. Peirce çoğu kez kasten anlaşılması zor bir tarzda yazmaktaydı, karmaşık ve dağınık ifadelere düşkündü: örneğin "Chorisy, Cyclosy, Peripraxy ve Apeiry Space"i terimlerini bir kenara bıraksak bile, agapasticism, idioscopy, (kendi felsefesini adlandırdığı) yanılabilirlik, (idea karşılığında kullandığı) phaneron, (fenomenoloji karşılığında kullandığı) pherneroscopy, synechism, enthymene, illation gibi terimleri sayabiliriz. Peirce kendi metafiziğinde dünyayı –talihsiz bir biçimde İlklik, İkincilik ve Üçüncülük olarak terimleştirdiği– üç farklı alana böler. Peirce için psikoloji 'psikognosi', jeoloji 'jeognosi'dir. İnsan çoğu kez onun arkadaşlarına ağır şakalar yaptığını düşünür, örneğin James'in geliştirdiği pragmatizme karşı çıkar ve "çocuk kaçıranların bile ilgilenmeyeceği kadar çirkin" olduğu için, kendi öğretisini betimlemek için onun yerine 'pragmatisizm' terimini kullanacağını ilân eder.

Peirce'ın fikirlerinin asla kabul görmediği düşünülebilir. Cevap basittir: Peirce bir dâhidir ve her şeyin merkezinde olmaya hakkı vardır. Harvard Üniversitesi'nde profesör olarak çalışan babası Peter Peirce Amerika'nın en ünlü matematikçisiydi. Charles Peirce Cambridge'de yaşadı ve önemli aydınlar ona düzenli olarak fikir danıştılar. Royce kendi sisteminin teknik zenginliğini Peirce'ın önermelerinden alır; John Dewey de Peirce'ın etkisi altında kalmıştır. 1870'lerin başlarında, William James ve (Massasetts Üst Mahkemesinin öncü hukukçu pragmatisti ve başyargıcı Oliver Wendell Holmes dâhil) diğer aydınlar Peirce'ın danışmanlığı altında informel seminerler düzenlediler ve daha az sofistike olduğu durumlarda bile düşüncelerinden büyük ölçüde etkilendiler.

Peirce ve diğer pragmatistler arasındaki bir fark, düşüncelerini önemli ölçüde bilimle temellendirmesi ve dine diğerlerinden daha az yer vermesidir. Bu farklılık önemli ölçüde onun toplumsal kökenleriyle açıklanabilir. William James'in (romancı Junior Henry James Williams'ın biraderi olan) babası Sör Henry James tanınmış bir düşünür, İsviçreli spiritüalist Swedenborg'ün bir izleyicisiydi. Aksine, Peirce'ın ailesi öncelikle bilime bağlıydı ve dinsel dogma-

ların bilimsel doğrunun gelişimine engel olduğunu düşündükleri için dine bir ölçüde düşmanlardı. Charles Peirce, mantık disiplini üzerinde genişleterek, felsefeyi bilime dönüştürecek bir yaklaşımı benimser.

Bu önsezili bir adımdı. Mantık o dönemde Ortaçağ skolastiklerine ve hatta Aristoteles'e kadar uzanan formel tümdengelimsel uygulamalardan ibaretti. Farklı düşünme biçimleri konuşma dilinde en ünlüsü Barbara kıyası olarak bilinen kıyas tiplerine göre sınıflandırılmaktaydı:

(A) Bütün insanlar ölümlüdür.
(B) Bütün Grekler insandır.
(C) O hâlde, bütün Grekler ölümlüdür.

Peirce bu mantık biçimine gerçek akıl yürütmeyi engellediği düşüncesiyle karşı çıkar. Ona göre, gerçekte düşünme biçimimiz nadiren bu kalıbı alır. Örneğin temel önerme A'ya nasıl ulaşılır? Çoğu bilim ve gerçekte çoğu gündelik düşünme biçimi burada yer almaktadır. Tümdengelim bu tür genellemelere ulaşma süreci olan *tümevarımdan* daha az önemlidir.

Ancak Peirce daha da ileri gider. Tümevarım basitçe kanıtları inceleyerek otomatik olarak belirli bir sonuca ulaşmak değildir. Peirce, dönemin çoğu 'çağrışımcı' düşünüründen farklı olarak, bilimsel araştırmada genellemelerin sadece olgulara bağlı olmadığını bilecek kadar bilgi sahibiydi. En azından kişi hipotezlerini çerçevelendirmek için salt zihinsel bir çaba içinde olmayıp, tüm bir araştırma stratejisine sahiptir. Peirce bu giriş niteliğindeki varsayım sürecini *abdüksiyon* olarak adlandırır. Bu akıl yürütme tarzı kesin ve empirik olmaktan uzaktır, sadece ilişkiler konusunda bir tahmindir. Ancak yine de, o olmadan bilimin başarılamaması önemlidir. Ayrıca Peirce'a göre, *abdüksiyon* da bir çıkarım – en genel anlamda bir muhakeme– biçimidir (burada bir düşünceler topluluğundan hareket edilerek onlar hakkında bir başka düşünceler topluluğu içeren sonuçlara ulaşılır). Bu temelde, bilim insan zihninin başvurduğu sağduyuyla ilişkili aynı süreçlere dayanır.

Bu tespiti Peirce'a, mantığın yöntemini –sadece bilim ve felsefeyi değil bütün faaliyetleri içeren tam bir zihin teorisi oluşturacak biçimde genişletme imkânı sağlar. Ona göre, her düşünme biçimi

düşünceler arasında bazı bağlantılar kurmayı gerektirir. Bu bağlantılar ve yasaları empirik olarak araştırılabilir. Peirce bunu yapmak için kurduğu bilimi 'semiyotik' olarak adlandırır. Burada en azından, terim tam yerine oturmaktadır, fakat Peirce, asla yaygın kullanım kazanmayan 'abdüksiyon' teriminin yanı sıra kendi özel 'semiosi' ve 'semiosis' terimlerini kullanır.

Semiyotik göstergeler bilimidir. Peirce'a göre, kişi dünyayı asla doğrudan algılamaz veya onun hakkında doğrudan düşünmez, bunu sadece göstergeleri kullanarak başarabilir. Anlam her zaman üç taraflı bir ilişki, yani *gösterge*, (sadece göstergenin işaret ettiği yönüyle) *nesne* ve *iç gönderim* veya düşünce arasında bir ilişkidir. John Locke gibi çağrışımcı düşünürlerin ve onun inandığının aksine, düşünce ve gösterdiği varsayılan dış nesne arasında doğrudan bir ilişki yoktur. Gösterge her zaman arada yer alır ve kontrol etkisi sağlar. Zira göstergeler bağımsız olarak yer almazlar. Fakat bireye dışsaldırlar ve özleri onları kullanan herkes için aynıdır. Bu yüzden, sözcükler (veya örneğin görsel semboller, sesler) her zaman düşünme sürecine karışır, evrensel ve toplumsalın bir unsurunu bireyin zihnine zorla sokarlar.

Ayrıca, göstergeler ikinci bir anlamda da bağımsız olarak yer almazlar. Göstergeler birbirini izleyen zincirler içinde kullanılır; sadece nesneyle ve iç düşüncelerle değil, birbirleriyle de bağlantı içindedirler. Bu bağlantılılık kısmı göstergenin yarı-bulanık anlamı içinde yer alır, çünkü bir sözcük tamamen veya kısmen dönüştürülebileceği başka sözcüklere gönderimde bulunur. Bir başka kısım bir cümle veya düşünce zinciri içindeki sözcükler arasındaki dinamik bağlantıdır (bu bağlantı günümüzde *sözdizimi* olarak adlandırılır, fakat Peirce'ın aklında tekil cümlelerin çok daha ötesine uzanan oldukça genel düşünce zincirleri vardı). Mantık, Peirce'ın kullandığı anlamda, göstergelerin birbirleriyle bu türden bağlantılarını içerir; bütün bu bağlantılar ayrıca göstergelerin düşünceler ve nesnelerle ilişkilerine işaret eder. Mantıksal çıkarımlarımız zihinsel alışkanlıklardır; geçerli bir inanç olduğunu düşündüğümüz şey bir göstergeden diğerine geçme alışkanlığıdır; bu inancın kesinlikle şüpheye yer bırakmadığı düşünülür.

Duygular bile bu şema içinde yer almaktadır. Duyguların göstergeler aracılığıyla (ve bazen dış nesnelere referansla) işleyen – bir zihinsel durumdan başkasına çıkarımlar içeren– kendi mantık-

ları vardır. Bilinç bizzat belirli bir tür duygu, genellikle oldukça hafif, göstergeler arasındaki belirli türden ilişkilere yüklenen bir duygudur. Peirce, Freud'dan yaklaşık 20 yıldan fazla süre önce, zihinsel süreçlerin bağlantı kurma alışkanlıkları kesinlikle yerleştiği ve çıkarımın düzgün işleyişini bozacak hiçbir şey ortaya çıkmadığı sürece bilinçdışı işlediklerini fark etmiştir. Öte yandan, bir konuda duygu artışı yaşandığında onun hakkında daha bilinçli hâle geliriz; duygu aslında, basitçe, mantıksal çıkarımın akışı sırasında yaşadığımız belirli türden bir aksaklıktır.

Peirce, bu yaklaşımdan hareketle, artık şüphe edilemeyecek kesin temeller kalıncaya kadar her şeyden şüphe ederek kesinliğe ulaşmaya çalışan Réne Descartes'ın felsefe anlayışına saldırır. Peirce'a göre, göstergeler olmadan düşünemeyeceğimiz ve göstergeler başka göstergelere ve ayrıca onları kullanan diğer insanlara referanslar içerdiği için, Descartes'ın "*Cogito, ergo sum*" ("Düşünüyorum, o hâlde varım") ilkesi imkânsızdır. Düşünme her zaman belirli bir insan topluluğu içinde mümkündür ve aslında 'doğru' olarak nitelendirdiğimiz şey sadece bir zihinsel alışkanlık olduğu (bir grup olarak bu zihinsel alışkanlıkları mecburen dünyada her şeyi yapmak için kullanma eğiliminde olduğumuz) sürece nesneldir. Bu yüzden, Peirce'ın epistemolojisi nesnel, maddî dünyaya bir şekilde yer bırakır–ve James bunu aslında kabaca ifade etmiştir. Bu epistemolojide ayrıca bir "özünde toplumsal zihin" teorisi öne sürülür. Peirce'a göre, insan kendi düşüncelerinin özet toplamıdır ve bu özet toplam her zaman kişinin kendi toplumunun deneyimlerini içeren bir tarihsel bilgiler yığınıdır. Kesin mantıksal bir kanıt anlamında, bir şey hakkında tam kesinliğe asla ulaşamayız; matematikte bile düşünceler arasında kurulan bağlantıların en uygun temelini sorgulamak mümkündür. Gerçekte bu sorgulamayı asla yapamayız; işleyen doğruluk kriterimiz sadece şüphe olmaması, düşünceler görünüşte kesintisiz olarak aktığı sürece yeterince iyi bir pragmatizmdir. Hatalı bir biçimde mutlak doğruların varlığına inanmamızı mümkün kılan şey bu tutumdur.

Peirce kesinlikle sosyolog değildi. Kendi 'Beşerî Bilimler' sınıflandırmasına 'Betimsel Psişik veya Tarih' olarak adlandırdığı bir alanı dâhil etse de, böyle bir bilimin mümkün olduğunu düşünmüyordu. 'Toplumsal yapı' hakkında sınırlı bir anlayışa sahipti. Bu

eksiklik hem onun kuşağından hem de sonraki birkaç kuşaktan çoğu Amerikan düşünürün oldukça tipik bir özelliğidir. Onun pragmatist izleyicilerinden John Dewey toplum felsefesiyle ilişkili sorunlar hakkında çok şey yazmasına rağmen, bu girişimin sosyolojiye gerçek bir katkı olduğunu düşünmek zordur. Dewey'yi gerçek demokrasi durumlarından ziyade demokratik idealler ilgilendirmekteydi. O "İlerici Eğitim" adı verilen, halkın büyük ilgisini çeken ve okulların geleneksel konuları öğretmekten ziyade hayatın genel akışına uyarlanması sürecinin parçası olan bir çalışmaya odaklanmıştı. Bu proje okullaşmada kitlesel artışın yaşandığı 20. yüzyıl başlarında derslerin skolâstik içeriğini azaltma çabalarına ideolojik meşruluk kazandırdı; ancak ne Dewey ne de diğer pragmatistler ne bu konudaki sosyal statü mücadelelerini, ne de o dönemde harekete geçirdikleri yaygın diploma enflasyonunu görecek tarafsızlığa sahip değillerdi. Toplumu elinde açıklayıcı sosyolojik ilkeler bulunmadan araştırmak isteyen çoğu düşünürde tipik olarak gözlendiği gibi, onların şeylerin nasıl olmaları gerektiği konusundaki düşünceleri niçin öyle olduklarını ciddi olarak anlama çabasına dönüştü ve bu yüzden, kendi düşüncelerini gerçekçi bir biçimde uygulama fırsatı sağladı.

Pragmatistler kendi anayurtları Amerika'da felsefede asla hâkim konumda olamadılar. Peirce, James ve Dewey zamanında –yaklaşık olarak 1870 ve 1930 yılları arasında– felsefe bölümlerinde genellikle İdealist anlayışlar öğretilmekte, bu İdealist felsefenin metafizikle ilişkili temel sorunlarla pragmatizmden daha fazla ilgilendiği ve daha nesnel bir doğruluk anlayışına sahip gerçek bir felsefe olduğu düşünülmekteydi. 20. yüzyılda lâikliğin etkisiyle İdealizm nihayetinde çökünce, 1930'lar ve 40'larda onun yerini bilimsel yöntemin nasıl olması gerektiği konusunda daha dar teknik kurallar setine odaklanan mantıkçı pozitivizm aldı. Peirce'ın daha kapsamlı ve daha gerçekçi bilim anlayışı unutuldu. Bu bilim anlayışı yakınlarda sadece bilim sosyolojisinde yansımasını bulan görüşlerde, bir ölçüde farklı bir kılıkta yeniden ortaya çıkmıştır.

Genelde sosyologlar neticede pragmatist geleneğin mirasçıları hâline geldiler. Fakat pragmatizmin savunduğu her şeyi kabul etmediler. İlk önce James'in temel ilgi-konusunu oluşturan dinin pragmatist temelde savunulması çabası ortadan kalktı.

Dewey'nin İlerlemeci ideolojisi de Amerikan sosyologlar daha ciddi Durkheimcı ve çatışmacı teorileri benimsemeye başladıklarında şansını yitirdi. Dewey "süregelen durumlar dizisi içinde ortaya çıkan yaşam akışı" fikrine –muhtemelen yeterince değerlendirilmeyen– bir katkıda bulundu. Bunlara rağmen pragmatizmin en önemli katkısı, empirik araştırma eğilimli sosyologları zihin ve benliğin doğası hakkında eylem-yönelimli ve tam bir sosyal teori geliştirmeye teşvik etmesiydi.

Toplum Zihindedir: Cooley

Charles Horton Cooley John Dewey'nin Michigan Üniversitesi'nden meslektaşıydı. Ancak Cooley felsefeci değil, yeni kurulan sosyoloji bölümünün üyesiydi ve teorisini empirik gözlemler üzerine, ancak sadece bir ölçüde üstünkörü inşa etti. Amerikan mikro-sosyolojide 20. yüzyıl başlarındaki ilk önemli çalışma Cooley'nin *İnsan Doğası ve Toplumsal Düzen* (1902) adlı kitabıdır.

Cooley sıradan bir gözlemle, çocukların çoğu kez hayali oyun arkadaşları olduğu tespitiyle başlar. Çocuklar fiziksel olarak yalnız olduklarında bile kendi imgelemlerinde diğerlerinin karşısındadırlar. Cooley bunu zihinsel gelişimin bir anahtarı olarak alır. Ona göre, düşünme zihinde sessizce gerçekleştirilen hayalî konuşmalar içerir. Çocuk başlangıçta konuşmayı öğrenirken düşünmeyi de öğrenir. Bu yüzden, 'hayalî oyun arkadaşlarıyla konuşma' çocuğun içselleştirirken konuşmayı öğrendiği bir ara evreyi temsil eder; burada konuşma yine de yüksek sesle, ancak hayalî bir arkadaşla gerçekleştirilmektedir.

Cooley'ye göre, yetişkinlerde bile gerçek ve hayalî kişiler arasında hiçbir temel farklılık yoktur. Diğer insanlar bizim için sadece, doğrudan gözlemlemediğimiz ancak kendilerini zihnimizde yansıttığımız bir iç hayat tasarladığımız için gerçeklerdir. Cooley'nin ifadesiyle, "Gerçek bütün insanlar bu anlamda hayalîdir". "Sizle ilişkim açıkça hakkınızdaki düşüncem ile zihnimin diğer kısımları arasında ilişki içerir". Cooley böylece bir tür 'fenomenolojik empirizm' önerir. Kişi, asla bizzat insanlarla değil, sadece onlar hakkındaki düşünceleriyle karşı karşıyadır. Onların karşımızdaki fiziksel bedenleri sadece duygularımızın cisimleştiği bir

merkez sağladıkları için önemlidir. Buna rağmen Cooley, "gerçek kişilikleri konusunda ipucu veren fiziksel özelliklerini değerlendirerek veya ölçerek insanlar hakkında neler öğrenebiliriz?" diye sorar. Sosyolojinin amacı toplumdaki gerçek olguları gözlemektir ve olgular insanların birbirleri hakkındaki tasavvurlarından fazlasını içermez.

Bu yüzden, toplumu esasen tasavvurlar içinde araştırmamız gerekir. Fiziksel olarak gerçek kişiler başkaları tarafından zihinlerinde fiilen tasarlamadıkları sürece toplumsal olarak gerçek değillerdir. Onlar hakkımızdaki toplumsal niyetlerinin bilincinde olmadığımız sürece bizi etkileyemezler. Cooley'ye göre, bir kişi yabancı bir ülkeye gittiğinde ve burada kendisini tanıyan olmadığında orada yaşayanlar için hiçbir toplumsal varoluşa sahip olmayacaktır. Bu açıklama daha ruhanî bir toplum anlayışı sunar görünse de Cooley onu teorik avantaja dönüştürür. Kişileri esasen fiziksel varlıklar olarak düşündüğümüzde toplumun nasıl var olduğunu açıklamanın hiçbir yolu yoktur. Kişi sadece bağımsız bedenler görür ve toplumun sanki bedenlere dışardan eklenmiş –sosyallik, özgecilik, vb. biçimlerde adlandırılan– gizemli bir güç olarak anlaşılması gerekir. Ancak her insanın zihninin zaten toplumsal olduğu ve toplumsalın zihin olduğu kavrandığında hiçbir problem yoktur. Toplum düşünceler arasında bir ilişkidir. "Topluma sahip olmak için açıkçası kişilerin bir yerlerde bir araya gelmeleri gerekir ve onlar gerçekte sadece zihinde kişisel düşünceler olarak bir araya gelirler. Onlar başka nerede bir araya gelirler?" İnsan Zihni (Cooley artık zihin terimini büyük harfle yazmaya başlar) çağlar içinde genişleyen bir kollektif üründür ve en genel anlamda toplumun asıl yeridir.

Cooley'nin toplum anlayışı, tasavvur edilebileceği gibi, fazlasıyla iyilikçidir. Onun ifadesiyle, 'benlik' ve 'diğeri' birbirleriyle ilişkileri dışında var olamayacakları için bencillik ve özgecilik arasında hiçbir gerçek farklılık yoktur. Özgecilik özel bir güdü değildir, aksine bütün duygularımızda yer alır ve diğer kişilere zımnen referansta bulunmadan 'ben' düşünülemez bile. Böyle bir şemada çatışma veya tahakküm nadiren yer alabilir. Sosyal problemler sadece bir yanlış anlama meselesidir ve bunlar diğerlerinin bakışı genel bir değerlendirmeden geçirildikten sonra halledilebilir. Burada naif Amerikan ideoloji açıktır. Cooley'nin toplumsal idea-

lizmi kurgusal insanlarla gerçekte varolan insanlar arasında hiçbir fark görmeyecek kadar aşırıdır. Hamlet toplumsal olarak kapı kolu kadar gerçektir –aslında böyle olmasının nedeni muhtemelen daha fazla insanın Hamlet hakkında düşünmesidir. Cooley serfleri sadece bir hayvan olarak gören Rus soylularının onlardan toplumsal olarak etkilenmediklerini, zira onların bir soylunun zihnini ve bilincini etkilemediklerini iddia eder. Örnek oldukça kötü seçilmiştir, çünkü serfler soylunun hayat tarzının ve gerçekte bir sosyal sınıf olarak varlığının dayandığı maddî emeğin kaynağıdır. Cooley Michigan-Ann Arbour'da kendi orta sınıf araştırmasını yazmadan 15 yıl önce Rus Devrimi bu hayali dünyayı zaten yıkmıştı.

Yine de, Cooley'nin sadece bir hayalci olduğu söylenemez. Teorisi, genel bir toplumsal yapı modeli olarak değersiz olmasına rağmen, zihinsel yorum süreci olarak bir mikro-sosyolojik teorinin yolunu açmıştır. Cooley'nin Hamlet'in toplumsal açıdan karşımızdaki insanlardan daha gerçek olduğu örneği biraz aptalca olsa da, bu örneğin yerine İsa veya Muhammed gibi tarihsel bir ismi veya milyonların taklit ettiği bir çağdaş pop yıldızını geçirdiğimizde bu tespit daha az aptalca olacaktır. Ona göre, "İnsanların birbirleri hakkındaki tasavvurları toplumun *katı gerçekleridir*". Resme sadece katı gerçeklerin değil, yeterince katı ve önemli gerçeklerin de dâhil edilmesi gerekir.

George Herbert Mead'de Düşünmenin Sosyolojisi

Cooley etkili ancak yüzeysel kalırken, George Herbert Mead bu düşünce çizgisini daha gelişkin bir 'toplumsal zihin' teorisine dönüştürür. Mead sosyolog değil, Chicago Üniversitesi'nde (oraya Michigan Üniversitesi'ne geçen) John Dewey ile aynı bölümde hocalık yapan bir düşünürdü. Mead tezini Harvard Üniversitesi'nde, devletin kutsallığı konusundaki aşırı fikirlerinden söz ettiğimiz İdealist düşünür Josiah Royce'un danışmanlığında yaptı. Ancak Mead sıkı empirist, hatta materyalisttir. Kendisini sosyal davranışçı olarak adlandıran Mead, zihnin araştırılmasını gözlenebilen davranışların araştırılmasına indirgeyen ve hayvanlar üzerindeki deneylerden hareketle insan davranışlarının yasalarını

ortaya çıkarmaya çalışan psikolog John B. Watson'a hayrandı. Ancak Mead'e göre, merkezî önemde davranış her zaman toplumsal davranıştır. Merkezî önemde davranış biyolojik organizmalar ile insanların zihni oluşturan, içlerindeki bu ileri-geri hareketlerin içselleştirilmesi arasındaki etkileşimdir.

Mead benlik ve beden arasında keskin bir ayrım yapar ve kendi hareket noktası olarak bu ayrımı alır. Benlik refleksif olan, hem nesne hem özne olabilen ve kendini nesne kılabilen bir şeydir. Bedenimizin parçaları (örneğin, kalp, boşaltım sistemi) bilinçli kontrolümüz dışında çalışabilir ve onlar sahip oldukları bütünlüğü benliğimizin bir parçası kıldığımız için kazanırlar. Bir şeyin içinde tamamen kaybolduğumuzda artık benlikten söz edemeyiz. Ayrıca, bedene referans içermeyen birçok deneyim vardır: örneğin, düşünürken, hayal kurarken veya anımsarken bedene referansta bulunmayabiliriz.

O hâlde, bu bedensel-olmayan benliğin kaynağı neresidir? Bedenimizi bir aynada bile asla bütün olarak göremeyiz. Birey kendini doğrudan gözleyerek değil, sadece dolaylı olarak, diğerlerinin bakış açısından görür. Bu özellik insanlar-arası iletişime özgüdür; bir hayvan kendi türünün bazı üyelerinin dikkatini çekmek için sesler çıkarır, ancak insanların sözcükleri sadece diğerlerine değil, kendilerine de yönelik sembollerdir. Ham bir zihin anlayışına sahip olan Cooley'nin aksine, Mead Peirce'ın anlam teorisinin kompleks üçlü yapısını benimser. İnsanı diğer hayvanlardan ayıran şey kendi nesnesi olabilmesidir. Mead'e göre, insanı biricik kılan şey, Ruh gibi doğaüstü bir varlık değil, bu refleksivitedir –bu yorum Mead'in hocası Royce'un dinsel düşüncelerinden tamamen kopmasını sağlamıştır.

Kendi nesnesi olabilen bu benlik sadece toplumsal deneyimler içinde ortaya çıkar. Kişi bu toplumsal bakış açısını kazandıktan sonra tek başına hareket edebilir ve iç düşünmelerini sürdürebilir, aksi takdirde bunu başaramaz. Düşünme kişinin kendisiyle sürdürdüğü bir hareketler konuşmasıdır. Ancak diğerleriyle karşılıklı konuşmalar da kişinin kendisine referanslar içerebilir. Daha sonra söylememiz gereken kelimelerin neler olabileceğini karşımızdaki kişinin açısından bakabileceğimiz ve söylediklerimize gösterebileceği tepkileri tahmin edebileceğimiz için düşünebiliriz. Bu özellik, ayrıca, düşünmeyi oluşturan içselleştirilmiş karşılıklı konuş-

manın da bir parçasıdır: içimizdeki dinleyicinin açısından (düşüncemizin sonraki kısımlarının akışını düzenleyebilecek biçimde) bakarak, sürekli olarak iç konuşmalarımızı ayarlayabiliriz.

Mead Cooley'nin ötesine bir başka noktada geçer. Cooley halk arasında yaygın olan 'tek benlik' anlayışını benimserken, Mead her bireyin 'çoğul benlikler'e sahip olduğuna işaret eder. Farklı insanlarla farklı ilişkiler içindeyizdir ve aynı şey farklı insanlar için farklı şeyleri ifade eder. Farklı türden toplumsal ilişkilerle bağlantılı farklı benlikler vardır ve benliğin bazı parçaları sadece "özne olarak kişi"yle ilişkilidir. Böylece Mead Sigmund Freud'la benzer türden bir alana, ancak benliği daha farklı kısımlara ayırarak girer. Göreceğimiz gibi, çoğul benliklere bu vurgu özellikle Erving Goffman tarafından benimsenmiştir.

Mead bir eylem biçimi olarak anlam ve inanca vurgusunda pragmatisttir. O Peirce'ın semiyotik anlam üçlüsünü geliştirir: her zaman (i) bir organizmanın bir başka organizma karşısındaki bir hareketi (sözgelimi çıkardığı ses), (ii) karşıdakinin bu hareket karşısındaki tepkisi ve (iii) yeniden ilk organizmanın son tepkiye tepkisi söz konusudur. Düşünme anlam-yüklü semboller sayesinde mümkündür. Sandalye gibi sıradan bir nesne bile iletişime bu yolla dâhil olan bir hareketle (sözlü bir tepkiyle veya oturma gibi fiziksel bir davranışla) sembolleştirilir. Semboller etrafımızdaki fizik dünyanın parçası değillerdir, zira fizik dünya her zaman –bu sandalye, odanın şu köşesi gibi– tekil nesneleri içerirken, semboller geneldir. Aynı sembollerin [ilişkili] herkeste benzer tepki üretmesi beklenir ve onlar bu yüzden sayısız özel durumla örtüşür. Sözlü olmayan dil bile diğerlerine benzer tepkiler sergilemeyi gerektirir. Mead'e göre, "Bir şey söyleyen kişi zaten kendisine de başkalarına söylediği şeyi söylemektedir": "aksi takdirde o ne hakkında konuştuğunu bilmez".

Mead çocuklukta zihin gelişimini Cooley'nin çocukların hayalî oyun arkadaşları tasvirinden hareketle açıklar. Mead Cooley'nin betimlemesini genelde oyuna, çocukların hem yalnız hem de diğer çocuklarla birlikte oynadıkları oyunlara geneller. İlk oyun biçimi bir hayal etme biçimidir: çocuk örneğin bir anne, polis, oyuncak araba (hatta bizzat araba) sürücüsü olmaya çalışır. Küçük çocuklar bu oyunları sürekli olarak oynarlar, çünkü o bireyin "bir başka kişi olma"sının ilk ve en basit adımıdır. O diğerinin-rolünü-

almayı öğrenmektir: bu süreç çocuğun kendine karşı bir tutum takınması için temel önemdedir.

Sonraki adım daha büyük çocukların organize oyunları evresidir. İster saklambaç ister beyzbol oynansın, çocuğun artık hâkim olması gereken yeni bir yapı söz konusudur. Çocuğun belirli bir pozisyonda oynayabilmek için takımdaki ilişkili herkesin tutumunu-takınabilmesi [rolünü-alabilmesi] gerekir. Bir defans oyuncusunun, top atan kişi gibi, maçın nasıl oynanacağı kadar topu fırlatan beyzbolcunun ne yaptığını da bilmesi gerekir; her pozisyonda diğerlerine karşı bütün tutumlar iç içe geçer. Bu evrede kişinin toplumsal benliği daha da cisimleşir. Çocuklar ilk dönemde rolden role, hayalî bir oyundan bir başkasına ve bir tarzdan farklı bir tarza hızla geçerler. Mead'e göre, rollere bu hızlı geçişler çocukluğun hem büyüleyici bir yanı hem de zayıflığıdır. Bu hızlı geçişler hem çocuğun muazzam kendiliğindenliğini ve durumları özümseme gücünü, hem de gülerken bir anda onu gözyaşlarına boğulmaya iten değişkenliği açıklar.

Organize oyunlar benliğin organizasyonunun daha ileri bir evresini temsil eder. Bu evrede kişi rolleri daha bilinçli olarak benimser ve toplumsal durumun gerektirdiği biçimlerde sürdürebilir. Hem benlik hem de onu kuşatan roller ağı artık daha katı bir biçimde yapılanır. Bu nedenle çocuklar kurallara ilgi duymaya başlar ve bu kurallara kesinlikle uymanın önemi duygusunun gelişmesiyle giderek esneklikten uzaklaşırlar. Burada oyuncuların kuralların sonradan oluşturulduklarını ve değiştirilebileceklerini kavramaya başladıkları en üst refleksivite evresine henüz ulaşılmamıştır. Bu görünür dış kurallara göre davranma Mead'in 'Genelleştirilmiş Diğeri' olarak adlandırdığı bir zihinsel yapıyla ulaşıldığını gösterir. O sadece başka belirli kişilerin tutumlarınıtakınmak değildir, aynı zamanda zihnin –bütün toplumun tutumunu-takınmayı içeren– sürekli bir özelliğidir. O her rolün başka rollerle iç içe geçtiği bir durum, bütün beyzbol takımına bir tür izleyicinin-gözüyle-bakmaktır. 'Genelleştirilmiş Diğeri' toplumdaki kompleks kurumsal işbirliğinin temelidir. Örneğin, mülkiyet sadece bir kişinin bazı fiziksel nesnelerle ilişkisi olmayıp, aynı zamanda onun haklarının diğerleri tarafından genelde kabul görmesidir.

'Genelleştirilmiş Diğeri' bireyin kendi zihni için de merkezî

öneme sahiptir. Birey ancak kendi benliği karşısında bir 'Genelleştirilmiş Diğeri'nin tutumunu-takınarak rasyonel, yetişkin zihni oluşturan soyut semboller aracılığıyla düşünebilir. Sözcükler herkes karşısında aynı tutumu-takınmayı gerektiren evrensellerdir; bütün bireylerin tutumlarını-takınabilecek bir zihinsel yapı olmasaydı evrenselliğin bu sonucu mümkün olamazdı. Genelleştirilmiş Diğeri her bireyin kendi sözlerine genel anlam atfetmesini mümkün kılan büyük bir aynaya benzer.

Benliğin diğer kısımlarının kaynağı bu zihin yapısıdır. Cooley 'ayna-benlik'ten dış kaynaklı bir benlik imgesi türü olarak söz eder. Mead bunun benliğin yapısının sadece bir parçası olduğunu belirtir. Bir 'ferdi ben', yani benliğin kişinin toplumsal durumlar karşısında tepkiler veren ve diğerlerine karşı hareketler sergileyen bir 'kendiliğinden eylem' kısmı vardır. Benlik tamamen dışardan *belirlenmez*, aksine belirli bir özgürlük ve inisiyatife sahiptir. Aynı zamanda bir 'Sosyal Ben', yani insanların birbirlerine karşı tutumlarını içeren bir benlik vardır. Bu 'benlik-imgesi', yani kibirli veya mütevazı, iyi veya kötü, çirkin veya güzel olarak benlik algısıdır. 'Sosyal Ben', sadece kişi diğer insanlar karşısında aktif hareketler sergiledikten sonra refleksif olarak ortaya çıkan bir türev benliktir. Burada Cooley'nin ayna-benliği daha sınırlı bir düzeye indirgenerek tüm sistem daha dinamik kılınır. Bütün bu süreçlerde Genelleştirilmiş Diğeri merkezî rol oynar. 'Ayna-benlik', Cooley'de vurgulananın aksine, sadece dışarısı değildir; daha ziyade, kişi kendi düşüncelerine bakabildiğinde ve böylece bu düşüncelerine onları aktarılabilir kılan genel bir anlam yükleyebildiğinde kalıcı sabit bir iç özelliğe dönüşürler. Ayna-benlik kişi tek başına olduğunda bile aynı ölçüde önemlidir. Kişinin düşünmesini oluşturan, iç konuşmalarında kullanılabileceği soyut, spesifik-olmayan bir dinleyici sağlayan unsur Genelleştirilmiş Diğeridir.

Mead, böylece, bir "etkileşim hâlindeki unsurlar bütünü olarak zihin" modeli ortaya koyar. 'Genelleştirilmiş Diğeri', görünmese bile, benliğin temel referans noktası olduğu için toplumsal olarak kök salar. Aynı zamanda, kişi önceden mevcut toplumsal talepleri kabul etmekten ziyade diğer insanlarla müzakerelerde bulunduğu için, 'ferdi ben' bireysel ve aslında özgürdür. Ayrıca, toplum kişinin düşünmesine nüfuz eder, zira kişinin bir eylem akışını

plânlarken zihnindeki şeyler 'Sosyal Ben'in tezahürleri, yani farklı alternatifleri zihninde denerken kendini farklı durumlarda hayal ettiği sınırlı düzeydeki imgelerdir. Benlik bir dama tahtasına benzetilebilir (bu benzetme Mead'e değil bana aittir): burada benlik 'Sosyal Ben'in (gerçekte *birkaç* 'Sosyal Ben'in) satranç tahtasındaki bir tür taşken, 'Ferdi Ben' hamleleri yapan oyuncu ve 'Genelleştirilmiş Diğeri' ise satranç tahtası üzerine asılı, hamlelerin anlatıldığı ışıklı levhadır. Veya benlik görüntüleri yansıtan sürekli hareket hâlinde bir dizi aynaya benzetilebilir.

Blumer Sembolik Etkileşimciliği Yaratıyor

Mead'in sisteminin birkaç farklı yönde ilerlediği görülebilir. Bunlardan birinde toplumsal düzenin değişkenliği ve müzakerelere dayandığı vurgulanır. Bu Herbert Blumer'in benimsediği, Chicago Sosyoloji Okulu'nun eğilimini pekiştiren yöndür. İlkinin tam zıddı bir başka yön, rol teorisi olarak adlandırılan yaklaşımın kaynağı olan ve benliğin bir toplumsal roller seti içinde gömülmüşlüğünü vurgulayan anlayıştır. İkisini sırayla ele alacağız.

George Herbert Mead, belirttiğimiz gibi, ne sosyologdur, ne de birkaç sosyolojik yazı dışında bu alanda fazla bir şey yayınlamıştır. Ancak onun Chicago Üniversitesi'ndeki dersleri 1920'lerde sosyoloji öğrencileri arasında oldukça popülerdi. Bu dönem, Amerikan sosyolojisinin Chicago Üniversitesi'nden sosyologlar W. I. Thomas ve Robert A. Park sayesinde ilk gerçek araştırma geleneğine kavuştuğu bir zaman dilimiydi. Bu sosyologlar teoride özellikle güçlü değillerdi ve araştırma konuları büyük ölçüde modern kentin sosyal problemlerine ve yeni göçmenlerin Amerikan toplumuna kazandırılmasına odaklanmıştı. Onların geliştirdikleri teoriler mikro-etkileşimciden ziyade ekolojik ve yapısalcı bir eğilime sahipti. Ancak 20. yüzyıl başlarında, eğitimini Alman felsefe üzerine yapan W. I. Thomas Mead'in aktivist yanıyla büyük ölçüde uyumlu olan iradî unsuru vurgular. Thomas *Amerika'da Çocuk* isimli bir kitapçıktaki sosyal problemlerle ilişkili sayfalarda daha sonra 'Thomas teoremi' olarak ün kazanacak birkaç kısa önerme oluşturdu. "İnsanlar durumları gerçek olarak tanımladıklarında, onlar sonuçları bakımından gerçektir" tezi bu temel

önermelerinden biridir. Toplumsal hayat insanların olduğunu düşündükleri niteliğe sahiptir, bu niteliği kazanma eğilimindedir. Bir davranış saygın olarak tanımlandığında insanlar onu gerçekleştirmeye çalışacaklar, veya tam aksi yönde tanımlandığında toplumsal açıdan sapkın sayacak ve saygıdeğer biri olmak isteyenler bu türden davranışlardan kaçınacaklardır.

Bu eğilim hayatı oldukça akışkan kılar ve hızlı değişimlere yol açabilir. Bir durumun tanımı değiştiğinde onu ortaya çıkaran davranış bazen aşırı şaşırtıcı sonuçlara yol açabilir. Herbert Blumer Chicago Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'ndeki öğrencilik döneminde Mead'in bu yorumunu vurgulamaktaydı. 1931'de Mead öldükten sonra onun görüşlerinin parlak bir sözcüsü hâline geldi. Blumer Mead'in –içtenlikle tekrarladığını iddia ettiği– yaklaşımını özetle ifade etmek için 'Sembolik Etkileşimcilik' terimini icat etti. Ancak bu adlandırma konusunda büyük bir tartışma olduğunun belirtilmesi gerekir. Blumer'in sembolik etkileşimciliği, davranışçı Watson'ı izleyen Mead'in yaklaşımından ziyade, Thomas'ın 'durumun tanımı' fikrinin geliştirilmiş bir hâlini andırır ve Mead'in bu yaklaşımı etkileşimleri determinist yasalarla açıklamaya çalışan rol teorisyenlerinkinden oldukça farklıdır.

Blumer'in Sembolik Etkileşimciliğinde John Dewey'nin felsefesinin bir unsurunu bulabiliriz. Dewey Columbia Üniversitesi'ne geçmeden önce Chicago Üniversitesi Felsefe Fakültesi'nde çalıştı ve onun Blumer'i kuşatan düşünce atmosferinin bir parçası olması ihtimali yüksektir. Dewey pragmatizmin amaçlarına ulaşmak için uygun araçları seçen ve böylece kazançlarını azamiye çıkarıp kayıplarını en aza indirgeyen biri olarak rasyonel aktör tanımına karşıdır. Ona göre, araçlar ve amaçlar gerçek dünyada birbirinden bağımsız şeyler değildir. Gündelik durumlarda amaçlar edinen ve bu amaçlarını gerçekleştirebilecek uygun araçları bulmaya çalışan kişi gerçekte sadece alışkanlıklarıyla hareket eder. Kişi durumdan duruma geçerken genelde rasyonel hesapçı bir mantık devreye girmez.

Blumer bu durumcu modeli benimser ve daha uç bir konuma taşır. İnsanlar rolleri hazır olarak bulmazlar. Farklı durumlarda onları sürekli olarak yaratır ve yeniden yaratırlar. Toplumsal kurumlar olarak adlandırılan şeyler –devlet, aile, ekonomi– sadece insanların fiilen bir araya geldikleri durumlarda var olur. Birlikte

hareket ederiz, çünkü eylemlerimizi birlikte inşa ederiz. Bu inşa Mead'in işaret ettiği mekanizmayla gerçekleşir: her birey kendini farklı muhtemel durumlarda (yani, benliğin 'Sosyal Ben' kısmını) tasavvur eder; eylemini diğer kişilerin göstereceklerini düşündüğü tepkileri göz önünde bulundurarak ayarlar. Toplum bir yapı değil süreçtir. Durumların tanımları perspektiflerin sürekli müzakeresinin ürünüdür. Gerçeklik sosyal olarak inşa edilir. Bu inşanın tekrar tekrar aynı biçimi almasının nedeni, sadece müzakerenin taraflarının benzer çözümler bulmaları ve bir sonraki adımda daha farklı davranacaklarının hiçbir garantisinin olmamasıdır.

Blumer'in Sembolik Etkileşimcilik anlayışı kendiliğindenliğe ve belirlenmemişliğe temel bir yer tanır. Bir kurum değişebilir; toplumda bir devrim patlak verebilir. Bu yaklaşım Amerikan sosyolojisinde asla egemen konuma gelmemiştir. Blumer'in döneminde bile evrimci ve ekolojik yapı yaklaşımları bir yandan Talcott Parsons ve Robert Merton'ın yapısal-işlevselciliğine, öte yandan makro çatışma teorilerine yolu açmıştır. Ancak Blumer Sembolik Etkileşimciliği güçlü bir dip akıntısına ve yüksek sesle düşünen bir muhalefete dönüştürür. Blumer toplumsal yapıyı şeyleştirdiklerini ve temel gerçekliği, yani bireyin toplumsal durumları müzakere ettiğini gözden kaçırdıklarını düşündüğü bütün rakip yaklaşımları şiddetle eleştirir. Blumer'e göre işlevselcilik soyut kategorilerle oynanan gerçekdışı bir oyundur. Blumer, benzer şekilde, anket araştırmasını ve genelde (1950'lerden itibaren sosyolojinin bir kanadında giderek daha popüler hâle gelen) nicel araştırma tekniklerini toplumsal hayatın özünü gözden kaçırmakla suçlar. Blumer'in ifadesiyle, kişinin tutumlarına ilişkin bir soru kâğıdındaki cevaplar, insanların içinde yer aldıkları gerçek durumlar fazlaca soyutlandığı için, tamamen gerçekdışıdır. Sözgelimi, ırk ilişkileri konusundaki tutumları araştırmak basitçe insanların bir görüşmeciyle konuşurken nasıl davrandıklarını göstermeyi sağlar ve alınan cevaplar onların gerçekte siyah veya beyaz kişiler olarak farklı durumlarda nasıl davrandıklarıyla kesinlikle ilişkili değildir. Blumer'in olumsuz yorumları onu "sosyolojik araştırmanın mezar kazıcısı" olarak suçlayan karşıtlarının canını çok yakmıştır.

Bunlara rağmen Blumer büyük bir etki yaratmıştır. O Chicago Üniversitesi'nde 20 yıl çalıştı ve saygın bir dergi olan *American Journal of Sociology*'nin editörlüğünü yaptı; ardından 1950'lerde

Berkeley, Kaliforniya Üniversitesi'ndeki ünlü sosyoloji bölümünü organize etmek için Batı Yakası'na geçti. Sembolik Etkileşimcilik sadece diğer sosyolojilerin bir eleştirisi olarak kalmayıp, bizzat kendi araştırma geleneğini yarattı. Chicago Okulu'nun güçlü 'katılmalı gözlem' tekniği üzerine kurulan bu araştırma geleneği, mesleklerin kendilikler değil –üyelerinin müzakere ettikleri– süreçler olduklarını öne süren bir meslekler ve uzman meslekler teorisi geliştirdi. Blumer Chicago Üniversitesi'ndeki meslektaşı Everett Hughes'un rehberliğinde geliştirilen Sembolik Etkileşimci uzman meslekler yaklaşımında doktorlar, hukukçular ve hademeleri kirli işlerini gizlemeye ve kamu gözündeki imajlarını yönlendirmeye çalışan benzer meslekler olarak görür. Bu tespitin Erving Goffman üzerindeki etkisi yeterince açık olsa da, o kendi teorik yorumlarını farklı bir gelenekten (Durkheimcı yaklaşımdan) alır. Ortaya çıkan tablo işlevselcilerin benimsedikleri resmî, genel kabul gören uzman meslekler anlayışından oldukça uzaktır; aksine o mesleklerin gizli politikalarının bir tür ifşa edilmesi olarak görülebilir.

Sembolik Etkileşimciliğin güçlü olduğu diğer alan 'sapma'dır. Alfred Lindesmith, Howard Becker ve Edwin Schur gibi araştırmacılar, sosyal kontrol birimlerinin resmî görüşünü kabul etmekten ziyade, suçlular, alkolikler, uyuşturucu kullananların ve toplumun standartlarını çiğneyen diğer kişilerin durumlar ve görünüşler konusundaki 'içerden' yaklaşımlarını esas aldılar. Onlar 'sapkınlar'ın hangi kariyerlerden geçtiklerine ve 'dürüst' veya 'namuslu' dünyanın tersi yönde hareket etmelerine yol açan yorumlara nasıl ulaştıklarına işaret ettiler. Bu perspektiften bakıldığında, 'sapma'nın [ilişkili bireyler tarafından] sorgulanmadan benimsenen bir kategori olmadığı görülebilir: çiğnenen standartlar nesnel bir kendilik değil, aksine politik açıdan müzakere edilen şeylerdir. Edwin Schur uyuşturucu kullanımı, kumarbazlık ve kürtaj gibi 'kurbansız suçlar'ın nasıl yaratıldıklarını betimler ve Howard Becker resmî taraftaki, başkalarına empoze edilen sapma kategorilerini yaratmaya çalışan kişilerin manevralarını analiz etmek için 'ahlâkî girişimciler' terimini geliştirir.

Sembolik Etkileşimcilik Cooley'nin toplumu onaylamak için kullandığı olumlu ve resmî basmakalıp sözlerle keskin karşıtlık içinde olan 'ezilenlerin bakış açısı'nı sergilemeye çalışır. Blumer'in

eleştirisiyle resmî sosyoloji son 70-80 yılın yörüngesinden çıkmıştır. Yakın dönemde, Sembolik Etkileşimcilik, en azından bazı sosyologlar için, Marksçı bir çatışma yaklaşımıyla bile ittifak yapmıştır. Ancak bu tespit bütün çatışma teorileri, özellikle bunların daha sıkı materyalist türleri için geçerli olmasa da, Sembolik Etkileşimcilik Marksizm'in kapitalist toplumsal düzenin geçici ve tesadüfî-olmayan özelliklerini vurgulayan karşı-pozitivist ve karşı-bilimci bir türüyle büyük ölçüde uyumlu hâle gelmiştir. Hatta bu yakınlaşmanın daha derin bir fikrî mantığı vardır, çünkü iki geleneğin de uzak ataları Alman idealist ve tarihselci felsefeler, örneğin Hegel'in ve Dilthey'ın yaklaşımlarıdır.

Ancak Mead'in taraftarlarından hiçbiri son yolu izlememiştir. Ayrıca bizzat Sembolik Etkileşimcilik –ve bazen 'rol teorisi'– olarak adlandırılan bir başka yaklaşımda toplumsal yapıyla ilişki içinde genel bir bilimsel benlik teorisi ortaya konulmaya çalışılır. Bu analiz çizgisine göre toplumsal kurumlar bireylerin uygun kişilere dönüştürüldükleri rollerden oluşurlar. Aile kurumu baba, anne, çocuklar ve kardeşler gibi rollerden oluşur. Bu roller, ilgili bireyler tarafından müzakere edilmekten ziyade, önceden mevcut şeylerdir. Bu teori özellikle rolleri kurumsallaşmış normlar ve değerlerden meydana gelen şeyler olarak betimlediğinde işlevselci toplum anlayışıyla birleşir. Bu sınıflandırma bir ölçüde temelsiz olabilse de, bu teorinin bir parçasında bireysel davranışlardaki gözlenebilir somut farklılıklar ele alınmaya çalışılır. Bu teorinin en gelişkin kısmı bir bireyin kendi 'rol setleri' içinde (bu terim rol teorisini kendi işlevselci analiziyle birleştirmeye çalışan Robert Merton'a aittir) sahip olabileceği 'çoklu roller'le ilişkilidir. Bu yüzden, bir birey aynı anda örneğin (kocası için) karı, (çocukları için) anne, (ebeveynleri için) evlât, (patronu için) bir çalışan, (bir PTA komitesinde) lider olabilir. Mesele böylece "Bireyler kendi rol setlerinin farklı parçaları arasındaki muhtemel çatışmaları nasıl çözerler?" sorusuna dönüşür. Teorinin Ralph Turner tarafından geliştirilen en rafine kısmında, bireye atfedilmesi en muhtemel rollerin neler olabileceğini tahmin etmeye yönelik bir dizi önerme sunulur: başka deyişle, hangi rolleri bireye daha 'uygun' ve hangileri en yüzeysel olarak görünecektir?

İki Sembolik Etkileşimci yaklaşım arasında büyük bir tutum farkı vardır. Rol teorisyenleri yukarda sunulan sıradan ve basit

örnekleri (sözgelimi, okul-aile birliği üyesi anneyi) tercih ederken, daha radikal Blumerci durumcular 'yeraltından' örnekleri tercih ederler. Rol teorisyenleri azimle ve ağır adımlarla bir bilimsel teori yaratmaya çalışırken, durumcular gerçek hayatın kendiliğindenliğini ve akışkanlığını doğru yansıtabilmek için genellikle soyut teorik girişimlere karşı çıkarlar. Durumcu gelenek yine de teorik olarak temellendirilmeye elverişli olabilir.

Durumcular belirli özel sosyal problemleri araştırmak için teoriyi terk etme, böylece 20. yüzyıl başlarında egemen konumda olan teoriden-uzak tutuma dönerler. Rol teorisinde bilimsel bir model geliştirme çabaları sürse de, bu teorinin kapsamı benliğin toplumsal roller içinde nasıl gömülü olduğunu göstermeye çalışan oldukça dar bir alanla sınırlandırılır. Böylece hem benliğin – Mead'in vurguladığı– dinamik yanı gözden kaçırılır, hem de o sadece kısmî bir benlik teorisine dönüştürülür. Mead bilincin iç aygıtını, yani 'Ferdi Ben', 'Sosyal Ben' ve 'Genelleştirilmiş Diğeri' arasındaki 'iç konuşma'yı ortaya koyan –ve sosyolojik bir düşünme teorisi oluşturan– bir zihin modeli geliştirir. Rol teorisinde, bu içyapıya odaklanmak yerine, sadece benliğin toplumun herhangi bir parçasıyla hangi şekillerde ilişkili olduğu vurgulanır. Mead'in terimlerini kullanırsak, bu gerçekte sadece bir 'Sosyal Ben' teorisidir.

Mead'in zihin teorisinin bütün boyutlarıyla geliştirilmediğini düşünüyorum. Bu zihin teorisine gerçekte nadiren değinilir. Sembolik Etkileşimciliğin farklı türleri olan 'durumcu teori'de ve 'rol teorisi'nde Mead'in gerçek bir sosyolojik düşünce teorisi olan en önemli katkısına gereken ilgi gösterilmemiştir. Muhtemelen bunun bir nedeni, mikro-sosyolojideki teorik yönelimin son yıllarda bir başka teorik çizgiye, Peirce, Cooley ve Mead'teki Amerikan köklerinden uzak bir yöne kaymasıdır. Bu teorik çizgi sosyal teori denizinde etnometodoloji ve fenomenoloji bayrakları altında seyreden tamamen farklı bir bilinç sosyolojisi yaklaşımıdır.

Bilinç Sosyolojisi: Husserl, Schutz ve Garfinkel

Peter Berger ve Thomas Luckmann 1966'da Gerçekliğin Sosyal İnşası başlıklı bir kitap yayınladı. Teoloji ve felsefe eğitimi almış

biri Amerikan diğeri Alman bu iki yazarın argümanı dünyayı nesnel ve içinde yaşayan insanlardan bağımsız bir şey olarak gören ana-akım sosyolojide bir sarsıntı yarattı. Ertesi yıl daha radikal bir çalışma olan Garfinkel'in *Etnometodolojide Araştırmalar*'ı yayınlandı. Garfinkel'in kitabı onun özel olarak bir araya gelen parlak taraftarlarından oluşan bir grubun gerçekleştirdiği kapsamlı çalışmalar ve ilişkili makalelerden meydana gelen bir derlemeydi. Bu kitabın yayınlanmasıyla 'yeraltındaki' bu hareket aniden gün ışığına çıktı. Sosyoloji mevcut sosyolojinin aslında naif, temellendirilmemiş bir bilim olduğunu ve onun yerine 'etnometodoloji' olarak adlandırılan yeni bir disiplinin geçmesi gerektiğini ilân eden bir grup radikal epistemolog tarafından kendi merkezinde sorgulanmaya başladı.

Bu radikal talep gerçekleşmese de, herkes eski sosyolojik Kuruluşun artık her yerden bağlılık bekleyemeyeceğinin ve bu yeni entellektüel manzaranın rakip gruplarının açıkça devrimci olduklarının farkına vardı. Ancak etnolar* olarak adlandırılan grubun bütün üyeleri siyasal açıdan devrimci değildi; onların büyük bölümü için Marksizm daha ziyade aşılması gereken eski düşünce biçiminin bir parçasıydı.

Peki, onlar ne talep etmekteydi? Çoğu kişi yeterince emin değildi. Genellikle özel toplantılarda bir araya gelen Garfinkel ve izleyicileri özel bir terminolojiye sahip karışık bir üslûpla yazma eğilimindeydiler ve kendi anlam alanlarını sosyolojik alanın diğer kısımlarına dâhil etmek için fazla çaba harcamadılar. Çoğu sosyolog onları sadece bir tür mezhep olarak görmekteydi. Sorunun bir parçası etnometodologların daha en başında iki köklü yenilik yapmış olmasıydı. Onlar bir yandan sosyolojiyi son 60 yıldakinden daha fazla felsefî kılarken, öte yandan geliştirdikleri bu felsefe Alman fenomenolojisine o ana kadar sahip olmadığı bir gerilimi soktular. Ancak *etnolar* salt felsefî çalışmalar yapsalardı onları göz ardı etmek kolay olacaktı; onlar aksine kendi yaklaşımlarının geleneksel sosyolojiden çok daha empirik olduğunu iddia ettiler. Gerçekte, bu insanların mevcut sosyolojiyi terk etmelerinin ana nedenlerinden biri, olguların gerçek temeli olarak gözlenirliğin alınmadığını düşünmeleriydi. Anketlerde sadece insanların ya-

* Etnometodologlar (çev. not).

şantılarını nasıl sürdürdükleri konusunda sorular sorulmakta ve yanlış cevaplar alınmaktaydı; hatta onlara tarihsel sosyolojinin toplumsal gerçeklikten oldukça uzak belgelere dayandığını iddia etmekteydi. Blumer gibi sembolik etkileşimciler bunlardan bazılarını eleştirmesine rağmen, *etno*lar da aynı silâhları onlara da yönelttiler. *Etno*lara göre, sembolik etkileşimciler sadece etkileşimin görünen yüzeyine bakmaktaydılar; etkileşim hakkında yorumlar geliştirseler de, yeterince yakından incelemedikleri için onun özüne inemiyorlardı.

Şaşırtıcı olmayan, sembolik etkileşimcilerin genellikle bu saldırı karşısında öfkelenmesidir. 'Durumun tanımı'na ve toplumsal ilişkilerin akışkanlığına dikkat çeken Sembolik Etkileşimciler Amerikan sosyolojisinin katı, soğuk pozitivizmini sorguladılar. Gerçekte en az bekledikleri taraftan saldırıya uğradılar ve yeterince radikal olmadıkları ve hatta aynı Kuruluşun [ana-akımın] bir parçası oldukları söylendi. Çoğu sembolik etkileşimci bu iddiaya etnometodologların aslında yeni bir şey söylemediklerini iddia ederek tepki verdi: Sembolik Etkileşimciler kendi yaklaşımlarının hepsinden eski olduğunu ve ayrıca etnometodologların (belirli ölçüde tutarsız bir biçimde) fazla ileri giderek toplumsal gerçekliği yıktıklarını öne sürdüler.

Bu fevri tepkiden biraz uzak durulduğunda etnometodologların farklı bir şey yaptıkları görülebilir. Onların felsefî ve teorik tezleri Amerikan sosyolojisinde daha önceden ifade edilenden oldukça farklı bir yönden gelmekteydi ve empirizmleri de tamamen yeniydi.

İlk olarak felsefî gelişim çizgisini ele alabiliriz. Garfinkel kadar Berger ve Luckmann da, bir darbeyle sosyolojik düşünce tarihini çok daha kompleks hâle getirmiştir. İki taraf da daha önceden ne kendisinin ne da başkalarının sosyolojik gelenekle ilişkili olduğunu düşünmediği Alman düşünür Edmund Husserl'e yöneldi. Husserl Cooley ve Mead'le çağdaştı ve çalışmalarını 1890'lar ve 1930'lar arasında yayınladı. Husserl'in en ünlü taraftarları varoluşçu düşünürler Martin Heidegger ve Jean-Paul Sartre'dı. Artık tarih hızla yeniden tanımlandı, böylece bu düşünürler sosyolojik geleneğin bir parçası olarak görülmeye başladı. Bu kesinlikle gerçekliğin sosyal inşası veya yeniden inşası idi! Zaten gerçekliğin kendine ait bağımsız bir mantığı yoktu. Husserl'in öğrencilerinden bir

diğeri, 1930'larda Nazilerden kaçan ve göçmen Alman aydınların kurduğu New York Yeni Sosyal Araştırma Okulu'nda (NSSR) dersler veren Alfred Schutz'du. 1950'lerde bu okulda Berger ve Luckmann da Schutz'un derslerine devam etti. Nitekim, 1960'ların sonlarında etnometodoloji ve toplumsal fenomenoloji yüze çıktığında Schutz da yeniden dirildi, yazıları derlenerek yayınlandı ve tarihteki yerini aldı.

Peki, Husserl sosyoloji açısından niçin önemlidir? Husserl önceki tüm felsefeyi temelden yoksun olarak gören ve her şeyi mutlak bir kesinlik temelinde yeniden inşa etmek isteyen oldukça tutkulu bir düşünürdü. Aslında bir matematikçi olan Husserl'in ideali felsefeyi matematik kadar kesin bir alan kılmaktı: hatta o matematiği yeterince kesin olarak görmemekteydi –aslında bilimin de yeni bir temel üzerine kurulması gerektiğini düşünüyordu. Husserl felsefeyi bütün bilgilerin temeli olarak aldığı için, bu çalışması başarıyla tamamlanıncaya kadar hiçbir bilimin kesin olarak görülemeyeceğini iddia etmekteydi. Burada Garfinkel'in bu tutumu sosyoloji konusunda benimseme nedenini görürüz: zira, Husserl'in fenomenolojik yöntemi etnometodoloji tarafından uygulanıncaya kadar sosyolojinin temelleri de kesinlikten yoksundur.

Empirik bilimler niçin kesinlikten yoksunlardır? Çünkü natüralist yönteme dayanırlar. Bu bilimler orada bir dünya, gözleyebileceğimiz ve tümevarımlarla hakkında genellemeler yapabileceğimiz bir dünya bulunduğunu varsayarlar. Ancak hiçbir tümevarım, hangi miktarda yapılırsa yapılsın, asla bütün bilgileri ortaya çıkaramaz: bir şey önceki birçok örnekte ortaya çıksa bile, bir sonraki örnekte veya sonsuz gelecekteki bütün örneklerde ortaya çıkacağının garantisi yoktur. Benzer şekilde, mantık kuralları içinde geleneksel tarzda işlemler yapılması bütün akıl yürütme tarzlarının geçerli kurallarını sağlayamaz, zira o bize kuralların niçin öyle olmaları gerektiğinin temellerini gösteremez. Doğru bir mantığın çok daha evrensel olması ve sadece belirli türde muhakeme tarzlarını değil, *muhtemel her tür* muhakeme tarzını içermesi gerekir. Husserl'in bilgi standardını çok yüksek tuttuğunu ve bu standardı yeterince karşılamayan her açıklamayı reddedeceğini görebiliriz. Husserl her örnekte kesin sonuçlar üreten yeni bir yöntem oluşturmaya çalışır ve onu fenomenoloji olarak adlandırır.

Fenomenolojinin temel ilkesi, hiçbir empirik kanıta dayanmadan şeylerin gerçek özünü yakalamanın mümkün olduğudur. Hiçbir deney veya bilimsel gözlem, psikoloji dâhil, özleri çürütemez (veya kanıtlayamaz), zira bütün özler deney-öncesidir. Bu özler, yine de, gözlemlerle fakat özel bir gözlem türü sayesinde kavranabilir. Uygulanması gereken şey Husserl'in *epokhe* veya 'paranteze alma' olarak adlandırdığı yöntemdir: kişi kendi bilincinin içeriklerini oldukları hâliyle ele alırken yanlış mı doğru mu olduklarını askıya alır. Başka deyişle, deneyim deneyim olarak değil, sadece bir bilinç formu olarak alınır. Husserl bu deneyimlerin salt formları veya özleri içerdiklerine inanır. Zira kişi şeyleri daima *evrenseller* olarak görmesine rağmen, empirik gerçeklik ona her zaman *tekiller* biçiminde ulaşır. Kişi örneğin kırmızı iki nesneyi gördüğünde aynı renkte olduklarını bilmesine rağmen, buna deneyimlerle ulaşmanın hiçbir yolu yoktur. Zira deneyim bir nesneden uzaklaşır ve deneyimleri karşılaştıramayız ve daha önceden ikisine de uygulanan genel, evrensel bir kırmızı renk kavramına sahip olunmadığında nesneler karşılaştırılamaz, onların kırmızı oldukları ayırt edilemez.

Husserl bu yüzden evrenin mutlak yapısını oluşturan tüm saf özlerin envanterini çıkarmaya koyulur. O, empirizm kavramını gündelik anlamında reddetmesine rağmen, deyim yerindeyse 'empirik olarak' ilerler. Filozof bu özlerin neler olduklarını önceden bilmez; özleri bir deneyim biçimini, ardından bir başkasını paranteze alarak bulması ve bulduklarını envantere dâhil etmesi gerekir. O, böylece, her yerde ve bütün koşullarda kesinlikle geçerli olduğu varsayılan yasalara ulaşır. Husserl bu yöntemi zaman araştırmasına uygulayarak örneğin "zamansal ilişkiler asimetriktir" gibi yasalar ortaya koyar.

Ancak o, zaman zaman yeterince derinlemesine araştırıp araştırmadığı, ortaya koyduğu ilkelerin evrenin mutlak yapısı için yeterince evrensel olup olmadıkları konusunda şüpheye kapılır. 1910'da diğer şeyleri 'paranteze alarak' kendi bilincinin formlarını inceleyen bir Alman'ın, sözgelimi Hindistan'da İsa'dan önce 400 yılında Budist bir keşişle zorunlu olarak aynı sonuca ulaşıp ulaşamayacağını sorabiliriz. Yine de, Husserl'in yöntemi sonraki kuşaktaki izleyicileri için muazzam bir itici güç kazandırmıştır. O şeylerin özünü, yasaları, tüm evreni olmasa da en azından farklı alan-

lardaki insan deneyimlerini şekillendiren evreni araştırmaya koyulur. Husserl'in en ünlü öğrencisi Martin Heidegger insan varlığın özünü araştırarak modern varoluşçuluğu başlatır. Heidegger dramatik bir sonuca ulaşır: insanî varoluş tamamen zaman içinde yer alır ve onun nihaî özü 'ölümlü-varlık' olmasıdır. İnsanın özü aslında hiçbir özünün olmamasıdır; bu öz mantıksal bir temele dayanmaz: onun özünün başka şeylerden önce var olmasını gerektiren hiçbir neden yoktur. İnsan, sadece, hiçbir nihaî nedeni olmayan bir "dünyaya fırlatılmıştır". Bu fırlatılmışlık zamanın temel varoluş kategorisi oluş tarzına yansır: varoluşun mantıksal temelsizliği sonunda ölümle nihayete erer. Jean-Paul Sartre 1940'larda bunu daha keskin bir açıklamaya dönüştürür. İnsanî varoluş açıkça olumsuzlamadır ve yaşantılarımızın akışı Hiçlikle ilişkili –geçmişin ölü parçalarından henüz son şeklini almayan geleceğe doğru ilerleyen– sonsuz bir dizi edimdir.

Kesinlikle dramatik düşünceler; peki buradan etnometodolojiye nasıl ulaşılabilir? Gerçekte daha doğrudan bir yol Husserl'in bir başka öğrencisi Schutz aracılığıyla mümkün olur. Ancak varoluşçuların da unutulmaması gerekir, zira Garfinkel'in temel tutumu Husserl veya Schutz'tan çok daha fazla Heidegger'inkine benzer. Garfinkel sosyolojiye Heidegger'in temel insanî duygu olduğunu ilân ettiği varoluşsal *kaygıya* (*angst*) benzer bir şey olan 'coşku yoğunlaşması'nın yanı sıra, dramatik bir özel sezgiyi sokar. Heidegger ve Sartre'a göre insan hayatı [kesin bir] temelden yoksunken ve unutulmuşluğun kıyısında dolanıp dururken, Garfinkel'e göre toplumu da aynı [kesin bir] temelden-yoksunluk karakterize eder.

Artık bir an için Alfred Schutz'un toplumsal fenomenoloji sayesinde sosyolojiye kazandırdığı daha emin bir yola bakabiliriz. Schutz belirli bir deneyim tipinde hangi özlerin bulunduğunu, insanların toplumsal dünyayı deneyimlemelerini araştırmaya koyulur. Burada basitçe Husserl'in yöntemini bir başka uzmanlık alanına uygulamaktadır. (Schutz, ayrıca, Max Weber'in *Verstehen* yöntemini kullanırken uygulaması gereken şeyleri daha ayrıntılı olarak araştırdığını düşünür.) Schutz anlamlı görünen bir dizi yasaya ulaşır: örneğin, toplumsal bilincin özel bir gerilime sahip olması, tamamen uyanık kalması gerektiği ilkesi; toplumsal bilincin kuşkuyu askıya almayı –bize sunulan şeyin gerçekliğini kabul

etmeyi– gerektirdiği önermesi; perspektiflerin karşılıklılığını – dünyanın varsayım gereği sana da bana göründüğü gibi göründüğünü, yaygın tutumumuzun bir hedefe yönelmiş olduğunu ve benliklerimizi işleyen benliklerimiz olarak yaşamamız gerektiğini– varsaymak zorunda olduğumuz ilkesi.

Kuşkusuz bu yasaların geçerli olup olmadıkları tartışılabilir. En azından Erving Goffman bunların geçerli olmadıklarını düşünür ve (göreceğimiz gibi) kendi araştırmalarının gündelik hayata ilişkin tutumların çok daha kompleks ve sofistike olduklarını gösterdiğini iddia eder. Her bireyin benliğini belirli hedeflere yönelik olarak işleyen bir benlik olarak yaşadığı düşüncesi, ona göre, kesinlikle Schutz'un kendi kişiliğini inceleyerek (uzun yıllar akademik bir konum elde etmeden bir bankadaki çalışma deneyiminden hareketle) geliştirdiği isabetsiz bir genellemedir. Garfinkel Schutz'un bazı ilkelerini ancak tüm konuyu yeniden incelediken sonra kabul eder. Garfinkel Schutz'un bir masa-başı fenomenolojisi olarak kalan yaklaşımını empirik düzeyde araştırır, fakat onu yeni bir şeye ve hatta tuhaf bir biçimde dönüştürür. Garfinkel bu süreçte Husserl veya Schutz'ta gördüğümüzün çok daha ötesine geçen bazı yeni keşifler yapar.

Garfinkel Husserl'in fenomenolojisinin sosyolojik izleyicilerinin en ünlülerinden biridir ve bu konuda haklı bir şöhrete sahiptir. 'Gerçekliğin sosyal inşası' kavramı literatüre Berger ve Luckmann tarafından kazandırılmasına rağmen, onların sözünü ettikleri fenomenolojik dünya büyük ölçüde gündelik sıradan dünyaya benzer. Bu dünya öznel –daha ziyade özneler-arası– olarak inşa edilmesine rağmen, Cooley'nin tasvir ettiği Çocuk Scout'un ideal dünyasının aksine, daha ziyade büyük ölçüde doğrudan gündelik inançlar dünyasına benzer. Garfinkel farklı bir evrendedir. Onun dünyası dipsiz bir kuyu üzerinde yer alır; sosyal olarak inşa edilir, sıradandır ve gerçekliği sorgulanmaz: fakat gerçekten de öyle olduğu için değil. O buradadır, ancak toplumsal yorumlarımızla üzerini örttüğümüz bir gizemli 'X-faktörü' olarak yer alır. En güçlü toplumsal ilkemiz, ne kadar kırılgan olduklarının görüleceği ve temelsizliklerinin açığa çıkacağı korkusuyla, gerçeklerin sadece yorumlarıyla yetinmemiz gerektiğidir.

Garfinkel'in radikal empirist olduğunu söylemiştim. Bu iddiam onun kişinin belirli türden bir araştırma raporunu inceleyerek

dünya hakkında çıkarımlarda bulunamayacağına inanması anlamında geçerlidir. Kişinin gidip bakması, bizzat gözlemlerde bulunması gerekir. Gerçekte araştırmanın temel amacı, kişinin deneyimleri anlamak için başvurduğu metotları ortaya çıkarmaktır. 'Etnometodoloji' terimi bizzat şu ilgi odağına, yani 'etno' veya 'etnografya' gözlemsel araştırmaya, 'metodoloji' insanların deneyimleri anlamakta kullandıkları metotlara işaret eder.

Garfinkel meslek hayatının bir döneminde UCLA'daki öğrencilerini gündelik hayatın gerçekliği sorgulanmayan yüzünü 'ihlâlleri' içeren deneyler yapmak için alana gönderen ünlü biriydi. Öğrencilerden kendi evlerinde yabancı gibi davranmalarını (örneğin, banyoyu kullanıp kullanamayacaklarını kibarca sormalarını) istedi. Veya başka öğrencilere, bir süpermarkete girip 99 sentlik bir diş macununu 25 sente almak için pazarlık yapmalarını söyledi. Burada hedef evde veya mağazadaki (ihlâl edildiklerinde zaten ciddi tepki gösterilen) yaygın özel toplumsal âdetler değildi (onların tümü Husserlci tarzda 'paranteze' alınmaktaydı). Aksine, asıl hedef 'doğal tutum'un genel yapısını, yani insanların gündelik hayatın nasıl bir düzen içinde olmasını beklediklerini anlamaktı. Garfinkel'in metodu bilimsel seyirci için yapılan bir deneyden ziyade muhtemelen bir öğretim aracıydı. Fenomenolojik araştırmanın hedefi kendi bilinç yapılarımızı tanımaktı. Garfinkel'in ifadesiyle, bu deneylerin yapılması "kişinin ruhu için iyi" şeylerdir.

Yine de Garfinkel bu deney sonuçlarının genellenebilirliği ve raporlaştırılabilirlikleri konusunda kararsızdı. Bir yandan hâlâ Husserl'in programına bağlıydı: mutlak kesinliğe ulaşmaya ve en genel, 'evrensel deneyim yapıları'nı göstermeye çalışıyor ve böylece onların bilimsel bir söylem içinde raporlaştırılabileceklerini ve kitaplar içinde ifade edilebileceklerini düşünüyordu. O öte yandan önemli bir keşif yapmıştı: dünya bu şekilde genelleştirilmeye elverişli değildir. Hakkında rapor yazmak, kaçınılmaz olarak, toplumsal dünyanın gerçek doğasını çarpıtacaktır. Görünüşe bakılırsa, Garfinkel'in kendi ilkelerini aktarmanın tek doğru yolunun bizzat öğrencileri deneysel araştırmalara göndermekten geçtiğini düşünmesinin asıl nedeni bu görüşüdür. Etnometodolojinin bir külte dönüşmesine yol açan şey öncelikle bu görüştür.

Ancak etnometodolojiyi ifade etmeye çalışan bir yabancının yine de Husserl'in genel bilgilerin ortaya konulması amacını vur-

gulaması mümkündür. Garfinkel daha sonraki terminolojisinde *'Lebenswelt* nesneler' dünyasının 'gösterilen nesneler'e dönüşmesinden söz eder. Alman fenomenologlara ait bir terim olan *Lebenswelt* 'yaşantı-dünyası', fiilen deneyimlediğimiz, bizzat içinde yaşadığımız dünyadır. Öte yandan, 'gösterilen nesneler' hakkında konuştuğumuz veya toplumsal gönderimlerde bulunduğumuz dünyadır. İkisi aynı şey gibi görünse de aralarında keskin bir farklılık vardır: oradaki kanepe, masadaki daktilo, caddedeki park edilmiş araba –onlar aslında gerçekliklerini sorgulamadığımız, kullandığımız, müşterek hayatlarımızı sürdürdüğümüz ve dikkat etmediğimiz şeylerdir, ancak onlar ayrıca sözel göstergelerimizle işaret ettiğimiz şeylerdir. Dahası, göstergelerimize sıkışıp kalırız. Sözel derilerimizden sıyrılamayız. Dikkatimizi çeken şeyleri gösterilen nesnelere dönüştürürüz ve böylece *'Lebenswelt* nesneler' onlar olmaktan çıkarlar. Garfinkel'e göre, dünyadaki nesneleri onları açıklanılır kılan şeyler sayesinde inşa ederiz; onlar bizim için, diğer insanlara açıklamakta başvurduğumuz sembolik yapı nedeniyle toplumsal olarak orada mevcutlardır.

Bu yüzden Garfinkel'in dünyası çok-yüzeylidir. Başlı başına bir dünya ve böylece üzerinde düşündüğümüz biçimiyle bir dünya vardır. Üzerinde düşünmek dünyanın bizim için ne olduğunu sürekli olarak dönüştürür. Üzerinde düşünmeden bu dünyanın neye benzediğini bilemeyiz: bu, şeylerin neye benzediklerini onlara bakmadan görebilmemizden daha fazlasını ifade eder. Hakikatte onlar herhangi bir şeye 'benzemezler'. Söyleyebileceğimiz tek şey, onların mevcut oldukları ve dünyanın bu ikili yapıya sahip olduğudur. Bu yüzden, son önerme Garfinkel'in güncel sistemindeki temel Husserlci yasanın ifadesidir.

Bu yasanın sosyolojik içerimleri nelerdir? Garfinkel'e göre, sosyoloji sadece 'gösterilen nesneler'le ilgilenmiştir. Bu yüzden şeylerin gerçekliğini, hakiki *yaşantı-dünyası*nı yakalayamaz. Sembolik Etkileşimciler bile toplumsal hayatın özünü durumlar ve rol-alışlar içinde yakaladıklarını düşünmekte kesinlikle hatalıdır. Onlar da sadece, hayatın gerçekte yaşanma biçiminin yerine getirdikleri bir başka 'gösterilen nesneler' topluluğu üretirler.

Buradan bir çıkış yolu var mıdır? Garfinkel, sosyologlara işe en baştan başlamalarını ve toplumsal hayatın an-be-an ayrıntılarını oluşturan gerçek deneyimlere olabildiğince yakından ulaşmaya

çalışmalarını önerir. Kuşkusuz sosyologlar *yaşantı-dünyası*nı gerçekte raporlaştıramazlar; çünkü bu imkânsızdır, aksine insanların kendi farklı *yaşantı-dünyaları*ndaki nesneleri onları kuşattıklarına inandıkları 'gösterilen nesneler'e dönüştürmekte kullandıkları metotlarına ulaşabilirler. Böylece, etnometodoloji kompleks ve oldukça ayrıntılı bir araştırma programına dönüşür. Etnometodologlar örneğin bilim sosyolojisinin alanını istilâ ettiler. Bizzat Garfinkel gökbilimcilerin teyp kayıtlarını (bizzat gece gökyüzünde 'açıklanamayan' bir şeyi keşfederlerken ve ardından onu aşamalı olarak bir 'pulsar' yapısı kazandırdıkları bir 'gösterilen nesne'ye dönüştürürlerken) inceler. Bilim, diğer her şey gibi, ayrıca yorumlara dayalı sözde nesnel bir bilgi hâline gelen önermeler geliştiren insanlar tarafından toplumsal olarak üretilir.

Başka etnometodologlar matematikçilerin gerçek hayattaki argümanlar oluşturma mücadelelerini incelediler ve burada matematikçilerin gerçek hayattaki mücadelelerine odaklandılar ve mücadelelerin evrensel geçerliliğe sahip olduğu varsayılan teoremler ve kanıtları nasıl ürettiklerini sergilediler. Matematiksel kanıta ulaşıldığında kanıtın yaratıldığı gerçek-hayat düşüncesi tamamen ortadan kaybolur ve yayınlanan formüle yanıltıcı bir biçimde nesnel, insan eli değmemiş gibi bir görüntü kazandırılır. Onlar bütün çalışma dünyasını aynı şekilde incelediler. Her araştırma örneğinin gerçekte gösterdiği şey, 'toplumsal olarak' tekrarlanabilir, açıklanabilir ve genelleştirilebilir olduğuna inanılan bir şeyin aslında bir 'lokal üretim' olduğudur. 'Su tamircisi olma' işi oldukça özel durumlardaki belirli lokal pratiklerle, yani yapılan şey hakkında, bizzat ilişkili durumları aşan toplumsal yorumlar sayesinde inşa edilir. Lavabonun altındaki *yaşantı-dünyası* 'şeybenzeri' bir toplumsal 'su tesisatçısı' olma 'rol'üne dönüştürülür.

Dolayısıyla toplum belirli bir anlamda illüzyonlarla doludur. Ancak bu illüzyonlar gereklidir. Gösterilen nesneler olmadan hiçbir şey yapamayız; özel durumları genel kurallar ve rol örneklerine dönüştürmeden hayatlarımızı sürdüremeyiz, hatta sonuncular sadece bizim açıklama sistemlerimizde bulunsalar bile böyle yapmak zorundayız. İlk 'ihlâl deneyleri'nin ortaya çıkardığı gibi, insanlar geleneksel olarak atfedilen anlamların gerçekte sorgulanmayan doğasını sorgulamak zorunda kaldıklarında altüst olurlar. Sezgisel olarak, şeylerin keyfi olduğunu kabul ettiklerinde

tutunacakları hiçbir şey olmadığını fark ederler. Geleneksel yorumları reddettiğimizde her şey paramparça olabilir. Toplumsal gerçeklik kırılgandır. Paradoksal olarak, onun gücü esasen kırılganlığından gelir. İnsanlar özünde muhafazakâr varlıklardır, fakat siyasal değil bilişsel anlamda; zira onlar sezgisel olarak, toplumsal dünyanın dipsiz bir kuyu üzerinde inşa edilmiş bir keyfi yapılar bütünü olduğunu hissederler. Bu yapılar sorgulamadığımız için yerinde kalırlar, onları sorgulamayız ve işlerin ters gitmemesi için sorgulamamaya çalışırız.

Dil ve Bilmenin Sosyolojisi

Garfinkel'in etnometodolojisinin ilerisinde bir başka yol daha vardır. Lokal üretimin analiz edildiği bu araştırma programı 'genellemeler'e değil, toplumsal durumların nasıl inşa edildiklerine ilişkin oldukça 'ayrıntılı açıklamalar'a yönelir. Bu araştırma programının mesajı, gerçekte, bütün genellemelerin bizzat üretildikleri lokal durum bağlamında açıklanabileceğidir. Yine de arkaplânda Husserl'in bilim ideali vardır: evrensel, kesin geçerli bilgiye ulaşmak. Garfinkel bu ideale aşırı-empirik bir yön kazandırır ve hatta modern araştırma tekniklerini daha da geliştirir. Yaklaşık aynı zaman dilimi içinde, 1960'ların sonlarında *Etnometodolojide Araştırmalar*'ın yayınlandığı dönemde portatif ses kayıt araçları kullanılmaya başlandı. Bu araçlar gündelik hayat üzerine araştırmalarda yeni bir kesinlik düzeyini mümkün kıldı. Daha önceleri 'katılmalı gözlemci' şeyleri doğrudan gözlemek ve dinlemek ve bazen notları yazmak için acele etmek zorundayken, artık ses kaydı söylenen her sözü yakalamayı mümkün kılmaktaydı. Ve sadece her kelimeyi değil, her tonlamayı, susmalar ve yanlış başlangıçları, gerçek-hayattaki konuşmanın diğer bütün *somut* ayrıntılarını kaydetmek mümkündü.

Garfinkel'in izleyicileri, özellikle Harvey Sacks ve Emanuel Schegloff bu yeni teknolojiyi kullanarak bir empirik araştırma alanı olarak 'karşılıklı konuşma analizi'ni yarattılar. Onlar konuşmaları basılı sayfada gördüğümüz düzeltilmiş hâlinden ayırt edebilecek bütün yolları göstermek için gerekli göstergeleri içeren bir transkripsiyon sistemi geliştirdiler. Ve 'konuşma düzeninin

yasaları'nı –'genel ilkeleri'ni– ortaya koymaya çalıştılar. O zamana kadar hiçbir toplumsal hayat alanı bu kesinlik düzeyinde araştırılmamıştı. Birkaç yıl sonra portatif video kameraların da kullanılmaya başlanmasıyla empirik araştırma alanı konuşulan kısım kadar sözel olmayan bağlamı da kaydedebilecek ölçüde genişledi. (O dönemde video kayıtlarının analizi henüz ses kayıtlarının analizleri kadar gelişkin değildi.)

Bu etkili oldukça fazla ayrıntılı araştırma sadece diğerleri gibi herhangi bir başka uzmanlık alanı değildir. Sacks'a göre tüm toplumsal yapı mevcut, gerçekte dilsel 'pratikler'de gömülüdür. Toplumsal yapı zaten gerçek insanların içinde, gerçek, empirik olarak gözlenebilir etkileşimlerin içinde değilse başka nerede bulunabilir? Schegloff ve çalışma arkadaşlarına göre, kendi yöntemleri sadece birinci el kesin verilere odaklanan ve bu verilerden hareketle toplumu meydana getiren konuşma pratikleri hakkında genellemelere ulaşmaya çalışan gerçek bilimsel bir yöntemdir. Aaron Cicourel, modern toplumsal yapının farklı bir yönde büyük ölçüde yazılı kayıtların birikmesiyle oluştuğunu ileri sürer. Bu yazılı kayıtlar hükümet ve iş bürokrasilerini oluşturur ve okul sistemi sayesinde kişinin kariyerini yönlendirir veya suçluluk ve suçla ilgili birimleri şekillendirir. Cicourel dil araştırmasını yüz yüze konuşmadaki etkileşimi ve görünüşte 'nesnel', şey benzeri modern yazılı bürokrasi kayıtları arasındaki etkileşimi kapsayacak biçimde genişletir. Her iki tarafta da, toplum düşüncelerin sözlü ve yazılı kanallarla aktarıldığı, bu aktarımları kısıtlayan belirli davranış tarzlarından oluşur. Cicourel'e göre, temel araştırma konusu gerçekte toplumsal olarak cisimleşen bütün bilme biçimlerinin sosyolojisidir.

Erving Goffman'ın Karşı Atağı

Erving Goffman'ı daha önce bir başka düşünce çizgisi içinde ele almıştık. En iyi olduğu alan mikro-sosyoloji olmasına rağmen, Goffman'ın teorik aygıtı Amerikan sembolik etkileşimci gelenekten ziyade Durkheim'ın ritüeller teorisidir. Goffman her zaman toplumsal yapının önce yer aldığını ve öznel bilincin ikincil konumda bulunduğunu ve toplumsal yapının ürünü olduğunu

vurgular; hatta onun 'benliğin sunuluşu' teorisi esasen benliği insanların özel olarak sahip oldukları öznel bir kendilik olarak almaktan ziyade, insanları rolleri icra etmek zorunda kalan varlıklar olarak gören bir 'modern benlik' modelidir. Goffman Chicago'daki öğrencilik günlerinden tanıdığı ve çoğu kez kavrayış gücünden yoksun yabancılar olarak sınıflandırdığı sembolik etkileşimcileri entellektüel olarak asla ciddiye almaz, ilk çalışmalarında eleştirmek zorunda kaldığında bile onlardan nadiren söz eder.

Ancak etnometodologlar farklıydı. Onlar Goffman gündelik hayat ve mikro-etkileşim üzerine temel empirik çalışmalarıyla tanındıktan sahneye sonra çıktılar. Ancak kendi uzmanlık alanlarına artık tamamen yabancı bir felsefenin sızdığını ve hatta Goffman'ın araştırmalarını çok iyi yapmadığını iddia ettiler. Garfinkel'in 'toplumsal bilme' konusundaki fazlasıyla ayrıntılı araştırma standartlarıyla ve çok titiz konuşma ses kayıtlarıyla karşılaştırıldığında Goffman'ın araştırmaları neredeyse masa başında yeniden inşa edilmiş muğlâk tesadüfî gözlemler içeren bir sosyolojiden ibaretmiş gibi göründü. Ayrıca, Sacks ve Schegloff gibi daha genç 'ikinci kuşak' etnometodologlar doktoralarını Berkeley'de Goffman'ın yönetiminde tamamladılar. Goffman 1960'ların sonlarında kendi çalışma alanının geliştiğine, hatta kendisinin ötesine geçtiğine ve etkileşim ritüeli ve sosyal benin doğasıyla ilgilenmekten uzaklaşarak epistemolojiyle ve bilme süreciyle ilişkili daha felsefî sorunlara yöneldiğine tanık oldu.

Bu yüzden, Goffman son temel çalışmaları *Çerçeve Analizi* (1974) ve *Konuşma Biçimleri*'nde (1981) bir dönüm noktasına girer. Goffman mikro-sosyolojiye yeni etnometodolojik temaların ele alındığı ve ses kayıtlarındaki konuşmaların yakından incelendiği tuhaf bir alanmış gibi yeniden girer. Goffman sadece etnometodologları değil, diğer bütün dil araştırmalarını da eleştiri hedefi olarak görmeye başlar. 1960'lar ve 70'ler dil analizinin modern bir Altın Çağı hâline gelir. Bizzat formel dilbilimde Noam Chomsky gramerin 'derin yapı'sını analiz edecek bir yöntem geliştirerek bir devrim başlatır. Bu arada Anglo-Amerikan felsefe metafiziği uzun süre önce terk etmiş ve 'konuşma edimleri'nin doğasını çok daha derinlemesine incelemişti; Fransız postyapısalcılar 'temel bilişsel kod'u araştırdılar ve Jurgen Habermas gibi Alman felsefî Marksistler toplumu 'iletişim edimleri' içinde

analiz ettiler. Goffman bunların hepsini inceler ve kendi uzmanlık alanını yeniden ele geçirmek için karşı saldırıya geçer.

Çerçeve Analizi bir ölçüde doğrudan Garfinkel'in etnometodolojisine, bir ölçüde daha önce Blumer ve sembolik etkileşimcileri eleştirirken yarım bıraktığı eski işi tamamlamaya yöneliktir. Schutz gündelik hayatın belirli özelliklere sahip olduğunu ilân eder: örneğin, perspektiflerin karşılıklılığı, benliğin içine bir üretici olarak dalma. Goffman şu soruyu sorar: "Gündelik hayatın özelliklerini anlamak için niye Schutz'un terimlerini kullanmamız gerekir?" Gerçekte, bir kişinin sahne-önünü onu bizzat yönlendiren perspektifin oluşturmadığı birçok durum vardır ve Schutz'un sıraladığı diğer özelliklere kuşkuyla bakılması gerekir. Goffman aynı şüpheci tutumun Garfinkel ve taraftarlarının çalışmaları karşısında da benimsenmesi gerektiğini ima eder. Onların 'deneyler'i ve gözlemleri bazen kesin, bazen sadece kısmidir; onların dramaları veya şatafatlı analizlerini yorumlarının kesinlikle doğru olduğunu varsayarak sürdürmememiz gerekir.

Goffman kendi erken dönem çalışmalarını artık 'çerçeveler' olarak adlandırdığı bir araç etrafında bir araya getirerek alternatif bir anlayış geliştirir. Bu metaforda etrafına çerçeve takılmış bir resim örneğini kullanır; sözgelimi, kişi resmin kenarına bir başka çerçeve takabilir ve dolayısıyla bir adım geriye giderek aynı prosedürü daha farklı bir düzeyde tekrarlayabilir; veya 'iç çerçeve'nin içine daha küçük bir çerçeve yerleştirebilir (Kendi metaforlarına asla fazla bağlı kalmayan Goffman, ayrıca piyanoda bir melodinin bir başka melodiye dönüştürülebilmesine benzettiği bu işlemi 'ton değiştirme' [keying] olarak adlandırır.) Bu kavram bir ölçüde Garfinkel'in "toplumsal bilme sürecini 'refleksivite' ve 'sonsuz geriye gidiş tehlikesi' karakterize eder" iddiasına bir cevaptır. Garfinkel'e göre toplumsal gerçeklik bizzat bu gerçekliği açıklamakta kullandığımız metotlardır; bu yüzden hepimiz her zaman 'gösterilen nesne' düzeyine takılır ve gösterilenin ardındaki 'yaşantı-dünyası'nı asla yakalayamayız. Refleksivitenin anlamı budur; sanki atfetmelerimizle kurtulmaya çalıştığımız sonsuz bir döngü içindeyizdir. Garfinkel, ayrıca, insanların her şeyi sorgulamayı gerektiren sonsuz bir geriye gidiş ihtimalinin yarattığı korkuyla kendi sosyal inşalarının keyfiliğini sorgulamamaları gerektiğini zımnen fark ettikleri gibi bir sonuca ulaşır –onlar üzerinde duru-

labilecek hiçbir yer olmadığı hissine kapılırlar.

Goffman bu açıklamayı gerçek toplumsal pratiğin bir ifadesi olarak değil, soyut bir felsefî düşünce olarak görür. Gerçekte, insanlar toplumsal hayatın keyfiliğiyle oldukça kolay baş edebilirler ve herkesin bir çerçeve düzeyinden bir başka düzeye geçmekte kullandığı araçları vardır. Prensipte çerçeve düzeyleri sonsuz miktarda olabilse de, pratikte asla o kadar ileri gitmeyiz. Büyük ölçüde çerçevelerin içinde yer aldığı [merkezî] bir çerçeveye odaklanabilir ve her şeye rağmen hangi çerçeve içinde bulunduğumuzu bilebiliriz.

Örneğin, insanlar çoğu kez oyunlar oynar, törenlere katılır veya bir tiyatroda oturarak izleyici rolü oynarlar. Bunların hepsi 'birincil gerçekliğin' dönüştürülmüş biçimleridir; örneğin onlar gerçek bir oda değil aksine TV stüdyosundaki bir oda, sıradan çimlerdeki oyun değil aksine bir futbol oyunu olabilir. Ancak bunların üzerinde başka düzeyler yaratılabilir: örneğin, bir oyun için egzersiz toplantısı, bir gösteri oyunu veya çocukların bir oyunu taklit etmesi söz konusu olabilir. Böylece, hakkında konuşulan bir oyun veya tören konusunda yorumlarda bulunduğumuz anları bir kenara bırakırsak, bunlara ayrıca 'konuşma dünyası'nı ekleyebilir ve karşılıklı konuşmanın kendine has bir uzlaşımlar ve kurallar düzeyi olduğunu görürüz. Konuşma ayrıca farklı biçimlerde yorumlanabilir. Çalışma dünyasının (ve ayrıca sahnelenen sosyallik dünyasının, örneğin toplantıların) büyük bir kısmını oluşturan sahne-önleri ve sahne-arkalarını eklediğimizde, insanların sıradan birçok gerçeklik düzeyiyle ilişki içinde olabileceklerini görebiliriz. Garfinkel'in ima eder göründüğünün aksine, kesinlikle 'yüzey'le sınırlı değilizdir.

Çerçeve Analizi sembolik etkileşimciliğin bir eleştirisi olarak görülebilir. Bu kitap durumun tanımıyla, "Burada olagelen nedir?" sorusuyla ilişkilidir. Ancak, sembolik etkileşimciler bu soruyu davranışlarını 'yaygın tanım' tarafından belirlendiği varsayılan bireyin bakış açısından ele almaya çalışırken, Goffman etkileşimin bütün taraflarının görüş açısını ve muhtemel bütün bakış açılarını içeren 'yapı'ya işaret eder. Bu yapı bir evlilik töreni için provası yapılan – sosyal statünün sahne önündeki sergileneceği– bir elbiseye benzer; o örneğin hukukçuların müvekkillerinin görüş alanından uzakta yaptıkları bir sahne-arkası konuşmadır, onlar bu sahne-

arkasında aslında çocuklarının oynadıkları futbol hakkında konuşuyor olabilirler. Durumun tanımının en dış katmanının mutlaka kontrol altında olduğu söylenemez. Goffman sadece aynalarla numaralar yapmamaktadır ve toplumsal hayat sonsuz bir akış değildir. Gerekli hâllerde gerçekliğin dış katmanlarını hızla soyarak çekirdeğini ortaya çıkarırız.

Goffman'a göre 'çekirdek', yani 'ana çerçeve' nedir? Ana çerçeve gerçek fizik dünya ve onun içindeki insan bedenlerin gerçek toplumsal mevcudiyetidir. Ona göre, "Durumları gerçek olarak tanımlamak kesinlikle belirli sonuçlara sahip olsa da, bu tanımlar olayların gelişmesine oldukça sınırlı katkıda bulunabilir... Bütün dünya bir sahne değildir –kesinlikle tamamen bir tiyatro da değildir. (İster bir tiyatro ister bir uçak fabrikası inşa edin, arabaların park etmesi için yerlere ve denetlenebilecek alanlara ihtiyacınız vardır ve bunların, sözgelimi, hırsızlığa karşı güvenliği daha iyi sağlayabilecek gerçek yerler olması gerekir)". Burada Durkheim'ın insan bedenlerin bir araya geldikleri, ritüellerin gerçekleştirildiği ve böylece kollektif zihinsel temsillerin yaratıldığı bir gerçek maddî dünya tasavvuruna döneriz. Goffman üzerlerine seremonilerin gerçekleştirilebileceği ve zihinsel tanımların yapılabileceği katmanlar yerleştirse de, hâlâ temel alan maddî insan bedenler dünyasıdır. Bir tiyatroda yangın çıktığı anda oyun tamamen sona erer.

Goffman son kitabı *Konuşma Biçimleri*'nde bu çoğul çerçeveler modelini karşılıklı konuşmalara uygular. Sacks ve Schegloff'un etnometodolojik yaklaşımını olduğu kadar Chomsky gibi dilbilimcilerin veya John Austin ve John Searle gibi düşünürlerin yaklaşımlarını da eleştirir. Zira kişinin nasıl konuşacağı ve cevaplar verebileceğiyle ilişkili kısıtlamalar dilin formel özelliklerinde değil, aksine toplumsal ilişkiler alanında yer alır, çünkü bu kısıtlamalar kişinin kendisini diğer kişilere nasıl sunacağıyla bağlantılıdır. Konuşma ritüellerde gömülüdür. Dilin birimleri ne gramer yapıları (cümleler), ne de insanların hangi sıra içinde nasıl konuşacaklarıdır (yani, kişinin konuşmak için ne kadar yeri ve zamanı bulunduğudur). Aksine 'dilin birimleri' kişilerin belirli durumlarda konuşmanın akışı içinde daha uzun veya kısa süre yer alarak gerçekleştirdikleri 'toplumsal edimler'dir. Toplumsal eylemler konuşmanın kendisinden daha temeldir.

Goffman bu görüşünü desteklemek için sadece kendisinin fark ettiği bir dizi kanıt aktarır: örneğin, insanların başkalarının yanında konuşmadan kendi kendilerine ağlamaları, homurdanmaları. Goffman'ın deyimiyle, bu 'kendisiyle konuşma' bir toplumsal durumun, her zaman insanların öznel ve özneler-arası farkındalıklarına değil de, *fiziksel olarak orada-bulunmalarına* dayandığını gösterir. Kendi kendine konuşmak utanç vericidir, çünkü bu davranışımızla yetişkin ve kendine hâkim biri olarak görünmemiz gerekliliği kuralını ihlâl ederiz. Çıkardığımız istemdışı sesleri sadece biyolojik homurtular, acı çığlıkları veya başka dolaysız asosyal ifadeler olarak göremeyiz. Aksine, bu sesleri başkalarının dikkatini çekecek bir eylemin ardından çıkarırız ve onlar diğer insanları içimize, "duygunun dışavurumuna değil, içeriyle ilişkili akışı"na dikkate davettir. Yan yana yürürken tökezlediğimizde yutkunmamız veya küfretmemizin nedeni, bu hareketin istemdışı bir psikolojik tepki olması değil, aksine diğer insanlara tökezlememizin sakarlık olduğu sinyali vermemizdir. Çığlık toplumsal benliğimiz ile biyolojik benliğimiz arasına mesafe koymamıza hizmet eder. Çığlık sürdürmek zorunda olduğumuzu hissettiğimiz ehliyetli benlik imgesini bir tür mini onarımdır.

Bu açıklamanın sergilediği bir başka gerçek, toplumsal 'durum'un odaklanmış karşılıklı konuşmadan daha fazlası ve ondan daha temel olduğudur. Goffman'a göre, özetle "bir arada bulunan bireyler ciddi bir olay yaşanmadığı durumlarda bile aralarına belirli bir mesafe koyar ve bunu dışardan gözlenebilecek biçimlerde sergilerler". İnsanî rollerimizin dışında diğer hayvanlar gibi tepki verir, yani muhtemel tehditler ve ittifakları gözden geçiririz. Bu nedenle, sosyo-lingüistikçilerin konuşmayı 'konuşan' ve 'dinleyen' biçiminde ikiye ayırmaları temelde yetersizdir. Görme ve işitme mesafesindeki diğer izleyiciler de söz konusu 'karşılıklı konuşma durumu'nun bir parçasını oluşturmalarına rağmen dilbilimciler bu gerçeği kabul etmeyeceklerdir. Herhangi bir karşılıklı konuşma durumu üç unsura ayrılabilir: konuşan kişi/kendisiyle konuşulan alıcı/kendisiyle konuşulmayan izleyici. Bu kompleks etkileşim konuşmacının 'gizli anlaşma', 'ikincil önemde iş', 'karşı cinsi oynama' gibi şeyleri ve diğer iletişim biçimlerini (örneğin, izleyicinin göz kırpmasının anlamını) bilmesini mümkün kılar. Karşılıklı konuşma dışında başka konuşma türleri de vardır: toplu

ayinler, birlikte şarkı söylemek, dersler, nutuk. Bunların farklı türden Durkheimci ritüeller olmalarının nedeni, sadece onlarla bağlantılı farklı miktarlarda insanların değil, aynı zamanda farklı çerçevelerin bulunması ve bu çerçevelerin insanların dikkatlerini farklı biçimlerde yönlendirebilmeleridir. Gerçekte farklı konuşma türleri oldukça farklı türden 'kutsal nesneler' üretir.

Toplumsal hayatta bir dizi gömülü durum vardır. Konuşma bütün 'takım oyunu' düzeylerini ve onlara tâbî alt-düzeyleri içerir. Konuşma ilişkili insanlar arasındaki kapsamlı bir toplumsal durumun parçasıdır ve hem 'etnolojik' hem de yoğun bir 'fiziksel durum' içinde gömülüdür. Konuşmanın anlamı çoğu kez katılımcıların belirli bir durumla veya etraflarındaki fiziksel alandaki görevle ilişkilerine bağlı olarak oluşur. Bireylerin bir arabayı tamir ederken veya iskambil oynarken yaptıkları konuşmayı (ilkinde "Problem bu", ikincisinde "Maçalar" sözünü) onların fiziksel olarak ne yaptıklarını bilmeden anlayamayız ve bu bilme çoğu kez arabanın motoruna konuşan kişiyle aynı açıdan bakmayı veya ortamda uygun yerde bulunmayı gerektirebilir. Goffman'a göre, dilin temeli ilkel bir özneler-arasılık değil, daha ziyade belirli bir fiziksel eylem ortamına birlikte odaklanmadır.

İçinde yaşadığımız aşina çok-düzeyli dünyayı, bir dizi gömülü unsurun yanı sıra, özel insanî kapasitelerimizi oluşturan daha fazla çerçevelendirmeler sayesinde veya belirli çerçeveleri yıkarak inşa ederiz. Karmaşık toplumsal durumlar, büyük ölçüde, kişinin bir çerçeveden diğerine kolayca geçebilmesini ve bu çerçeveleri diğer insanların çerçeveleriyle uyum içinde bir araya getirebilmesini ya diğer insanları da yaptığı şey konusunda yanlış yönlendirebilmek için bilinçli olarak manipüle edebilmesini gerektirir. Goffman söz etmese de, farklı sosyal sınıfların kültürleri arasındaki 'görünmez engeller' muhtemelen onların çerçevelendirme tekniklerindeki farklılıklarla bağlantılı görünmektedir. Goffman sahne-önü ve sahne-arkası arasındaki farkı, daha kesin bir biçimde, kişinin kendi çerçevesinden kopmakta ve bir başkası çerçeveyi benimsemekte ne kadar özgür olduğuna bakarak ortaya koyabileceğimizi gösterir.

Dolayısıyla, Goffman'ın bakış açısından değerlendirildiğinde Chomsky'nin ve diğer formel dilbilimcilerin bütün konuşmaların temelini oluşturan tek bir derin yapı bulma girişimlerinin boşuna

olduğunu söyleyebiliriz. Dil doğası gereği her zaman çok-düzeyli bir durumun parçasıdır. Buradaki anahtar unsur, dilin her zaman daha birincil durumlarla araya mesafe koyabilmeyi ve bunu sürdürebilmeyi mümkün kılmasıdır. Aslında beynin içinde bir programlanmış kod olmayan dil –her biri refleksif olarak geçmişe referanslar içeren– bir dizi toplumsal eylem sayesinde inşa edilir. Tam karşı uçta etnometodologların ifade ettiği aynı ölçüde gerçekdışı bir görelilik uçurumu bulunur. Dünya oldukça akışkan olsa da nadiren kontrol dışıdır. Bu akışkanlığın çok ileri düzeye taşındığı durumlarda –ve hatta daha önemli müdahaleler olduğunda– hızla ilk noktaya, yani içinde bulunduğumuz fizik dünyaya ve etrafımızdaki insan bedenlerin arasına süzülebiliriz. Dünya, oldukça kompleks hâle gelebilse de, sınırlı sayıda refleksif mekanizmaya başvurularak inşa edilir. Bu refleksif mekanizmayı betimleyebileceğimiz için bilimsel genellemeler mümkündür.

Bir Özet

Kitapta incelediğimiz bütün entellektüel geleneklerden bu bölümde betimlenenlerin kökenleri muhtemelen en karmaşıktır. Burada gözden geçirilen bütün yaklaşımların günümüzde hâlâ savunucuları vardır; daha yakın dönem teoriler daha eskiler üzerine inşa edildiği için, bir ilerleme kaydedilip kaydedilmediğine karar vermek kolay değildir. Sonu gelmeyen mikro-sosyoloji savaşlarına kendini asla kaptırmamış en azından dört temel kişilik vardır: Peirce, Mead, Garfinkel ve Goffman. Peirce genel ilgileri bakımından esasen sosyologdan ziyade filozof olduğu ve felsefesinin en ilişkili kısmı –semiyotik teorisi– Mead'in sistemine büyük ölçüde dâhil edildiği için, kolaylık sağlamak amacıyla sayıyı üçe indirebiliriz. Benzer şekilde, Goffman'ın Durkheim'ın mikro-sosyolojik ritüel teorisini sadece biraz genişleterek kendi yaklaşımına dâhil ettiğini ve açımladığını söyleyebiliriz.

Peki, bu üçlü hakkında ne söyleyebiliriz? Teorileri bir ilerlemeyi temsil etmiyorsa, ilişkili farklı noktalarda onlar hakkında bir karara varabilir miyiz? Bazı açılardan böyle bir karar için vakit henüz oldukça erkendir. Bu üç teori birçok empirik araştırma üretmesine (ve bunlar bazen benimsenmesine) rağmen, onların

çekirdek teorileri fazla sınamaya tâbî tutulmamıştır. Sembolik etkileşimciler genellikle Mead ve Blumer'in teorilerini benimsemekle yetinmiş ve bunları örneğin sapma ve uzman mesleklere ilişkin farklı betimlemeleri yorumlamak için kullanmışlardır. Etnometodologlar kanıtlarını, karşıt teoriler karşısında ayrıntılı olarak savunmaktan ziyade, kendi argümanlarını örneklemek için kullanmışlardır. Farklı teoriler, aynı arenada on yıllar boyunca yer alsalar da, gölge oyunundan daha azını yapmışlardır. Sadece Goffman onlar arasındaki farklılıklara kararlı karşı ataklar yapar ve bu saldırılar onun yazılarında çoğu kez imalar biçiminde karşımıza çıkar.

Ancak nelerin göze alınabileceğini görebiliriz. İlk olarak Mead *karşısında* Garfinkel'in konumunu ele alabiliriz. Bu, oldukça farklı iki felsefe, yani pragmatistler ile Husserl'in fenomenolojisi arasında bir karşılaşmadır. Husserl, kesinlikle, Peirce'ın insan zihninin doğal bir özelliğini oluşturmadığını söylediği şeyi yapar, yani her şeyden şüphe eder ve kendi inançlarını askıya alır. Aksine pragmatistlere göre insan zihninin en temel niteliği yeterince kanıta gerek olmadan da 'inanma arzusu'dur. Pragmatistler hem insanların (pratik hayatta işler düzgün giderken) yeterince uygun zamanları olduğundan, hem de bu açık uçlu gevşek prosedürün yeterince tatminkâr olduğundan kesinlikle eminlerdir. Mead ve pragmatistler için, toplumun nasıl bir arada olduğu konusunda hiçbir problem yoktur; basitçe toplumun işlemesini sağlarız.

Etnometodologlar bu 'basit itimat' fikrinden kolay vazgeçmeyebilirler. İnsanın bilme kapasitesinin kesin sınırları vardır ve sadece uzlaşımsal anlayışlarımızı çok fazla sorgulamaktan kaçındığımız sürece işleri daha pürüzsüz sürdürebiliriz. Toplumun varlığını mevcut hâliyle sürdürmesinin nedeni ortak anlayışlarımızın işlemesi ve pratikte kollektif amaçlara ulaşmamızı sağlamaları değil, sadece onarmaktan kaçınamayacağımız ölçüde kötüye gitmedikleri sürece şeylerin normal olduklarını varsaymamızdır. Bu noktada etnometodologların daha gerçekçi olduklarını söyleyebiliriz. Mead ve pragmatistlerin iyimserliği geleneksel ideolojinin felsefî bir türüne benzerken, Garfinkel'in modeli çatışma teorisi tarafından ortaya konulan makro kanıtlarla daha gerçekçi bir uyum içindedir.

Aynı şey daha ayrıntılı bir düzeyde ifade edilebilir. Mead'e gö-

re, toplumsal düzen katılımcıların diğerlerinin-rolünü-aldıkları ve davranışlarını birbirlerine ayarlamaya çalıştıkları durumlarda mümkündür. Ancak Garfinkel bu noktada insanları pusuda bekleyen sonsuz geriye gidiş ihtimaline dikkatimizi çeker. Hareketlerinizi plânlarken tepkilerimi göz önünde bulundurmaya çalıştığınızda ve ben de kendi hareketlerimi plânlarken sizin tepkilerinizi göz önünde bulundurmaya çalıştığımda, birbirimizi gözetmekle ilişkili sonraki düzeyi karşılıklı olarak göz önünde bulundurmak zorundayız ve süreç bu şekilde karşılıklı tepkilerimizle devam edecektir. İnsanın bilişsel yapısı sonsuz refleksivite düzeyiyle başa çıkabilecek kapasiteye sahip değildir. Gerçekte diğerinin-rolünü-almaktan ziyade muhtemelen Garfinkel'in belirttiği şeyi yaparız: basitçe normal, uzlaşımlara dayalı anlayışları benimser ve işbirliği yaparız. İnsanların etkileşim kurabilmek için birbirlerini mutlaka anlamaları gerekmez ve hatta onlar işler durumların bozulabileceği çizgiye gelmediği sürece kendi anlayışlarının doğruluğunu sorgulama gereği duymazlar; hatta bu yüzden, insanlar sadece normallik duygusunu yeniden sağlayabilecek küçük onarımlarla yetinirler.

İkinci olarak Mead *karşısında* Goffman'ın konumunu ele alabiliriz. Goffman sembolik etkileşimciliği birçok açıdan eleştirir. Ona göre, Mead'in 'ferdi ben', 'sosyal ben' ve genelleştirilmiş diğeri' kavramları durumdan duruma, bazen birkaç dakika ve hatta saniye içinde gelgitler sergileyebilen somut benliklerimizi kavramak için fazlaca basittir. Örneğin ders anlatırken "konuşmacının kendi benliğini sergileyebileceği birçok benlik" vardır –Goffman bu örneği bir sınıf ortamında "Ders" başlıklı bir ders işlerken verir. Gerçekte bu örnekte "inandığı veya istediği şeyi ifade eden bir benlik", ancak ayrıca "konuşan biri olarak benlik" ve yanı sıra bir "sergileyen benlik" –söz konusu durumda performans sergileyen (hoca olarak) benlik– vardır. Ayrıca, kişi kendi sözlerinin yanlış olduğunu söyleyerek ve ardından, dersi işlemeye çalışırken özür dileyerek mevcut konuşma çerçevesini yıkabilir; ardından, sahne-arkası bir kişisel tâlî plân uygulayabilir; veya söylenen şey hakkında daha fazla yorum yapmayabilir. Mead'in terimleriyle, bütün bunların 'ferdi ben'in farklı 'sosyal benler'i 'genelleştirilmiş diğeri' temelinde sınama çabaları olduğu söylenecektir. Ancak Goffman'ın bütün örneklerinde 'sosyal ben' ve 'genelleştirilmiş diğeri'

farklı analiz düzeylerinde ve farklı toplumsal uzaylarda yer alır. Goffman kişinin zihninde tek 'Genelleştirilmiş Diğeri' olmadığını ima eder görünmektedir. O çoğu kez dışımızda, ilişkili toplumsal durum içinde ve ayrıca bir anlamda yakın geçmişimizde yer alır, her bir benlik oyunu sadece daha önceki anlarda oluşturulmuş çerçeve temelinde oynar.

Goffman, ayrıca, küçük çocuğun [bebeğin] bu zihinsel donanımı sonradan [deneyimlerle] edindiğini varsayan gelişme modelini eleştirir. Ona göre, yetişkinler bebeklerle, basit değil, kompleks bir tarzda konuşurlar: bebekçe ses tonuyla ve çocuğa değil, onun gibi konuşurlar. ("Bebek hoş bir oyuncak ayı mı istemektedir?") Toplumsal rollerin gömülülüğü budur. Çocuk 'Sosyal Ben'i ve 'Genelleştirilmiş Diğeri'ni basitçe edinmez, aksine gömülü şeyleri nasıl kodlayacağını ve icra edeceğini öğrenir –ve bu oldukça kompleks bir süreçtir. Bebeğin konuşması basit bir gramer ve terminoloji gerektirebilse de, "dilin katmanlaştırıcı özellikleri çocuksu olmaktan fazlasıdır". Goffman, bu analizini sürdürmese de, tamamen yeni bir dil araştırması ve genelde çocuk psikoloji yaklaşımı geliştirmiştir.

Bütün söylenenlerden hareketle, Goffman'ın burada tamamen yeni bir yönde değil, Mead'in başlattığı yolda ilerlediğini söyleyebiliriz. Mead ve sembolik etkileşimciler toplumsal düzenin nasıl mümkün olduğunu açıklamakta yeterince iyi olmasalar da, gerçekte güçlü oldukları yön Mead'in düşünme teorisidir. Kaynağı Goffman olan ve henüz ana hatlarıyla aktardığım eleştirilerde ne bir sistematik model oluşturulur, ne de iddialardan daha fazlası vardır, çünkü Goffman asla bir sistem inşa etmemiştir. Mead yine de ana hatlarıyla "içselleştirilen bir toplumsal süreç olarak bir düşünme" teorisi ortaya koyar (bu teori mevcut en iyi yapı malzemesi olmayı sürdürmektedir). Goffman çok daha rafine ve kompleks bir 'benliğin bileşenleri' resmine ve benliğin bileşenlerinin süregelen toplumsal durumlarla nasıl ilişki içinde olduklarına dair daha dinamik ve çok-düzeyli bir yaklaşıma ihtiyacımız olduğuna dikkat çeker. Ancak böyle bir yaklaşım Mead'in çerçevesini inşa etmekte kullanılabilir. Tek handikap, bu türden veya başka bir çerçevenin zaten inşa edilmiş olmasıdır. Önceden belirttiğimiz gibi, sosyolojide Mead'in düşünme teorisi sosyal psikolojideki problemlere ve toplumsal rollere yüzeysel bir uygulama

lehine büyük ölçüde göz ardı edilmiştir. Ve onlarda hangi kullanışlı ilerlemelerin olduğunu araştırmaktan çok, birbirleri karşısındaki konumlarını ve diğer yaklaşımları nasıl yıktıklarını tartıştık. Yine de, burada potansiyel olarak kompleks bir sosyolojik zihin teorisi mevcuttur.

Son olarak, Garfinkel *karşısında* Goffman'ın konumunu ele alabiliriz. Goffman etnometodologlara kıyasıya saldırır, ulaştıkları teorik sonuçları değil aşırı empirizmlerini benimser. *Etno*lar da epistemolojik açıdan oldukça radikaldir. Onlar ısrarla, her şeyin lokal olarak üretildiğini, (Garfinkel'in erişilemez *yaşantı-dünyası* fikrinde vurgulandığı gibi) hiçbir genel yasa bulunmadığını veya (Sacks ve Schegloff'un yaklaşımında olduğu gibi) yasaların basitçe bizzat 'karşılıklı konuşmanın yasaları' olduğunu vurgularlar. Goffman bu iddiaları reddeder. Bir 'genel toplumsal yapı' vardır ve hakkında genellemeler yapabiliriz. Her tekil durumda bile temel yapılar 'konuşma' ve 'bilişsel inşalar' değildir, bunlar aksine bir 'gömülü çerçeveler kümesi'nin parçalarıdır. En büyük çerçeve 'fizik dünya' ve onun içinde (Durkheimcı) ritüelleri icra eden insanların bedenleridir.

Bu konuda Goffman'la aynı fikirdeyim. Hiç kimsenin kendini içinde bulduğu özel durumla ilişkili olabilecek her şeyi sözcüklerle her zaman ifade edemeyeceği kesinlikle doğru olsa bile, fizik dünya Garfinkel'in iddia ettiği gibi gizemli değildir. Ancak yeterince ilginç olan, Goffman'ın temel fikrî kökenini Garfinkel ve Durkheim'ın bu temel konuda yakınlaştıkları bir görüşün oluşturmasıdır. Garfinkel sürekli olarak insanın bilme kapasitesinin sınırlı olduğunu ve kendi bilişsel temelini sunmadığını öne sürer. Garfinkel bu büyük keşfi Husserl'in temel insanî deneyim yapılarını, bu örnekte "toplumsal dünya içindeki deneyim yapıları"nı anlamak için geliştirdiği ilkeyi uygularken yapar. 'Gösterilen nesneler' dünyasının altında her zaman belli belirsiz görünen ve asla hakkında söylediğimiz şeylerle açıklanamayan bir *yaşantı-dünyası* vardır. Ancak bu tespit Durkheim'ın pragmatist toplumsal sözleşme teorisine karşı çıkarken toplumsal dayanışma hakkında söylediği şeyin bilişsel düzlemde bir başka biçimde ifadesidir. Durkheim'a göre, rasyonel mutabakat toplumu bir arada tutamaz, zira kişinin bu mutabakata bağlı kalabilmesi için zorunlu olarak her zaman daha önceki mutabakatlara yönelmesi gerekir.

Garfinkel ve Durkheim aynı noktada buluşur. Toplumun temelini oluşturan, ancak rasyonel mutabakatlarımızın parçasını oluşturmayan büyük bir 'X faktör' vardır. Bunu Durkheim 'sözleşmeye dayanan dayanışma' olarak adlandırırken, Garfinkel şeyleri sürdürmeyi mümkün kılan sorgulanmayan tercihler olarak niteler. Fakat 'X faktör' her iki yaklaşım açısından da gerçekte kesinlikle aynı şey olabilir. Bu X faktör insanlar arasındaki ve insan bedenlerin aynı yerde bulundukları zamanlarda kaçınılmaz olarak ortaya çıkan *duygusal* ilişkilerdir. Bu duyguyu herhangi bir durumdayken sahip olduğumuz her türden zımnî anlayışlar sağlar. Olumsuzluk veya güvensizlik nedeniyle duygularımızı bastırmak ve yeniden ortak rasyonel anlayışlarımıza müracaat etmek zorunda kaldığımız yerlerde, kendimizi kesinlikle Garfinkel'in her zaman potansiyel olarak mevcut olduğunu öne sürdüğü geriye doğru sonu gelmeyen bir tartışmalar ve yanlış anlamalar döngüsü içinde buluruz.

Bu yüzden, Garfinkel en azından merkezî bir meselede, toplumu neyin bir arada tuttuğu konusunda belirli ölçüde haklıdır. Toplumu bir arada tutan şey rasyonel mutabakat veya karşılıklı anlama değildir ve toplum her yerde bunlarla açıklanamaz; yapı 'yapamama'yla bağlantılıdır. Ancak yapamamanın insanları hangi ölçüde bir arada tutabileceği meselesi vardır, zira bunu aşan bir durum söz konusudur. Garfinkel'i burada sınırlayan şey ayrıca 'X faktör'ü araştırma konusundaki gönülsüzlüğü ve içerde yatan bu şeyin genel nitelemesini yapmakla yetinmesidir. Zira 'X faktör'ün içi Durkheim'ın gördüğü şey, yani 'duygusal dayanışma'dır. Duygusal dayanışma otomatik olarak gerçekleşmez; Durkheim ve izleyicileri toplumun hemen her durumda kaçınılmaz olarak bütünleşme içinde olduğunu varsayarak fazla ileri gitmiştir. Duygusal dayanışma bir derece meselesidir ve ritüelleri oluşturan tamamen gözlenebilir fiziksel koşulların etkisiyle üretilir.

Goffman gündelik hayatta etkileşim ritüellerine ilişkin daha önceki teorilerini daha sonraki 'çerçeveler' ve 'konuşma' üzerine analiziyle bütünleştirmeyi asla başaramamıştır. Ancak bu unsurların nasıl bir araya geldiklerinin ana hatları yeterince açıktır. Toplumsal etkileşimin temelini, toplumsal durumun ve self-refleksif karşılıklı konuşmanın tüm katmanlarının dış çerçevesini her zaman birbirleriyle ihtiyatlı bir biçimde ilgilenen insanların fiziksel-

olarak-bir-arada-bulunmaları oluşturur. Ayrıca, Durkheimcı ritüellerin temel malzemeleri de burada yer almaktadır. Bağlamda gömülü olan karşılıklı konuşma, ister uzun ister kısa olsun, farklı derecelerde duygusal anlam atfedilen bir kutsal nesne hâline gelir ve bu kutsallık belirli bir gruba üyeliğin sembolü hâline gelir. Goffman sonraki analizlerinde kişinin üyesi olabileceği olağandışı çeşitlilikte muhtemel grupları ortaya koyar; bunların çoğu kısa süreli 'durumsal gruplar'dır. Ve son tespitin bilimsel bir ilerleme olduğunu söyleyebiliriz. Toplumsal hayatın kompleksliği artık oldukça geniş uygulamaya sahip bir genel teorinin görüş alanı içine kademeli olarak girmektedir.

SONSÖZ

Bundan sonrası için ne söylenebilir? Bu dört gelenek 1990'ların sosyolojik dünyasında hâlâ varlıklarını sürdürmekte midir? Onların sadece elverişli kurgular, bulabileceğimiz yerlerde sürekliliği sağlamak ve bilimsel ilerlemeyi sergileyebilmek için alanın tarihini betimleme yolları olduklarını kabul etmemiz gerekir. Günümüz dünyasında binlerce sosyolog vardır ve –uzmanlaşma üreten sosyolojik ilkelerin miktarına dayanarak– kendilerine ait her türden farklı yaşam alanları yaratmışlardır. Günümüzde muhakeme tarzımız sadece alanın küçük bir kısmını görebilen ve onu da genellikle mümkün olduğu kadar diğer parçalardan özerk kılmaya çalışan uzmanınki olma eğilimindedir. Bu durum karşısında, olagelenleri ve disiplin hayat kazandığından beri son 100 yılda bir şeyler başarılıp başarılmadığını ana hatlarıyla görebilmek için soyutlamaya belirli bir ağırlık tanınması önemlidir.

Kuşkusuz, alandaki her şeyi tamamen bu dört gelenekten birine dâhil edemeyiz. Kendi lokal teorik geleneklerine sahip –veya bazıları teoriler olmadan da bir şeyler yapmaya çalışan– çok sayıda uzmanlaşmış empirik ve sosyal problem alanı vardır. Asıl iddiam, bu kitapta ele aldığım dört geleneğin sosyolojideki kesinlikle temel, köklü düşünce çizgileri oldukları ve onların argümanları ve başarılarının sosyolojik bilginin merkezî eğiliminin gerçek bir ölçüsü olduğudur.

Bolca görüleceği üzere, her bir gelenek içinde de temel fikir ayrılıkları vardır. Çatışma geleneği Marx/Engels ve Weber'in yaklaşımları arasında temel bir süreklilik sergilemesine rağmen, kanaatimce bu klâsik düşünürlerin katı taraftarları böyle bir sürekliliğin varlığını çoğunlukla kabul etmemişlerdir. Hem Marksistler ve

Weberciler hem de her iki kampın alt-grupları arasındaki tartışmalar bu alan içindeki entellektüel hareketin önemli bir parçasını oluşturmuştur ve oluşturmaya devam etmektedir. Henüz gördüğümüz gibi, mikro-etkileşimci geleneğin üyelerini problemlere nasıl yaklaşmamız veya hangi açıklamaları geçerli olarak görmemiz gerektiği konusunda bir mutabakattan ziyade, ele aldıkları problem türleri daha fazla bir araya getirmektedir. Dört gelenek arasında en fazla bütünlük sergileyeni muhtemelen Durkheimcılar olsa bile, işlevselci yolu izleyenler ve daha materyalist bir ritüel' 've 'kollektif sembolizm' analizini benimseyenler arasında da oldukça ciddi ayrışmalar vardır.

Bütün bu gelişmelere rağmen, dört ana geleneğin 100-150 yıldır kendi yollarında ilerlediklerini görmek zor değildir. Bunun bir nedeni, her birinin oldukça açık bir biçimde belirli coğrafi alanlarda yoğunlaşmasıdır. Çatışma geleneği tarihsel yönelimli Almanlar tarafından kurulmuş ve Almanya dışına sadece son 40 yıldır önemli akınlar yapmıştır ve önemli uygulayıcılarının çoğu ABD'dedir. Durkheimcı gelenek, açıkça Fransız olmasına rağmen, bir parça İngiliz kanalda gelip gitme eğilimindedir. John Stuart Mill ve Herbert Spencer Auguste Comte ve Emile Durkheim arasındaki aktarım hattında ilerlemiştir (fakat Durkheim faydacılığın İngiliz uzantılarını alanın dışına attığını düşünür). 20. yüzyılda Durkheimcı mesajı ilk alanlar yine İngiliz sosyal antropologlardı ve Basil Bernstein ve Mary Douglas gibi yakın dönemdeki önde gelen Durkheimcılar da İngiliz'di. Burada, ayrıca, Atlantik'in öteki yakasında 1930'larda bu kez Durkheimcı işlevselciliğin Parsons ve Merton tarafından ithal edilen yorumu vardı. Bununla beraber, 1950'lerde merkez İngiliz gelenek ABD'de yeniden canlanıncaya ve genişletilinceye kadar faydacıydı. Ve mikro-etkileşimci gelenek kesinlikle Amerikan'dı ve Peirce'ın kuşağından Goffman ve Garfinkel kuşağına kadar Amerikan sosyologlar tarafından kuruldu ve yönlendirildi. (bana göre, bu tezin Husserl ve müridi Schutz'un rolü Garfinkel'in etnometodolojiyi yaratması dikkate alınarak geriye dönük olarak değerlendirildiğinde bile geçerli olduğu görülebilir.)

Ancak bu ulusal sınırlar son birkaç yıldır yıkılmış görünmektedir. ABD bütün bu geleneklerin bir karşımı hâline gelmiştir. Farklı düşünce çizgileri arasında farklı ittifaklar geliştirilmiştir: mikro

gelenek çatışma geleneği (özellikle Marksçı kanadı) ile; Durkheimcı geleneğin ritüelin önemini vurgulayan kısmı sınıfsal kültürlerin analizinin önemi konusunda çatışma geleneği ile; hatta Durkheimcı gelenek (esasen Erving Goffman'ın çalışmaları sayesinde) mikro-etkileşimci gelenek ile ittifak hâlindedir. Durkheimcı geleneğin kimliğini 20-30 yıldır az çok tekellerine geçiren işlevselcilerin yıldızı ABD'deki aktif düşünce hayatında artık sönmüştür. Bu düşüş muhtemelen ritüel konusundaki Durkheimcı fikirler ile karşıt yaklaşımlar çatışma geleneği ve mikro-etkileşimci gelenek arasında özgür alışverişlerin ve işbirliği imkânlarının bir ön gerekliliğiydi. Ancak çoğu kişi için şaşırtıcı olan gelişme, işlevselciliğin kendine, başka yerlerin yanı sıra, Almanya'da yeni bir yuva bulmasıdır. Habermas gibi Alman sosyologlar da Mead'in ve etnometodologların mikro sosyolojisini kendi teorilerine açıkça dâhil ettiler: bu Amerikan sosyolojik çizgi ilk kez ülke sınırları dışına yayıldı. Aynı zaman diliminde yerli Alman çatışma geleneği anavatanından ayrılarak tamamen ülke dışına, belirgin biçimde ABD'ye göç etmiş görünmektedir. Günümüzde rasyonel/faydacı analiz, tersine, Almanya kadar Hollanda ve İskandinavya'da da büyük bir izleyici kitlesine sahiptir. Fransa kendi eski düşünce geleneğine sadık kalmış görünmektedir. Farklı kanatlardan Durkheimcılar Fransa'da gücünü ya post-Lévi-Strausscu yapısalcılar ya da Durkheim ve Bourdieu'dan beslenen çatışma teorisi karışımı biçiminde sürdürmektedir. Ancak Fransa'nın bile Alman felsefî düşünceler tarafından uzun süre başarılı bir biçimde istilâ edildiği söylenebilir. Fransız aydınlar II. Dünya Savaşı yıllarında Almanya'dan ithal edilen, Husserl'e ve Heidegger'e dayanan varoluşçuluğa yöneldiler; 1960'lar ve 70'lerdeki popüler görüşler kaynaklarında Marx ve Freud bulunan bir başka Alman teoriler topluluğuydu. Önde gelen Parisli aydınlar 1980'lerde Marksizm konusunda bir büyü-bozumu yaşadılar ve bütün 'temelci' yaklaşımları Postmodernist bakış açısından hareketle eleştirdiler. Ancak Postmodernizm ayrıca büyük ölçüde Alman felsefî gelenekler, özellikle tarihsicilik ve kültürel rölativizm içinde yer alır ve onları varoluşçuların bazı nihilist ve modernizm-karşıtı temalarına dönüş bir araya getirir.

2. Bölümde bir düşünce geleneği ile geniş bir ovada ilerleyen bir suyun akışı arasında –bazen nehrin ana yatağının yanında

daha dar ince bir su akarken, bazen çok büyük bir akıntı içinde bir araya gelen dereciklerin birleşerek gür bir biçimde ilerledikleri– bir analoji kurdum. Bu dört geleneği, bazen kendi dereleri ve akış düzenleri içinde birbirlerinden ayrılmış, bazen kendi yataklarında akan ve rakip yatakları sular altında bırakan nehir sistemleri olarak görebiliriz. Bu dört geleneği gerçek hayatın coğrafyasındaki olgulara sadık kalarak bu tarzda görselleştirmek zor olsa da, açıklık sağlamak amacıyla, bu derelerden her birinin kendine ait bir rengi olduğunu tasavvur edebiliriz: muhtemelen çatışma geleneğinin kan kırmızısı, rasyonel/faydacı geleneğin açık mavi, Durkheimcıların bütün tropik bitkileri içeren orman yeşili su rengine ve mikro etkileşimci geleneklerin kirli beyaz renge sahip olduğunu tasavvur edebiliriz. Son 200-300 yıldır farklı renklerde akımlar birbirine karışmış, genişlemiş veya daralmışlardır.

Bu dört akımın yollarının 20. yüzyılın sonraki on yıllarında farklı yerlerde farklı köşelerde kesiştiği söylenebilir. Rasyonel seçim teorisi yakınlarda çatışma teorisinin Marksçı ve materyalist yanlarını birleştirmiş; diğer yanda, bu teorisyenler rasyonaliteyle ilişkili paradokslarla mücadele ederken Durkheimcıların klâsik faydacılık karşıtı bazı ilkelerine riskli bir şekilde yakınlaşmaya başlamışlardır. (Duygulu-ormandan yeşilimsi dokunuşlar yüzünden buz mavisi suyu koyulaşmaya başlamıştır.) Kendi ilgi odağı olarak ritüelleri ve duygusal dayanışmayı alan Durkheimcı teori sınıfsal kültürleri ve zihinsel üretim araçlarının önemini vurgulayan çatışma teorileriyle iç içe geçmiştir. Ayrıca, Goffman'ın Durkheimcı ritüel teorisini mikro-etkileşimci bilişsel teori geleneğiyle harmanladığını ve etnometodolojinin Durkheimcı duygu teorisiyle, hatta sınırlı rasyonalite modeliyle benzerlik sergilediğini öne sürdüm.

Peki gelecekte bizi nasıl bir manzara beklemektedir? Birbirlerinden bağımsız olarak akan nehirlerin büyük bir gökkuşağı rengindeki su içinde birbirlerine karışabileceklerini öngörmek ayartıcı olsa da, iki hususta kuşkularım var. Bunlardan biri, mikro-etkileşimci geleneğin temelinde yer alan rölativist, bilişselci kavranması zor felsefeler ile diğer düşünce kampları arasında yakın dönemde giderek keskinleşen bir çatışma yaşanmasıdır. Alanın karşı uçlarında Postmodernistler ve rasyonel faydacılar yer almakta, fakat bu uçlar arasındaki sular farklı pastel tonlar içeren karışımlar meydana getirmektedir. Sosyologların sosyolojik ana da-

marı içinde daha belirgin biçimde gözlenen ikinci gelişme, bağımsız kimliklerini öne çıkarmaları ve entellektüel enerjilerini büyük ölçüde diğer geleneklerle mücadeleden kazanmalarıdır. Bu yüzden, bu geleneklerden bazıları iç içe geçmesine rağmen, daha fazla bölünme yaşanması ihtimali yüksektir.

Gelecekte bu geleneğin başına gelmesi muhtemel şeyler hakkında soyut akıl yürütmelerde bulunmak yerine, entellektüel açıdan yer alacağını umduğum daha güvenilir bir alana çekilmeyi tercih ediyorum. Sosyolojik geleneklerin anavatanlarının sınırları dışına taşmalarının ve birbirleriyle belirli ölçülerde karışmalarının olumlu bir gelişme olduğunu düşünüyorum. Daha genel bir hakikate doğru ilerlemeyi fikirlerin bu karşı karşıya gelmeleri sağlamıştır. Bir fikirler bütününün zayıf yönleri ayıklanabilir ve bir başkasının güçlü özelliklerinden yararlanılarak güçlü yanlar inşa edilebilir ve bunlarla bütünleştirilebilir. Gelişmelerin nerelerde yaşanabileceğinin göstergelerini zaten ifade etmiştim. Gelecekte benzer gelişmelerin daha fazla yaşanacağını umuyorum.

KAYNAKÇA

Giriş

Genel sosyal bilim yaklaşımımda Joseph Ben-David'in *The Scientist's Role in Society* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1971) adlı kitabını esas alıyorum. Bu yaklaşım özellikle Joseph Ben-David ve Randall Collins'in "Social Factors in the Origins of a New Science: The Case of Psychology" (*American Sociological Review* 31, 1966: 451-65) adlı makalesinde psikolojiye uygulandı. Altı sosyal bilim alanının karşılaştırılmasının daha soyut sonuçları *Conflict Sociology: Toward Explanatory Science* (New York: Academic Press, 1975, Bölüm 9) adlı kitabımda yer almaktadır. Ortaçağ ve erken dönem üniversite sisteminin yükseliş ve düşüş döngüsüne ilişkin genel bir inceleme "Crises and Declines in Credential Systems" (*Sociology Since Midcentury*, New York: Academic Press, 1981) adlı makalemde yer almaktadır.

Bölüm 1. Çatışma Geleneği

Hegel'in en önemli kitabı *The Phenomenology of Mind* (New York: Harper, 1963; ilk basım 1807) adını taşır. Kıyım olarak tarihe referans onun *The Philosophy of History* adlı kitabında (New York: Dover, 1956: 21; özgün ders notları, 1822) yer almaktadır. Hegel üzerine en iyi yorumlar arasında Walter A. Kaufman'ın Hegel: *A Reinterpretation* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1965) ve Herbert Marcuse'nin *Reason and Revolution* (New York: Humanities Press, 1954; ilk basım 1941) adlı kitapları bulunmaktadır. Engels Marksizm'in Genç Hegelcilerden itibaren gelişiminin hikâyesini *Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy* (1888) adlı kitabında anlatır. [Marx ve Engels'in çalışmalarının birçok farklı

baskısı vardır; en iyi derlemeler arasında *Lewis Feuer'in Marx and Engels, Basic Writings on Politics and Philosophy* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1959) ve Eugene Kamenka'nın *The Portable Karl Marx* (Baltimore: Penguin, 1983) adlı kitapları vardır. İkincisi birçok biyografik materyal içermektedir.] Marx'ın modern bir biyografisi David McLellan'ın *Karl Marx* (New York: Random House 1973) adlı kitabıdır; klâsikleşmiş biyografi Franz Mehring'in *Karl Marx* (New York: Corvici, Friede, 1935) adlı çalışmasıdır. Mehring ayrıca "Engels kendi katkıları konusunda oldukça mütevazıydı" diye not düşer (s. 123). Engels'in standart biyografisi Gustav Mayer'in *Friedrich Engels* (The Hague: Mouton, 1934) adlı kitabıdır; daha yeni bir biyografi William Otto Henderson'ın *The Life of Friedrich Engels* (1976) adlı çalışmasıdır. Marx'ı kahramanlaştırmaya ve Engels'i küçük düşürmeye yönelik yanlı tipik bir girişim Norman Levine'nin *The Tragic Deception: Marx Contra Engels* (Oxford: Clio Press, 1975) adlı çalışmasıdır; bu kitapta yine de Marx'ın cinsiyetçiliği ve toplumsal snopluğundan ve Engels'in daha geniş kişisel özgürlükçülüğünden söz edilir (s. 232-239). Engels'in bir tarihsel sosyolog olarak üstünlüğüne ilişkin çok az değerlendirmeden biri Leonard Krieger'in Friedrich Engels'le ilişkili "Giriş" yazısını (*The German Revolutions [The Peasant War in Germany* (1850: ix-xlvi) ve *Germany: Revolution and Counter-revolution* (1851-1852) (Chicago: University of Chicago Press, 1967) adlı kitabıdır içermektedir]. Temel sosyolojik yazılar öncekilere ek olarak şu eserlerde yer almaktadır: Marx ve Engels, *Communist Manifesto* (1848) ve *The German İdeology*, (1846); Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, (1852) ve *The Class Struggles in France* (1850); Engels, *Condition of the Working Class in England* (1845) ve *The Origin of the Family, Prıvate Property, and the State* (1884).

"Zihinsel üretim aracı" kavramının klâsik bir uygulaması Arnold Hauser'e aittir: *The Social History of Art* (New York: Knopf, 1951). Ayrıca bu düşünce çizgisi içinde yazılmış bir çalışma Karl Mannheim'a aittir: *Ideology and Utopia* (New York: Harcourt, 1936; ilk basım 1929). Çatışma temelli örgüt modeli geliştirdim: *Conflict Sociology: Toward an Explanatory Science*, Bölüm 9 (New York: Academic Press, 1975). Cinsiyete dayalı tabakalaşma teorisini kitabımın 5. Bölümünde geliştirdim ve bu teori daha Marksçı bir eğilim içinde Karen Sacks'ın *Sisters and Wives* (Westport,

Conn.: Greenwood Press, 1979) ve Rae Lesser Blumberg'in "A General Theory of Gender Stratification", *Sociological Theory* (San Francisco: Jossey-Bass, 1984) adlı çalışmalarında geliştirilmiştir; ayrıca, bkz. Peggy Sanday, *Female Power and Male Dominance* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981). İttifak teorisi Marvin Harris'in *Cultural Materialism* (New York: Random House, 1979) adlı kitabında özetle aktarılmaktadır. En sistematik ifadeler Janet Saltzman Chafetz'ın *Sex and Advantage. A Comparative Macro-Structural Theory of Sexual Stratification* (Totowa, N.J.: Rowman and Allanheld, 1984) ve *Gender Equity. An Integrated Theory of Stability and Change* (Newbury Park, CA: Sage, 1990) adlı kitaplarıdır.

Max Weber'in temel eserleri *Economy and Society* (Berkeley: University of California Press, 1978; ilk basım 1922); General Economic History (Brunswick: Transaction Books, 1981; ilk basım 1923); *The Religion of China:* (Glencoe, 111.: Free Press, 1951; ilk basım 1916); *The Religion of India* (Glencoe, 111.: Free Press, 1958; ilk basım 1916-1917) ve *Ancient Jıidaism* (Glencoe, Illi.: Free Press, 1952 [ilk basım 1917-1919) olarak sıralanabilir. Ünlü bir derleme Hans Gerth ve C. Wright Mills tarafından yapılmıştır *From Max Weber: Essays in Sociology* (New York: Oxford University Press, 1946). Weber'in rasyonalist/idealist yanını vurgulayan daha yeni Alman yorumlar Stephen Kalberg'in "The Search for Thematic Orientations in a Fragmented Oeuvre: The Discussion of Max Weber in Recent German Sociological Literature", *Sociology* 13 (1979: 127-139) adlı yazısında yer almaktadır; ayrıca, bkz. Kalberg, "Max Weber's Types of Rationality", *American Journal of Sociology* 85 (1980: 1145-1179). Alan Sica, *Weber, Irrationality and Social Order* (Berkeley: University of California Press, 1988) adlı kitabında Weber'in rasyonaliteye vurgusunu eleştirir ve rasyonaliteyi ele almakta zorlukla karşılaştığını öne sürdüğü sorgulayıcı bir tez geliştirir.

Weber'de çatışma temalarını *Conflict Sociology* (New York: Academic Press, 1975) ve *Weberian Sociological Theory* (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1986) adlı kitaplarımda geliştirdim. Jurgen Habermas *Legitimation Crisis* (Boston: Beacon Press, 1975) adlı kitabında bu temaların farklı bir yorumunu sunar; James O'Connor'ın daha iktisadî teorisiyle karşılaştı-

rınız: *The Fiscal Crisis of the State* (New York: St. Martin's Press, 1973). Norbert Wiley bir sınıf çatışması teorisyeni olarak Weber'in görüşlerinin en etkili kullanımlarından birini uygular: "America's Unique Class Politics: The Inter-play of the Labor, Credit, and Commodity Markets", *American Sociological Review* 32 (1967: 529-540); ayrıca "The Convergence of Weber and Keynes", *Sociological Theory 1983* (San Francisco: Jossey-Bass, 1983).

"Güç mücadelesi olarak örgüt" teorisi ilk kez Robert Michels tarafından ortaya konulmuştur: *Political Parties: A Sociological Study of Oligarchical Tendencies of Modern Democracy* (New York: Collier, 1962; ilk basım 1911); bu teori ayrıca Philip Selznick (*TVA and the Grassroots*, Berkeley: University of California Press, 1949), Alvin Gouldner (*Patterns of Industrial Bureaucracy*, Glencoe, Ill.: Free Press, 1954) ve Melville Dalton (*Men Who Manage*, New York: Wiley, 1959) tarafından geliştirilmiştir. Bu teorik sentez Amitai Etzioni (*A Comparative Analysis of Complex Organizations*, New York: Free Press, 1961), Randal Collins (*Conflict Sociology*, Bölüm 6, New York: Academic Press, 1975) ve Samuel B. Bacharach and Edward J. Lawler, *Power and Politics in Organizations* (San Francisco: Jossey-Bass, 1980) tarafından tartışılmıştır. Ekolojik yaklaşımı Howard Aldrich'in çalışması *Organizations and Environments* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1979) temsil etmektedir. Harrison White'ın piyasalar teorisini 3. Bölümde aktardık. Daha yakın dönem örgüt teorisinde bu yaklaşım sınırlı rasyonalite yaklaşımıyla bağlantı içinde Arthur L. Stinchcombe (*Information and Organizations*, Berkeley: University of California Press, 1990) tarafından ortaya konulmuştur.

Modern çatışma teorisi Ralf Dahrendorf (*Class and Class Conflict in Industrial Society*, Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1958) ve Gerhard E. Lenski (*Power and Privilege: A Theory of Social Stratification*, New York: McGraw-Hill, 1966) tarafından ifade edilmiştir. C. Wright Mills'in en önemli kitabı *The Power Elite* (New York: Oxford University Press, 1956) Karl Mannheim'ın *Man and Society in an Age of Reconstruction* (London: Rutledge & Kegan Paul 1935) adlı kitabından büyük ölçüde etkilenmiştir. Ayrıca dönemin entellektüel savaşlarının kayda değer bir yorumu Mills'in The Sociological Imagination (New York: Oxford University Press, 1959) adlı kitabıdır. Mills'in daha yeni bir biyografisi

Irving Louis Horowitz'e aittir: *C. Wrights Mills* (New York: Free Press, 1983). Sınıf politikası teorisi Seymour Martin Lipset tarafından *Political Man* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1960) adlı kitabında öne sürülmüştür. Kaynak seferberliği Charles Tilly'nin *From Mobilization to Revolution* (Reading, Mass.: Addison-Wesley, 1978) ve Anthony Oberschall'ın *Social Conflicts and Social Movements* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1973) adlı çalışmalarında ifade edilmiştir. Ekonominin siyasal hareketlilik üzerindeki etkileri konusundaki tarihsel görüşler Arthur L. Stinchcombe'un "Agricultural Enterprise and Rural Class Relations",(*American Journal of Sociology* 67, 1961: 165-176), Barrington Moore, Jr.,'ın *Social Origins of Dictatorship and Democracy* (Boston: Beacon Press, 1966), Jeffrey M. Paige'in *Agrarian Revolution* (New York: Free Press, 1975) ve Craig Calhoun'un *The Question of Class Struggle. Social Foundations of Popular Radicalism During the Industrial Revolution* (Chicago: University of Chicago Press, 1982) adlı çalışmalarında yer almaktadır.

Önemli bir neo-Marksçı tarihsel yorum Perry Anderson'a aittir: *Lineages of the Absolutist State* (London: New Left Books, 1974). Immanuel Wallerstein'ın *The Modern World System* (New York: Academic Press, 1974, 1980, 1989) adlı üç ciltlik çalışması yakınlarda yayınlanmıştır. Dünya-sistemi teorisi sistematik olarak Christopher Chase-Dunn tarafından *Global Formation. Structures of the World-Economy* (Oxford: Blackwell, 1989) adlı çalışmasında ortaya konulmuştur. Devrimlerle devletin yıkılması teorisi Theda Skocpol'un *States and Social Revolutions* (New York: Cambridge University Press, 1979) adlı kitabında geliştirilmiş ve Jack A. Goldstone tarafından *Revolution and Rebellion in the Early Modern World* (Berkeley: University of California Press, 1991) adlı kitabında yeni bir yön kazandırılmıştır. Jeopolitik bağlamda devletin genişlemesi ve yıkılması teorisini: "Long-term Social Change and the Territorial Power of States" adlı makalemde (Louis Kriesberg [ed.], *Research in Social Movements, Conflicts, and Change*, Cilt. 1 (Greenwich, Conn.: JAI Press, 1978: 1-34) ortaya koydum ve Sovyetlerin yıkılışı açıklamasına "The Future Decline of the Russian Empire" adlı makalemde (*Weberian Sociological Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986: 186-209) uyguladım. Devrimci ideolojileri belirleyen faktörler üzerine önemli araştırma

Robert Wuthnow'a aittir: *Communities of Discourse. Ideology and Social Structure in the Reformation, the Enlightenment, and European Socialism* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989).

Georg Simmel'in klâsik çalışmaları H. Wolff editörlüğünde *The Sociology of Georg Simmel* (Glencoe, 111.: Free Press, 1950) ve *Conflict and the Web of Group-Affiliations* (Glencoe, 111.: Free Press, 1955) adlarıyla İngilizceye çevrilmiştir. Lewis A. Coser'ın işlevselci çatışma teorisi *The Functions of Social Conflict* (Glencoe, 111.: Free Press, 1956) adlı kitabında yer almaktadır.

Bölüm 2. Rasyonel/Faydacı Gelenek

Faydacı geleneğe ilişkin klâsik bir inceleme Elie Halévy'in *The Growth of Philosophical Radicalism* (London: Farber, 1928) adlı kitabıdır. Ayrıca, bkz. Charles Camic, "The Utilitarians Revisited" (*American Journal of Sociology* 85, 1979: 516-550). Klâsik Faydacılığın doruğu John Stuart Mill'in *Utilitarianism* (1863) adlı eseridir. Faydacı etiğin düşüşünü F. H. Bradley'nin *Ethical Studies* (Oxford University Press, 1876) adlı eleştirel çalışma ve G. E. Moore'un *Principia Ethica* (Cambridge University Press, 1903) adlı kitabı başlatmıştır. Etiğin dile indirgenmesi Charles L. Stevenson'la başlar: *Ethics and Language* (New Haven: Yale University Press, 1944).

Adam Smith'in faydacı etik geleneğine katkısı *Theory of Moral Sentiments* (1759) adlı kitabıdır. Onun en büyük iktisadî eseri *The Wealth of Nations* (1776) adlı kitabıdır. İktisat teorisinin gelişimi ustaca bir biçimde Joseph A. Schumpeter tarafından *History of Economic Analysis* (New York: Oxford University Press, 1954) adlı kitabında sunulmuştur ve bir sosyal disiplinin düşünce tarihi üzerine yazılan en büyük çalışmadır. İktisadın 20. yüzyıl sonlarında sosyal bilimlere girişi Gary Becker'in *The Economic Approach to Human Behavior* (Chicago: University of Chicago Press, 1976) adlı kitabında aktarılır. Öte yandan, iktisatta genel denge teorisinin öngörüye dayalı kullanışlı bir bilim içinde şekillendirilmesiyle bağlantılı problemler Alexander Rosenberg tarafından akıcı bir dille aktarılmıştır: *Economics: Mathematical Politics or Science of Diminishing Returns?* (Chicago: University of Chicago Press, 1992). Marksizm'i rasyonel seçim teorisinin bakış açısından hareketle

analiz etmeye yönelik daha yeni girişimler John Roemer'in *Analytical Marxism* (New York: Cambridge University Press, 1986) ve Jon Elster'in *Making Sense of Marx* (New York: Cambridge University Press, 1985) adlı çalışmalarında yer almaktadır; ayrıca Elster'in rasyonaliteyle ilişkili problemler üzerine genel çalışmasına bakınız: *Ulysses and the Sirens: Studies in Rationality and Irrationality* (New York: Cambridge University Press, 1979). Harrison White'ın piyasa ağları teorisi ilk kez "Where Do Markets Come From?", (*American Journal of Sociology* 87, 1981: 517-547) adlı makalede ortaya konulmuş ve *Identity and Control. A Structural Theory of Social Action* (Princeton: Princeton University Press, 1992) adlı kitapta bir genel teoriye dönüştürülmüştür.

Sosyolojide alışveriş teorisine açık ilgi George C. Homans'ın *The Human Group* (New York: Harcourt, Brace, 1950) ve *Social Behavior: Its Elementary Forms* (New York: Harcourt, Brace, 1961) adlı kitaplarıyla başlamıştır. Homans ünlü mikro/makro tartışmasını Amerikan Sosyoloji Derneği'nin 1964'teki başkanlık konuşmasında başlatır: "Bringing Men Back In" (*American Sociological Review* 29, 1964: 809-818). Alışveriş teorisi daha sonra Peter M. Blau tarafından *Exchange and Power in Social Life* (New York: Wiley, 1964) adlı çalışmasında geliştirilmiştir. Güç alışverişi teorilerinde deneysel kanıt Karen S. Cook, Richard M. Emerson, Mary R. Gillmore ve Toshio Yamagishi tarafından "The Distribution of Power in Exchange Networks" (*American Journal of Sociology* 89, 1983: 275-305) adlı makalelerinde sunulmuştur. David Willer kendi Temel Teorisini şu çalışmalarda ifade eder: David Willer and Bo Anderson (eds), *Networks, Exchange, and Coercion* (New York: Elsevier/Greenwood, 1981) ve David Willer, *Theory and the Experimental Investigation of Social Structures* (New York: Gordon and Breach, 1987). Eşitlik veya âdil dağılım teorisi Guillermina Jasso tarafından "A New Theory of Distributive Justice" (*American Sociological Review* 45, 1980: 3-32) ve "Principles of Theoretical Analysis" (*Sociological Theory* 6, 1988: 1-20) adlı yazılarında geliştirilmiştir.

Cinsel piyasalar ve evlilik piyasaları sosyolojide ilk kez Willard Waller'ın "The Rating and Dating Complex" (*American Sociological Review* 2, 1937: 727-734) ve daha yakınlarda Hugh Carter ve Paul C. Glick'in *Marriage and Divorce: A Social and Economic Study*

(Cambridge: Harvard University Press, 1976) adlı çalışmalarında betimlenmiştir. İktisadî gücün ev içi güç üzerindeki göreli etkileri Robert O. Blood, Jr., ve Donald M. Wolfe tarafından *Husbands and Wives* (New York: Free Press, 1960) ve Maximiliane Szinovacz tarafından "Family Power" (Marvin B. Sussman and Susan K. Steinmetz [eds.] *Handbook of Marriage and the Family*, New York: Plenum, 1987) adlı çalışmalarında analiz edilmiştir. Erkekler ve kadınların cinsel davranışlarındaki ekonomik konumlarıyla bağlantılı tarihsel değişimler Randall Collins tarafından analiz edilmiştir: "A Conflict Theory of Sexual Stratification" (*Social Problems* 19, 1971: 3-21); hem eşcinsel hem de heteroseksüel eşler arasındaki daha yeni cinsel müzakere örüntüleri Philip Blumstein and Pepper Schwartz tarafından *American Couples* (New York: William Morrow, 1983) adlı çalışmalarında analiz edilmiştir. Arlie Hochschild'in erkekler ve kadınların duygusal üretimlerinin evlilik piyasalarındaki konumlarından nasıl etkilendiklerine ilişkin teorisi ilk kez "Attending to, Codifying and Managing Feelings: Sex Differences in Love" adlı, American Sosyoloji Derneği'nin 1975'te San Francisco'daki toplantısında sunduğu konuşmasıdır.

Eğitim piyasasında diploma enflasyonu aşağıdaki çalışmalarda analiz edilmiştir: Randall Collins, *The Credential Society: An Historical Sociology of Education and Stratification* (New York: Academic Press, 1979), Pierre Bourdieu and Jean-Claude Passeron, *Reproduction: in Education, Society, and Culture* (Beverly Hills: Sage Publications, 1970/1977) ve Pierre Bourdieu, Homo Academicus (Stanford: Stanford University Press, 1988). Edna Bonacich kendi bölünmüş emek piyasası teorisini "A Theory of Ethnic Antagonism: The Split Labor Market" (*American Sociological Review* 37, 1972: 547-559) adlı makalesinde geliştirmiştir. Suç ve yasadışı piyasalar konusundaki iktisat teorisi Thomas C. Schelling tarafından "Economic Analysis of Organized Crime" adlı makalesinde (*Task Force Report: Organized Crime*, Washington DC: Government Printing Office, 1967) öne sürülmüştür.

'Maksimize etmek'ten ziyade 'yetinme'yi vurgulayan neorasyonalist teori Herbert A. Simon (*Models of Man*, New York: Wiley, 1957) ve James G. March and Herbert A. Simon (*Organizations*, New York: Wiley, 1958) tarafından geliştirilmiştir. "Beleşçi yolcu problemi" Mancur Olson tarafından *The Logic of Collective*

Action (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1965) adlı eserinde ortaya konulmuştur. 'Mahkûmun ikilemi' Robert D. Luce ve Howard Raiffa tarafından *Games and Decisions* (New York: Wiley, 1957) adlı çalışmalarında formüle edilmiş ve sosyoloji için Douglas Heckathorn tarafından "Collective Sanctions and the Emergence of Prisoner's Dilemma Norms" (*American Journal of Sociology* 94, 1988: 535-562) isimli makalesinde geliştirilmiştir. Tekrarlanan oyunlar konusunda, bkz. Martin Shubik, *Game Theory in the Social Sciences* (Cambridge, Mass.: M.I.T. Press, 1984). İnsanların somut karar verme durumlarında karşılaştıkları paradokslar ve geliştirdikleri çözümler Amos Tversky and David Kahneman'ın "Judgment under Uncertainty: Heuristics and Biases", (*Science*, 1974: 185, 1124-1131), Robin M. Hogarth and Melvin W. Reder'ın *Rational Choice: The Contrast betwen Economics and Psychology* (Chicago: University of Chicago Press, 1987) ve Richard H. Thaler'ın *The Winner's Curse: Paradoxes and Anomalies of Economic Life* (New York: Free Press, 1992) adlı çalışmalarında sunulmuştur. Paradokslara genel teorik bir bakış Thomas C. Schelling'in *Micromotives and Macrobehavior* (New York: Norton, 1978) adlı kitabında sunulmuştur; Schelling kendi baskıcı koalisyonlar teorisini *The Strategy of Conflict* (Cambridge: Harvard University Press, 1962) adlı çalışmasında geliştirmiştir.

Rasyonel toplumsal dayanışma teorisi Michael Hechter tarafından *Principles of Group Solidarity* (Berkeley: University of California Press, 1987) ve James S. Coleman tarafından *Foundations of Social Theory* (Cambridge: Harvard University Press, 1990) adlı çalışmalarında ortaya konulmuştur ve ikinci çalışma ayrıca Coleman'ın kollektif organizasyonlar teorisini ve organizasyonların özel çıkarlarının kontrol edilmesinin ilkeleriyle ilişkili politikasını içermektedir.

Modern faydacı devlet yaklaşımı Anthony Downs tarafından *An Economic Theory of Democracy* (New York: Harper and Row, 1957) adlı çalışmasında geliştirilmiştir. "Asgarî kazanç koalisyonu" William H. Riker'in *The Theory of Political Coalitions* (New Haven: Yale University Press, 1962) adlı kitabında betimlenir. Koruma rantı teorisi Frederic C. Lane tarafından Profits from Power: Readings in Protection Rent and Violence-Controlling Enterprises (Albany: State University of New York Press, 1979) adlı çalışma-

sında sunulmuştur. Devletin ortaya çıkışıyla ilişkili iktisadî kaynaklar Charles Tilly'nin *Coercion, Capital, and European States. AD 990-1990* (Oxford: Blackwell, 1991) adlı çalışmasında analiz edilir; devletlerin yıkılışına yol açan kaynaklarla ilişkili gerilimler Theda Skocpol ve Jack Goldstone'nun çalışmalarında sergilenir. Yönetim birimlerinin malî krizlerinin büyümesi William A. Niskanen'in *Bureaucracy and Representative Government* (Chicago: Aidine, 1971) adlı çalışmasında analiz edilmiştir.

Rasyonel kamu politikasıyla ilişkili modern felsefeler şu kitaplarda yer almaktadır: John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971), James M. Buchanan and Gordon Tullock, *The Calculus of Consent* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1962), James Buchanan, *The Limit s of Liberty* (Chicago: University of Chicago Press, 1975), James Buchanan and Richard E. Wagner, *Democracy in Deficit* (New York: Academic Press, 1977); ayrıca James Coleman, *Foundations of Social Theory*.

Bölüm 3. Durkheimcı Gelenek

Sosyal bilimler tarihinde bir şahsiyete ilişkin muhtemelen en iyi entellektüel biyografi Steven Lukes'in *Emile Durkheim, His Life and Work* (New York: Ailen Lane, 1973) adlı eseridir. Durkheim'ın döneminde ransız akademik dünyasının örgütsel politikası Terry N. Clark'ın *Prophets and Patrons: The French University and the Emergence of the Social Sicences* (Cambridge: Harvard University Press, 1973) adlı çalışmasında analiz edilmiştir. Jeffrey C. Alexander *The Antinomies of Classical Thought: Marx and Durkheim* (Berkeley: University of California Press, 1982) adlı çalışmasında Durkheim'ın ve bazı Fransız izleyicilerinin entellektüel gelişiminin kapsamlı bir incelemesini sunar ve ikincil literatürden birçok aktarma yapar. Ancak Alexander esasen felsefî kabullerle ilgilenir ve Durkheimcıların açıklayıcı teoriye çoğu temel katkısına değinmez.

Durkheim'ın temel eserlerinin İngilizceye çevirileri şöyle sıralanabilir: *The Division of Labor in Society* (New York: Free Press, 1964; ilk basım in 1893), *The Rules of Sociological Method* (New York: Macmillan, 1982; ilk basım 1893), *Suicide* (New York: Free Press, 1966; ilk basım 1897), *Moral Education* (New York: Free Press, 1961), *Sociology and Philosophy* (New York: Free Press,

1974) ve *The Elementary Forms of the Religious Life* (New York: Macmillan, 1961; ilk basım 1912). Durkheim kendi fikrî öncülerini *Montesquieu and Rousseau* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1960) ve *Socialism and Saint-Simon* (New York: Collier, 1962) adlı çalışmalarında analiz eder. Comte'un *Course of Positive Philosophy* adlı kitabından uzun alıntılar George Simpson'ın editörlüğünü yaptığı Auguste Comte: *Sire of Sociology* (New York: Crowell, 1969) kitapta yer almaktadır. Herbert Spencer'ın temel katkısı *Principles of Sociology* (New York: Appleton, 1884) adlı kitabıdır.

Bu teorinin işlevselci türünü Robert K. Merton'ın *Social Theory and Social Structure* (New York: Free Press, 1957) ve Talcott Parsons'ın *The Social System* (Glencoe, 111.: Free Press, 1951), Edward Shils ve diğerleriyle hazırladığı *Toward a General Theory of Action* (Cambridge: Harvard University Press, 1951) ve *Societies: Comparative and Evolutionary Perspectives* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1966) adlı eserleri temsil eder. Parsons'ın Nazilere ilişkin yorumu *Essays in Sociological Theory* (Glencoe: Free Press, 1949) adlı kitabında yer almaktadır. Durkheimcı teorinin modern kültüre Parsonscı bir uygulaması Winston White'ın *Beyond Conformity* (New York: Free Press, 1961) adlı çalışmasıdır. Kingsley Davis ve Wilbert Moore'un işlevselci tabakalaşma teorisi ve bu teoriye ilişkin bir tartışmayla birlikte editörlüğünü Reinhard Bendix ve Seymour Martin Lipset'nin yaptığı *Class, Status, and Power* (New York: Free Press, 1966) adlı çalışmada yer almaktadır. İşlevselci eğitim ve uzman meslekler teorisinin bir eleştirisi *The Credential Society* (New York: Academic Press, 1979) adlı kitabımda yer almaktadır. Almanya'da işlevselci teorinin yeni bir yükselişi Jeffrey C. Alexander tarafından "The Parsons Revival in German Sociology" (*Sociological Theory 1984*, San Francisco: Jossey-Bass, 1984) adlı makalesinde aktarılmıştır.

Numa Denis Fustel de Coulanges'ın *The Ancient City* adlı kitabının yeni bir baskısından elinizdeki kitabın 3. Bölümündeki 4 nolu dipnotta söz ettim. Guy E. Swanson'ın Durkheim'ın din sosyolojinin karşılaştırmalı bir sınaması *The Birth of the Gods* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1962) adlı kitabıdır.

W. Lloyd Warner'ın ilk kitabı *A Black Civilization. A Social Study of an Australian Tribe*'dır (New York: Harper, 1937). O ardından

"Yankee City" serisini yayınlamaya başlar: Warner and Paul S. Lunt, *The Social Life of a Modern Community* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1941); serinin Durkheim'ın modern ritüel analizini de içeren sonraki kitapları şöyle sıralanabilir: *The Living and the Dead* (New Haven, Conn.: Yale University Press/ 1959), *The Family of God* (New Haven, Conn,: Yale University Press, 1961). Warner'ın "Emile Durkheim'ın anısına adanan" Midwestern araştırması *Democracy in Jonesville* (New York: Harper & Row, 1949) adını taşımaktadır. Warner grubunun diğer araştırmaları: Allison Davis, Burleigh B. Gardner, and Mary R. Gardner, *Deep South* (Chicago: University of Chicago Press, 1941) ve St. Clair Drake and Horace R. Cayton, *Black Metropolis*, (New York: Harcourt, 1945) adlı çalışmalarıdır. Warner geleneği içindeki tabakalaşmış toplumsal ağlarla ilişkili bir çalışma Edward O. Laumann'ın *The Bonds of Pluralism* (New York: Wiley, 1973) adlı kitabıdır.

Erving Goffman'ın Durkheimcı gelenek içinde yer alan temel çalışmaları şöyle sıralanabilir: *The Presentation of Self in Everyday Life* (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1959), *Asylums* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1961), *Encounters* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1961), *Interaction Ritual* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1967) ve *Relations in Public* (New York: Basic Books, 1971), son kitap sosyal antropolog Radcliffe-Brown'a adanmıştır. Hem Goffman hem de Levi-Strauss, Bourdieu ve daha yakın dönem diğer entellektüel kişilikler üzerine yorumlar *Sociology Since Mid-century* (New York: Academic Press, 1981) adlı kitabımda yer almaktadır; bu kitap ayrıca etkileşim ritüeli zincirleri teorimi içermektedir (ilk basım *American Journal of Sociology* 86, March 1981: 984-1014). Etkileşim ritüeli zincirleri teorisini piyasalarda rasyonel seçim teorisiyle "Emotional Energy as the Common Denominator of Rational Choice" (*Rationality and Society* 5, 1993: 203-230) adlı makalemde bir araya getirmeye çalıştım. Durkheimcı gelenekle ilişki içinde duyguların sosyolojisi konusundaki yeni bir gelişme Thomas Scheff'in *Microsociology. Discourse, Emotion and Social Structure* (Chicago: University of Chicago Press, 1990) ve Theodore D. Kemper'in (ed.), *Research Agendas in the Sociology of Emotions* (Albany: State University of New York Press, 1990) adlı çalışmalarında sunulmaktadır.

Durkheimcı/Goffmancı sınıfsal kültürler teorisini *Conflict So-*

ciology: Toward an Explanatory Science (New York: Academic Press, 1975) adlı kitabımın 2. Bölümünde aktardım ve daha sonra *Theoretical Sociology* (San Diego: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1988) adlı kitabımın 6. Bölümünde geliştirdim. Herbert Gans işçi sınıfı kültürünü analiz eder ve onların *The Urban Villagers* (New York: Free Press, 1962) adlı kitabında betimlediği köylülere benzediğini düşünür. Sınıfsal kültürlerde dilsel farklılıklar Basil Bernstein tarafından üç ciltlik *Class, Codes, and Control* adlı kitabında analiz edilmiştir (London: Routledge & Kegan Paul, 1971-1975). Mary Douglas'ın karşılaştırmalı kültürler teorisi *Natural Symbols* (London: Routledge & Kegan Paul, 1970) adlı çalışmasında yer almaktadır.

Marcel Mauss ve çalışma arkadaşlarının araştırmalarının çoğu İngilizceye çevrilmemiştir. Bu metindeki önemli çalışmalardan bazıları şöyle sıralanabilir: Henri Hubert and Marcel Mauss, "Introduction â l'analyse de quelques phenomenes religieux" (1906); Marcel Mauss, "La priere et les rites oraux" (1909) ve "Valeur magique et valeur d'echange" (1914), Marcel Mauss, *Oeuvres* (Paris: Editions de Minuit, 1968); ayrıca Marcel Mauss, *A General Theory of Magic* (New York: Norton, 1972; ilk basım Henri Hubert'le birlikte, 1902); *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies* (New York: Norton, 1967; ilk basım 1925); Emile Durkheim and Marcel Mauss, *Primitive Classification* (Chicago: University of Chicago Press, 1963; ilk basım 1903). Max Weber'in sıkı pazarlık içermeyen statü grupları nitelemesi *Economy and Society* (Berkeley: University of California Press, 1978: 937) adlı kitabında yer almaktadır. Akrabalık ilişkilerinde armağan alışverişi teorisi Claude Levi- Strauss'un *The Elementary Structures of Kinship* (Boston: Beacon Press, 1969; ilk basım 1949) adlı kitabında yer almaktadır. Kabile toplumlarında akrabalığın matematikteki bir problem gibi anlaşılabileceği fikrinin öncüsü Durkheim'ın "Sur l'organisation matrimoniale des societes australiennes" (*L'Annee Sociologique* 8, 1905) adlı yazısıdır. Lévi-Strauss zihinci yapısalcılığı *The Savage Mind* (Chicago: University of Chicago Press, 1966; ilk basım 1962) ve *The Origin of Table Manners* (New York: Harper, 1978; ilk basım 1968) adlı kitaplarında geliştirir. Warren O. Hagstrom bu ritüel alışveriş teorisini *The Scientific Community* (New York: Basic Books, 1963) adlı çalışmasında bilime uygular. Günü-

müzde kutsal nesne olarak daha Durkheimcı bilim teorisi David Bloor tarafından *Knowledge and Social Imagery* (London: Routledge & Kegan Paul, 1976) adlı çalışmasında ortaya konulmuştur. Pierre Bourdieu'nün kültürel sermaye ve sembolik şiddet teorileri *Outline of a Theory of Practice* (New York: Cambridge University Press, 1977) adlı kitabında yer almaktadır ve sınıfsal kültürlere *Distinction. A Social Critique of the Judgement of Taste* (Cambridge: Harvard University Press, 1979/1984) adlı kitabında uygulanmıştır. Bu analiz çizgisinin bir eleştirisi ve geliştirilmiş hâli Michele Lamont'nun *Morals, Money and Manners: Symbolic Boundaries in the French and American Upper-Middle Class* (University of Chicago Press, 1992) adlı çalışmasıdır. Durkheimcı toplumsal ritüeller olarak suç teorisi Kai Erickson tarafından *Wayward Puritans* (New York: Wiley, 1966) adlı kitabında geliştirilmiştir; ayrıca, bkz. Donald Black, *The Behavior of Law* (New York: Academic Press, 1976) ve Donald Black (ed.), *Toward a General Theory of Social Control* (New York: Academic Press, 1984).

Bölüm 4. Mikro-Etkileşimci Gelenek

Amerikan sosyologların toplumsal kökenleri ve ahlâkî ilgileri Arthur J. Vidich ve Stanford M. Lyman'ın *American Sociology, Worldly Rejections of Religion and Their Directions* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1984) adlı çalışmasında etkili bir biçimde analiz edilmiştir. Bu felsefî köken Herbert W. Schneider'ın *A History of American Philosophy* (New York: Columbia University Press, 1963) ve John Passmore'un *A Hundred Years of Philosophy* (Baltimore: Penguin, 1968) adlı kitaplarında kavrayışlı bir biçimde aktarılmaktadır. Peirce'ın temel yazıları Justus Buchler'in editörlüğünde *Philosophical Writings of Peirce* (New York: Dover, 1955) adıyla yayınlanmıştır. William James'ın kapsamlı bir entellektüel biyografisi Ralph Barton Perry'nin *The Thought and Character of William James* (Boston, 1935) adlı kitabıdır. John Dewey'nin en etkili sosyoloji kitabı *Was Human Nature and Conduct* (New York: Holt, 1922) adını taşımaktadır. Dewey'nin bir parçası olduğu eğitimdeki İlerlemeci hareketin sosyolojisi için bkz. Randall Collins, *The Credential Society* (New York: Academic Press, 1979).

Alıntılar Charles Horton Cooley'nin *Human Nature and the So-*

cial Order (New York: Schocken, 1964: 119, 121; ilk basım 1902) adlı kitabından yapılmıştır. George Herbert Mead'in sosyolojik dersleri ölümünden sonra Charles W. Morris'in editörlüğünde *Mind, Self, and Society* (Chicago: University of Chicago Press, 1934) adlı kitapta derlenmiş ve düzenlenmiştir. Mead'in yazıları ve derslerinden bir başka derleme Anselm Strauss'un editörlüğünde *George Herbert Mead on Social Psychology* (Chicago: University of Chicago Press, 1964) adıyla hazırlanmıştır. Mead sosyolojisinin bir parçası olan felsefesini en iyi biçimde *The Philosophy of the Act* (Chicago: University of Chicago Press, 1938), *The Philosophy of the Present* (La Salle, 111.: Open Court Publishing Co., 1932) ve *Movements of Thought in the Nineteenth Century* (Chicago: University of Chicago Press, 1936) adlı çalışmalarında ifade etmiştir. Mead'in düşüncesi ve Chicago Okulu arasındaki farklılıklar J. David Lewis ve Richard L. Smith tarafından *American Sociology and Pragmatism: Mead, Chicago Sociology, and Symbolic Interaction* (Chicago: University of Chicago Press, 1980) adlı çalışmasında vurgulanmıştır.

W. I. Thomas'ın dağınık teorik yazıları Morris Janowitz'in editörlüğünde derlenmiştir: *W. I. Thomas on Social Organization and Personality* (Chicago: University of Chicago Press, 1966). Onun Polonyalı sosyolog Florian Znaniecki'yle ortak çalışması Robert Bierstedt tarafından *American Sociological Theory, A Critical History* (New York: Academic Press, 1981) adlı kitapta betimlenir. Bierstedt Williams Graham Sumner ve Lester Frank Ward'dan 1930'lar ve 1940'ların sosyologlarına, örneğin Robert MacIver and George Lundberg'e kadar Amerikan sosyolojisinin erken dönem evrimcilerinden bahsedilmeye değer olanlardan çoğunu akıcı bir dille tanıtır. Herbert Blumer'in derlenen makaleleri *Symbolic Interactionism* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1969) adlı kitapta yer almaktadır. Bu geleneği temisl eden çalışmalar şöyle sıralanabilir: Alfred Lindesmith, *Opiate Addiction,* (Bloomington, Ind.: Principia, 1947), Howard S. Becker, *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance* (Glencoe Free Press, 1963), Edwin M. Schur, *Crimes Without Victims: Deviant Behavior and Public Policy* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1965). Rol teorisi Sheldon Stryker tarafından *Symbolic Interactionism: A Social Structural Version,* (Menlo Park, Calif.: Cummings, 1980) adlı çalışmasında ana hatla-

rıyla tanıtılır.

Etnometodolojinin fenomenolojik temeli İngilizcede aşağıdaki kitaplarda bulunabilir: Edmund Husserl, *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology* (New York: Macmillan, 1975), *Cartesian Meditations* (The Hague: Nijhoff, 1960) ve *Phenomenology and the Crisis of Philosophy* (New York: Harper, 1965). Varoluşçu klâsikler Martin Heidegger, Being and Time (New York: Harper, 1960; Almanca ilk baskı 1927) ve Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness* (New York: Washington Square Press, 1971; Fransızca ilk baskı 1943) biçiminde sıralanabilir. Husserl'in görüşleri sosyoloji için Alfred Schutz tarafından *Collected Papers* (The Hague: Nijhoff, 1962-1966) ve Peter Berger ve Thomas Luckmann tarafından *The Social Construction of Reality* (New York: Doubleday, 1966) adlı kitaplarında geliştirilmiştir. Harold Garfinkel'in makaleler derlemesi *Studies in Ethnomethodology* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1967) adını taşımaktadır. Garfinkel'in sonraki çalışmaları şöyle sıralanabilir: Harold Garfinkel, Michael Lynch and Eric Livingston, "The Work of Discovering Science Construed from Materials from the Optically Discovered Pulsar" (*Philosophy of the Social Sciences*, 11, 1981: 131-38), Michael Lynch, Eric Livingston and Harold Garfinkel, "Temporal Order in Laboratory Work" (Karin Knorr and Michael Mulkay [eds.], *Science Observed*, Beverly Hills, Calif.: Sage, 1983). Dil ve bilme sosyolojisindeki gelişmeleri aşağıdaki çalışmalar temsil etmektedir: Aaron Cicourel, *Cognitive Sociology* (Baltimore: Penguin, 1973) ve Harvey Sacks, Emanuel Schegloff and Gail Jefferson, "A Simplest Systematics for the Organization of Turn-taking in Conversation" (*Language* 50, 1974: 696-735). Erving Goffman'ın karşı atağı şu kitaplarında yer almaktadır: *Frame Analysis* (New York: Harper, 1974) ve *Forms of Talk* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1981). Karşılıklı konuşma analizinde süregelen gelişmeyi şu kitaplarda görebiliriz: J. Maxwell Atkinson and John Heritage, *Structures of Social Action. Studies in Conversation Analysis* (New York: Cambridge University Press, 1984); Ailen Grimshaw, *Conflict Talk* (New York: Cambridge University Press, 1990) ve Deirdre Boden and Don H. Zimmerman (eds.), *Talk and Social Structure. Studies in Ethnomethodology and Conversation Analysis* (Berkeley: University of California Press, 1991).

Mikro-etkileşimci teorilerin farklı yönlerinin sentezinin yapılmaya çalışıldığı kapsamlı bir model Jonathan H. Turner'ın *A Theory of Social Interaction* (Stanford: Stanford University Press, 1988) adlı kitabında yer almaktadır.

DİZİN

A

abdüksiyon, 253, 254
açık işlevler, 205
Adam Smith, 25, 27, 34, 40, 128, 134, 135, 186, 194, 238, 306
ahlâk duygusu, 134
ahlâkî duygular, 211
ahlâkî yoğunluk, 196
aile kültü, 218
aile ritüeli, 216
aile ritüelleri, 226
aile teorisi, 86, 88
akademik, 27, 31, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 43, 44, 46, 47, 49, 50, 51, 52, 53, 61, 90, 91, 108, 128, 137, 242, 252, 275, 310
akademik araştırmalar, 33
akademik dünya, 36, 40
akademik iktisat, 128
akademik kariyer, 31, 61
akademik konum, 34
akademik tarihsel araştırma, 33
Akademisyenler, 34
Alman iktisat okulu, 91
Alman iktisat profesörleri, 36
Alman üniversiteleri, 29, 36, 38, 48
Almanya'da, 21, 26, 28, 32, 36, 37, 38, 39, 41, 43, 45, 47, 50, 53, 66, 69, 72, 90, 91, 115, 120, 208, 209, 249, 251, 297, 311
Almanya'da antropoloji, 43
Almanya'da eski dinsel öğretim sistemi, 249
Almanya'da hukuk profesörleri, 26
Almanya'da Kilise, 21
Almanya'da psikoloji, 38, 45
anomaliler, 128, 162
Antik, 13, 26, 32, 43, 56, 60, 71, 117, 201, 211, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219
Antik diller, 32
Antik Hindistan, 13
Antik Pers ve Çin uygarlıkları, 26
Antik Roma İmparatorluğu, 117
Antik toplumda ritüel mülkiyet, 218
Antikçağ, 13, 19, 43, 71, 87, 89, 118, 215, 216, 217
Antikçağ toplumları, 71
Antikçağ'da hukuk, 43
antropoloji, 25, 29, 44, 45, 46, 49, 53, 87, 188
antropolojik keşifler, 42
armağan, 216, 239, 240, 241, 242, 243, 313
Armağan, 237, 239, 240
armağan alışverişleri, 239
askerî aşırı genişleme, 118
Aydınlanma, 24, 116
Aydınlanma Çağı, 24

Aydınlanma ve Sosyalizm, 117
Aydınlanmacı entellektüel, 24

B

bağımsız gruplar, 195
baskıcı koalisyonlar, 128, 309
beleşçi yolcu problemi, 163, 168
benlik, 58, 229, 247, 251, 258, 260, 261, 262, 263, 264, 268, 269, 275, 281, 285, 289
benlik imgesi, 263
bereket ritüelleri, 43
bırakınız yapsınlar, 27, 34, 46, 128, 135, 136, 137, 203
bilim, 7, 11, 13, 14, 19, 21, 23, 26, 27, 29, 30, 32, 38, 40, 41, 46, 47, 52, 53, 56, 61, 76, 93, 101, 132, 188, 189, 190, 191, 192, 207, 209, 213, 217, 222, 242, 243, 249, 253, 256, 270, 278, 279, 301, 306, 314
bilinç, 8, 34, 83, 196, 232, 251, 269, 273, 276
bilinç formu, 273
bilinç sosyolojisi, 269
bilme, 38, 39, 280, 281, 286, 288, 291, 316
biricik bileşimler olarak kültür, 44
büyü, 13, 98, 210, 236, 237, 238, 297
büyük çeteler, 158
büyük gruplar, 121
büyük ittifaklar, 241
büyük maddî mallar, 242
büyük ölçekli tarihsel süreçler, 199
büyük ölçekli toplumlar, 121
büyük rasyonel aktörler, 175
büyük şirketler, 105, 174, 184
büyük toprak sahipleri, 75, 85, 96, 97, 115

C

cinsel mülkiyet, 87, 88, 89
cinsiyete dayalı tabakalaşma, 88
Cooley'nin toplum anlayışı, 258
Cooley'nin toplumsal idealizmi, 259

Ç

çatışma geleneği, 8, 57, 90, 120, 199, 245, 297
çatışmacı devrimler analizi, 100
çıkar grupları, 95, 99, 110, 206

D

davranışçılık, 38
dayanışma teorisi, 128, 309
devletin jeopolitik konumu, 118
devletin kilit özelliği, 178
devletin koruma rantı, 128, 179
devletin kökenleri, 70
devletin kutsallığı, 259
devletin malî krizi, 101, 119
devletin yıkılması, 119, 305
devrimler, 56, 72, 84, 100, 119
din savaşları, 133
Din Savaşları ve Aydınlanma, 21
dinsel kült, 214
dinsel ritüeller, 225, 236
doğal seleksiyon, 42
doyum, 70, 128
Durkheim'da 'mekanik' ve 'organik' dayanışma, 246
Durkheim'da toplum, 210
Durkheim'ın görevi, 52
Durkheim'ın işlevselci okulu, 45
Durkheim'ın makro-sosyolojisi, 205
Durkheim'ın modeli, 198
Durkheim'ın ritüeller ve semboller teorisi, 210
Durkheim'ın sosyolojisi, 199, 205
Durkheim'ın temel açıklayıcı faktörü, 193
Durkheim'ın teorik geleneği, 45

Durkheim'ın teorisi, 209, 221
Durkheim'ın toplumsal sözleşme eleştirisi, 128
Durkheimcı bilim sosyolojisi, 189
Durkheimcı çizgi, 211
Durkheimcı gelenek, 8, 22, 186, 202, 210, 219, 243, 244, 245, 296, 297, 312
Durkheimcı perspektif, 242
Durkheimcı ritüeller, 112, 286
Durkheimcı sosyoloji, 199
Durkheimcı teori, 53, 244, 298
Durkheimcı yaklaşım, 8
Durkheimcılar, 187, 191, 200, 296, 297
duygu, 8, 68, 150, 182, 201, 255, 274, 298
duygu yüklü semboller, 8
duygular, 186, 203
duyguların sosyolojisi, 189, 312
duygusal bağlar, 150, 187
duygusal dayanışma, 292
duygusal üretim aracı, 218
duygusal üretim araçları, 101, 218
duygusal varlıklar, 150
dünya görüşü, 58

E

eğitim, 14, 18, 23, 29, 30, 35, 43, 51, 98, 130, 146, 151, 152, 159, 171, 180, 183, 208, 210, 243, 246, 311
eğitimde enflasyon, 128, 159
ekonomik büyüme, 151
en büyük erkek çocuk hakkı, 218
Engels'in temel fikirleri, 88
Engels'in teorisi, 86, 88, 89
entellektüel devrimler, 77
etkileşim ritüeli zincirleri, 200, 312
etkileşim ritüelleri, 189
etnometodoloji, 246, 247, 269, 270, 272, 278
evlilik piyasaları, 128, 307
evrimci model, 42

F

faydacılık, 127, 128, 129, 137, 138, 139, 298
felsefî bilinç, 247
fenomenoloji, 252, 269, 272, 274
finans kapitalistler, 95
Frankfurt Okulu, 56, 102, 103, 104
Fransa-Prusya Savaşı, 30
Fustel de Coulanges, 43, 52, 189, 200, 212, 213, 214, 226, 311

G

Garfinkel *karşısında* Goffman, 291
Genç Hegelciler, 59
Genelleştirilmiş Diğeri, 262, 263, 269, 290
gizli işlevler, 205, 206
görkemli seremoniler, 98
gösteri grupları, 73
grubun ritüelleri, 197
gruplar, 43, 46, 55, 73, 93, 97, 99, 111, 121, 125, 149, 160, 167, 168, 193, 194, 196, 216, 224, 234, 293
güç, 35, 50, 80, 81, 82, 83, 85, 90, 92, 99, 100, 105, 107, 108, 111, 112, 113, 114, 116, 117, 122, 128, 143, 144, 145, 147, 149, 151, 158, 178, 179, 185, 217, 220, 221, 230, 231, 233, 234, 236, 240, 243, 258, 273, 308
güç blokları, 107
güç grupları, 111
güç mücadeleleri, 107
güç mücadelesi, 85
güç ritüelleri, 230, 233

H

Homans Yasası, 140

İ

iç büyüme, 106
ideolojik tabakalaşma, 78
ideolojik tahakküm, 78
iktisadî kriz, 63, 82, 101
iktisat, 25, 26, 27, 34, 35, 36, 37, 45, 46, 49, 51, 56, 61, 63, 64, 67, 78, 89, 91, 96, 101, 123, 127, 137, 151, 162, 170, 171, 172, 174, 187, 198, 308
informel gruplar, 140
İngiliz sosyal antropoloji okulu, 45
İngiliz sosyal antropolojisi, 189
İngiltere'de sosyal, 53
insan toplumlarını yönlendiren mekanizmalar, 117
İntihar, 190, 191, 205
işçi sınıfı, 83, 89, 96, 152, 313
işçi sınıfının siyasal iddiaları, 103
işlevselci çatışma teorisi, 56, 306
işlevselcilik, 205, 266
ittifak teorisi, 242
ittifaklar, 45, 72, 73, 99, 107, 200, 216, 296

J

jeopolitik, 14, 106, 107, 117, 118, 119, 179
jeopolitik askerî genişleme, 106
jeopolitik ilişkiler, 117
jeopolitik koşullar, 118
jeopolitik ortam, 118
jeopolitik teori, 179

K

kabile ritüelleri, 224
kamusal seçim teorisi, 130
kapitalist, 36, 62, 65, 68, 72, 76, 80, 81, 82, 83, 87, 88, 95, 102, 104, 106, 110, 113, 114, 118, 119, 121, 123, 172, 194, 202, 203, 216, 230, 268
kapitalist dünya ekonomisi, 118
kapitalist ekonomi, 88
kapitalist İngiltere, 76
kapitalist kur ve evlilik biçimi, 88
kapitalist mülkiyet, 63
kapitalist piyasa, 114, 203, 216
kapitalist rekabet, 62
kapitalist sınıf, 82, 202
kapitalist sistem, 194
kapitalist/bürokratik kompleks, 106
kapitalistler, 62, 72, 84, 85, 95
kapitalistler ve işçiler, 95
kapitalizm, 7, 83, 92
kapitalizmin aşılması, 63
kapitalizmin formel rasyonalitesi, 104
kapitalizmin iç çelişkileri, 80
kapitalizmin mezar kazıcıları, 115
karşılıklı konuşma analizi, 246, 279
Katolik Kilise, 21, 73
kendisiyle konuşma, 285
kentli sınıflar, 46
Kilise, 17, 19, 21, 22, 28, 100, 226
kilise politikacıları, 94
kilise vaazları, 75
Kiliseye kabul ayini, 226
kişisel kültür, 124
klâsik iktisat, 56, 61
koalisyonlar, 84, 85
kollektif, 137, 138, 159, 160, 167, 168, 174, 175, 181, 182, 184, 186, 188, 197, 203, 216, 222, 228, 232, 234, 236, 238, 258, 284, 288, 296, 309
kollektif aktörler, 175, 184
kollektif bilinç, 203, 232
kollektif çıkarlar, 182
kollektif duygular, 234
kollektif kimlikler, 175
kollektif organizasyonlar, 182, 309
kollektif sembolizm, 296
kollektif temsiller, 197, 203, 222
kompleks koalisyonlar, 80, 84

Komünist Manifesto, 64, 66, 67, 83
kontroller, 109, 169
koordinasyon oyunu, 144
kriz, 44, 63, 83, 104, 107, 117, 118, 179
krizler, 63
kurumlar, 16, 18, 36, 76, 134, 201, 249, 265
kutsal nesne, 228, 242, 293, 314
kült, 214, 217
kültür, 41, 43, 102, 124, 130, 140, 141, 149, 224, 232, 233, 234
kültür tarihi araştırmaları, 43
kültürel, 8, 9, 22, 42, 44, 45, 72, 73, 96, 97, 98, 100, 110, 116, 132, 149, 153, 163, 189, 200, 202, 211, 224, 225, 229, 230, 232, 234, 240, 243, 297, 314
kültürel bakış açıları, 98
kültürel çevre, 72
kültürel değişmezler, 149
kültürel engeller, 97
kültürel girişimciler, 116
kültürel rölativizm, 44, 297
kültürel sermaye, 189, 200, 243, 314
kültürel sermaye piyasası, 243
kültürel sermaye teorisi, 189

M

maddî kültür, 124
mahkûmun ikilemi, 128, 131, 165
malî krizler, 106
marjinalist, 36
marjinalist okul, 36
Marx ve Engels, 56, 64, 66, 67, 70, 71, 72, 74, 78, 79, 80, 82, 83, 84, 91, 92, 94, 95, 96, 97, 99, 100, 102, 108, 111, 113, 114, 115, 116, 194, 195, 198, 212, 218, 301
Marx ve Engels'in sosyolojisi, 80
Marx'ın düşüncesi, 57, 235
Marx'ın erken dönem iktisat çalışması, 123
Marx'ın kapitalistleri, 105
Marx'ın kariyeri, 61
Marx'ın katkısı, 65
Marx'ın materyalizmi, 61, 62
Marx'ın sistemi, 35, 62
Marx'ın sosyolojisi, 67
Marx'ın yabancılaşma anlayışı, 199
Mead *karşısında* Garfinkel, 288
Mead *karşısında* Goffman, 289
Mead'in düşünme teorisi, 290
mekanik dayanışma, 201, 216, 232
meslek grupları, 97
meslekler, 98, 110, 154, 207, 230, 246, 267, 311
meşruiyet krizi, 101
meşruluk, 101, 256
mikro-etkileşimci gelenek, 9, 199, 296, 297
mistik bilinç, 78
modern devlet, 93
modern kapitalizm, 93
Montesquieu, 22, 25, 46, 47, 189, 200, 201, 202, 232, 311
Montesquieu, Comte ve Spencer, 200
Montesquieu'nün sosyolojinin kuruluşuna katkısı, 200

N

Neanderthal insan, 41
neo-klâsik iktisat, 35
nezaket, 75, 227, 239
nezaket ve görgü kuralları, 227
nicel araştırma, 266
normatif kontrol, 109
nüfus büyüklüğü, 193
nükleer savaş, 104

O

organize güç, 230
Ortaçağ, 12, 16, 17, 18, 19, 20, 28, 29, 30, 39, 41, 60, 71, 75, 87, 89, 97, 112, 118, 122, 178, 236, 248, 253, 301
Ortaçağ üniversitesi, 29
Ortaçağ'da büyük toprak, 97
Ortaçağ'da devlet, 178
Ortaçağ'da toplumsal düşünce, 16
ortodoks devletin kaba gücü, 59
oyun teorisi, 128, 165

Ö

ölü kültü, 227
örgüt, 18, 100, 108, 110, 112, 160, 302, 304
örgütler, 99, 110, 112
örgütsel, 29, 83, 100, 101, 108, 110, 111, 112, 116, 174, 199, 230, 310
örgütsel hiyerarşi, 174
örgütsel reformlar, 116

P

paradokslar, 160, 163, 309
paylaşılan duygular, 213
periyodik krizler, 244
piyasalar, 91, 94, 96, 110, 243, 304, 307
Platon, 14, 15, 16, 38, 219
pozitif fayda duyguları, 169
pragmatistler, 220, 246, 252, 256, 288

R

rasyonalite, 12, 103, 160, 161, 162, 167, 170, 175, 177, 178, 220, 228, 298, 304
rasyonel seçim, 9, 127, 129, 130, 160, 169, 170, 178, 306, 312
ritüel, 14, 52, 97, 169, 189, 196, 197, 199, 205, 209, 211, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 222, 223, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 238, 239, 240, 242, 243, 244, 287, 296, 297, 298, 312, 313
ritüel bilimsel fikirler alışverişi, 243
ritüel dayanışma, 213, 218
ritüel etkileşimler, 222
ritüel grup, 197, 214
ritüel ittifak, 215
ritüel sermaye, 225
ritüel ve tabakalaşma, 189
ritüeller, 12, 45, 199, 200, 210, 211, 215, 216, 220, 222, 225, 226, 229, 232, 237, 242, 243, 280
ritüeller mikro-sosyolojisi, 210
ritüeller teorisi, 112, 211
ritüeller ve gerçekliğin sosyal inşası, 12
ritüeller ve semboller, 210
ritüellerin antropolojisi, 189
rol teorisi, 246, 264, 268, 269
Roma Katolik Kilisesi, 23, 84
Rönesans, 19, 20, 24, 56
Rönesans tipi lâik aydınlar, 20
Rönesans'ın zaferi, 19
Rusya, 39, 57, 107, 118, 194

S

sapma, 108, 159, 246, 267, 288
savaş, 9, 14, 19, 22, 55, 85, 106, 107, 118, 196, 213, 215, 228
savaş gösterisi, 107
savaş kahramanları, 196
savaş ve toplumsal hareketler, 55
seçkin statü grupları, 105
sembolik etkileşimcilik, 50, 246
semiyotik, 254, 261, 287
seremonik nezaket alışverişleri, 239
seremonik ziyafet, 240
seremoniler, 222
servet dağılımı, 112

sınaî kapitalizmin temel özellikleri, 138
sınıf, 21, 24, 62, 71, 72, 73, 74, 78, 79, 85, 88, 90, 94, 95, 96, 97, 98, 102, 107, 108, 109, 110, 111, 113, 114, 115, 116, 118, 124, 125, 201, 213, 215, 217, 218, 227, 230, 259, 289, 304
sınıf mücadelesi, 74, 88, 108, 113, 115
sınıfsal kültürler, 77, 200, 219, 234, 243, 312
sınıfsal kültürler analizi, 77
sınır-devamlılığı krizi, 244
Simmel'in amacı, 124
Simmel'in sosyoloji anlayışı, 121
Simmel'in tabakalaşma ve çatışmaya vurgusu, 120
siyasal gruplar, 99
siyasal hareket, 47
siyasal hareketlilik, 83, 305
siyasal partiler, 83, 100, 194
Skocpol/Goldstone modeli, 119
sosyal antropolojik çizgi, 8
sosyal kontrol, 244, 267
sosyal psikoloji, 50
sosyal sınıf, 77, 97, 111, 259
sosyal sınıflar arasındaki istikrarsız koalisyonlar, 84
statü alanı, 240
statü grupları, 77, 97, 98, 99, 239, 313
statü tabakalaşması, 224
suç örgütleri, 157, 183

T

tabakalaşma, 7, 50, 56, 88, 90, 95, 96, 99, 104, 110, 120, 151, 152, 206, 219, 223, 224, 225, 226, 227, 232, 237, 240, 302, 311
tabakalaşma ağı, 225
tabakalaşma alanı, 240
tabakalaşma analizi, 224
tabakalaşma araştırması, 110, 224
tabakalaşma teorisi, 56, 104, 311
temel rasyonalite, 103, 105
Thomas teoremi, 264
toplumsal bilme, 281, 282
toplumsal düşünce, 13, 16
toplumsal düzen, 55, 90, 122, 125, 145, 192, 289
toplumsal gruplar, 210
toplumsal hayat, 112, 187, 212, 280, 284
toplumsal kurumlar, 105, 134, 153, 268
toplumsal morfoloji, 193
toplumsal ritüeller, 8, 196, 314
toplumsal yoğunluk, 194, 195, 196, 197
tüketici grupları, 174
tüketim-yönelimli, 173

U

Ulusların Zenginliği, 27
uzmanlaşma, 32, 194, 210, 295

V

varoluşçuluk, 246
Verstehen, 92, 93, 199, 274

W

Weber'in 'güç çatışması' teorisi, 112
Weber'in sosyolojisi, 92
Weber'in teorisi, 97
Weber'in *Verstehen* kavramı, 200
Weber'in Verstehen yöntemi, 93

Y

yanlış bilinç, 84
yasadışı piyasalar, 128, 308
Yasaların Ruhu, 200, 232
yaygın kültürel idealler veya ideolojiler, 153
yoğunluk, 194, 196

zihin, 12, 40, 221, 247, 249, 251, 253, 255, 257, 258, 259, 260, 261, 263, 269, 291

Z

yurttaşlık kültü, 218

Randall Collins

Sosyolojide Dört Ana Gelenek

Bu kitabın ana tezi, sosyolojide toplumsal dünyaya ilişkin bilgilerde önemli ilerlemeler sağlandığıdır. Çoğu kez sosyolojinin kümülatif bir bilim olmadığı ve klâsik dönem düşünürlerin günümüzdeki teorisyenler ve araştırmacılardan önemli, hatta daha önemli olmayı sürdürdükleri iddia edilse de, bu kitapta klâsik sosyolojiden modern sosyoloji türlerine kadar bazı önemli gelişme çizgilerinin bulunduğunu göstermek istiyorum. Ancak burada modern sosyolojide teorik görüşler arasında bazı temel bölünmeler olmadığını kastetmiyorum. Günümüz düşünce dünyasının gerçekliği, karşıt bakış açıları arasındaki derin ayrışmadır. Ancak bu fikir ayrılıkları sınırsız değildir ve alanımız hakkındaki bir başka önemli gerçeğe ters düşmezler: bazı düşünce çizgilerinde son bir asırdır giderek daha gelişkin bilgilere ulaşılmıştır.

Bu kitapta seçtiğim dört gelenek sosyolojide sadece kümülatif gelişmenin değil, teorik ilerlemenin de sağlandığı alanlardır. Onların sosyolojinin çekirdek gelenekleri olarak görülebileceklerini düşünüyorum. Bu gelenekler zaman içinde süreklilik sergilemişlerdir ve diğer birkaç gelenekle uyumlu bir düşünce derinliğine sahiplerdir. *Sosyolojide Dört Ana Gelenek*'in sosyolojinin dört- beş kuşaktır ne kadar ilerleme kaydettiğini gösterebileceğini umuyorum.



ENTEZYAYINCILIK
mhuriyet Cad. Eski Tahıl İçi Sokak No:5
(0 224) 225 11 80 (pbx) Faks: (0 224)
tp://www.sentezdagitim.com.tr
mail: bilgi@sentezdagitim.com.tr