GÜNDELİK HAYAT SOSYOLOJİSİ

TEMALAR, SORUNSALLAR VE GÜZERGÂHLAR

Editörler
Ali ESGİN & Güney ÇEĞİN



phoenix

GÜNDELİK HAYAT SOSYOLOJİSİ
TEMALAR, SORUNSALLAR VE GÜZERGÂHLAR
Editörler
Ali ESGİN & Güney ÇEĞİN

GÜNDELİK HAYAT SOSYOLOJİSİ

Temalar, Sorunsallar ve Güzergâhlar

Editörler
Ali ESGİN - Güney ÇEĞİN

phoenix

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

Gündelik Hayat Sosyolojisi
Temalar, Sorunsallar ve Güzergâhlar
Editör: Ali Esgin, Güney Çeğin
Kapak Tasarımı ve Sayfa Düzeni: Gamze Uçak
©Phoenix Yayınevi Tüm Hakları Saklıdır.
Şubat 2018, Ankara
ISBN No: 978-605-9801-74-4
Phoenix Yayınevi-Ünal Sevindik
Yayıncı Sertifika No: 11003
Şehit Adem Yavuz Sok. Hitit Apt. 14/1
Kızılay/Ankara
Tel: 0 (312) 419 97 81 pbx
Faks: 0 (312) 419 16 11
e-posta: info@phoenixkitap.com
http://www.phoenixyayinevi.com
Baskı:
Desen Ofset A. Ş.
Sertifika No: 11289
Birlik Mah. 448. Cad. 476. Sk. No: 2
Çankaya/Ankara Tel: 0 (312) 496 43 43
Dağıtım:
Siyasal Kitabevi
Şehit Adem Yavuz Sok. Hitit Apt. 14/1
Kızılay-Ankara
Tel: 0 (312) 419 97 81 pbx
Faks: 0 (312) 419 16 11
e-posta: info@siyasalkitap.com
http://www.siyasalkitap.com

GÜNDELİK HAYAT SOSYOLOJİSİ

Temalar, Sorunsallar ve Güzergâhlar

Editörler
Ali ESGİN - Güney ÇEĞİN

Bu çalışmayı

gündelik hayatın zorbalığını
bizim için katlanılır kılan çocuklara
ve gerçekliğin kaynağı olan annelere

ithaf ediyoruz

İçindekiler

Takdim: Gündelik Hayat Sosyolojisi –Amaç, Kapsam ve Sorunlar 9
Ali Esgin-Güney Çeğin

Gündelik Hayat Sosyolojisi: Tarihsel Süreç ve Temel İlkeler 13
Ali Esgin

Klasik Sosyoloji ve Gündelik Hayat: Durkheim'dan Parsons'a 35
Ali Esgin - Mevlüt Özben

Marxizm, Ütopya ve Gündelik Hayat 53
Ecehan Balta

Georg Simmel: Gündelik Hayatın Ayrıntıları 69
Ozan Başdaner

Chicago Okulu ve Gündelik Hayat:
'Gerçek Araştırmada Ellerini Kirletmek' 103
Esra Can Mollaer

Sembolik Etkileşimcilik ve Gündelik Hayatın Sosyolojisi 147
Berivan Binay - Ümit Tatlıcan

Avamperestane Vehmedilenin Kurnazlığı: Erving Goffman 191
Cem Orhan

Harold Garfinkel'in Etnometodolojisinde Gündelik Hayat 213
Uğur Binici - Ümit Tatlıcan

Husserl ve Schutz: Fenomenolojik Perspektif 235
Ünal Şentürk

Gündelik Gerçeklikte "Anlamın" Sosyal İnşası:
Peter Berger ve Thomas Luckmann 269
Şeref Uluocak

Yaban Bilinç ya da Lefebvre'e Göre Gündelik Hayat 305
Hüseyin Köse

Sıradan İnsanların Gündelik Sanatları: De Certeau ve Gündelik Hayat 343
Nezihe Başak Ergin

Anthony Giddens: Yapılaşma Alanı Olarak Gündelik Hayat 371
Ali Esgin

-Gündelik Hayatın Kavranışı İçin- Pierre Bourdieu'nün
Kavramsal Repertuarının Verimlilikleri ve Sınırlılıkları 405
Güney Çeğin

Randall Collins'in Radikal Mikrososyolojisi Ve Etkileşim Ritüeli
Zincirleri Yaklaşımı 431
Mustafa Gültekin

Yazarlar Hakkında 467

Takdim: Gündelik Hayat Sosyolojisi –Amaç, Kapsam ve Sorunlar

Ali Esgin-Güney Çeğin

Güçbelâ var olmaya başlayan ve başlarda sınırlı kalmak zorunda olan bir bilim ele aldığı gerçeklik alanı ve bu alanın kapsamı ve sınırları hakkında sadece belirsiz ve muğlâk bir düşünceye sahiptir. Bu bilim sadece araştırmaları ilerlediği ölçüde daha açık bir resim elde edebilir. Dolayısıyla, onun kendi inceleme-konusu hakkındaki farkındalık düzeyinin artması büyük önem taşımaktadır; bilim adamının yolu daha güvenli oldukça daha düzenli hâle gelir ve daha yöntemli oldukça kapladığı alanı daha kesin olarak açıklayabilir.

Emille Durkheim, 2017.

19. asırda sosyolojinin allameleri gündelik hayatın karmaşık yapısına her ne kadar vakıf olsalar da kuramsal üretim etkinliklerini soyutlama düzeyi yüksek bir seviyede gerçekleştirdiler. Dolayısıyla sosyolojinin emekleme çağında, her sosyoloğun elinin altında, gündelik hayata belirli bir mesafeden bakan ve baktığı oranda da kimileyin gerçekliğin pratik mantığını ıskalayan bir kavramsal düzenek oluştu. Yapı, Biçim, Toplum, Birey vb. kavramsal kasnaklarca kavranmaya çalışılan toplumsal hayat böylelikle soyut bir bilimsel nesneye tahvil edildi.

Üretilen mevcut kuramsal patikalar ekseriyetle "nesnelci /pozitivist" bir aksamla toplumsal evreni oluşturan yapılara makro perspektiflerden, basitçe ifade edersek tepeden yaklaştı. Durkheimci "olgu"nun gerçekliğin kendisi içinde bir bilgi nesnesi olduğu kabulü

sarsılmaz bir hakikat olarak takdis edilirken, kanlı canlı insanların bu olguları inşa eden dünyaya mana izafe eden failler olduğu gerçeği uzun bir süre gözden ırak tutuldu.

Teorisist teorinin paradigmasını kuran bu atalet hali 1960'larla beraber Kıta Avrupası sosyolojisindeki yenilikçi akımlarla berhava edilip sosyoloji gündelik hayata mikroskopik yaklaşmaya başlarken, Türkiye sosyal bilimler alanı (kendi kuruluş süreçlerinin politik yapılara endeksli olması hasebiyle) benzer bir süreci yaşayamadı. Sosyoloji biliminin pragmatik niyetlerle araçsallaştırılmasının yani ulus devletin emrine amade kılınmasının, bunu ihlal eden gelişmeler gösterdiğinde de aforoz edilmesinin ikili kıskacında Türkiye'deki cari sosyolojik yaklaşımlar "nesne inşası" hususunda daimi olarak zayıf düşünceden nasibini alan bir başarısızlıkla malul kaldı.

Bu bağlamda, elinizdeki çalışmanın muradı, sosyoloji disiplininin, toplumsal hayatı gündelik hayatın örgütlü ya da olumsal pratiklerince ördüğü hakikatini içeriye buyur eden bir kuramsal hassasiyeti geliştirmekten ibaret. Ülkemizde özellikle 1990'lardan sonra –gelişim çizgisi yavaş seyretse de- içinde cisimleştiğimiz dünyanın toplumsal faillerin "yaratısı" olduğu fikrinin itibar görmeye başlaması, ilaveten sosyolojinin çift odaklı bir analiz merceği tesis etmesi gerektiği düşüncesi önemsenmeye başladığına göre buna katkıda bulunmak teoriyle iştigal eden herkesin vazifesi.

Ne var ki bu noktada birkaç zorlukla yüzleşmek gerekiyor. İlkin gündelik hayat meselesiyle ilgili Türkiye'de sabitleşmiş ve adeta kuramsal bir yatkınlık haline gelmiş bazı yanlış tanıma biçimleriyle hesaplaşılmalı. Zira gündelik hayat sosyolojisi denilince hâlihazırda pek çok pratisyenin aklına salt sembolik etkileşimcilik ya da etnometodoloji eksenli mikro açıklama biçimleri veyahut sığlaştırılmış Amerikan sosyolojisi örnekleri geliyor. Oysa gündelik hayat sosyolojisi kavrayışı kitabın bütününden de anlaşılacağı üzere -kaynakları orada olsa dahi- yalnızca fail odaklı ve mikro ölçekli teorilerin sınırlılığında ele alınacak bir mevzu değil. Bu çerçeveden bakınca sözgelimi Goffman'ı bir çırpıda sembolik etkileşimci olarak etiketlemek ya da onun tabiriyle damgalamak, üstelik hâkim kuramsal patikalar karşısında onu sadece kavramsal repertuarın zenginleştirici bir örneği olarak algılamak kaçınılmaz oluyor. Daha da önemlisi bakış açımızdaki bu türden sabitlikler, Goffman'ın,

Simmel'in ya da Lefebvre, Giddens ve Bourdieu gibi çağdaş kuramcıların neden ısrarla gündelik hayata vurgu yaptığını kavramamızı engelliyor ve nihayetinde sosyoloji pratiklerimizde "nesne inşası" konusundaki yetersizliklerin yeniden üretilmesinin zeminini oluşturuyor. Oysa hangi veçheden bakılırsa bakılsın, cari yatkınlıklar ve kurumsal barikatlar nedeniyle bir şekilde ıskalanan gündelik hayat gerçekliği, sosyolojinin her koşulda merceğini çevirmesi gereken bir gerçeklik alanına tekabül ediyor. Ne var ki bu durumu görmek ve söz konusu yatkınlıklarımızı bir çırpıda terk etmek kolay değil. Bir kere sosyolojideki teorik ve metodolojik zafiyetlere dair tartışmalar üzerine mesai harcamak, yapı-fail düalizmi başta olmak üzere, Ortodoks oydaşmaların günümüze kadar taşıdığı eksiklikleri deşifre edici çalışmalara vakit kaybetmeden girişmek gerekiyor. Devamında sıra bu eksikliklerin Türkiye'deki temsiliyetinden kaynaklı sosyolojik algı ve pratiklerimizin masaya yatırılmasına gelmeli. Zira gündelik hayatı nesneleştirme girişimlerine kapı aralamak, bu girişimin önüne set çeken yalıtıcı anlayışlarla hesaplaşmakla mümkün.

Bu durumla irtibatlı ikinci mesele, gündelik hayat alanının, geçmişte olduğu gibi, sosyolojideki yapı-fail, makro-mikro şeklindeki ikiliklerin yahut pozitivizm-hermeneutik karşıtlığının yarattığı gerilimlerin gölgesinde kalan bir alan olmadığını fark etmekle ilgili. Sosyolojideki uzun erimli felsefi ve teorik tartışmalar bu türdeki problemli karşıtlıkları çoktan gündeminden düşürmüş durumda. Genelde sosyal bilimlerde özelde ise sosyolojide yeni metodolojik yönelimlere dair mesafe zamanla nasıl kapanmışsa, gündelik hayatı nesneleştirme çabaları da aynı şekilde artık alanda kanıksanmış durumda. Bu yüzden Alvin Gouldner, Nobert Elias, Alain Touraine, Jurgen Habermas, Anthony Giddens ve Pierre Bourdieu gibi akademik ömrünü sosyolojideki açmazları aşmaya vakfetmiş birçok teorisyenin gündelik hayatın nesneleştirmesi gereğini doğuran çıkarımlara ulaşması hiç de rastlantısal değil. Artık sosyal gerçeklik salt kurumsal düzeneklerin ya da yapısal unsurların belirleyiciliğine veyahut sadece insan öznenin yapıp ettiklerine bağlı olarak analiz edilebilecek bir gerçeklik olarak tasavvur edilmiyor. Aksine daha önce karşıt olan her iki teorik zaviyenin bir arada kullanılmasına olanak veren daha gerçekçi bir gerçeklik analizine odaklanılıyor. Bu bağlamda gündelik hayatı nesneleştirmek, geldiğimiz noktada ister istemez bizi

sosyolojinin teorik ve metodolojik zafiyetlerine neşter vurmaya imkân tanıyan bir sosyoloji yapma tarzına da ya da duyarlılığına götürüyor.

İşte tam da bu nedenle, elinizdeki derleme gündelik hayat alanını nesneleştirme konusunda geçmişten günümüze değişen bakış açılarının izini sürerek, Türkiye'de bu hususta eksikliği hissedilen kuramsal ve metodolojik tartışmalar için itici güç olacak bir farkındalığı geliştirme derdi taşıyor. Sosyal gerçekliğin ifşasının sosyal olanın kılcal damarlarına kadar nüfuz etmeden ya da gündelik hayatı ve onu inşa eden dinamikleri hesaba katmadan mümkün olamayacağı tezine yaslanan çalışma, bu tezi geçerli kılacak kanıtların dökümünü sunmaya odaklanıyor. Dolayısıyla kitapta gündelik hayat meselesi malumun ilanı mantığıyla biçimlenmiş sığ bir hat üzerinden değil, başlangıçtan beri meseleyi şekillendiren temel argümanları ve tartışmaları içeren daha geniş bir hat üzerinden irdeleniyor. Bu bakımdan kitapta öncelikle gündelik hayat alanını sosyolojik açıdan anlamlı kılan bazı temel ilkelere, gündelik hayat sosyolojisinin tarihsel süreçteki gelişimine ve yine süreç içindeki dönüşümlerle birlikte edindiği kimi perspektiflere parantez açılıyor. Konunun enine boyuna ele alınması adına, daha en başından sözgelimi "klasik sosyoloji geleneğinde gündelik hayat alanı nasıl konumlandırılıyordu, Marx'ın ve tilmizlerinin gündelik hayat mevzuna ilişkin çıkarımlarının kapsamı neydi?" şeklindeki sorulara yanıtlar aranıyor. Kitapta Simmel'den başlayarak gündelik hayat sosyolojinin ilk kaynaklarını teşkil eden Chicago Okulu, sembolik etkileşimcilik, etnometodoloji gibi kuramsal duraklarla birlikte, Goffman ve Schutz gibi teorisyenler hem geliştirdikleri argümanlar hem de çağdaş sosyolojiye etkileri bağlamında tartışmaya açılıyor. Daha sonra ise özellikle 1960'lı yılların sonlarına denk düşen dönemden itibaren, Lefebvre, de Certeau, Giddens, Bourdieu ve Collins gibi ustaların bilhassa sosyolojideki teorik ve metodolojik yetersizliklere ilişkin geliştirdikleri yeni kuramsal perspektifler üzerinden gündelik hayat alanını yeniden nasıl nesneleştirildikleri konusu ayrıntılı bir biçimde ele alınıyor.

Gündelik Hayat Sosyolojisi: Tarihsel Süreç ve Temel İlkeler

Ali Esgin

Gizemli ancak bol ve üretken olan gündelik yaşam, soyut bilişsellik ve pratik nesneleştirme dâhil, insanın "daha yüksek" faaliyetleri denilen etkinliklerinin ister istemez üzerine kurulu olduğu hayati temeldir. Bu açıdan biz onun gizli ve sıklıkla bastırılan potansiyellerini ortaya çıkarmakla ilgilenmek zorundayız.

Michael Gardiner, 2016.

Giriş: Sosyoloji ve Nesneleştirme Alanı Olarak Gündelik Hayat

Hazin ve bilinen bir hikâyedir: Holokost'un sembol isimlerinden Anne Frank, bir çatı katında iki yıl boyunca kendisinin "gizli oda" diye tanımladığı bir odada Nazilerden gizlenerek yaşamak zorunda kalmış, ölüm korkusuyla yüzleşerek yaşadığı her günü bir günlük tutarak kayıt altına almıştır[1]. Günlük bir taraftan bakınca Anne'nin korkularını, umutlarını ve yaşadıklarını anlattığı öznel bir kayıt, diğer taraftan bakıldığında 2. Dünya Savaşının acılarını ve Nazi zulmünü en açık biçimde anlatan ta-

[1] Anne Frank'ın günlüğü, 12 Haziran 1942 ile 1 Ağustos 1944 tarihleri arasını kapsar. Anne Prinsengracht sokağı 263 numaradaki apartmanın çatı katında ailesiyle birlikte iki yıl gizlice yaşadı. Beraberlerinde dört kişi daha vardı. Bir ihbar sonucunda 4 Ağustos'ta, gizli odadaki sekiz kişi Naziler tarafından ele geçirildi. Anne-baba ve çocuklar, farklı kamplara gönderildiler. Anne Polonya'daki Auschwitz toplama kampında savaşın bitmesine iki ay kala öldü. Günlük daha sonra babası Otto Frank tarafından kitaplaştırıldı. Ayrıntılı bilgi için bkz. Frank, A. (2011). *Anne Frank'ın Hatıra Defteri*, Derleyen: Otto Frank ve Mirjam Pressler, Çeviren: H. Kuyucu, İstanbul: Epsilon Yayıncılık.

rihsel bir belge niteliğindedir. Aslında Anne, günlükteki yazıları sadece kendisi için yazmıştır. Fakat dönemin sürgündeki Eğitim Bakanı Bolkenstein'ın radyoda yaptığı konuşmada Alman işgali altındaki Hollanda halkının acılarına tanıklık eden her şeyin kamuoyuna açık hale getirileceğini söylemesi ve örnek olarak tutulan günlükleri göstermesi Anne'nin günlüğüne sonraki süreç için önemli bir misyon kazandırır. Bakanın dediği gibi günlük, yaşanan acılara ilk elden tanıklık etmiş ve o günlerin gerçekliğini bugünlere kadar taşıyabilmiştir. Anne'nin kaleminden tarihin belli bir döneminin gündelik hayatını resmeden günlük, sosyal gerçekliğin örtük yönlerini ifşa etmeyi becermiştir. Günlük özneldir ama nesnelliğin gizemli gerçeklerini de sunar niteliktedir.

Gündelik hayata dair aldığı notlar yoluyla esasen Anne bize savaşın yıkımını, acılarını veyahut sıradan korkularımızın sosyal yaşamın biçimlenmesinde ne türden etkilerde bulunduğunu anlamamıza olanak veren birçok veri sağlar. Üstelik bu veriler sosyolojinin uzun süre önemsemediği, görmezden geldiği gündelik hayat alanından süzülmüş verilerdir. Oysa sosyoloji oldukça uzun sayılabilecek bir zaman dilimi içinde sosyal gerçekliğin bu yönüne gerektiği ölçüde nüfuz edememiş; Anne'nin günlüğü örneğinde olduğu gibi, gündelik hayatın bize sunduğu akışkanlık içinde gömülü insan edimlerine, duygularına ve etkileşimlerine dair çıktıları pek hesaba katmamıştır. Elbette buradan, sosyolojinin gündelik hayatı tümüyle görmezden geldiği ya da onun gündelik hayatta olup bitenlere karşı hepten kör olduğu anlamı çıkarılmamalıdır. Sosyolojinin kurucu isimleri başta olmak üzere disiplinin tarihine iz bırakan hemen her kuramcının gündelik hayata ilişkin belli bir malumata sahip olduğu; sözgelimi gündelik olanın çetrefilli doğası ve değişkenliği hakkında fikir sahibi olduğu açıktır (Douglas, 1970; Adler Vd. 1987; Gardiner, 2016). Ancak buradaki sorun özellikle ana akım sosyolojinin temsilcilerinin gündelik hayat konusuna vakıf olmalarıyla değil, daha çok gündelik hayata alanına ve onu oluşturan dinamiklere karşı geliştirilen mesafeli tavırla ilişkidir. Ana akım sosyolojinin yerleşik hale getirdiği Ortodoks konsensüsün bilimsel araştırma nesnesi olarak toplumsal yapılar, sistem ya da kurumlar üzerine yoğunlaşması, aslında bu geleneğin gündelik hayat alanına sırtını dönmesinin temel nedeni olarak görülebilir (Sztompka, 2008; McLuhan vd. 2014). Sosyolojinin klasik gelenekleri ve onları takip eden yapısalcılık, işlevselcilik ve sistem teori-

si gibi kuramsal düzenekler sosyolojik analizlerinde yapı merkezli ve nesnelci/pozitivist bir anlayışla hareket ederek genellikle makro ölçekli bir analiz biçimini tercih etti. Ana akım sosyoloji kendi determinizmi içerisinde günümüz dünyasının karmaşıklığını yakalamakta başarısız olan tek yönlü bir açıklama eğilimindeydi (Adler vd. 1987: 218). Bu eğilim ince çizgisini oluşturan gerekçe başlangıçta sosyolojinin bilimsel statüsünü sağlamakla ilişkilendirilmişti. Böylece söz konusu gelenekler, insan özneyi kendinden başka bir kuvvet tarafından tümüyle nedensel olarak belirlenmiş bir nesne şeklinde konumlandırarak mutlakiyetçi bir perspektifi benimsediler. Bu bakış açısı gündelik hayatı ve onu tanımlayıcı temel unsurları da nesnelci bir anlayışla kavramayı gerektiriyordu. Dolayısıyla ana akım sosyoloji gündelik hayat fenomenlerinin yalnızca önceden tanımlanmış açık ve belirgin (bilimsel) biçimsel kategoriler açısından incelenebileceğini varsaymaktan öteye geçmediler. Gündelik hayat incelenmesi gereken bir alan değil, kontrol edilmesi gereken bir alandı; nasıl ki bilim adamının amacı doğal dünyayı kontrol etmekse, sosyoloğun amacı da gündelik hayatı kontrol etmekti (Douglas, 1970: 13). Bu nedenle sosyoloji, bilimsellik ve düzen odaklı bakışı ekseninde uzun süre nesnelliğin inşa edilemeyeceğini düşündüğü gündelik hayat alanına sırtını döndü.

Kalekin-Fishman (2013: 714) klasik sosyologların gündelik hayat konusuna bakışını, oturdukları odada gezen fili fark etmeyen insanların durumuna benzetir. Odanın ortasında kocaman bir fil vardır ve insanlar onu görmezden gelerek normal bir şekilde yaşamlarını sürdürmektedirler. Sosyolojinin klasik gelenekleri ve ana akım sosyoloji de, tıpkı odanın ortasındaki fil örneğinde olduğu gibi, gerçek bütün açıklığıyla ortada olmasına rağmen onu göz ardı etmeyi başarabilmişlerdir. Fakat bu durumun yalnızca sosyolojiyle sınırlı bir durum olmadığını, ilk çağdan beri bilhassa felsefe içinde şekillenen gerçeklik tasavvurunun bir sonucu olduğunu belirtmek gerekir. Zira sosyolojinin gündelik hayatı nesneleştirmeye dönük mesafeli tutumunun gerisinde bu tasavvurun; bilimselliğin niteliklerine ilişkin tarihsel süreçte pekişmiş anlayışların etkisi vardır. Sandywell'in (2004: 160) iddiasında olduğu gibi, gündelik hayata dair konumlandırmaların insan tecrübesinin tarihselliğini bastırmak için nasıl ideolojik bir işlev gördüğünü anladığımızda daha anlamlı sonuçlara ulaşabiliriz.

Gündelik hayatı nesneleştirmeye dönük ilginin kısırlığı antik dönemde Greklerin *theoria-historia* (kuram-tarih) arasında kurduğu karşıtlığa kadar uzanır. Grekler için evren düzenli bir oluşum, bir kozmozdu. Kozmozun ana niteliği akla uygun, kalıcı ve değişmez bir düzen olmasıydı. Bu düzen akla uygun olması hasebiyle salt rasyonel düşünce yoluyla kavranabilirdi. Temel nedenlerin, kalıcı, değişmez ve düzenli olanın bilgisine salt düşünce etkinliği olarak theoria sayesinde ulaşılabilirdi. Theoria etkinliğine başlıca örnek felsefeydi. Felsefe değişmeyen, kalıcı, genel-geçer bilginin peşindedir. Dolayısıyla değişebilen, gelip-geçen, rastlantısal ve bireysel olan şeyler onun konusu olamaz (Özlem, 1996: 10). *Physei* alanı, yani doğa da empirik gözlemle elde edilen oluş ya da bireyselliklerin bilgisine değil, theoria etkinliğinin yöneldiği varlık bilgisine göre incelenmeliydi. İnsanların doğa ortasında oturdukları toplumsal yaşam ise, bir *thesei* alanıydı ve bu alan insanların koydukları ilkelere göre biçimlenen bir yaşam alanıydı. Fakat bu ilkeler hiçbir şekilde varlık ilkeleri türünden değişmez, kalıcı ve genel-geçer şeyler olamazdı. Bu yüzden toplumsal-tarihsel gerçeklik, her daim değişkenlikleri, rastlantısallıkları ve bireysellikleri içeren bir alan olduğundan theoria etkinliğinin konusu olamazdı. Toplumsal yaşamda kalıcı, değişmeyen düzenlilikler bulunmuyordu. Dolayısıyla theoria etkinliğinin buradan çıkaracağı bir genellik de söz konusu değildi. O halde bu alandaki bilgimiz, ancak haber bilgisi ya da *historia* olabilirdi (Özlem, 1996: 11). Theoria-historia karşıtlığıyla birlikte, daha sonraki ikili karşıtlıkların temeli de atılmış oldu. Bu genel eğilim Ortaçağdan Yeniçağa uzanan dönemde farklı şekillerde somutlaşarak, özellikle Yeniçağda Bacon'un da etkisiyle bilimin tanımlayıcı zemini halini aldı. Bacon ile birlikte teorik bilme, empirik bilme ve historik bilme arasındaki karşıtlık empirik bilme lehine devşirilerek yeni bir biçime büründü. Burada theoria etkinliğinin salt rasyonel bir etkinlik olarak sürdürülemeyeceği, bu etkinliğin empiria'ya dayanması gerektiği vurgusu geçerlilik kazandı ve gerçekliğe dair bilginin ancak empirik yoldan (deney ve gözlem) elde edilmiş verilere yaslanarak ulaşılmış yasallıklar olması gerektiği düşüncesi egemen oldu. Düzenlikler ve yasallıklar bulabileceğimiz tek yer doğal gerçekliktir. Doğal dünyada sürekliliğe sahip ve tekrar eden olgular vardır ve olgular arasındaki ilişkiler bu süreklilik ve tekrardan dolayı yasa biçiminde saptanabilir. İşte bilim bu saptamaya yönelik etkinlerin

adıdır (Özlem, 1996: 12). O halde adına bilim denilecek herhangi bir etkinliğin olmazsa olmazı, bizi yasa inşa etmeye götürecek olgulara sahip olmaktır. Dolayısıyla düzensizlikleri, rastlantıları ya da bireysel olayları içeren etkinliklerin bilimin konusu olması beklenemez ve sosyolojinin klasik geleneklerinin –özellikle Durkheim– mantığında gündelik hayat tam da bu nitelikleri içinde barındıran bir alandır.

Konumuz açısından bunun diğer yansıması, Heller'in (1978: 49) ifade ettiği gibi, Platon'un *episteme-doxa* karşıtlığında kendisini gösterir. Platon'un bu ayrımı da *theoria-historia* karşıtlığını andırır şekilde doxayı, gündelik olanla, değişkenlik ve heterojenlikle betimlerken, epistemeyi sistematik, kalıcı olan ve düzenlilikle ilişkilendirerek ona bilimsellik ya da felsefi bir nitelik atfeder. Bu aşamadan sonra doxa[2] gündelik olanı, yani oluşu ve değişkenliği tanımlayan, dolayısıyla felsefeye ve bilime nesne olamayacak bir bilgi türü olarak kodlanır. Bu noktada Heller (1978: 49-50), epistemenin karşıtı olarak doxa alanı içinde konumlandırılmış olmasının, gündelik hayat gerçekliğinin ve onu tanımlayan unsurların neden uzun bir dönem sosyolojinin yönelmediği bir alan olduğunu açıkladığını iddia eder: Gündelik hayat alanı değişkenliği ve düzensizliğiyle bilimin konusu olmaya uygun değildir.

Nitekim sosyolojinin kurucu babaları bu türden ayrımlarla şekillenen bilim nosyonunun sıkı bir savunucusu olmaktan geri durmamış; bilimsellik kaygısı çerçevesinde disipline olgu tanımına giren epistemik nesneler inşa ederek hayat verme çabasında olmuşlardır.[3] "Gündelik hayat" kavramı Batılı kültürlerde pek çok kılıfıyla dolaşırken, onun değişkenliğinden kaynaklı zorluğu sürekli görünür haldedir. Burada gündelik kendini bir sorun, bir çelişki, bir paradoks olarak yeniden takdim eder: hem sıradan hem olağandışı, hem açık hem belirsiz, hem bilinen hem bilinmeyen, hem aşikâr hem de esrarengiz (Highmore, 2002: 1). As-

---

2 Doxa aslında Yunancada kanaat anlamına gelir ve daha sonra bu anlamı pekiştirecek anlayışlarla da sıklıkla ilişkilendirilmiştir. Antik felsefede kavram zamanla gerçekliğe, varlığa ilişkin sanı ya da yanlış kanaat anlamını kazanır. Kavram, gerçekliğin görünüşle sınırlanmasından kaynaklı yanlış tanımalara, basmakalıp düşüncelere, sorgulanmadan olduğu gibi kabul edilmiş düşüncelere gönderme yapar.

3 Bu tespite ilişkin nedenler ve sonuçlar, kitabın bu bölümden sonraki "*Klasik Sosyolojide Gündelik Hayat: Durkheim'dan Parsons'a*" başlıklı bölümünde ayrıntılı olarak değerlendirilmektedir.

lında Gardiner'in (2016: 17) tespitinde olduğu gibi, sosyolojideki gündelik hayat alanına ilişkin mesafenin ana sorumlusu yapısal-işlevcilik olarak da anılan sistem yaklaşımıdır. Sistem yaklaşımı aynı zamanda onun karşısında konumlanan yorumsamacı geleneklerle birlikte gündelik hayat alanı konusunda sosyoloji içerisinde gelişen "ontolojik bir belirsizlik"in (Sandywell, 2004: 160) de asıl kaynağıdır. Onlarca yıl egemen olan sistem perspektifi makroskopik bir anlayışla, toplumsal olanın, bireyi bütünle hemhal etme işleviyle yükümlü kapsayıcı ve tarafsız sistemler şeklinde var olduğu varsayımına yaslanmıştır. Comte, Durkheim, Parsons ve Ortodoks Marxizm bu perspektifin önemli örnekleridir. Söz konusu yaklaşım açısından toplumsal alanda bireyler edilgin kuklalar gibi, var olan toplumsal roller ve davranış normlarını pasif bir biçimde içselleştirirler ve her defasında toplumsal yapıları ve kurumları farkında olmadan otomatikleşmiş bir biçimde yeniden üretecek şekilde hareket ederler (Gardiner, 2016: 17). Kısacası sosyolojide akademik anlamda Ortodoks bir oydaşma halini alan sistem yaklaşımı, epistemeyi önceleyen bir pozitivist metodolojik tavırla da örtüşerek gündelik hayatın asli unsuru olan bireyi kötürümleştiren, onu edilgin bir nesne haline getiren sabit tavrın mimarı olmuştur.

Sonraki süreçlerde özellikle klasik ve çağdaş sosyolojiye karşı gelişen memnuniyetsizlik (Adler vd. 1987: 217) bir yandan sistem yaklaşımını aşındırırken, diğer yandan onun ikinci plana attığı gündelik hayat meselesinin yorumsamacı ve fail odaklı gelenekler kapsamında gündeme gelmesinin önünü açar. Zira sistem yaklaşımına tepki, beraberinde sözde organik bir bütün olarak toplumun devamlılığını sağlamaya dönük toplumsal yapıların ne türden bir işlev gördüğüne dair açıklamaların yetersizliği konusunda bir farkındalık da oluşturmuştur. Bunun sonucunda Wilhelm Dilthey, Heinrich Ricker ve Max Weber gibi yorumsamacı geleneğin temsilcileri ile Georg Herbert Mead gibi Amerikalı pragmatistler, yapıların, sistemlerin ya da kurumların nasıl işlediğinin betimlenmesinin yeterli olmadığını, bakılması gereken asıl unsurun yapı içindeki bireylerin eylemlerinin anlamı olduğu şeklindeki iddialarla ön plana çıkarlar. Onlara göre, insanların kendilerini ve dünyalarını anlamak adına, düşünümsel bir biçimde kullandıkları sembolik ve öznelerarası anlamlar bir kenara itilmemelidir (Gardiner, 2016: 18). Bütün bu gelişmeler ekseninde sosyoloji gündelik olanla ilişkili biçimde

insan öznenin kendi öznel bakış açısını, eylemlerini ve etkileşimlerini daha önce olmadığı şekilde nesneleştirme durumunda kalır. Bu durum aslında Sztompka'nın (2008) ifadesiye sosyolojide epistemolojik bir dönüşün başlangıcıdır ve gündelik hayat kavramına ilişkin tartışmalar etrafında şekillenen yapı-fail yönelimi dışında üçüncü bir sosyoloji anlayışının da habercisidir.

Gelinen noktada gündelik hayat kavramının artık kenarda bekleyen, sürekli göz ardı edilen bir alanı tanımlayıcı kavram olmaktan uzaklaştığını söyleyebiliriz. Günümüzde pek çok sosyolog için (Sheringham, 2006; Sztompka, 2008; Kalekin-Fishman, 2013; McLuhan, vd. 2014) gündelik hayat alanı, sosyolojinin sosyal gerçekliği ifşa çabasında merceğini çevirmesi gereken asli alan halini almış görünmektedir. Bu bağlamda Douglas (1970: 3) gündelik hayat meselesini konu edindiği *Understanding Everyday Life* adlı derlemesinin girişinde, pek çok nedenden dolayı sosyal bilimlerin hemen her dalında yani tüm disiplinlerde olduğu gibi, sosyolojinin de insan eylemlerini teorik ve metodolojik bağlamlarıyla analiz etme vasfının mutlaka gündelik hayatı anlamakla başlayıp, bittiğini dile getirir. Gardiner (2016: 14-15) ise şöyle yazar:

> Gündelik hayat bizim doğayla dönüştürücü bir praksis içine girdiğimiz, yoldaşlığı ve aşkı öğrendiğimiz iletişimsel becerileri edinip geliştirdiğimiz, normatif kavramları pragmatik biçimde formüle uyguladığımız, çok çeşitli arzuları, acıları ve duyguları hissettiğimiz ve eninde sonunda sönümlendiğimiz hayati önemdeki çevredir. Kısacası gündelik hem bireysel hem de kolektif anlamda bizim kendi çok görülü becerilerimizi geliştirdiğimiz ve tümüyle bütünleşip gerçek anlamda insan olduğumuz ortamdır.

Gündelik hayat, tüm insan eylemleriyle derinden ilişkilidir ve onları farklılıkları ve çatışmaları ile birlikte kapsar; bağları ve ortak zemini onların birleşme yeridir. Gündelik hayat, her insanın varoluşunda şekil ve biçimini alan yani insanı insan yapan ilişkilerinin toplamıdır. Burada her zaman kısmi ve eksik olan dostluk, arkadaşlık, sevgi, iletişim kurma ihtiyacı, oynamak vb. belirli davranışlara karşı gündelik hayat; toplumsal olan her şeyi harekete geçiren ilişkiler olarak düşünülmüş ve ifade edilmiştir. Dolayısıyla gündelik hayat bütün günlük faaliyetlerle ilişkilendirilmelidir, çünkü burada toplumsal ilişkilerimiz üretilmiş ve yeni-

den üretilmiştir (Burkitt, 2014: 212). Gündelik hayat, sosyal yaşam ve insan davranışlarının rutin, sıradan ve önemsiz gibi görünen yönleriyle doludur (Crow ve Pope, 2008: 597). Oysa gerçekte önemsiz ve sıradan gibi görünen bu nitelikler, aynı zamanda gündelik hayatı temel bir analiz nesnesi haline getiren niteliklerdir de. Tarihsel süreçte sosyolojideki gelişmeler üzerinden gündelik hayat alanının nesneleştirilmesine ilişkin teorik dönüşümlere bakmak ve daha sonrasında yine aynı sürecin ürünleri olarak şekillenen bazı tanımlayıcı ilkelere temas etmek bu iddiayı daha anlaşılır kılacaktır.

Gündelik Hayat Sosyolojisi: Tarihsel Süreç

Gündelik hayat sosyolojisinin ilk nüveleri ya da gelişimini koşullayan analiz örnekleri klasik geleneğe karşı bir hoşnutsuzluğun ürünü olarak 1920'li ve 1930'lu yıllarda gelişen iki ekol tarafından verilir: Sosyal davranışçılık ve Fenomenoloji. Chicago Üniversitesi'nde George Herbert Mead sonuçta sembolik etkileşimciliğe dönüşebilecek olan pragmatik bir sosyal davranışçılık modeli geliştirir. Sembolik etkileşimciler, çevreyle etkileşimin insanı öncelikle pragmatik bir aktör kıldığını savunurlar. Almanya'da ise Edmunt Husserl ve Alfred Schutz fenomenolojik bakış açısını oluşturur. Bununla birlikte bu çağ boyunca sosyal davranışçılık ve fenomenoloji oldukça farklıydı ve birbirinden izoleydi; aralarındaki etkileşim oldukça sınırlıydı. Fakat 1950 ve 1960'lara kadar bu izolasyon azalmaya başlar. Scuhutz'un Amerika'ya gelmesi, Blumer'in Mead'ın temellerini attığı sosyal davranışçılığı sembolik etkileşimcilik şeklinde kodlaması ve nihayetinde sürece Erving Goffman'ın da katılması etkisi giderek büyüyecek bir teorik zeminin oluşumunu sağladı (Adler vd. 1987: 217-218). Söz konusu zeminin oluşumunda elbette yorumsamacı dönemecin tazyiki de inkâr edilemez.

Mead başta olmak üzere onu takip eden bu ekollerin temsilcileri bir bakıma sistem perspektifine duyulan hoşnutsuzluğun bir sonucu olarak da, ısrarla bir yapının ya da sistemin işleyişinin betimlenmesinin sosyolojik analiz için yeterli olamayacağını savundular. Sistem yaklaşımına karşı olmak, bireylerin yapıları ya da sistemleri kullanma biçimlerine, belirli toplumsal süreçlere ilişkin onların nasıl tavırlar geliştirdiklerine de bakmayı ve bunu hatta yaparken bireysel düzeydeki iradi ve ya-

ratıcı eylemlere dönük yorumsamacı bir anlayışa sahip olmayı gerekiyordu. Sonuçta insanların kendilerini ve dünyalarını anlamak için düşünümsel olarak devreye soktukları sembolik ve öznelerarası anlamların bilimsel olarak yok sayılamayacağı bir sosyoloji anlayışı doğdu (Gardiner, 2016: 18). Böylece sosyoloji gündelik olanın bağlamsal görünümleriyle ilişkili olarak sosyal gerçekliğin temel bir nesnesi haline gelen insan öznenin kendi öznel bakışına daha fazla duyarsız kalamadı.

Bu gelişmeyi sağlayan girişimler içinde sözgelimi Blumer etkileşimci bakış açısıyla, subjektif anlamlar ve bireysel dayanaklar aracılığıyla kendi dünyalarını yapılandıran aktörlere vurgu yaparak Mead'in rasyonel gönüllü aktör, düşünümsellik ve rol alma gibi kavramlarını geliştirir. Blumer geliştirdiği anlayışla öğrencilerini sosyal etkileşimde kurulmuş olan ortak paylaşımsal anlamlara ve farklı "anlam dünyaları"nı keşfetmeye yönlendirir. Bu yüzden onun çalışmaları, gündelik hayat sosyolojisinde önemli bir etkiye sahiptir (Adler vd. 1987: 217-218). Hatta Douglas'ın (1970: 18) dile getirdiği gibi gündelik hayatı sosyoloji içinde sistematik bir biçimde nesneleştirme onuru Blumer ve tilmizlerine; sembolik etkileşimciliğe aittir.

Schutz (1967) ise, gündelik hayattaki sağduyu bilgisini sınırlı uzmanlık alanı veya çoklu gerçeklikler serisinin fark edilebilir derecede önemli bir boyutu olarak adlandırmıştır. Ona göre bilim, felsefe ve sanatın yanı sıra hayaller, fanteziler, oyun, kurgu ve tiyatronun, daha formel dünyaları da vardır. Doğal tutum, zaman duygusu ve yapıyla alakalı her bir farklı talep ve bu taleplere uymayan bireyler için de sorunlar bulunmaktadır (Featherstone, 1997: 57). Sosyolojik anlayışı sağduyunun ötesine geçen bir gelişme olarak izleyen Schutz, örneğin eyleme hükmeden "çünkü" ve "için" motivasyonun önemini gösterir. Nitekim Schutz için gündelik hayat, kurulu ve öznelerarası olan bir alanda etkileşim halinde olan insanlar için en temel gerçekliktir. "(Kilminster, 2008: 285). Sembolik etkileşimcilik üzerine önemli etkileri olan düşünürlerden Berger ve Luckmann (1972) da, tıpkı Schutz gibi gündelik hayattaki etkileşimi destekleyen mekanizmalar üzerine odaklanır. Berger ve Luckmann, sözgelimi gelişen anlamların genel prensipler tarafından yönetilen ve aynı zamanda transandantal sonuçları da kapsayan tipik eylemlerin 'tarif bilgisi' olarak kurumsallaştırmaya nasıl hizmet ettiğini incelerler. Buna karşılık, Homans (1959) ise görüşlerini davranışçı psi-

kolojiye dayandırır ve gündelik hayattaki etkileşimleri belirleyen unsurlar olarak sosyal değişim kurallarını; diğer bir deyişle maddi ve duygusal ürünlerin kazanımlarını ve kayıplarını araştırır. (Kalekin-Fishman, 2003: 717).

Bütün bu gelişmeler içinde Goffman gündelik hayatı analiz nesnesi haline getirme konusunda ayrıcalıklı bir konum kazanır. Goffman yeni bir alt alan olarak geliştirdiği dramaturjik bakış açısını *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu* (2009) adlı eseriyle gündeme taşır. Blumer, Burke ve Durhkeim'in çalışmalarından etkilenen Goffman sosyal düzenin izini kişiler arası etkileşimde sürebileceğini savunmuş ve yeni toplum gerçekliği alanı içinde etkileşim halinde olan bireyin analizine odaklanmıştır. Goffman çalışmasında hem rollerden (öz benlik) hem de normlardan (mikro-sosyal normlar) bahseder. Goffman, aktörleri (fail, eyleyen, fillerinden sorumlu olan bireyleri) başkalarının izlenimlerinden hareketle kendi eylemlerini yönetirken kasıtlı bir biçimde ve bireysel çıkarlarına uygun olarak rollerini oynayan failler olarak betimler. Goffman ayrıca toplumun öz-denetimini sağlayan ve aynı zamanda bireyin iç benliğini şekillendiren gündelik hayat ritüellerinin etkileşim aracılığıyla nasıl oluştuğuna dair derin analizler yapar (Adler vd. 1987: 219).

Etnometodoloji ile Garfinkel (2014) ise, gündelik hayatın dokunduğu mikro-kavşakların altında yatan gelenekleri ortaya çıkarmak ve analiz etmek için yeni yollar ve araçlar geliştirir. Garfinkel öğrencilerinin rutin eylemlerin dengesini bozmaya ve bunun sonucunda ortaya çıkacak durumları tespit etmeye dönük sosyal deneyler yapmalarını sağlar (Kalekin-Fishman, 2003: 717). Böylece Garfinkel, yapılandırılmış bir bağlamı paylaşan gruplar için gündelik yaşamı idare eden, çoğunlukla açık olmayan ancak daha az zorlayıcı kurallar hakkında sorular ortaya atarak, günlük hayatın sorunsuz performansını sağlayan ortak anlamların titizlikle incelenmesinin önü açar. Gündelik hayattaki etnometodolojik yöntem çalışmaları, söylem analizinin geliştirilmesine ve nispeten bağımsız araştırma alanları olarak konuşma analizine önderlik etmiştir.

Schutz'un ve Goffman'ın çalışmaların etkisi 1960'lar ve 1970'lerde gündelik hayat sosyolojisinin gelişimine önemli bir temel sağlamıştır. Sosyologlar bu teorik yönelimleri empirik alanlarda uygulama imkanı bulmuş ve gündelik hayat gerçekliğine dönük nesneleştirme girişimleri

böylece meşruiyet kazanmıştır. Toplumun sosyal inşacı görünümünün gerçeklik alanı olarak bilinç üzerine fenomenolojik vurgusu bu alandaki ilk metinlerin dayanağını oluşturmuştur. Bu dönemde Douglas'ın (1970) etnometodolojinin, sembolik etkileşimciliğin ve fenomenolojik perspektifin eleştirisine ve kapsamlı bir sentezine odaklandığı çalışma bu gelişmeleri somutlaştıran önemli bir örnektir. Douglas'ın çalışması bu yönüyle sosyolojinin söz konusu yönelimlerini gündelik hayat terimi altında tanımlayan ilk çalışmalardan biri olmuştur (Adler vd. 1987: 219). Fakat gündelik hayat sosyolojisinin asıl gelişimi Kıta Avrupası'ndaki, özellikle Almanya, Fransa ve İngiltere'deki teorisyenlerin Amerika'daki gelişmeleri destekleyici teorik yönelimlerinin gün yüzüne çıkmasıyla mümkün hale geldi.

Bu çerçevede kaynağı Amerika'daki pragmatist sosyolojiye dayandırılsa da, gündelik hayat sosyolojisine ilişkin meşruiyet zeminli gelişmelerin Kıta Avrupa'sındaki kaynaklarla da doğrudan ilişkili olduğu belirtilmelidir. Nitekim 1970'li yıllardan sonraki gelişmeler Simmel başta olmak üzere daha önce gündelik hayat meselesine bir şekilde dokunmuş birçok teorisyenin konuya ilişkin analizleri alanda etki göstermeye başlamıştır. Elbette bunun Kıta Avrupa'sında bu dönemde canlılık kazanan hâkim sosyolojiye dönük eleştirilerle de ilişkilendirilmesi gerekir. Bu çerçevede örneğin Alman Tarih Okulu üzerinden tanımlanan ve yorumsamacı dönemecin düşünsel arka planına yaslanan Alman sosyoloji geleneği bir taraftan yapısalcı-işlevselci sosyoloji geleneğiyle çelişirken, diğer taraftan onun karşıtı olarak gelişen anlayışların kaynağı olarak cisimleşti. Söz gelimi Simmel (2009; 2012) sosyolojinin görevini insanların "birlikte olma" durumunu ortaya çıkaran kuramları tanımlama ve bulma olduğunu iddia ederek, sosyolojinin buradaki rolünün yaygın toplumsal etkileşim biçimlerini anlamak ve açıklamak olduğunu savundu. Simmel'in formel sosyolojisinin temel amacı, sosyal etkileşim biçimlerini toplumsal bağlardan soyutlayarak analiz etmek ve böylece farklı zaman ve mekanlarda farklı toplumlarda oluşan aynı ilişki ağlarını betimleyebilecek sosyolojik yasalar ortaya koymaktır. Alman geleneğinin bir başka ismi olan Walter Benjamin de gündelik hayatı tarihsel olayları açıklamanın temeli olarak gördü. Gündelik hayat sosyolojisinin merkezi ilgisinin aktüel bir şimdi ile mekân üzerine olduğunu ifade etti. Onun görüşüne göre dünyada olan günlük olaylar sadece insanın ey-

lemlerinin (performans) sonucu değil aynı zamanda insan düşüncesinin de kalbidir. Düşünce eylemi, düşüncenin akışı kadar hareketi de içerir. Tarih geçip gittiğinde ardında imgeleri bırakır (Kalekin-Fishman, 2003: 716). Habermas'a göre ise "gündelik hayat dünyası" gündelik rutin performansların ve zamanın tahsisini içeren bir kişinin ulaşabileceği alandır. Referans grupları ve aileyle başlayan, ulus, toplum ve dünya toplumuna kadar uzanan bir alandır. Çünkü yaşam dünyasının yapısı ve yaşam görüşlerinin dil arasında iç bağlantı vardır, söylem ideoloji tarafından bozulmamış ideal bir yaşam dünyası tasvir etmek mümkündür. Habermas ayrıca, siyasal yönetim ve ekonomik sistemler tarafından kullanılan araçsal rasyonel eylemin gündelik hayat dünyasının özgürlükçü iletişimsel potansiyelini işgal ettiği ve aşındırdığı, sistem ve yaşam dünyası arasında bir ayrım yapmıştır (Featherstone, 1997: 58).

İngiltere'deki gelişmelerin dayandığı isim ise Nobert Elias'tır. Elias (2009: 10) sosyolojinin, görece daha kısa süreçlerle ya da toplumların belirli bir andaki durumuna ilişkin sorunlarla ilgilendiğini, dolayısıyla sosyal yapıların ve buna bağlı olarak kişilik yapılarının uzun süreli dönüşümlerinin neredeyse hiç göz önüne alınmadığını belirterek sosyolojideki hâkim gelenekleri eleştirmiştir. Örneğin, Elias'a göre sosyolojik teoride etkili bir konumda olan Parsonsçı anlayış, sosyal yapıları gelişim süreçlerini göz önüne almadan açıklama çabasına girerken, kişilik yapılarını sanki değişmeyen durumlar olarak görür. Birey ve toplum arasındaki ilişki; değişime uğramayan, birbirinden tamamen ayrı ve üstelik birbiriyle sonradan ilişkiye geçen iki nesne gibi algılanır. Parsons ve izleyicilerinin buradaki temel amacı, toplumu durağan bir yapı olarak tanımlayıp, bunu inceleyen sosyolojiyi de durumları inceleyen bir disiplin olarak göstererek, sosyal düzen konusunu ön plânda tutmaktır. Oysa hem birey hem de toplum, birbirinden bağımsız iki farklı nesne gibi değil, aynı şeyin iki farklı yönden görünüş biçimi olarak algılanmalıdır. Birey ve toplum bu görünüş biçiminin yapısal dönüşüm sürecinde ele alınarak kavranabilecektir. Aslında bütün sosyolojik teorilerin söz konusu sürece dair temel niteliklerini göz önüne alması gerekir (Esgin, 2008: 140). Bu anlamda bireylerin duygusal ve rasyonel dürtülerini ele alarak gündelik eylemlerin kaçınılmaz bir biçimde birbirlerine bağımlı olduğunu dile getiren Elias, insanların sosyal yapının kendi psişik tepkilerine uyum sağlayacak şekilde kendilerini ayarladığını iddia eder. Bu

sosyal yapı içinde zamanla açık, aşikâr ve gizli kurallarıyla birlikte davranışın kodu da değişir. Aynı zamanda gündelik hayattaki kişisel yönlendirmenin yapısının nasıl olacağı da değişir (Kalekin-Fishman, 2003: 716). Elias'ın konuyla ilgili önemi, daha sonra onu izleyen İngiliz sosyologlar E. P. Thompson ve Anthony Giddens'ın görüşlerine de kaynaklık etmesiyle de ilişkilidir.

Fakat gündelik hayat sosyolojisine asıl önemli açılımın Fransa kanadından geldiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Nitekim gündelik hayatı konu alan ilk klasik metinler, Fransız sosyolog Henri Lefevre'nin 1962 de yayınlanan *Gündelik Hayatın Eleştirisi* (2010) ve onun İngilizce olarak ilk defa 1971 de yayınlanan *Modern Dünyada Gündelik Hayat* (2007) adlı eserlerini içerir. Konuyla ilgili diğer önemli isim Michel de Certeau'dur (2008; 2009). Lefebvre ve de Certeau Marxist teorinin merceğinden bakarak gündelik hayatın analizini yapar. Lefebvre gündelik yaşamı anlamak için çok daha iyi bir metafor sunar: gündelik yaşamın üzerinde gördüğümüz ama farkında olmadığımız hayat veren bir güç kaynağı olarak verimli bir toprağa benzetir (Gardiner, 2016: 14). Lefebvre'ye göre gündelik hayatın ifşasını önemli kılan şey, onun içerisinde barındırdığı zenginliklerin, zenginlikleriyle doğru orantılı olarak yine içerisinde barındırdığı gizemlerin çözümlenmesiyle ilişkidir. De Certeau ise özellikle *Gündelik Hayatın Keşfi* (2008; 2009) adlı iki ciltlik eserinde gündelik hayat üzerinden modern dünyanın analizini yaparken, daha en başından keskin bir nesnelliğe sığınan ya da tam tersine öznellik içine hapsolan yaklaşımlara karşı tepkisini koymaktan geri durmaz. Sıradan insanların kültürünü okumak ve yazmak için, sıradan insanların paylaştığı ortak operasyonları yeniden ezber etmenin ve incelemeyi ele aldığı konunun bir değişkeni haline getirmenin zorunluluğunu vurgulayan De Certeau, bunun salt bireysel alana bir dönüş olmadığı gibi, sosyal bilimlerin bir eksiliği olarak gelişen yapısal belirlenimciliği de öncelemesi gerekmediğini ima eder. Onun amacı, her iki durum arasında kurulacak olan karşılıklı ilişkinin kendi terimlerini kendisinin belirlediğini ortaya koymaktır. Dolayısıyla De Certeau'nun incelemesi, doğrudan bu eylemleri yaratan esas kişi ya da bu eylemlerin aracı olan kişiyi değil ama bunun operasyonlarının biçim ve türlerini ya da eylem şemalarını kapsar (Esgin, 2016: 44). Gündelik hayat konusu Fransa'da Michel Foucault tarafından beden ve iktidar etkileşiminin

gündelik hayatla irtibatı ekseninde ele alınsa da, günümüzdeki etkileri bağlamında alana en fazla katkı yapan sosyolog Pierre Bourdieu olmuştur. Bourdieu'nün habitus, alan ve sermaye ilişkilerini kapsamında geliştirdiği sosyal inşacı teorisi, yapı-fail düalizmi başta olmak üzere, hem sosyolojideki kimi yetersizlikleri aşma hem de gündelik hayat alanını nesneleştirme adına günümüzdeki tartışmalar için önemli bir referans çerçevesi olarak görülmektedir.

1990'lı yıllardan sonra sosyolojideki postmodern dönüş ve postmodernliğe ilişkin tartışmalar yalnızca sosyolojik oydaşmadaki kırılmaları hızlandırmamış, aynı zamanda bu oydaşmanın baskısı altında geri planda kalan düşünürlerin (Simmel gibi) yeniden gün yüzüne çıkmasına vesile olmuştur. Bu süreç aynı zamanda sosyolojideki yapı-fail ikiliği probleminin tartışıldığı ve aşılmaya çalışıldığı bir süreçtir. Bütün bu gelişmeler neticesinde sosyolojinin gündelik hayat alanını nesneleştirmeye ve bu alanı nasıl inceleneceğine ilişkin tartışmalar hız kazanır (Esgin, 2016: 27). Günümüzde gündelik hayat sosyolojisi klasik geleneklerde ya da sistem yaklaşımında olduğu gibi, farkında olunan ama göz ardı edilen bir alan olmaktan büyük ölçüde uzaklaşmış görünmektedir. Gündelik hayat, sosyal bilimcilerin çeşitli perspektifleri birleştirmek için pratik çözümler bulduğu bir alandır artık. Dahası, gündelik hayatın deneyimi; genellikle coğrafya, psikoloji, sosyal psikoloji, antropoloji, ayrıca eğitim ve hatta fizik, kimya olmak üzere farklı disiplinlere ayrılmış unsurlar tarafından oluşturulur (Kalekin-Fishman, 2003: 724). Gerçekten gündelik hayatla ilgili derinlemesine araştırmaların taleplerini tam olarak karşılayan araçların geliştirilmesi, alanda disiplinlerarasılığı sağlayan yeni kanalların açılmasına vesile olabilir.

Günümüzde, gündelik hayata dair farklı yorumlara yer verilmekte, farklı çalışmalar yapılmaktadır. Birçok çalışmada; araştırmacılar, sıradan eylemlerin ve rutinlerin açıklanmasında gerçekten aydınlatıcı olan ayrıntılara odaklanarak sosyal gerçekliğe çok boyutlu yönleriyle nüfus etme amacını somutlaştırmaktadırlar. Fakat bu noktada hâlâ çözülmesi gereken bazı sorunlar, gündelik hayat sosyolojisini nesneleştirme konusunda karşılaşılan bazı güçlükler mevcuttur. Söz konusu güçlükler gündelik hayatın kavranışına ilişkin bazı temel ilkelerin belirlenmesine dönük teorik ve metodolojik ilkeler açısından tartışılmaya devam ediliyor. Gündelik hayat alanının sınırları, belirsizliği ve yine bu

alanı tanımlayıcı olan sıradanlık, rutinler ve değişkenlik gibi unsurlar sosyolojik tartışmaların içeriğini belirleyen temel unsurlar olarak karşımıza çıkıyor.

Gündelik Hayat Sosyolojisi: Temel İlkeler

Sosyolojinin bilim olarak varlık kazanmasından bu yana, sosyal teori için gündelik hayatın önemli olduğu gerçeği genel bir kabul halinde benimsenmiş, ancak onun bir fenomen olarak nesneleştirilmesi için uzun bir sürenin beklenmesi gerekmiştir (Highmore, 2002). Bugün ise gündelik hayat sosyolojisi, sembolik etkileşimcilik, dramaturjik teori, fenomenoloji, etnometodoloji, etiketleme teorisi gibi, birbirinden farklı fakat birbiriyle ilişkili çok sayıda alt alana sahip yaklaşımlardan oluşan teorik perspektifleri kuşatıcı şemsiye bir kavram (Adler vd. 1987: 217) olarak görülmektedir. Yakın dönemdeki gelişmeler gündelik hayat alanından soyutlanmış bir analizin gerçekliği yansıtmayacağı fikrini güçlendirmiştir. Bu fikri geliştiren tartışmalardan ilki, sosyolojinin gündelik hayattaki etkileşimlerin önemsiz görülen ayrıntılarına bakarak daha büyük toplumsal yapıları daha kapsamlı olarak anlayabileceğine dairdir (Crow ve Pope, 2008: 598). Ancak buradaki açmaz, gündelik hayatın onun önemsiz görülen ayrıntılarını oluşturan insan öznenin özel ihtiyaçları düzleminde düzenlenmiş olmasıdır. Dolayısıyla onların toplumu nasıl anladıkları bu düzenleme ve planlamalara bağlıdır ve burada nesnellik inşa etmek hayli zordur. Bu noktada sosyologlar için temel sorun sosyal anlamların nasıl belirleneceği halini alır: sosyolojik araştırmalarımızın ve teorimizin tümü hakkındaki ihtiyacımız olan temel verilere doğru ve güvenilir şekilde nasıl ulaşabiliriz? Douglas'a (1970) göre bu sorunun doğru olan tek cevabı, gündelik hayat gerçekliğine yönelmekledir. Sosyolojik analiz bir şekilde yaşamın doğrudan gözlemlenmesiyle edinilen gündelik hayat anlayışımızdan ve her zaman bu alana doğrudan katılımlarımızdan elde ettiğimiz sağduyu bilgisinden bağımsız olmamadır. Diğer bir deyişle toplumsal olanı sabitleşmiş anlayışlar ekseninde açıklamaktan kurtulup, görünenin ötesindeki gerçekliğe odaklanacaksak, gündelik hayatın önemsiz görülen boyutlarına daha ayrıntılı bakmanın koşullarını oluşturmak durumundayız. Aksi halde farklılıkları, yapı ve failin karşılıklı etkileşimlerini ve toplumsal olanın karmaşıklığını çok

boyutlu bir biçimde anlama çabamız geçerli bir sonuca ulaşamayacaktır. Gündelik hayat bize sandığımızdan çok şey öğretecektir (Ingis, 2005). Bu tartışmanın geldiği nokta bizi yatkınlık haline gelmiş ve makro analizlerle eşitlenmiş nesnellik anlayışını bilimsellikle eşitleme yanlışlığından kurtulmamız gerektiği sonucuna götürür. Klasik geleneğin inşa ettiği makro analizlere bilimsel argümanlarmış gibi davranmayı; bu tarz yapısal analizlere sanki "somut veriler"den faydalanan ve bir şekilde "sosyolojik düşünme yeteneği" oluşturan vazgeçilmez yaklaşımlar olarak muamele etme ısrarını bırakmalıyız. Aynı şekilde gündelik hayatı sistematik gözlemlerle inceleyen ve bu gözlemlerden bireysel eylemlerin anlamlarını çözümlemeye çalışan yaklaşımları da sanki "soyut veriler"den yararlanan ve "indirgemeci" bir bakışa sahip yaklaşımlar gibi görmekten uzaklaşmalıyız. Gerçek tam tersidir ve sosyal açıdan muhtemelen sahip olabildiğimiz anlamlı olgulara ilişkin geçerli ve güvenilir olan (veya somut, bilimsel) kanıtlar, sistematik gözlemlere ve gündelik hayatın analizlerine dayanır (Douglas, 1970: 33-44). Kaldı ki sosyal dünyaya makro anlayışlar ekseninde yaklaşan teorilerin de gündelik hayatın sağduyu bilgisini örtük ya da açık olarak kullandıkları aşikârdır. O halde herhangi bir düzen veya genelliğe sahip seviyedeki insan eylemlerine ilişkin bilimsel bir anlayış, bu eylemleri gerçekleştiren üyelerin günlük hayatındaki gerçeklikleri üzerine başlamalı ve oluşturulmalıdır.

Gündelik hayat alanı, doğal dünyadan farklı olarak, bireysel etkileşimler çerçevesinde işleyen belirli bir toplumsal sistemi oluşturur (Elliot, 2008). Bu anlamda gündelik hayatın temel ve şaşırtıcı olan yönü, belirsizlik içeren durumlarda bile oldukça rutin, istikrarlı ve düzenli bir biçimde seyretmesidir. İnsanlar, dışsal etkilerin dayatmalarına basitçe otomatik tepkiler vermezler. Bunun nedeni gerçekte insanların toplumsal hayata ilişkin pek çok bilgiye sahip olmalarıdır. Bireyler sahip oldukları bilgileri gündelik toplumsal hayata bir düzgünlük ve düzenlilik duygusu kazandırarak yaratıcı biçimde kullanırlar. Görünürdeki bu düzenlilik, toplumsal yaşamın yapılacaklar ve yapılmayacakları hakkında söze dökülmeyen ve yazılı olmayan kabulleriyle desteklenmektedir (Layder, 2006: 113). Dolayısıyla gündelik hayat, insanların yalnızca rutin eylemlerini gerçekleştirdikleri belirli bir zaman dilimi ya da sıradan gündelik eylemlerin basit bir toplamı değildir. Gündelik hayat, insanların yarattığı sosyal dünyanın bütün karmaşıklığını içinde barındı-

ran ve bu dünyayı çok yönlü olarak betimleyen bir etkileşimler alanıdır. O halde gündelik hayatı oluşturan bu türden karmaşık etkileşimlerin görünümleri ve anlamları ile bu anlamların nasıl üretildiği ve hangi biçimlerde tezahür ettiği sorularına açıklık getirmek sosyolojinin yöneldiği sosyal gerçekliği ifşa etme çabası açısından hayati önemdedir. Lefebvre'nin (2007: 40) belirttiği gibi;

> Gündelik hayatı tanımlarken, içinde yaşadığımız toplumun gündelikliği doğuran özelliklerini saptamak zorunludur. Görünüşte anlamsız olgular arasından esas olan bir şey yakalayarak, olguları düzene sokarak onu tanımlamak, bu toplumun değişimlerini ve perspektiflerini tanımlamak söz konusudur. Gündeliklik sadece bir kavram olmakla kalmaz, bu kavram "toplum"u anlamak için bir ipucu olarak da alınabilir. Gündelik olanı küreselliğin, devletin, tekniğin ve teknikliğin, kültürün (veya kültürün çözülmesinin), vs. içine yerleştirmek gerekir. Bize göre meseleyi ele almanın en iyi yolu, toplumumuzu kavramanın ve topluma nüfuz ederek onu tanımlamanın en akılcı yöntemi budur.

Gündelik hayat sosyolojisine ilişkin tartışmaları biçimlendiren ikinci tespit, kavramın sınırları, belirsizliği ya da muğlaklığıyla ilgilidir. Bennett'in (2013) ifade ettiği gibi, muğlaklık belki de buradaki en önemli kategoridir. Gündelik hayat düzen içerisindeki düzensizliği ve farklılıkları içerir. Bu yüzden sınırları, hangi özellikleriyle tanımlanacağı açık değildir. Nitekim sosyolojideki tartışmalarda da gündelik hayat tanımlanması oldukça zor bir kavram olarak görülür. Featherstone'a (1997: 56) göre muğlaklığın ve tanımlamanın zorluk nedeni gündelik hayatın, kavramsallaştırmalarımızın, tanımlarımızın ve anlatımlarımızın ortaya çıktığı nihai zemini sağlayan temel kaynak olmasıdır. Gündelik hayat kavramı aynı zamanda unutulmuş olan, uzman bilgi biçimleri perspektifinden bakıldığında düzenli düşünceye uymayan tüm rahatsız edici bölümleri ve parçaları atabilmenin kalıcı bir kategorisi halini almıştır. Oysa yorumcuların her defasında belirttiği gibi; bu alana girmek demek, görünüşte metodluluk yoksunu ve rasyonel kategorizasyona karşı dirençli olan hayatın bir yönünü keşfetmek demektir (Featherstone, 1997: 56). Bununla ilgili ikinci sorun ise, kavramın sıradanlığıdır. Gündelik hayat kaçınılmaz olarak alışılmış, kanıksanmış ve sağduyusal olana çağrışım yapar. Bilimin gündelik gerçeklikten soyutlanması ya da

daha üst soyutlama düzeylerinde –genelleme, kuram, teorem vb- dile gelmesi, bilginin gündelik gerçeklik içinde oluştuğu ve çeşitli türleriyle onun hizmetinde olduğu saptamasını değiştirmez (Bennett, 2013: 11).

Bu noktada Inglis (2005), "eğer gündelik hayat sıradansa niçin onun hakkında yazmak isteriz?" sorusunu sorar. Ona göre bu sorunun cevabı gayet açıktır: Gündelik hayat bizim düşünebileceğimizden daha çok anlam içerir. George Simmel'in ifade ettiği üzere hayatın en sıradan dışsallığı bile toplumsal ve kültürel düzenin en geniş ifadesidir. Gündeliklik, her zamanki ve sıradan şeylerin normal gidişatını ifade eder. Gündelik tecrübe, dün olan ve yarın yapılacak olan gibi, bugün ne olurun tipik biçimidir. Gündeliklik, Hegel'in deyimiyle, sıradan geçiciliğin "kötü noksanlığı", sonsuz tekrarlamanın olumlu devamlılığıdır. Bu nedenle, hep aynı kalan şimdiki zaman - mevcut olanakların sadeleştirilmişi- gündelik olanın gramer zamanıdır. Gündeliklik, olayların ve zamansal akışın açık alanından ayrılmış pratik hayatın bilinen ritüellerine gömülü görünen deneyimleri karakterize eder. Değişimden ayrıldıklarında bu tür deneyimler sıradan hale gelir. (Sandywell, 2004: 163).

Gündelik hayatın sıradanlığına ilişkin vurgu burada aslında aşina olunan üzerine vurgudur. Gündelik hayat hem gündelik hayatı yaşayanlar hem de onu analiz etmekle yükümlü olanlar için aşina olunan, yani bilindiği/anlaşıldığı varsayılan bir alan olarak tasavvur edilir. Ancak Lefebvre (2010: 22) bu tasavvura karşı çıkarak, aşina olunanın bilinemezliğine göndermede bulunur. Sanılanın aksine, aşina olmak, aşinalık, insanları örter ve onlara tanıdığımız bir maske vererek onları bilmemizi güçleştirir. Muğlaklık ya da belirsizlik bu yüzden gündelik hayatın bir kategorisi olarak görülür. Kendi gerçekliğini ortadan kaldırmaz; edim, olay ve sonuç, bilinçlerle durumların muğlaklığından aniden doğarlar. Bunların kesin sınırları vardır (Lefebvre, 2010: 24). O halde gündelik hayatın ifşası, aşina olunanın, yani bilindiği/anlaşıldığı varsayılanın ifşasıdır. Aşinalık, içindeki muğlaklığın gün yüzüne çıkarılmasıdır. Sosyal bilimcinin buradan çıkaracağı sonuç, muğlaklığın ışıltılı pusunu, onu yükselterek ya da meşrulaştırarak sürdürmek ve bunun için muğlaklığı gizleyen sert ve keskin bir nesnelliğe sığınmak değil, aksine gündelik hayatı oluşturan toplumsal gündelik ilişkilere yoğunlaşarak onu ifşa edecek analiz biçimleri geliştirmektir (Esgin, 2016: 43).

Sonuç olarak gündelik hayatın belirsizliğine ve konu hakkındaki fikir birliğine ilişkin tartışmalarda disiplin içinde belirginleşen bazı temel ilkelerden bahsetmek mümkündür. Bu ilkelerden birincisi, gündelik hayatın her gün yinelenen alışkanlık haline gelmiş rutin eylemlerden, hafife alınan deneyimlerden, inanç ve uygulamalardan meydana gelen sıradan bir dünya olduğudur (Featherstone, 1997; Sztompka, 2008). İkincisi, gündelik hayatın bir yeniden üretim alanı olmasına dönüktür. Bu yeniden üretim alanında diğer dünyaları ayakta tutan temel aktiviteler, büyük ölçüde kadınlar tarafından sürekli olarak yeniden üretilir. Üçüncüsü, gündelik hayatta tecrübelerin, gündelik etkinliklerin gerçekleştirilmesinde düşünümsellikten uzak bir boyut vardır. Bireyler gündelik rutin eylemlerini gerçekleştirirken genellikle bu eylemleri üzerine düşünme gereği duymazlar. Dördüncüsü, gündelik hayatta spontane ortak faaliyetler dışındaki birlikte olma duygusunu somutlaştıran bir şekilde bireysel olmayana vurgu söz konusudur. Beşincisi ise, gündelik hayattaki bilginin hetorejenliğini gündeme getirir (Featherstone, 1997: 55-56). Bu ilkeler gündelik hayatın dinamikliğine vurgu yaparken, alanın incelenmesi görevini üstlenen sosyolojinin de gündelik etkileşimlerin doğası, biçimi ve niteliğini inceleme konusunda yeterli araçlara sahip olması gerektiğine göndermede bulunur.

Gündelik hayat sosyolojisi inceleme nesnesini söz konusu ilkeler kapsamında *bağlamsallık*, *aktör modeli* ve *sosyal yapı* olmak üzere üç boyutta ele alır (Adler vd. 1987: 219). *Bağlamsallık* gündelik hayatın bu ilkelerce şekillenen kendi bağlamını öne çıkaran boyuttur. Gündelik hayat sosyologları, insanların kendi doğal bağlamlarında, gündelik sosyal dünyasının bütünselliği içinde incelenmesi gerektiğini ve araştırmacıların çalışmalarında doğruluğa, güvenirliğe riayet etme arayışında olacağını dile getirmişlerdir. Bu gündelik hayat sosyolojisinin en önemli ve temel bir vurgusudur. Doğal bir biçimde meydana gelen etkileşim toplumu anlamanın dayanağıdır. Kişileri ve gündelik hayat etkileşiminin yansımalarını tanımlamak ve analiz etmek, sosyolojinin hem başlangıcı hem de son noktası olarak işlev görür. Bu süreçte oluşturdukları mikro yapının yanı sıra kişilerin (üyelerinin) deneyimlediği, algılar, duygular ve anlamlar önem taşır. Böylece *aktör modeli* gündelik hayat sosyologlarının incelemelerindeki birinci yönü karakterize eder. Gündelik hayat sosyologları etkileşimi ve iletişimi incelerken iki yönlü hareket ederler.

Birincisi aktör modelinden hareketle insanların gündelik hayatlarındaki tutum ve davranışları ele alan içebakış ya da bilinci inceleyen yaklaşımdır. Bu özbenliğin etkileşimci bakışını, bilişsel yapının etnometodolojik yönünü ve ilkel varlığın varoluşsal bakış açısını içermektedir. Bilinçlilik ve etkileşim arasındaki ilişki bir dereceye kadar dönüşümlü olarak görülür. İnsanlar bir taraftan etkileşim yoluyla sosyalleştirilir öbür taraftan toplumun yapılandırılmasında da araçsal bir rol oynarlar. *Sosyal yapı* ise, aktör modelini tamamlayıcı ikinci yönüdür. Gündelik hayat sosyologları aktörle birlikte, karşılıklı etkileşimle de özdeşleştirilen ve kaynağını etkileşimden alan sosyal yapı ve sosyal düzen kavrayışı üzerinde dururlar. Sosyal yapı, kurum ve sosyal düzenler insanların içerisinde yaşadığı etkileşimlerden bağımsız var olamazlar. Aksine sosyal yapılar etkileşimler aracılığıyla yani birbirleriyle iletişim ve etkileşim halinde olan insanlar yoluyla, onların iletişim yollarından biri olan müzakere gibi, içten gelen etkenlerle yani içeriden gelerek inşa edilir ya da kurulurlar. İnsanlar bu şekilde adetleri, ritüelleri ve kurumları inşa ederler ve daha sonra mikro sosyal normlarla ve beklentiler aracılığıyla davranış biçimlerini belirleyerek, onlara uyum sağlarlar. Böylece bu düşünümsellik nedeniyle etkileşim hem iradi bir boyut kazanır hem de yapılandırılmış olur.

Kaynakça

Adler, P. Vd. (1987). Everyday Life Sociology, *Annual Review of Sociology*, Vol. 13, s. 217-235.

Bennett, A. (2013). *Kültür ve Gündelik Hayat*, Çeviren: N. Tokdoğan, B. Şenel, U. Y. Kara, Ankara: Phoenix Yayınları.

Berger, P. ve Luckmann T. (1972). *The Social Construction of Reality*. Harmondsworth: Penguin.

Burkitt, I. (2004). The time and space of everyday life, *Cultural Studies*, 18: 2-3, s. 211-227.

Crow, G. ve Pope, C. (2008). Sociology and Everyday Life (Editorial Foreword), *Sociology and Everyday Life*, Volume 42(4): 597–600,

De Certeau, M. (2008). *Gündelik Hayatın Keşfi I: Eylem, Uygulama, Üretim Sanatları*, Çeviren: Lale Arslan Özcan, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

De Certeau, M. Giard, L. Mayol, P. (2009). *Gündelik Hayatın Keşfi II: Konut, Mutfak İşleri*, Çeviren: Ç. Eroğlu, E. Ataçay, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Douglas, Jack D. (1970). *Understanding Everyday Life: Toward the Reconstruction of Sociological Knowledge*, ed. Jack D. Douglas. Chicago: Aldine Publishing Company (s. 3-44).

Elias, N. (2009). *Uygarlık Süreci, Cilt:1*, Çeviren: E. Ateşman, İstanbul: İletişim Yayınları.

Elliot, A. (2008). *Concepts of the Self*, Cambridge, Polity Press.

Esgin, A. (2005). *Anthony Giddens Sosyolojisi*, Ankara: Anı Yayıncılık.

Esgin, A. (2014). *Sosyolojik Soruşturmalar*, Siyasal Kitabevi Yayınları, Ankara.

Esgin, A. (2016). Aşina olunanın bilinmezliği: Kentin ve kentsel gündelik hayatın sosyolojisi üzerine, Ö. Sarı ve A. Esgin (Ed.), *Toplumsal Analizler Ekseninde Kent Fragmanları* İç. Ankara: Phoenix Yayınevi.

Featherstone, M. (1997). *Undoing Culture: Globalization, postmodernism and identity*. London: Sage Publication.

Frank, A. (2011). *Anne Frank'ın Hatıra Defteri*, Derleyen: Otto Frank ve Mirjam Pressler, Çeviren: H. Kuyucu, İstanbul: Epsilon Yayıncılık.

Gardiner, M. (2016). *Gündelik Hayat Eleştirileri*, Çeviren: B. Taşdemir, D. Özçetin, Ankara: Heretik Yayınevi.

Goffman, E. (2009). *Günlük Yaşamda Benliğin Sunuluşu*, Çeviren: B. Cezar, İstanbul, Metis Yayınları.

Heller, A. (1984), *Everyday Life*, London: Routledge & Kegan Paul.

Highmore, B. (2002). *Everyday Life and Cultural Theory*, London: Routledge, s. 1-16.

Inglis, D. (2005). *Culture and Everyday Life*, London: Routledge.

Kalekin-Fishman, D. (2013). Sociology of everyday life, *Current Sociology Review*, 61(5-6) 714–732.

Killminster, R. (2008). Fenomenoloji, *Modern Toplumsal Düşünce* (İç.), Editör: William Outhwaite, Çeviren: M. Pekdemir, İstanbul: İletişim Yayınları.

Layder, D. (2014). *Sosyal Teoriye Giriş*, Çeviren: Ü. Tatlıcan, İstanbul: Küre Yayınları.

Lefebvre. H. (2007), *Modern Dünyada Gündelik Hayat*, Çeviren: Işın Gürbüz, İstanbul: Metis Yayınları

Lefebvre. H. (2010), *Gündelik Hayatın Eleştirisi 1*, Çeviren: Işık Ergüden, İstanbul: Sel Yayıncılık.

McLuhan, A. vd. (2014). The Cloak of Incompetence: A Neglected Concept in the Sociology of Everyday Life, *The American Sociologist*, 45: 361–387, DOI 10.1007/s12108-014-9240-y

Özlem, D. (1996). *Metinlerle Hermeneutik Dersleri I-II*, İstanbul: İnkilap Kitabevi.

Sandywell, B. (2004) The myth of everyday life: Toward a heterology of the ordinary, *Cultural Studies*, 18: 2-3, 160-180.

Schutz, A. (1967). *The Phenomenology of the Social World*, Translated: G. Walsh and F. Lehnert, Evanston: Northwestern University Press.

Sheringham, M. (2006). *Everyday Life, Theories and Practices from Surrealism to the Present*, New York: Oxford University Press, s. 16-18.

Simmel, G. (2009). *Bireysellik ve Kültür*, Çeviren: T. Birkan, İstanbul: Metis Yayınları.

Simmel, G. (2012). *Metropol ve Tinsel Hayat*, Modern Kültürde Çatışma Çeviren: N. Kalaycı, İstanbul: İletişim Yayıncılık.

Sztompka, P. (2008), The Focus on Everyday Life: a New Turn in Sociology, *European Review*, 16(1): 1-15.

Klasik Sosyoloji ve Gündelik Hayat: Durkheim'dan Parsons'a

Ali Esgin
Mevlüt Özben

Genellikle toplum olarak adlandırılan kompleks içinde açıkça ayırt edilmesi gereken iki tür unsur vardır: içerik, yani ilişkili bireyler arasında ortaya çıkan olgular; ve kap, yani içinde bu olguların gözlenebileceği birlik. Tek gerçek sosyolojik birliktir ve sosyoloji bu birliğin soyut bilimidir.

Emile Durkheim, 2017.

Klasik Sosyolojinin Edilgin Öznesi: "Kültürel Kukla" Olarak Birey

19. yüzyıl Kıta Avrupası'nda modernlik olgu ve süreçleriyle biçimlenen ve bağımsız bir bilim olma çabasıyla birlikte, dönemin öncelikli meselesi olan düzen sorununa da odaklanan sosyolojinin, günümüze kadar kimi zaman farklı güzergâhlarda olsa da uzun bir yürüyüş yaptığı söylenebilir. Sosyolojinin bu uzun yürüyüşünde, güzergâhlarındaki uğrak noktalarından topladığı ve günümüze kadar biriktirdiği pek çok meseleden ya da tartışma konusundan bahsedilebilir. Bu mesele ya da tartışma konularının en önemlisi, sosyolojinin inceleme nesnesinin aslında ne olduğu sorusuyla somutlaşan yapı-fail düalizmidir. Yapı-fail düalizmi daha ilk günden beri, metodolojik sorunlar başta olmak üzere, sosyolojinin bilimsel kimliğine ve pratiklerine ilişkin belirsizliklerin kaynağı gibi görünmektedir.

Temelde sosyolojinin nesnesinin ne olacağına ilişkin bu belirsizliğin, iki farklı görüş tarafından beslendiği ve yayıldığı görülür. Basitleştirerek ifade edecek olursak, söz konusu görüşlerden *ilki*, sosyolojinin nesnesini "sosyal yapılar" olarak belirleyen ve daha sonra genel anlamda "yapısalcılık" diye tanımlanan yaklaşıma karşılık gelirken; ikinci görüş, sosyolojinin nesnesini "insan eylemleri ve ilişkileri" şeklinde belirleyen ve doğrudan insan öznesine/faile yönelen yaklaşıma denk düşer. Yönelimlerden ilki, sosyal gerçekliğin yapısal unsurlarca belirlendiğini ileri süren ve uzun bir dönem sosyolojide hâkim olan yapı merkezli bakış açısıdır. Kapsamı geniş bir genellemeye gidersek Marx, Durkheim ve Comte gibi kurucu isimler ve onların tilmizleri, sosyal yapıları, bireysel eylem, amaç ve anlamların belirleyicisi olan nesnel kalıplar ya da sosyal düzenlilikler olarak formüle etmişlerdir. Bu düşünürler, başlıca açıklayıcı değişkenleri yapısal olgulardan oluşan yapı merkezli sosyoloji teorileri geliştirmişlerdir. Yapı merkezli sosyoloji anlayışında faillerin eylemleri, çeşitli yapılarca belirlenen ve onlardan etkilenen unsurlar olarak kavramlaştırılmıştır. Yapı merkezli sosyoloji anlayışları, eyleyen ve özgür iradesiyle hareket eden faile sosyolojik analizlerde çok fazla yer vermemişlerdir. Sosyolojinin *ikinci* yönelimi ise, bireye ya da onun eylemlerine odaklanan fail merkezli bakış açısıdır. Yapı merkezli sosyoloji anlayışını savunan düşünürlerin aksine, fail odaklı anlayışlar sosyolojiyi, sosyal eylemin anlamını yorumlama çabasında olan bir bilim, eylemin anlamını ise, sosyolojik bilginin özel karakteri olarak tanımlamıştır. Fail merkezli teoriler, özneler arası rutin insan etkileşimleri alanındaki sosyal gerçekliklerin inşasına vurgu yapmışlar ve insan eylemleri için mikro anlamlara yönelmişlerdir. Fakat birçok yorumcunun dile getirdiği gibi, onlar da sosyal dünyada hem insan eylemlerini kısıtlayan kurumları hem de gündelik etkileşimlerin gerçekleştiği yapısal koşulları göz ardı etmişlerdir (Esgin, 2008: 127-128). Sonuçta süreç içerisinde yapıyı ya da faili odağına alan iki farklı ve hatta karşıt sosyoloji anlayışı gelişmiş, bunların içerimleri ve yönelimleri özellikle etki alanı ve süresi çerçevesinde sosyolojinin gelişimine bir şekilde yön vermiştir. Ancak burada yapı merkezli sosyoloji anlayışlarının sosyolojinin yönelimleri eksenindeki uzun süreli etkisini de göz ardı etmemek gerektiğinin altı çizilmelidir. Nitekim sosyoloji, klasik sosyoloji geleneğinden başlayarak –özellikle Durkheim çizgisi– sosyolojik bir oydaşma halinde yapı mer-

kezli anlayışların güdümünde ilerlemiş ve dolayısıyla uzun bir dönem sosyolojinin ana ilgisi failin eylemleri, bireysel edimler ya da gündelik etkileşimler olmaktan ziyade yapısal belirleyenler olmuştur.

Anlaşılacağı üzere bu durumun en temel çıktısı, başta fail ve onun eylemleri olmak üzere, gündelik hayat alanı gibi görece önemli benzeri inceleme alanlarının uzun süre sosyolojinin ilgisine mazhar olamamasıdır. Klasik sosyoloji ve onu izleyen gelenekler –egemen sosyoloji– ortaya koydukları sosyal gerçeklik tanımlamalarında kültürel kodlar ve yapısal süreçler gibi üst belirleyenleri ön plana çıkarttıklarından, gündelik hayatı oluşturan bireysel eylem ve etkileşim gibi unsurları çok fazla dikkate almamışlardır. Aslında Giddens ve Sutton'un (2016: 52) iddia ettiği gibi, bu problemin kendisi, ilk dönem sosyologların toplumun ve toplumsal güçlerin gerçekte bireylerin seçimlerini ve özgürlüklerini sınırladığına dair yorumlarındaki ısrarlarının doğrudan bir sonucudur. Bu bağlamda Spencer ve Comte sosyal yapıları, gruplar, topluluklar ve insan birliktelikleri kapsamında değerlendirmiş, Durkheim ise yeni disiplinin konusunun kendi kendine yeten bir varlık olarak toplum ve sosyal olgular olduğu fikrini pekiştirmiştir. Durkheim ile birlikte bireylerin, kendi kontrollerinin dışında ve yine kendilerine dışsal olan sosyal yapılar aracılığıyla nasıl biçimlendirdiğine ve tüm niyet ve amaçlar kapsamında onların eylemlerinin nasıl belirlendiğine odaklanan bir sosyoloji anlayışı ortaya çıkmıştır. 20. yüzyıl işlevselciliğinin temsilcisi olan Talcott Parsons ise, sosyal yapıları tümüyle nesneleştirmeyen, kabul edilebilir davranışları düzenleyen ilkelere ve normatif beklenti kalıplarına yönelmiş yapısal-işlevselci bir eylem teorisi geliştirmiştir.

Kısacası klasik sosyoloji teorileri kimi istisnalar ya da ana akım sosyolojiden çeşitli sapmalar dışında Parsons sonrası döneme kadar sabit bir çizgi izler. Bu çizgide gündelik hayat uğraşlarımıza ve gündelik hayatın aktörü olan "birey"e ilişkin mesafenin korunduğunu söyleyebiliriz. Bugünün sosyoloji repertuvarı ışığında geriye doğru bir okuma gerçekleştirdiğimizde, klasik sosyoloji teorilerinde gündelik hayat ve bireye yönelik mesafenin nedenlerini bir çırpıda bireye karşı toplum, faile karşı yapı veya mikro olana karşı makro bakış açısı gibi ikilikler üzerinden değerlendirebiliriz. Ancak bu tarzda keskin bir okumanın yeterli olmadığını ya da bu türden bir okumanın anılan sorunun nedenlerini yüzeysel olarak ifade edeceğini de belirtmeliyiz. Kaldı ki, buradaki asıl

sorunumuz klasik geleneklerin bireye, onun eylemlerine ve gündelik hayat konusuna hiç değinmemiş ya da bu konuları tümüyle göz ardı etmiş oldukları tespitini yapmak değil, bu geleneklerin sosyolojik analizde gündelik hayat alanını neden temel bir analiz alanı olarak görmediklerinin sorgulamasını yapmaktır. Nitekim Durkheim'dan Parsons'a birey ya da onun eylemleri ve gündelik hayat meselesi klasik gelenek içinde yapı merkezli sosyolojinin tilmizleri için hiçbir zaman tümden yabancı/ bütünüyle anlamsız konular olmamıştır. Hatta bugün gündelik hayat sosyolojisi içinde tartışılan birçok temel konunun ilk kaynaklarını klasik gelenek içinde bulmak bile mümkündür (Wehyer, 2012; Corcuff, 2016; Byrne, 2017; Morrison, 2017). Örneğin Durkheim bazı çalışmalarında (2010: 2017b) gündelik hayattaki bireyin duygularına (Wehyer, 2012), sembolik etkileşimciliğin temel çıkarımlarına (Byrne, 2017) ve bireyin eylemlerine ilişkin oldukça etkili analizler yapmıştır. Ancak onun özellikle sosyolojiyi bir bilim olarak tanımlama çabasıyla ilişkili öncelikleri, Durkheim'ı gündelik hayat alanını nesneleştirme yöneliminden uzaklaştırmıştır.

Söz gelimi Corcuff (2016: 28) her ne kadar sosyolojik bir bütüncülükle toplumsal olana ve toplumsal olgulara analitik bir öncelik tanısa da, Durkheim'ın etik-siyasal perspektifinin kendini sık sık bireyci olarak ortaya koyduğunu iddia eder. Fakat Durkheim'ın bireyciliği iki farklı kutba ayrılmış olarak karşımıza çıkar. Birincisi dar faydacılık ve faydacı egoizm olarak gördüğü ve kavgalı olduğu bireyciliktir. Ona göre bu türden bireycilik, özel refahın ve çıkarın yüceltilmesine karşılık gelmektedir. İkincisi ise sahip çıktığı bireyciliktir ve Kant'ın ve Rousseau'nun bireyciliği ile örtüşür. Bu, yalıtık "ben"i değil toplumsallaşmış insanı gören, bireyleşmiş insanda bile tür olarak insanlığı gören, yani insanları birbirine bağlayan ahlaksal özellikler içeren hümanist bir bireyciliktir. Bu çerçeveden bakılınca örneğin Fransız Devriminden itibaren ciddi bir problem oluşturduğunu ileri sürebileceğimiz bireycilik meselesi ile ilgili olarak Durkheim'in verdiği teorik mücadele, özellikle bireyi toplumsal hayatın merkezine yerleştiren faydacı teoriye yöneliktir. Bireyleri tamamen özerk ve kendi başlarına hareket eden varlıklar olarak görmekle kalmayıp onların ekonomik kazanç sağlamak amacıyla kendi faydacı çıkarlarının peşinde koşmalarını güdü teorisi ile açıklamaya çalışan J. S. Mill ve J. Bentham'a bakılacak olursa toplum ve onun kolektif varlığını

bireylerin kendiliğinden eylemleri, kararları ve tutumları belirlemektedir. Ancak, bu görüşe karşı olan Durkheim, toplumu bireylerin eylemlerine indirgeme eğiliminde olan faydacıları bireysel eylemleri kısıtlayan daha büyük kurallar sistemini göz ardı etmekle itham etmekte ve toplumun her zaman tarihsel olarak bireyden önce geldiğinin altını çizmektedir. Ona göre toplum bir toplumsal kurallar ve yasaklar sisteminden oluştuğu için, o (toplum) bireylere adetler aracılığıyla sabitlik kazandırılan bir dışsal sınır dayatacak kuvvete sahiptir (Morrison, 2017: 83,85).

Görüldüğü üzere Durkheim'ın bireycilik karşısında bireycilikle mücadelesi, faydacı bireycilik üzerindendir. Onun toplumsallaşmış birey ya da hümanist birey tanımı ekseninde yakınlaştığı birey formu ise, kendi anlayışıyla örtüşen ve sosyoloji tanımını pekiştirmeye dönük bir bireydir. Benzeri bir durum Durkheim'ın insan duyularına dair analizlerinde de karşımıza çıkar. Fakat Durkheim'ın özellikle din ve ritüeller sosyolojisinin önemli bir parçası olarak üzerinde durduğu "duyular sosyolojisi" 1970'lerin ortalarından itibaren gelişen "duyular sosyolojisi" alanına esin kaynağı olmuştur (Wehyer, 2012; 364).

Bütün bu belirlemeler ekseninde yapı merkezli teoriler ve bunların temsilcilerinin birey ve gündelik hayat sosyolojisine, doğrudan olmasa da, dolaylı olarak etkide bulunduklarını söylemek mümkündür. Ancak söz konusu örnekler, klasik sosyoloji geleneğinin inşa ettiği yapı merkezli sosyoloji anlayışlarının faili ve onun hareket mecrası olan gündelik hayat alanını bir inceleme alanı olarak kavradıkları anlamına gelmemektedir. Sonuçlar üzerinden gidildiğinde klasik sosyoloji geleneğinde toplumsal dünyayı oluşturan aktörlerin onları saran sosyal olgular karşısında sürekli olarak edilgin kılındığı açıktır. Geleneksel ya da hâkim sosyoloji açısından sosyal dünyayı anlamlandırma çabası, aktörlerin gündelik hayat alanı içinde yapıp ettikleriyle değil, genellikle onların eylemlerini belirleyen yapısal kodların açıklanmasıyla ilişkilendirilmiştir. Sosyal dünya bireysel öznenin bir yaratısı olmaktan çok, bireylerin üstünde onları biçimlendiren bir varlık şeklinde düşünülmüştür. Bireyler ise, Garfinkel'in ifade ettiği şekliyle yalnızca toplumsal kurallara uyan edilgin "kültürel kuklalar" olarak görülmüştür (Giddens, 2003: 18)

Tartışmanın uzunluğuna karşın bu bölümdeki amacımız birey ve gündelik hayatın klasik sosyoloji teorilerinde görmezden gelinme nedenlerini yukarıda ifade edilen ikilikler mantığını açarak sorgulamak

olacaktır. Başka bir deyişle, bir bilim olarak sosyolojinin klasik sosyoloji teorilerinde birey ve gündelik hayatla arasına koymuş olduğu mesafenin olası nedenleri bu bölümün sınırlarını oluşturmaktadır.

Tamponlanmış Sosyoloji Teorileri

Charles Taylor'un (2014) "tamponlanmış benlik/kimlik"[1] kavramından devşirirsek, klasik dönem sosyoloji geleneğine "tamponlanmış sosyoloji teorilerinin" yön verdiğini ileri sürebiliriz. Burada "tamponlanmış sosyoloji teorileri" derken kast ettiğimiz; sosyolojiyle fail ve gündelik hayat arasına tamponlanan teorik inşalardır.

Girişte de vurguladığımız gibi, sosyoloji ile fail ve gündelik hayat arasında bir tür tampon işlevi de gören teorik inşaların (klasik sosyoloji teorilerinin) klasik dönem sosyolojisinde failin ve gündelik hayatın görmezden gelinmesinin temel nedeni olduğunu ileri sürmek doğru, ancak yetersizdir. Bu yetersizliği aşmak adına yapılması gereken ilk şey; sosyolojinin bir bilim olarak kendini kabul ettirebilme çabaları ile ortaya çıktığı dönemin koşulları ve söz konusu koşulların yarattığı öncelikleri göz önüne alarak bir perspektif oluşturmak olabilir. Şurası açık ki, sosyolojinin bir bilim olma iddiası ile ortaya çıktığı dönemde genel kabul görmek ve akademik dünyada bir yer edinmek her şeyden önce ve daha fazla doğa bilimlerine benzemekle mümkündür (Bauman, 2010; 242). Söz konusu bu etki, doğa bilimleri gereğince modellenen sosyolojinin kendisini ve araştırma nesnesinin sınırlarını tayin etmesinde oldukça belirgindir.

Niterkim Durkheim, Paul Fauconnet 1903 yılında kaleme aldığı *Sosyoloji ve Sosyal Bilimler* (2017) adlı makalesinde bu durumu açıkça dile getirir. Ona göre, yeni bilimin temelinin mümkün olması için doğa yasaları kavramının insanla ilgili olguları da içerecek biçimde ge-

---

[1] Taylor "tamponlanmış benlik/kimlik" ile sınırlandırılmış benliği kast etmektedir. Buna göre modernlik süreçlerinin bir çıktısı olan bu benlik/kimlik zihnin dışında yer alan her şeyden uzaklaşma anlamında bir tür bağlantısızlaşma olanağı barındırır. O sınırlanmış (tamponlanmış) benliğe/kimliğe hitap eden sınırı, ötekilerin ve/veya ötedeki şeylerin bana erişememesinin gerekmesi anlamında bir tampon olarak kullanmaktadır. Modern benliği tamponlanmış benlik olarak gören bakış açısıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Charles T. (2014). *Seküler Çağ*, Çeviren: Dost Körpe, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s. 46,48.

nişletilmesi gerekir. Bu temel koşul yerine gelmediğinde, soyut düşüncenin toplumsal olgulara uygulanması gerçek pozitivist ve ilerlemeci bir bilim üretemeyebilir. Durkheim'ın *Sosyolojik Yöntemin Kuralları* (2004) çalışmasında yaptığı da bu düşünceyi somutlaştırmaktır. Aslında onun amacı, toplumsal dünyayı bilimsel yoldan anlamlandıracak ve sosyolojiyi bilim statüsüne kavuşturarak, ona meşruiyet kazandıracak bir manifesto hazırlamaktır. Durkheim çalışmasıyla, sosyolojinin felsefeden bağımsızlığını kazanabilmek için deneysel araştırmaya yönelmesi ve bilimsel ilkelerden hareket etmesi gerektiğini ileri sürer. Aksi durumda sosyoloji hiçbir zaman felsefeden bağımsız bir disiplin haline gelemeyecektir. Durkheim'a göre, ister sosyal ister doğal olsun bütün bilimlerin amacı, deneye dayalı ve gözlemle kanıtlanabilir nitelikte olan genellemeler ve yasalar üretmektir. Bilimselliğin temeli, öne sürülen yasaların deneyle ve gözlemle sınanmasına bağlıdır. Sınanamayan veya doğrulanamayan düşünce biçimleri hangi düzeyde olursa olsun, normatif görüşler olmaktan ileri gidemeyecektir. Bu çerçevede Durkheim, bir toplum biliminin toplumsal ve ahlâkî olgular ancak bağımsız gerçeklikler olarak incelendiği zaman mümkün olabileceği görüşündedir. O halde, sosyoloji, doğal dünyanın bilimi olan fizik ve biyoloji gibi olmalı, verilere veya olgulara dayanmalıdır (Turner ve Diğerleri, 2010). Durkheim aynı çelışmasında bu anlayış ekseninde sosyolojinin nesnesini toplumsal olgular olarak belirlemiş ve toplumsal olgunun ne olduğu konusuna açıklık getirmeye çalışmıştır.

Buna göre sosyolojinin inceleme nesnesi sosyal olgulardır. Dışsal bir konumda bulunan ve kendini bireye dayatan toplumsal olgular (Durkheim, 2004; 48), dayanakları bireyde değil toplumda olan, temel özgünlükleri olarak bireysel bilincin dışında var olmanın ön plana çıktığı özel edim, düşünme ve hissetme biçimlerine dayanan birer sosyal gerçekliktir (Edinsel, 2014; 383). Bu gerçekliğe dayalı olan kolektif bilinç, aynı toplumun üyeleri için ortak olan inanışlar ve duygular bütünü olarak kendi başına var olan belirli bir sistem oluşturur. Burada bireyler kendinde bir varlık mertebesine yükseltilen sistemin edilgen parçalarıdır. Durkheim (2004: 62) şöyle yazar:

> Sosyoloji, belirli bir fenomenler kategorisi oluşturan toplumsal olguları içermektedir. Toplumsal bir olgu, bireyler üzerinde uyguladığı veya uygulamaya muktedir olduğu dışsal ve zorlayıcı gücüyle kendisini gösterir. Bu

gücün varlığı, bu olgunun kendisinin varoluşunu tehdit edebilecek bir bireysel eyleme karşı uyguladığı yaptırımlarda ve gösterdiği dirençte somut olarak görülebilir.

Bu zaviyeden bakınca Durkheim'ın sosyoloji anlayışında birçok yönden Comte'un sadık bir takipçisi olduğu açıktır. Zira Durkheim gibi Comte da sosyolojinin nesnesi bireysel eyemlerin sonuçlarına indirgenemeyecek özerk bir bilim olduğunu savunmuştu. Yine Durkheim gibi, sosyoloji ve biyolojiyi yakından ilgili olarak görüyordu. Neticede Weber evrimci toplum teoorisinin etkisine güçlü bir biçimde direnirken, Durkheim'ın düşüncesi, kimi önemli biçimlerde bu teorinin varsayımlarına dayanır ve onları yaratıcı biçimde geliştirir. Hal böyle olunca Durkheim, büyük oranda yapısalcı bir çözümlemeci olarak imlenmiştir ve kimi yorumcuların düşündükleri gibi Marx'tan çok da uzak değildir (Callinicos 2005: 208). Durkheim'ın toplumu, kolektif temsillerden - bireysel bilincin özelliklerine indirgenemeyecek zihinsel durumlardan- oluşan ahlaksal bir varlık olarak kavramlaştırması bütünüyle yapısalcı duruşunun bir sonucudur.

Comte ile Durkheim arasındaki teorik devamlılık yapı merkezli anlayış ekseninde Durkheim ile Parsons arasında da devam eder. Parsons *The Structure of Social Action*'da, iradeci eylem teorisinde gelişimine Weber'in katkısıru vurgulasa da toplum kuramına yaklaşımı aslında Durkheim'ınkine daha yakındır. Parsons 1967 yılında şöyle yazmıştır: "Benim asıl eğilimim başlıca verimli eğilimin kaynağı olarak her şeyin ötesinde Durkheim'a gönderme yapmaktır" (akt. Gouldner, 2015: 163). Durkheim gibi, düzen sorununa odaklanan ve sosyolojisine bilimsel temel inşa etme çabasını sürdüren Parsons da yapısalcı/pozitivist bilim mantığını benimsemiştir. Bu açıdan Parsons ekonomik teorilerin basit ekonomik etkinliklerden haraketle kurdukları insan eylemlerini açıklama varsayımlarını eleştirmiştir. Ona göre, insan eylemleri, sadece onların rasyonel olarak geliştirdikleri kişisel çıkarlarıyla açıklanamazdı. Bu varsayımlar toplumun genel düzenliliğini oluşturan öğelerin incelenmesi için yetersizdi. Çünkü sosyal düzeni sağlayan başka bazı verilerin (ailedeki inançlar, insan yaşamının kutsallığı gibi) önemli etkileri göz ardı edilmişti. Böyle değerleri kucaklayan insanlar tamamıyla olmasa da, kişisel çıkarlarını frenleyebilirdi. Diğer yandan bu insanlar dışsal sıurlamaların etkisini de belli durumlar için göz ardı ede-bilirdi. Bu ne-

denle, Parsons'a göre, sosyal düzenliliğin açıklanması için, bireylerin davranışlarına etki eden sosyal normlar ve değerler sistemi çok boyutlu olarak teorinin merkezine alınmalıdır. Çünkü sosyal eylem, dolayısıyla aktör, yalnızca nesnel durumun ürünüdür (Esgin, 2008: 77-78). Toplumsal dünya ise, içinde eylem de dâhil tüm görüngüleri ve değerleri kapsayan anlam evreninden başka bir şey değildir. Bu eylemin dünyası ama önceden verili olan ve böylece toplumsal eylemi belirleyen anlama edilgin yönelişin dünyasıdır (Dave, 2002: 407). Böylece, Parsons'ın eylem teorisi, eyleme katkıda bulunan durumsal etkileri vurgular. Nesnel koşullar ve kollektif bilinç, sosyal eylemin özel bir biçiminin gelişmesi için gereken değerin oluşumunda birleştirilmiştir. Dolayısıyla Parsons'ın toerisinde de yapı merkezli bakış öne çıkmış, gündelik hayat alanının ve bu alanı anlamlandıran bireysel etkileşimlerin analizi geri planda kalmıştır. Sosyoloji, oralarda bir yerlerde keşfedilmeyi bekleyen değişmez doğruların/yasaların tam desteğiyle (ve bir düzen getirme istenciyle) inşa etmeye giriştiği toplumsal gerçekliği ararken insan özne olarak faile ve onun yaşam alanına; neredeyse her şeyin akıp gittiği gündelik hayat gerçekliğine yönelme gereğini ıskalamıştır.

Bilimsellik ve Düzen Sorunu: Ortodoks İşlevselcilik

Bütün bu belirlemeler yapılırken sosyolojiden bir bilim olarak umulan temel beklentinin bilimsel bilgi olduğu dikkate alınmalıdır. Bu beklenti gereğince; insan eylemine ilişkin olarak, insanların yapıp-etmelerinin dışsal bir yönlendirimle tamamen belirlenebildiği bir tür "bilardo topu" benzetmesi yapılır. Buna göre insan eylemi sözü edilen 'bilardo topu' modeline ne denli yaklaşırsa, sosyoloji de bir bilim olarak o denli faydalı olabilecektir (Bauman, 2010; 240). Ayrıca sosyolojinin bir bilim olarak kendini ispat ve ortaya koyuş tarzında, toplumsal gerçekliği bir tür 'doğal gerçeklik' biçiminde gören ve bu yüzden de söz konusu gerçekliğin oluşumunda faillerin edimlerini ve gündelik hayatı göz ardı ederek onları 'doğal güçlerce' belirlenen kişilere/varlıklara indirgeyen pozitivizmin etkisi de göz ardı dilmemelidir. Nitekim pozitivizmin etkisi daha en başından, sosyolojinin bağımsızlık mücadelesi yıllarında ileri sürülen organizmacı yaklaşımla ilişkilendirilmiş haliyle karşımıza çıkar. Touraine (1999) ve Giddens (1996) gibi birçok yorumcuya göre sosyolojinin (sosyolojiyle eşitlenen işlevselciliğin) pozitivizmle irtibatı, yalnızca

bilim olma çabasıyla değil, başından beri odaklandığı düzen problemiyle de ilişkilidir.

Bu anlamda örneğin Touraine (1999: 37), modernliğin ideolojisi olarak ortaya çıkan sosyolojinin, bazen seçkinlerin konumunu meşrulaştırıcı bir araç olarak algılandığını, bazen de yeni oluşan sosyal grupların bir ifadesi olarak değerlendirildiğini ileri sürer. Ancak Touranie'e göre, sosyoloji daha çok, Parsons sosyolojisinin bir ürünü olarak, merkezin, sosyal bütünleşmelerin bir ideolojisi ve toplumun modernlikle özdeşimi olarak görülmektedir. Pozitivizme yaslanan ve Parsonsçı sosyoloji anlayışıyla bütünleşen sosyoloji, başından beri kapitalist dünya ekonomisini yönlendiren burjuvazinin sınıfsal çıkarlarına uygun olan düzen ve yapıları meşrulaştırma görevini üstlenir. Sosyolojik teorikleştirme çabaları, insanları aslında burjuvazinin değil de, toplumun çıkarlarına, var olduğu iddia edilen sosyal düzene boyun eğdirme ve uyumlu bir hâle getirme çabasındadır.

Düzen konusuyla ilgili problemin, en güçlü şekilde Hobbes ve Durkheim'ın çalışmalarında biçimlendiği söylenebilir. Hobbes ve Durkheim, toplum içindeki bireylerin kendi yaşam koşulları için ortaklaşa bir düzen kurmaları gerektiğini sıklıkla vurgularlar. Hobbes'un Leviathan'ında toplum ve devletin oluşumu da bireyler arası anlaşmayla birlikte gelen bir düzene bağlıdır. Düzenin sağlanamadığı, yani toplum olunamadığı dönem, savaş ve kavga hâlidir. Hobbes'e göre, savaş durumunda insanın varlığını koruması güçtür. Dolayısıyla, insanın varlığını devam ettirebilmesi için düzene ihtiyacı vardır. Durkheim da benzeri bir düşünceden hareket eder. Durkheim'a göre toplum, ortak ahlâk ve değerlerle örülmüş, bireyler arası işbölümüyle biçimlenmiş bir düzendir. Durkheim'da da toplum, sözleşmeye dayalı ilişkilerin bir sonucu olarak tasarlanmıştır. Sonuçta söz konusu sözleşme, denge, düzen ve oydaşma gibi olguları zorunlu kılmıştır (Giddens, 1996: 123-131).

Düzen problemiyle bağlantılı diğer bir durum, düzen konusunun sosyolojiye muhafazâkar bir yapı kazandırmasıdır. Esasen sosyolojinin hâkim gelenekleri özünde muhafazakâr bir tutum benimsemişlerdir. Ne var ki sosyolojinin muhafazakâr yönü, onun ideolojik amacıyla yakın bir bağıntı içindedir. Durkheim, sosyolojiyi sosyal dayanışmanın bilimi olarak tanımlarken, siyasal ideolojiyle bütünleşmiş bir bilim öngörmüştür. Dolayısıyla, "eski tanrılar öldü" düşüncesini geliştiren modern top-

lumun ve yeni düzenin ideolojisi, sosyolojik düşüncenin de daima destekleyeceği bir ideoloji olmuştur. Parsons ise pozitivizm perspektifinin bir uzantısı olan ve profesyonelleşmiş sosyolojinin temel düsturu haline gelen "süreklilik" ideolojisinin gereğini yerine getirerek bu misyona kapı aralamıştır. Süreklilik ideolojisinin modern versiyonu, bilimsel çalışma yöntemi ve genç bilim insanlarının yetiştirilmesi açısından önceki pozitivist görüşün genişletilmesinden ibarettir. Parsons'a göre, belirli bir toplumsal sistemin kendini sürdürme eğilimi "toplumsal sürecin ilk yasası "dır (Gouldner, 2015: 33).

Modernliğin oluş ve gelişiminin anlatı biçimleri içinde özgün bir yere sahip olan 'dünyanın büyüsünün bozulması' ile konumuz arasında bir bağıntı olup-olmadığı da ilgi çekici olabilir. Tam da bu noktada, modernlik olgu ve süreçleriyle yan yana bir gelişim izleyen sosyolojinin bu gelişime koşut bir teorik ilgiye sahip olması beklenebilir bir şeydir kuşkusuz. Aydınlanma ile başlayan büyü bozumunun temsil edildiği bilim ve bilimsel bilgiye sadakatle hareket eden sosyoloji, bu sadakat gereğince mi fail ve gündelik hayatı ihmal etmiştir? Ya da başka bir ifadeyle, sosyolojinin kurucu isimlerinin inşa ettikleri teorileri yadsırcasına, gündelik hayatın kimi yönleriyle halen Tanrı'nın dünyası olmaya devam ediyor oluşunun, bu alanın (fail ve gündelik hayat) "bilinçli" olarak dışarıda bırakılmasına neden olduğunu da masada tutmak gerekir mi? Bu ve benzeri sorular bir çırpıda cevaplanamaz belki, ancak sosyoloji ile fail ve gündelik hayat arasına tamponlanan teorik inşaların nedenlerine ilişkin ufuk açıcı düzlemler sağlayabilir. Örneğin Taylor'a göre (2014; 5-6) modern toplumların temel niteliklerinden biri olan sekülerleşmenin anlamlarından biri de inancın koşullarına odaklanmaktır. Buradaki odaklanmanın açılımı şudur; modern seküler toplum, Tanrı'ya sorgusuz-sualsiz inanılan bir toplumdan, bu inanışın çeşitli seçeneklerden yalnızca biri, hatta çoğunlukla zor bir seçenek olarak görüldüğü bir topluma geçiştir. Ona göre sekülerlik bizi Tanrı'ya inanmamanın neredeyse mümkün olmadığı bir toplumdan alıp, inancın dindarlar için bile insani seçeneklerden sadece biri haline geldiği bir topluma götüren değişimdir. Bu bağlamda, sosyolojinin de merkezi konusu olan modern toplumlarda inanç meselesi, en azından teorik olarak, alternatiflidir artık. Sekülerleşme mantığının bir çıktısı olarak insan olmanın birden fazla yolunun söz konusu olabileceği ve insana ait değerlerin

gündelik hayat tarzlarının mevcut seçeneklerden yalnızca biri olduğunu bilmek ve/veya bunu teorileştirmek önemlidir.

Sonuç: Klasik Geleneğin Öncelikleri ve Gündelik Hayat Analizi

Tüm bu akıl yürütmelerden sonra, bağımsız bir bilim olma mücadelesi içinde öne çıkan stratejiler ne denli çeşitli olursa olsun – Durkheim sosyolojisince ileri sürülen olgulara dayalı olma; Weber sosyolojisinde önerilen öznel insan gerçekliğinin nesnel bilgisine ulaşılabileceği ya da sonrasında Amerikan sosyolojisinde öne çıkan pratik uygulamalar–, sosyoloji tüm bu stratejiler dolayımında denizleri dolaşan bir kâşif gibi hiç kimsenin henüz egemenlik iddiasında bulunmadığı bir kara parçası keşfetmeyi amaçlamış, ancak o kara parçasındaki faili ve gündelik hayatı yeterince göz önünde bulundurmamıştır (Bauman, 2010; 243). Fail ve gündelik hayatın ihmalinin sosyolojinin bir bilim olarak kendini ispat etme çabaları içinde değerlendirilebilecek bir konu olmasından başka, aynı ihmalin, iç-içe geçmiş olsa da, farklı başlıklar dâhilinde de tartışılabilecek bir konu olduğu söylenebilir. Bu konuda diğer başlıkları da kapsayacak temel başlık bir başlık olduğundan "düzen" arayışı karşısında bir bilim olarak sosyolojinin üstlendiği sorumluluğa dair birkaç kelam daha etmek yerinde olacaktır.

19. yüzyılın koşullarında, bir bilim olarak rüştünü ispatlamanın dışında yeni toplum türünü anlamak ve açıklamak sorumluluğu ile de sınanan sosyolojinin ağırlıklı olarak neden "düzen" sorununa ya da "düzen" ölçeğinde teoriler geliştirme işine giriştiği anlaşılabilir bir şeydir. Farklı ve yeni bir üretim biçiminden kaynaklanan yaşam tarzı ve onun örgütlediği toplum türünün de adı olan modernlik sosyolojiye bir bilim olarak ihtiyaç duyulmasına sebebiyet vermiştir. Modern toplumları anlama ve açıklama iddiası ile ortaya çıkan sosyoloji ilk iş olarak bu toplumların, oluş halinde olmalarından kaynaklanacak şekilde, düzeni sorunu ile ilgilenmek ve/veya modern toplumların 'düzen sorununu çözmek' sorumluluğuna eklemlenmiştir. Modernlik olgu ve süreçleri ile birlikte düşündüğümüzde uzun bir yürüyüş biçiminde nitelendirdiğimiz sosyoloji bilimi düzene ilişkin ilgi söz konusu yürüyüşün her aşamasında ön sıralarda olmuştur. Modern öncesi dünyada düzen bizzat faaliyet gösteren, gerçekleşmeye çabalayan bir şey olarak anlaşılmaz. Aksine, bu dünyada düzen, daha çok birbirleriyle uyum içinde olsunlar

diye şeylerin Tanrı tarafından tasarlanma biçimidir ve bu plana sadık kalındığında her şey olması gerektiği gibi olacaktır (Taylor, 2014; 151). Yeni bir dünya ve düzen demek olan modern toplumlarda ise bu denklem değişmiştir. Bu değişimi teorileştirme ve/veya yeni düzeni tanımlama işini üstlenen paydaşlardan biri de sosyoloji bilimidir.

İnsan toplumlarının ve tarihinin 'gelişme'-'ilerleme' kavramları etrafında değerlendirildiği modern dönemde sosyolojiden beklentiler de bu değerlendirmelerle ilgili olmaktadır. Öyle ki, yeni bir düzeni arzulama ve tanımlama çabası içinde sosyolojiden beklentilerin merkezinde de makro teoriler bulunmaktadır. Başka bir deyişle sosyolojiden büyük laflar etmesi beklenmektedir. Modernliğin kendine layık gördüğü düzenin temelinde bulunan ahlaki düşünce ve pratiği gereğince belirsiz olan ya da tartışma yaratacak ölçüde müphem olan bir etik kod söz konusu bile olmaz. İlerleme anlayışından cesaret alan büyük laflar etme cüretinde bulunma, düzene ilişkin düşünceler de kendini gösterir. Söz gelimi modern etik ve düşüncenin temel varsayımı, bireylerin özgür olduklarında özgürlüklerini yanlış yönde kullanmalarının önlenmesinin gerekeceğidir. Bu bağlamda modernlikte rasyonel bireyliğin özerkliği ile rasyonel idarenin dış erkliği birbirinden ayrılamaz. Başka bir deyişle, modernliğin tüm toplumsal kurumları 'iyi seçimler yapma' konusunda bireylere güvenilemeyeceği varsayımından hareket etmektedirler. Modern anlamda bireyi anlamlı kılan özgürlüğün ahlaki bakımdan olumlu sonuçlar vermesinin tek yolu bir dış erke dayalı olarak belirlenen standartlara teslim olmaktır (Bauman, 2011; 16-17, 42).

Görüldüğü gibi, modern düzenin ve bu düzenin inşa edilmesinde hatırı sayılır bir çaba içerisinde olan sosyolojinin (klasik sosyoloji teorilerinin) faile ve onun kendini gerçekleştirdiği alan olan gündelik hayata bakışında yukarıda ifade edilen modern etik anlayışının etkisi oldukça belirgindir. Modern toplumlarla birlikte düzenin kendi kendini onaylayan özelliklerinden olan 'iyi' hiçbir belirsizliğe yol açmayacak şekilde kurallara itaat olarak tanımlanmaya başlanmıştır. Buna göre modern proje, bir bakıma, günahın ve günahkârın olmadığı bir düzenin mümkünlüğünün peşinden koşarken (Bauman, 2014; 13) faili ve gündelik hayatı ihmal etmiştir.

Modernliğin ve onun bilimi olan sosyolojinin klasik dönemde faile ve gündelik hayata ilişkin ilgisizliğinin belirli bir kalıba, şekle kavuştu-

rulduğu yanlardan biri de, gerekçelendirimi rasyonelleşme ve verimliliğe dayandırılan, sözleşmeye dayalı anlayışlardır. Modernleştikçe bürokratikleşecekleri de varsayılan modern toplumlarda faili ve gündelik hayatı klasik sosyoloji teorileri için ilgi çemberinin dışında bırakan özelliklerden biri de budur. Modern düzenin kurduğu rasyonellik bağları, bizi özelliksiz bir bürokratik rutin kafesine hapseder. Öyle ki, gündelik hayat, rengini ve kendiliğindeliği yalnızca bürokrasinin çelik kafesinin sağlamlığında sürdürür (Giddens, 2012; 120).

Bu özelliğin temel savunucularından biri Max Weber'dir. Durkheim'ın toplumsal yaşam için sosyal olguların bağlayıcılığı ve nesnelliğine yaptığı vurguya karşın, toplumsal yaşamı öznel anlamlı bireysel edimler üzerinden kurgulamaya çalışan Weber için bireysel edim belirli bir çerçeve yönetildiği ve başkalarının davranışlarıyla ilişkilendirildiğinde toplumsal edim olarak sosyolojinin konusu olmaktadır. Örneğin, bir öğrenci gireceği sınavda başarılı olmak için elindeki kitap, ders notları ve başka yardımcı araçlarla ders çalıştığında bireysel bir edim gerçekleştiriyordur, ancak buna eşlik eden/etmesi gereken kimi yanlar da vardır. Buna göre, sınavda başarılı olmak için ders çalışma; notlandırma ölçütleri veya sınavı değerlendirenin bekledikleri ile ilişkilendirildiğinde bir sosyal edim haline dönüşecektir (Edinsel, 2014; 488).

Klasik sosyoloji teorilerinin birey ve gündelik hayata ilişkin kayıtsızlığının anlaşılabilmesi bakımından önemli olan unsurlardan biri de bireyin modern düzen için ne ifade ettiği ve/veya daha çok hangi bakımlardan önemsendiğidir. Modern düzenin bireylere her şeyden önce asker ve üretici olarak ihtiyaç duyduğunu düşündüğümüzde de klasik dönemde sosyoloji ile birey ve gündelik hayat arasında kopukluğa ilişkin bir tartışma daha açmış oluruz. Bu tartışmaya, varılabilecek boyutlar ve modernlik ile birey arasındaki ilişkinin soykütüğü ve gelişimi ile ilgili olarak Michel Foucault okumaları emsalsiz bir derinlik kazandırabilir.

Bireyin modern düzen içerisindeki yerini ifade etmesi bakımından önemli olan şeylerden biri de kimlik konusudur. Bugünün dünyasının yıldızı olan kimlik(ler) bahsinden farklı olacak şekilde, 19. ve 20. yüzyılın ilk yarısında bireyler için uygun görülen kimlik tamamlayıcı ve bütünleşmeci olarak görülen vatandaşlıktır. Projelerin yaratıcısı olan dış erkler (özellikle de komuta mevkiinde oturan devlet) ve bir proje olarak kimlik etrafında bireye biçilen rol(ler)de oldukça belirleyicidir. Başka bir

deyişle, dış erklerce inşa edilen kimlik(ler) modern düzenin teminatları olarak görülmektedir.

Modern düzen inşası ve kimlik konusu ile ilişkili olacak şekilde, modernlik ve gündelik hayat bahsinde ön planda olan kavramlardan biri de toplumsallaş(tır)ma olabilir. Bilindiği gibi modern dönemin belirsizliklerle baş etmek ve verimliliği arttırmak amacıyla kurduğu denetimci düzen için en çok arzu ettiği şeylerin başında 'tektipleştirme' gelmektedir. Tektipleştirme amacı güden toplumsallaştırma, insanların, yapmaları gereken şeyleri yapmayı isteyecekleri şekilde eğitilmeleri (toplumsallaştırılmaları) anlamına gelmektedir (Bauman, 2014; 157). Modern düzen için önemli olan tek tek ya da fail olarak değil, genelin içinde var olan bireydir ve bu yüzden 'iyi' olan geneldir. Bu bağlamda birey ve gündelik hayat düzenlenmesi ve denetim altında tutulması gereken bir alan olarak görülmüş ve bu bakış açısı klasik sosyoloji teorilerinde bir hayli yer bulmuştur kendine.

Modernliğin belirli bir düzen dayatımı ve bu dayatım dahilinde sosyolojinin üstlendiği "anlamsız" sorumluluğun sebebiyet verdiği birey ve gündelik hayata ilişkin kayıtsızlığın kayıtlara geçirilebileceği özgün alanlardan biri de modernlik ve ölüm/ölüm algısında meydana gelen değişim olabilir. Ölümlülüğü yapı-söküme tabi tutma çabası, diyor Bauman (2014; 231), modernliğin taviz vermeksizin sürdürdüğü uğraşlarındandır. Modernliğin yüz karası olarak görülen ölüm, aynı zamanda modernliğe bir meydan okuma olarak da algılanmıştır. Modernliğin bu meydan okumaya cevabı, kişinin hakkında hiçbir şey yapamadığı ölümü, pek çok hastalık veya rahatsızlığa ayırarak parçalamak olmuştur. Bunun bir sonucu olarak birey ve gündelik olanın doğallığı içinde tek ve eşsiz olan ölüm olayı, tüm yaşamı kaplayan ölüm-önleyici ve ölümerteleyici bir dolu edime dağıtılmıştır. Modern düzen ve onun esin kaynağı olduğu sosyoloji teorileri, deyim yerinde olursa, hayattayken kayıtsız kaldığı bireye ölümünde de kayıtsız kalmıştır. Örneğin, gündelik hayatın akışı içerisinde olağan bir durum olarak görülen ölüm modern dönemle birlikte hastane odalarına kapatılmış ve bireyin diğer pek çok niteliği gibi ölümlülüğü de gözlerden uzaklaştırılmaya çalışılmıştır. Dünyaya gelişi (doğumu) gibi dünyadan ayrılışı (ölümü) da kayıtlara alınan birey; vergi mükellefiyeti ve zorunlu askerlik gibi pek çok bakımdan ihtiyaç duyulan alanlarla ilgili olarak kayıt altına alın-

mış ve ona atfedilen önem de çoğunlukla ilgili kayıtlar ve kayıt altına almalar etrafında şekillenmiştir. Vergi kayıtları, askerlik kayıtları, doğum-ölüm kayıtları, eğitim kayıtları, sağlık/hastane kayıtları vb. diğer kayıtlar, modern düzenin birey ve onun gündelik hayatına yönelik ilgisinin merkezinde yer almaktadır.

Modern düzen karşısında insan yaşamı ve değerinin ikincil planda kaldığına ilişkin ileri sürülebilecek örnekler içerisinde en rahatsız edeni modernliğin, gelişim sürecinde yaşanan şiddettin dışında, kayıtladığı iki büyük dünya savaşı ve soykırıma yönelik (ki bunlarda, bizzat yok edici güç tarafından kayıt altına alınan yok etme eylemleridir) girişimlerdir. Örneğin Holocaust sadece bir Yahudi sorunu ve Yahudi tarihinin bir olayı değil, modernlik ve onun düzen takıntısının nerelere vardırılabileceğinin uç bir örneğidir. Bu yüzden Holocaust modern düzenin ortak sorunudur. Öyle ki, akılcılık ilkesinden beslenen bürokratik bir yapılanma içinde gerçekleşen Holocaust modern düzenin bir sorunudur (Bauman, 2007; 33).Gelenek söz konusun olduğunda hırçınlaşan ve deyim yerinde olursa geleneğe karşı daima bir savaş durumunda yaşayan modernlik, insan kaderini topluca yeni ve kendince daha yüksek bir düzeye taşıma, eski ve bitkin olanın yerine yeni, dinamik ve elbette daha iyi bir düzen ikame etme amacı gütmüştür. Bu bağlamda modern düzen projesinin penceresinden insanlar farklıdırlar farklı olmasına, ancak eğitimin ürünü ve kültürün yaratılanları olarak yeniden biçimlendirilmeye açık ve esnektirler (Bauman, 2013; 32-33).

Modern düzen projesinin gözünde yeniden biçimlendirilmeye açık varlıklar olarak görülen bireyler önemlidirler, ancak önemleri, tek tek kendilerinin toplamından oluşmayan ve daha büyük (üstün-değerli) görülen toplumla, yani 'bütünle' karşılaştırıldığında silik kalmaktadır. Görüldüğü gibi, modernliğin bilimi olarak modern düzen projesiyle ilişki içinde olan sosyoloji teorilerinde bireyin bütünle (toplumla) karşılaştırıldığında gölgelenmiş olmasını bu açıdan da okuyabiliyoruz. Modernliğin düzen fabrikaları olarak da nitelendirebileceğimiz okullarda, fabrikalarda, askeri kışlalarda, birtakım total kurumlarda (Bauman, 2013; 192), hastanelerde ve diğer yerlerde hesaplanabilirlik, denetlenebilirlik ve verimlilik gibi ölçütler dâhilinde sınırları çizilmiş olan modern düzen için birey ve gündelik hayat belirlenmiş olanın rutininin dışında bir anlam ifade edememektedir.

Kaynakça

Bauman, Z. (2007). *Modernite ve Holocaust*, Çev: Süha Sertabiboğlu, İstanbul: Versus Yayınları.

Bauman, Z. (2010). *Sosyolojik Düşünmek*, Çev: Abdullah Yılmaz, 7. Baskı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bauman, Z. (2011). *Postmodern Etik*, Çev: Alev Türker, 2. Baskı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bauman, Z. (2013). *Postmodernizm ve Hoşnutsuzlukları*, Çev: İsmail Türkmen, 2. Basım, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bauman, Z. (2014). *Parçalanmış Hayat: Postmodern Ahlak Denemeleri*, Çev: İsmail Türkmen, 2. Baskı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Byrne, N. T. (2017). Semboik Etkileşimci Olarak Emile Durkheim, *Emile Durkheim'ın Sosyolojisi ve Felsefi Düşüncesi*, Çeviren: Ü. Tatlı-can, İstanbul: Islık Yayınları, s. 339-354.

Callinicos, A. (2005). Toplum Kuramı, Çeviren Y. Tezgiden, İstanbul: İletişim Yayınları

Corcuff, P. (2016). *Bireycliğin Meslesi*, Çeviren: A. Ufuk Kılıç, Ankara: Heretik Yayıncılık.

Cuff, E.C ve Diğerleri (2013). Sosyolojide Perspektifler, Çeviren: Ü. Tatlıcan, İstanbul: Say Yayınları.

Durkheim, E. (1994). *İntihar*, Çeviren: Ö. Ozankaya, Ankara: İmge Kitabeyi Yayınları.

Durkheim, E. (2004). *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*, Çeviren: C. Saraçoğlu, İstanbul: Bordo Siyah Yayınları.

Durkheim, E. (2006). *Toplumsal İşbölümü*, Çeviren: Ö. Ozankaya, İstanbul: Cem Yayınevi.

Durkheim, E. (2010). *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri*, Çeviren: Ö. Ozankaya, İstanbul: Cem Yayınevi.

Durkheim, E. (2017). Sosyoloji, *Emile Durkheim'ın Sosyolojisi ve Felsefi Düşüncesi*, Çeviren: Ü. Tatlıcan, İstanbul: Islık Yayınları, s. 61-67.

Durkheim, E. (2017b). Sosyoloji ve Bilimsel Alanı, *Emile Durkheim'ın Sosyolojisi ve Felsefi Düşüncesi*, Çeviren: Ü. Tatlıcan, İstanbul: Islık Yayınları, s. 13-28.

Edinsel, K. (2014). *Sosyolojik Düşünme ve Çözümleme: Etkenler, Oluşum Süreçleri ve Etkiler 1*, İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Esgin, A. (2005). *Anthony Giddens Sosyolojisi*, Ankara: Anı Yayıncılık.

Giddens, A. (1996). Four Myths in the History of Social Thought, *Defence of Sociology: Essays İnterpretation and Rejoinders* (iç.), Cambridge: Polity Press, 1996, s. 127-153.

Giddens, A. (2003). *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*, Çeviren: Ü. Tatlıcan ve B. Balkız, Paradigma Yayınları, İstanbul.

Giddens, A. (2012). *Modernliğin Sonuçları*, Çev: Ersin Kuşdil, 5. Baskı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Giddens, A. ve Sutton, P. (2016). *Sosyolojide Temel Kavramlar*, Çeviren: A. Esgin, Ankara, Phoenix Yayınevi.

Gouldner, A. (2015). *Batı Sosyolojisinin Yaklaşan Krizi*, Çeviren: M. Şenol, Sakarya, Sakarya Üniversitesi Yayınları.

Larson, C. J. (1973). *Major Themes in Sociological Theory*, New York: David McKay Company.

Morrison, K. (2017). Durkheim'da Birey, *Emile Durkheim'ın Sosyolojisi ve Felsefi Düşüncesi*, Çeviren: Ü. Tatlıcan, İstanbul: Islık Yayınları, s. 83-88.

Parsons, T. (2015a). *Toplumsal Eylemin Yapısı: Marshall, Pareto, Durkheim 1*,Çev: Adem Bölükbaşı, Sakarya: Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları.

Parsons, T. (2015b). *Toplumsal Eylemin Yapısı: Max Weber 2*, Çev:Nur Nirven, Sakarya: Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları.

Slattery, M (2007). Sosyolojide Temel Fikirler, Yayına Hazırlayan: Ü. Tatlıcan, G. Demiriz, Bursa: Sentez Yayınları.

Taylor, C. (2014). *Seküler Çağ*, Çev: Dost Körpe, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Touraine A. (1999). Toplumdan Toplumsal Harekete, *Yeni Sosyal Hareketler* (iç.), Yayına Hazırlayan ve Çeviren: K. Çayır, İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Wehyer, L. F. (2012). "Emotion, Rationality and Everday Life in the Sociology of Emile Durkheim, *Sociological Spectrum: Mid-South Sociological Association*, 32:4, DOI: 10.1080/02732173.2012.664049.

Marxizm, Ütopya ve Gündelik Hayat

Ecehan Balta

"İnsan yeterince radikal olmak için en az gerçekliğin kendisi kadar radikal olmalı"
V.İ. Lenin

"Gündelik" terimi ile dar anlamıyla rutini kast ediyor olsak da, bu rutinin içinde insanların kendileri açısından varlıklarını sürdürdükleri tüm faaliyetleri sayabiliriz.[1] Örneğin yeme, barınma, üretme, yeniden üretme, cinsellik, güvenlik, ölüm, doğum gibi yaşam döngüsündeki her olay, temel olarak yığılı bilgilerin, ritüellerin, toplumsal işbölümünün belirlediği şekilde yaşanır. Ancak daha geniş anlamıyla "gündelik"; sınama, anlamlandırma, değerlendirme, biriktirme, çözümleme gibi yetilerin de olayların hizmetine koşulduğu daha geniş bir evrene gönderme yapar. Bu bakımdan, gündelik hayat üzerine yapılan her çözümleme insanın kendisi ve dünya üzerine düşünmesiyle eşdeğerdir (Elias, 2001).

Nitekim gündelik hayata ilişkin bilgi üretilmesi yönündeki çaba, herhalde insanlık tarihi kadar eskidir. Antik Yunan'dan bu yana filozof-

---

[1] Bu yazı büyük oranda sevgili Özlem Şahin ile birlikte kaleme aldığımız *Praksis* dergisinin 4 üncü sayısında yazdığımız "Gündelik Yaşamı Dönüştürmek ve Marksist Düşünce" isimli yazının (2001: 185-217) elden geçirilmesinden ve yeniden yazımından oluşuyor. Çok istediğim ve başlangıç niyetim bu olduğu halde Türkiye'nin halleri diyelim, bu alana geri dönmeme, son yıllarda ortaya çıkan literatürü de daha detaylı bir şekilde gözden geçirerek yazıya eklememe izin vermedi. Yine de, aradan geçen 15 yılda yazının eskimemiş olduğunu düşünerek bana ulaşan, bugüne kadar gördüğüm en anlayışlı editörlerden sevgili Ali Esgin'e çok teşekkür ederim. Bu makaleyi verene kadar onu çok yordum.

ların sormaya devam ettikleri "varlık nedir?", "bilgi nedir?" gibi sorular dahi, esasta gündelik hayata ilişkin sorular olarak yorumlanabilir. Zira, içinde yaşadığımız, bizi birer insan olarak sarıp sarmalayan tek gerçeklik, gündelik gerçekliktir. En soyut olarak görünen bilimler de dahil olmak üzere, bu gündelik gerçekliği ya da onun üzerinde, ona etki eden bir başka gerçeklik düzeyi olup olmadığını anlamaya çalışır.

Bilimin gündelik gerçeklikten soyutlanması, ya da daha üst soyutlama düzeylerinde –genelleme, kuram, teorem vs- dile gelmesi, bilginin gündelik gerçeklik içinde oluştuğu ve çeşitli türleriyle onun hizmetinde olduğu saptamasını değiştirmez. Ancak skolastik felsefeden birkaç yüzyıl sonra, dogmanın yerine yine bir başka dogma olarak akıl dinini koyan Aydınlanma'nın zihinsel hapsi ile birlikte, kuramla gündelik gerçeklik arasındaki ilişki de bir kez daha kopmuştur. İdealizmin öncüsü Platon devlet kuramını yönetici olacak erkekler yetiştirmek için ortaya atmıştır. Ancak nedense Max Weber'in bizzat sosyoloji ile modern Almanya'yı şekillendirmeye çalıştığı çok sonradan akla gelir. Aydınlanma sonrası filozof ve kuramcıları, kendi içine kapalı ve gittikçe uzmanlaşan bu bilgi dünyasında gerçekliği anlamaktan ziyade yeni bir evren inşa eden yaratıcılar muamelesi görür. Bu durum, paradoksal olarak bilimsel bilginin gündelik düzeyde işlevsizleşmesi ve onun yerinin başka bilgi türleri ya da inançla doldurulmasını da beraberinde getirir. Bir başka deyişle, "bilginin kutsal kitabı" ile diğer kutsal kitaplar eşitlenmiş olur. Oysa Marx ve Engels'e göre;

> "(...) Şimdiye kadar var olan tüm materyalizmlerin başlıca eksikliği, şeyin [*Gegenstand*], gerçekliğin, duyusallığın, duyusal insan faaliyeti / pratiği olarak değil, öznel olarak değil, yalnızca nesne [*Objekt*] ya da sezgi [*Anschauung*] olarak kavranmasıdır. Böylece etkin yön, materyalizme karşıt bir biçimde idealizm tarafından geliştirilmiş oldu – ama yalnızca soyut olarak, çünkü idealizm, bu biçimdeki gerçek, duyusal eylemi elbette bilmez. Feuerbach düşünce nesnelerinden gerçekten farklı duyusal nesneler istiyor, ama insan faaliyetinin kendisini nesnel faaliyet olarak kavramıyor. Böylece, *Hıristiyanlığın Özü*'nde teorik tutumu, biricik gerçek insan tutumu olarak görüyor (...) "Devrimci" faaliyetin, "pratik-eleştirel" faaliyetin önemini anlayamıyor (*Feuerbach Üzerine Birinci Tez*; 1976a, 9)."

Marksizmin gündelik hayatla ilişkisi, zannımca Marksizmin sürekli olarak bir meta-anlatı olarak görülmesinden ve meta-anlatıların içinde

yer aldığı soyutlama evreninin bizim sıradan ve sahici hayatlarımıza pek uzak olmasından kaynaklı olarak; epeyce sorunlu olmuştur. Evet, Marksizm bir meta-anlatıdır. Ancak, sıradan ve sahici ile "en üst soyutlama düzeyi" (*üretim tarzı*) arasındaki bağlantıyı kurmamak, Marksizm'den ziyade, Marx (ve Engels) sonrası Marksistlerin bir sorunu, açıkçası Marksist yazına bir "kutsal kitap" muamelesi yapanların sorunudur.

Genel olarak ifade etmek gerekirse; Marx'ın kendi eserlerinde üretim tarzı, üretici güçler ve üretim ilişkilerinin bir sonucu olarak betimlenir ve organik bir bütünlüğü ima eder. Üretici güçler ve üretim ilişkilerinin bileşimi, insanların fiziksel dünya ile nasıl ilişki kurduğunu belirler. Üretim tarzı aynı zamanda, dağıtım, dönüşüm ve tüketim tarzlarını da belirler. İşte sıradan ve sahicinin içinde oluştuğu evren, üretim tarzının belirlediği bu *organik bütünlük*tür. Gündelik hayatta var olan bu "organik bütünlüğün" Marksizmi de bir kılavuz olarak kullanarak anlaşılmaya çalışılmaması, belki de yaşadığımız şizofrenik toplumsal durumun nedenlerinden bir tanesidir.

Sosyolojinin, bu organik bütünlüğü göz önünde bulundurmaksızın giriştiği tüm gündelik hayat okuma çabaları da görünmeyen bir duvara toslar. Örneğin; futboldaki fanatizm kültürüne yönelik bir okuma çabası futbol endüstrisi değerlendirme dışı bırakıldığı takdirde[2] mümkün olmayacaktır. Aynı şekilde; modanın ya da müziğin standart, tüketim odaklı üretimini analiz etmeye kalkan kişi de karşısında üretim tarzının birebir yansımalarını bulacaktır. Theodor Adorno'nun "üreticiden tüketiciye tek yönlü bir dolaşım" olarak ifade ettiği (Krims, 2003) bu tüketim nesnelerinin yanı sıra, gündelik hayatın doğumdan ölüme kadar her aşamasındaki hissedişler de sadece üretim tarzı tarafından değilse de, onun tarafından da belirlenecektir. Örneğin, Anthony Giddens'ın da dediği gibi tarihte ilk kez insanın bütün ihtiyaçlarını karşılaması gereken bir kuruma dönüşmüş olan aile, bir yandan güven, dayanışma, devamlılık, huzur anlamına geliyor. Ama öte yandan hepimiz kendimiz olabilmemiz için dışarı çıkmamız gerektiğini söyleyen narsistik bir kültürün kuşatması altındayız. Bu iki birbirine paralel akan toplumsal söylem, insanın içinde aynı anda olan hem özgür, hem de güvende hissetme arzusunu tarihin hiç bir döneminde olmadığı kadar çok açığa çıka-

[2] Bu konuda bir eleştiri için bkrz., Kennedy, 2010.

rıyor. Ya da, "insan bazen ölüm hakkında tecrübe edinmek için yaşıyor", dediğimiz durumlarda ölümü tekilci bir bakış açısıyla sadece kendi başımıza gelen (oysa ölüm kategorik olarak *asla* bizim başımıza gelemez: "ben varsam ölüm yok, ölüm varsa ben yokum") bir felaket olarak değerlendirmek, *görece* yeni bir gündelik hayat bilgisidir. Elbette Avrupa'da veba salgınında çocuğunu kaybeden bir ebeveyn ya da savaşta ölen bir askerin arkadaşı da üzülmüştür, çünkü her zaman ölüm yaşamın karşısındadır. Ancak ölümün her daim bize kendi ölümümüzü hatırlattığı bu modern dünya, yeni olan budur (Lefebvre, 1991). Bu duygu durumu, töreler ve şartları –gündelik hayatı- toplumsal koşullara *da* bağlamayan herhangi bir bilinç düzeyi, bilginin kendisine sunmuş olduğu olanaklardan yoksun demektir. Bu bakımdan, Marx'ın meşhur *11 inci Tez*'inde ele aldığı gibi; dünyayı anlamak dünyayı değiştirmek için yeterli değildir, ama dünyayı değiştirmek için mutlaka onu anlamak gerekir.

Lenin Zürih'te sürgündeyken Dadacı ressam ve şairlerin gittiği bir lokantayı sık sık ziyaret edermiş. Alexander Cockburn (1991) Lenin'in genç bir Romanyalı, Marcu ile anısını şöyle aktarıyor:

> "Akşamüstü lokantadan ayrıldık ve Lenin'le yürümeye başladık. Şöyle söyledi:
> - Neden burada yemek yediğimi anlıyor musun? İnsanların gerçekten ne üzerine konuştuğunu bilmen gerekiyor. Nadezhda Konstantinovna [Lenin'in karısı, Krupskaya] buraya sadece Zürih'in yeraltı sakinlerinin geldiğini düşünüyor ama bence yanılıyor. Eminim ki, Maria bir seks işçisi. Ama ticaretten memnun değil. Bayan Prellog'un ne söylediğini duydun mu? "Tüm polisleri vurmalı". Bence çok da haklıydı. Peki bu savaşın gerçekte ne anlama geldiğini biliyor musun?
> - Nedir, diye sordum. (...)
> - Herkes kendi kararını vermeli. Ama diğer insanların ne söylediğini de dinlemelisin. Senin ne kadar radikal olduğunu bilmiyorum, kendininkini de. Bir insan yeterince radikal olmak için en az gerçekliğin kendisi kadar radikal olmalı."

Marxist Kuramda Gündelik Hayat

Daha sonraki bir dizi Marksistin aksine, Marx ve Engels tüm kuramsal çalışmaları boyunca gündelik hayatın kurucu öğesi sayılan kimliğin

(insan kimliği) maddi bir zemini olduğuna vurgu yapmışlardır. Örneğin Engels'in başyapıtı *İngiltere'de Emekçi Sınıfların Durumu* (1997) , doğrudan gündelik hayata ilişkin gözlem ve çıkarımlarla doludur. Marx tarafından kaleme alınan *Fransız Üçlemesi*, toplumsal tarihçiliğin öncü ve elbette gelişkin örneklerinden bir tanesidir. Marx'ın –ve Engels'in- politik metinlerinin temel işlevi, işçi sınıfının –ya da onun "öncüsünün"- gündelik hayatını veri alıp dönüştürmek mücadelesinin bir parçası olmalarıdır.

Alman İdeolojisi'nde Marx ve Engels, tarih yazımının insanın kendisini içinde bulduğu doğal koşullardan ve bu koşulların tarih boyunca insanal etkinlikler aracılığıyla nasıl değiştiğinden hareket etmesi gerektiğini ileri sürer. Zira insanların yeniden şekillendirdiği maddi koşullar insanın doğasını da belirler:

> "Bizim hareket noktamızı oluşturan öncüller, keyfi temeller, dogmalar değillerdir; bunlar, onlara ilişkin soyutlamaların ancak imgelemde yapılabileceği gerçek öncüllerdir. Bunlar gerçek bireylerdir; bu bireylerin eylemleri ve –hem hazır buldukları hem de kendi eylemleriyle yarattıkları- maddi yaşam koşullarıdır" (1987: 36).

Marksist kuram, bu maddi yaşam koşulları bağlamında bireylerin üretken etkinliğini - birbiriyle son derece ilişkili- iki ana başlık altında inceler: Üretim ve yeniden üretim. İnsanal etkinliklerin tamamının toplandığı bu iki alanın biri diğerinden daha "değersiz" değildir. Marx ve Engels'e göre insanlar, içinde bulundukları üretici güçlerin belirli düzeyde gelişmişliğinin ve bu gelişmişlik düzeyine denk düşen "karşılıklı ilişkilerin" (*intercourse*) koşullandırdığı gerçek insanlardır. Daha sonraki eserlerinde "üretim ilişkileri" terimiyle yer değiştirecek olan bu karşılıklı ilişki terimi; üretim ve yeniden üretimi aynı anda kapsar ve merkezinde "gerçek" insan vardır. İşte bu "gerçek" insanların yaşamlarını ortaya koyuş biçimleri, onların ne olduklarını çok kesin olarak yansıtır: "Şu halde onların ne oldukları, üretimleriyle, ne ürettikleriyle olduğu kadar, nasıl ürettikleriyle de örtüşür" (1987: 37).

> "Başka bir deyişle, etten ve kemikten insanlara varmak için, ne insanların söylediklerinden, imgelerinden, kavradıklarından, ne de anlatıldığı, düşü-

nüldüğü, imgelendiği ve kavrandığı biçimiyle insandan yola çıkılır; gerçek / faal insandan yola çıkılır ve bu yaşam sürecinin ideolojik yansı ve yankılarının gelişmesi de, bu gerçek yaşam sürecinden hareketle ortaya konulabilir" (Marx ve Engels, 1987: 42).

Diğer taraftan, üretim ilişkileri, toplumsal statüko ve aynı zamanda da çatışma zemini olan güç ve zor ilişkileriyle birlikte var olur. Gramsci'ye 1919-1921 İtalyan devriminin neden başarısız olduğu sorusuna "rıza ve zor" yanıtını verdirten de üretim ve yeniden üretimin içinde yer aldığı bu ilişkileri ve onların üretim ilişkileri üzerindeki rolünü anlama çabasıdır. Topyekün toplumsal statükoyu anlamak için son derece kullanışlı bu kavramsal araçlar, bu statüko içinde yer alan, ırkçılık, cinsiyetçilik gibi gündelik hayat pratiklerini belirleyen ideolojileri de anlamamıza yardım eder.

Marx ve Engels, kapitalizm analizlerinde üretici güçleri değil, üretim ilişkilerini temel alır. Üretici güçler, üretim ilişkilerinin bir bileşeni ve sonucudur. Tarihte belirleyici unsur ise, son kertede gerçek yaşamın üretimi ve yeniden üretimidir.

"Emek zenginler için tansıklar ama işçi için yoksulluk üretir. Saraylar, ama işçi için inler üretir. Güzellik, ama işçi için solup sararma üretir. Emeğin yerine makineleri geçirir, ama işçilerin bir bölümünü barbar bir çalışma içine atar, öbür bölümünü de makina haline getirir. Us, ama işçi için budalalık, aptallık üretir" (1976b: 156).

Evet, gerçek/gündelik hayatı "emek" üretir. Ancak daha önce de başka şekilde ifade edildiği gibi, bu "emek" Marx'ta üretken ya da üretken olmayan emek olarak sınıflamasının dışında, insanın bütün yaşamsal faaliyetlerini içine alır ve yeniden üretim süreçlerini de kapsar.

Emeğin kendisinden ve ürettiği üründen yabancılaşması, sadece kapitalizmde değil, meta üretimine dayalı bütün toplumlarda söz konusudur. Toplumsal ilişkilerin *şeyleşmesi* süreci de kapitalizmin ortadan kalması ile birlikte bir anda ortadan kalkmayacak, ancak emeğin, üretimin ve toplumun özgül şartları içinde yaşamın bütün etkinlik ve ilişkilerinde o "tek olaydan sonra" [devrim] yavaş yavaş sönümlenecektir (Mandel, 1993: 164). Bir başka deyişle, emek [insanal faaliyetlerin tümü olarak] gündelik hayatı belirlerken, yabancılaşmayı da sürekli olarak

yeniden üreten bir toplumsal yapı içinde hareket eder. Bu nedenle de gündelik hayatlarımız şeyleşme ve yabancılaşma tarafından belirlenir.

Bunun karşısında "ilerleyen yabancısızlaşma", yine yaşamın bütün etkinlik ve ilişkilerinde şeyleşme ve yabancılaşmanın ortadan kalkması; sömürünün, eşitsizliğin, hızın, üretimciliğin, tüketimciliğin, kârın, bir bütün olarak yaşamın şeyleştirilmesinin, yeniden üretim sürecine sıfır maliyetli etmen olarak katılan doğanın sömürüsünün sona ermesi anlamına gelir. Bu bağlamda, Marx'ın ve Engels'in ortaya koydukları düşünce, bir kuram, tarihsel bir yaklaşım, bir felsefe olmakla birlikte aynı zamanda bir ütopya, bir *olmayan yer* tarifidir. Ancak *olması olanaksız olan yer* değil.

Avrupa'da beklenen sosyalist devrimlerin gerçekleşmemesi, 1929 Büyük Buhranı arkasından gelişen ekonomik kriz, faşizmin yükselişi ve hemen arkasından II. Dünya Savaşı, toplumsal rol ve kurumların neredeyse ontolojik bir statü kazandığı, asla değiştirilemez görüldüğü kriz öncesi göreli istikrar dönemlerini kesintiye uğratmıştır (Brown, 1989).

Buna ek olarak, 1917 Bolşevik Devrimi'nin iç savaş ve arkasından Stalinist bürokrasiye teslim olmasının, 1919-21'de İtalya ve Almanya'da arka arkaya yenilgiye uğrayan devrimci kalkışmaların ve son olarak 1936 yazında yaşanan İspanya İç Savaşı'nın ardından işçi sınıfının ve onun örgütlerinin yenilgisinin 1920'li yılların ortalarından itibaren 1930'lara kadar sordurduğu soru, Marksizmin "olması olanaksız olan yeri" tarif eden eskimiş bir ideoloji olup olmadığıdır. Çoğunlukla bu soru etrafında varoluşçuluk, sürrealizm gibi akımlar ortaya çıktığı gibi, gündelik hayatı dönüştürücü bu ütopyanın neden bu kadar yakınlaşmışken gerçekleşmediğini anlamaya çalışan Marksizm içi yaklaşımlar da söz konusu olmuştur.

Marx Sonrası Marxistler ve Gündelik Hayat

Gramsci, işçi sınıfının bu büyük yenilgisini, *hegemonya* kavramı etrafında anlamaya çalışmıştır. İtalya'da Fiat direnişi ve sonrasında kurulan işçi konseylerinin dönüştürücü gücüne inanmış olan kuramcı, bu Sovyet modelinin neden başarısızlığa uğradığını açıklamak için sınıflar ve diğer toplumsal güçler arasındaki ilişkileri anlamak için bu kavrama başvurur. Gramsci'ye göre, proletarya kendi hegemonyasını kurabilmek

için kitlelerin büyük bir çoğunluğunun bilincine, hatta duygularına müdahale etmek, onları dönüştürmek zorundadır. Dönüştürücü düzey, ortak duyudur. Ortak duyu, egemen ideolojinin kurulduğu alan olduğu gibi, bu ideolojiye direnmenin alanıdır da. Geniş kitlelerin egemen ideolojiden bağımsızlaşabilmeleri için bu ortak duyuyu yine geniş kitleler lehine dönüştürmesi gerekir. Bu aynı zamanda üretim ilişkilerinin, buna bağlı olarak da toplumsal yapının da dönüşümü anlamına gelecektir. Ancak üretim ilişkilerinde ve toplumsal yapıda belirli kırılmalar olmaksızın ortak duyunun da dönüşmesi mümkün değildir. Bu, *karşılıklı belirlenimli* bir süreçtir. Bilinç, ancak onun sınırlarını çizen nesnel faktörler içinde hareket eder. Bu bakımdan, kapitalizm altında bilinç her zaman yabancılaşmış bir bilinçtir ve ancak, toplumsal yapıyı dönüştürürken kendisi de dönüşen bir *ilerleyen yabancısızlaşma*dan söz edebiliriz. Gramsci'ye göre, işçi konseyleri böyle dönüştürücü bir modeldir, bu nedenle 1917 Devrimi'nin odağında da "Sovyet" (*konsey*) vardır. Dönüştürücü bir momentte ortaya çıkan bu dönüştürücü model, üretim tarzına bir isyan olduğu kadar, gündelik hayatta da bireylerin kendi kaderleri üzerinde söz sahibi olmasını beraberinde getirdiği ölçüde ilerleyen bir yabancısızlaşma sürecidir de.

Lucaks'a göre de, "tarih sahnesine ilk çıktığı andan beri proletaryanın daima karşısında bulunan tehlike, onun burjuvaziyle ortaklaşa paylaştığı kendi yaşamsal varlığının dolayımsızlığı içine hapsolmuş bulunmasıdır (...) Proletarya böylece burjuva toplumunun yasalarına ya irade yoksunu bir kadercilik içinde boyun eğer ya da o yasaları "ahlaki" açıdan iradi olarak içine özümler" (1998: 101). Lucaks'ın *şeyleşme* adını verdiği bu durum, kapitalist toplumda yaşayan her birey için kaçınılmaz bir dolayımsız gerçekliktir ve bunu aşmanın yolu "bütünsel gelişmenin somut olarak belirlenen çelişkileriyle somut ilişkiler kurmak, bu çelişkilerin bütünsel gelişme açısından taşıdığı anlamın bilincine varmak ve yaşamsal varlığın [*Dasein*] şeyleşmiş yapısını kırmak için, yani bu uğurda durmadan çaba göstermek ve bu çabaları durmadan yenileme eğilimini korumak"tır. Gerçekliği, ancak bir bütün olarak anlamak ve ona o haliyle nüfuz etmek mümkündür ve nüfuz etmeyi de ancak kendisi bir bütün olan özne becerebilir (agy).

Şeyleşme, kişiyi /kimliği parçalara böler ve her bir parçayı tek tek hapseder. Örneğin, Marx'ın dediği gibi, gerçek /faal insandan yola çıka-

lım ve nüfusları –tam bilinmemekle birlikte- 25.000'i bulan Afrika kökenli Türkiyelilerden biri olan Ayşe'nin gündelik hayatını nasıl yaşadığına dair varsayımlar üretelim. Ayşe'nin siyah derisi nedeniyle, kendisi istese bile, ne kadar entegre / asimile olursa olsun kimliğinin asla kendisine unutturulmayacağını, bir kadın olarak büyük ihtimalle eğitim olanaklarından yoksun şekilde büyüdüğünü, bir beyazla birlikte olmasının belirli çevrelerde bir toplumsal tepkiyle karşılanacağını, Ayşe'nin teninin renginden ve cinsiyetinden dolayı nitelikli iş bulmasının da kolay olmayacağını, böylece bir *eğilim* olarak sosyal hareketlilik olasılığının yine Afrika kökenli Türkiyeli Ahmet'e veya beyaz ten rengine sahip olan Zeynep'e göre daha az olduğunu tahmin edebiliriz. Burada, kapitalizmle eklemlenen cinsiyetçilik ve ırkçılık piyasada da işleyen bir mekanizma olarak, Ayşe'nin aleyhine iş görür. Ancak karşılaştırma yaptığımız diğer kişilerden olan Ahmet de beyaz ten rengine sahip olan Nejat'a, yine Zeynep de bir kadın olarak Nejat'a karşı daha dezavantajlı konumdadırlar. Birer ücretli işçi olan Nejat, Zeynep ve Ahmet ise, patronları Ali için çalışırlar. Demek ki, *şeyleşme* sadece kimliği parçalara hapsetmekle kalmaz, bu parçalar arasında belirli hiyerarşik ilişkiler kurarak birinin bir diğeri üzerinde egemenliğini sağlamak suretiyle, kimliklerin varoluş iddialarını güçsüzleştirme işlevi de görür. Lucaks'ın izleğinden gidersek, şeyleşmeyi kırmak için "bütünsel gelişmenin somut olarak belirlenen çelişkileriyle somut ilişkiler kurmak" gerekiyorsa, ırkçılık, cinsiyetçilik, sınıfsal eşitsizlikler ve bu örnekte sayılmayan diğer hiyerarşilerin tamamına karşı, teker teker ve topyekün bir savaşı aynı anda yürütmek gerekir. İşte Marksizmin gücü bu birey / toplum ikiliğini aşmasındadır.

Gramsci ve Lucaks'ın ideolojik, kültürel, toplumsal ve ekonomik süreçlerin iç içeliği ve birey-toplum arasındaki karşılıklı belirlenim ilişkisine ilişkin tespitleri, gündelik hayat konusunda kendilerinden sonra gelen tartışmanın da önünü açmış ve hattını belirlemiştir.

Marksizmin ekonomik / felsefi ve siyasal indirgemeci yorumlanışına bir başka itiraz da, bu iki kuramcı / aktivistten sonra Henri Lefebvre'den gelmiştir. Ona göre, Marx'ın düşüncesi bugünkü dünyayı bilmeye yetmez ancak bugünkü dünyayı bilmek için zorunlu ve vazgeçilmezdir. Bu nedenle de Marx'ın düşüncesinden hareket ederek temel kavramları işleyip hazırlamak, inceltmek ve gerek duyulduğunda yerle-

rine yenisini eklemek gerekir (1996: 169). Lefebvre, yabancılaşma / şeyleşme ve hegemonya kavramlarını bizzat Marx'ın kendisine yapılmış önemli katkılar olarak görür ve temel olarak da savaştan toplumsal direnişin zaferiyle çıkmış olan Fransa'da ya da işçi sınıfının toplumsal başkaldırısının bir devrimle sonuçlandığı SSCB'de bu zaferlerin neden sürdürülemediğini anlamak için gündelik hayat eleştirisine başvurur. Ona göre, gündelik hayatın eleştirel bilgisinden doğacak olan "gerçek sosyoloji", siyasal ya da ekonomik olanın içinde görünmez kılınan ya da buna indirgenen toplumsal olanı değerlendirebilecektir.

Lefebvre'ye göre gündelik hayat, modernite ile eş zamanlı olarak ortaya çıkmıştır:

> "Bu andan itibaren önemli olan bunların eş zamanlılığının ve ilişkilerinin altını çizmektir. Gündelik hayat mütevazi ve sağlamdır, doğal olandır, kısımları ve parçaları belirli bir zaman kullanımı içinde, kuşkuya meydan vermeyecek biçimde birbirlerine bağlanan şeydir. Gündelik hayat tarih taşımaz. Görünüşte göstergesizdir. Kişiyi meşgul eder ve uğraştırır, yine de görünmeye gerek duymaz. O modernlik ile birleşen şeydir. Modernlik kelimesinden yeni olan ve yeniyle birleşen birşeyi anlamak gerekir: Parlaklıktır, paradokstur, teknik veya dünyevilik tarafından damgalanmış olandır. Gözüpektir, geçicidir, kendini ilan eden ve kendini alkışlatan maceradır... Gündeliklik ve modernlik, karşılıklı olarak birbirini belirtir ve gizler, meşrulaştırır ve telafi eder. Herman Broch'un ifadesiyle, dönemin evrensel gündelik hayatı modernliğin arka yüzüdür, zamanın ruhudur" (1998: 31).

Modern/gündelik hayatı İnka, Aztek, Roma ya da Antik Yunan'dan ayıran ve bir analiz nesnesi haline gelmesini gerekli kılan şey, insanın kendi hayatını ürettiği üretim etkinliği içinde üretim ve tüketim arasında, yapı ve üstyapı arasında, bilgi ve ideoloji arasında belirlenen kapitalist üretim ilişkileri içindeki geri beslemenin, dengenin yeri olmasıdır (1998: 39). Praksisin gerçek merkezi; bilim, ideoloji ya da kültür değil, gündelik hayattır. Zira insanlar gündelik hayatlarını devam ettirebildikleri sürece eski ilişkiler biteviye şekilde yeniden oluşacaktır. Gündelik hayatın sürdürülemez hale geldiği noktada ise, devrim başlar (Lefebvre, 1998).

Yukarıda anılan *Gündelik Hayatın Eleştirisi* kitabının hemen arkasından yazdığı *Modern Dünyada Gündelik Hayat* kitabında Lefebvre, bu

kez gündelik hayatı temel alan bir anlama ve dönüştürme çabasının eninde sonunda sorması gereken sorulara yanıt aramaya başlar: *Gündeliklik* tanımlanabilir mi, modernliği bütünlüğü ve özüyle birlikte tanımlayacak bir incelemenin hareket noktası gündelik hayat olabilir mi? Bu yoldan toplumsal gerçekliği içindeki çelişki ve çatışmalarla birlikte anlayacak tutarlı bir teoriye, gerçekçi ve indirgemeci olmayan bir kavrayışa ulaşılabilir mi?

Lefebvre, gündeliği anlamak için Lucaks'ın izleğini takip ederek yaklaşımını iki kavram üzerine oturtur: Bütünlük ve yabancılaşma. Bu iki kavram varolanı detaylı olarak analiz etmek ve onu bütün bir toplumsal sistemle bağlamakla birlikte değişimin yönünü görebilmemiz için anahtar kavramlardır (1989: 76).

> "Bizim toplumumuzda değişim biçimleri altında ve bunları yöneten işbölümü varken, belirli bir yabancılaşma olmaksızın toplumsal ilişkiden bahsedilemez. Ve her birey toplumsal olarak yabancılaşmıştır, yabancılaşmış olarak toplumsallaşır" (1989: 15)

Kapitalist modern toplumun yarattığı baskı, işçi sınıfının sömürüsüyle veya burjuva ideolojisinin kötülükleriyle sınırlı değildir; bunlar özel bilinçten bireysel arzulara, eğlence biçiminden düşlere kadar çok geniş bir alanı kapsarlar. Bu yabancılaşmanın kırılması ise ekonomik alanın belirlediği bir üretim tarzının [kapitalizm] çok ötesinde, gündelik hayatın politikleşmesiyle; *kültür devrimi* ile olanaklıdır Lefebvre'ye göre. Bu politikleşme, ahlaki düzenin nihilizmden uzaklaşmasının yolunu açacak cinsel devrime, kentsel alanının kullanımının yeniden tasarlanmasına ve çalışmanın değil serbest zamanın yaşamın merkezine alınmasına dayanmalıdır (Taccusel, 1989). Lefebvre, Marx'ın ve ardıllarının ekonomik ve politik düzeydeki devrimci stratejilerine bir üçüncü boyut olarak eklediği kültür devriminin liberal burjuva hümanizminin gözden düşürdüğü yapıt, yaratma, özgürlük, uyarlama, üslup, kullanım değeri gibi kavramların yeniden anlamlandırılmasına dayandığını vurgular. Devrim, sadece mülkiyet ilişkilerini değil, hayatı değiştirmelidir. Bu nedenle de dil, sanat, estetik, felsefe ve bilim, gündelik olan içinde yeni yaratıcılıklar geliştirmek üzere "kullanım değerlerine" geri dönmelidir.

Lucakscı gelenekten gelen Agnes Heller ise, *Everyday Life* yapıtında gündelik hayatı dönüştürecek bir kolektif bilincin nasıl mümkün olacağını sorgular. Kolektif bilinci yaralayan, bireyin kendi nesnel varlığına yabancılaşması ve toplumsal bütünlüğün kaybolmasıdır ona göre. Oysa "bireylerin toplumu yeniden üretmeleri için kendilerini de yeniden üretmeleri gerekir" (1984: 1). Ancak gündelik hayat içinde insanı biçimlendiren toptan bir nesneleştirme ilişkisi söz konusudur: İç içe geçmiş ikili bir süreç halinde özne sürekli dışsallaştırılırken insan sürekli yeniden üretilir.

Bu çerçevede de gündelik hayat, toplumsal yeniden üretimi olanaklı kılan bireysel yeniden üretim faktörlerinin toplamı olarak tanımlanır. Bireyin yeniden üretimi ise her zaman somut bir dünyaya doğmuş olan tarihsel bir bireyin yeniden üretimidir. Çünkü gündelik hayat, farklı tarihsel-toplumsal durumlarda dönüşecektir. Marx'ın dediği gibi; "Toplumun kendisi insan olarak insanı ürettiği gibi, o da insan tarafından üretilmiştir" (1986: 193).

Burjuva toplumunun gelişmesinin belirli bir aşamasında tek tek bireylerin çıkarlarını toplumun çıkarı olarak görülmesi ile birlikte egoizm temel bir ilke haline dönüşmüş ve gündelik hayatta kendisini rasyonalize etmiştir (1984: 14). Hatırlanacağı gibi, Engels de yabancılaşmayı insanın türünden yabancılaşması ve bunun sonucu olarak bireycileşmesi şeklinde tarif eder (1995).

Buraya kadar, modern psikolojinin sınırlarında dolaşan Heller, kişinin bireye dönüşmesi için temel koşulun tarihsel bir sınıfın üyesi olduğunu belirterek bu yaklaşımdan kopar. Tarihsel sınıfın üyelerinin bireyselleşmesinin sınırları ise kendi sınıflarının tarihsel doğası tarafından belirlenir.

Kişinin türe özgülüğünün bilincine varamaması olarak yabancılaşmasının kökenini Marx özel mülkiyette bulur (1976b). Komünist toplumda özel mülkiyetin ortadan kalkması ile birlikte varoluş ve özün birliği gerçekleşecektir. Her birey kendi özgüllüklerinin farkına varacak ve gündelik hayatın kendisi bu bilinci gerçekleştirecek bir zemin sunacaktır. Kapitalizmde kişinin (*self*) herşeyi kendi kendisini koruma amacına bağlı edimi, kapitalizm sonrasının bireyinde (*individual*) yerini türe özgülüğün bilincine bırakacak, birey, çıkarını gözetmeyi değil, yıkımını göze almayı seçebilecektir. Kişi eylemlerine ilişkin hiçbir sorumluluk taşımazken, birey davranışlarının sonuçlarını bilir ve onları göze alır. Bi-

reyselleşme, gündelik hayattaki yabancılaşmayı geriye düşürmenin yegane yoludur. Özellikle belirli bir tarihsel anda yabancılaşma, kişinin türe özgülüğü bilincinin gelişmesine olanak sağlayacak kadar zayıflamışsa. Yabancılaşma tarafından çerçevelenen bir toplumda onu tamamen ortadan kaldırmak mümkün değilse de, ona karşı savaşmak zorunludur. Yabancılaşmanın sınırlarını zorlayan bir yaşam, bireyler –tarihsel sınıflar- arası ilişkilerden, cinslere ve her tür hiyerarşik-eşitsiz ilişkiye karşı zorlanmalıdır.

Toplumsal işbölümünden, dolayısıyla üretim ilişkilerinden kaynaklanan, onun değişmesiyle son bulacak, fakat gündelik hayata da dolayımlanarak yansıyan ve onun içinde yeniden üretilen, bu alanda üretildiği içindir ki, üretim ilişkileri kadar "kolay" değişmeyecek olan yabancılaşmanın kırılması ancak *işçi sınıfının praksisi* aracılığıyla gerçekleşebilir.

Eklemek gerekir ki, praksis, eyleyerek özgürleşme değildir. Praksis için ona doğru bir niyet, bir stratejik bakış açısı olması gerekir. Bu bakımdan işçi sınıfının hareket içinde kendiliğinden öğrenmesinin sınırı her zaman göz önünde bulundurulmalıdır. Tam bu noktada "irade" devreye girer. İrade, yaşamın insanileştirilmesine yönelmiştir ve bu bakımdan kapitalizmin "çıkar yüklü" kişisinin aksine, komünizmin bireyi "değer yüklü"dür.

Marks'ın (ve Engels'in) kendilerinden önceki tarih, kuram ve deneyimden devralarak birlikte geliştirmeye başladıkları komünist ütopya bu bağlamda sadece "değer yüklü" değildir. İşçi sınıfının eşitlik konusundaki "çıkarının" tüm topluma / türe genellenebilir tek çıkar olması ile de ilintilidir. Ancak Lucaks ve Gramsci'nin yenilgi döneminin derin bir sorgulaması ve Marx'ın sekter olmayan bir okuması sonucu ulaştıkları daha derine; gündelik hayata inen yaklaşımları; bazı Marksistlerin dönüştürme pratikleri üzerine daha detaylı bir şekilde düşünmelerini sağlamış, ancak diğer yandan da özellikle 1970'li yıllarda ortaya çıkan *yeni sol* temsilcilerinin politik / ekonomik / kültürel olarak tarif edilen üç alandan sadece birini, kültürel alanı öne çıkartmalarına olanak tanımıştır. Btün bu gündelik hayat tartışması boyunca izlediğimiz kimliğin katmanlılığı ve bütünselliği vurgusunun yerini tikel kimlikler için verilen ve devlet-merkezli olmaktan çıkan kısmi mücadeleler alır.

Marksizme yönelik olarak yapılan ekonomik indirgemecilik eleştirilerinin kültürel indirgemeciliğe nasıl savrulduğuna tanık oluruz.

Oysa toptan nesneleşme ve şeyleşme karşısında "gerçekliği ancak bir bütün olarak anlamak ve ona o haliyle nüfuz etmek mümkündür ve nüfuz etmeyi de ancak kendisi bir bütün olan özne becerebilir". Gündelik düzeyde inşa edilen sıradan ve sahicinin gerçekliğini kavramak, ona bir ontoloji atfetmeyip dönüştürmeyi düşünmek ve harekete geçmek: Ancak bu bütünlük ve eylem için gündelik hayat dönüştürülebilir ve ancak bu şekilde ütopya, bir kez daha mümkün hale gelebilir.

Kaynakça

Bavone, L. (1989)"Theories of Everyday Life: a Search for a Meaning or a negation of Meaning?" *Current Sociology The Sociology of Everyday Life* vol 37(1), 41-61.

Cockburn, A. (1991) "Radical as Reality" Green Left, https://www.greenleft.org.au/node/168, indirilme tarihi: 1.6.2016.

De Certau, M. (1984) *The Practice of Everyday life.*

Elias, N. (2001) *Uygarlık Süreci*, Cilt:1, çev. Ender Ateşman, İstanbul: İletişim.

Engels, F. (1971) *Ailenin, Özel Mülkiyetin, Devletin Kökeni*, çev. Kenan Somer, Ankara: Sol.

Engels, F. (1995) *Anti-Dühring*, çev. Kenan Somer, Ankara: Sol.

Engels, F. (1997). *İngiltere'de Emekçi Sınıfların Durumu*, çev. Yurdagül Fincencı, Ankara: Sol Yayınları.

Gramsci, A. (1986a) *Political Writings*, London: Lawrence and Wishart.

Gramsci, A. (1986b) *Selections from Prison Notebooks* der. Quintin Hoare ve G.N. Smith, London: Lawrence and Wishart.

Heller, A. (1984) *Everyday Life* London: Routledge.

Heller, A. ve F. Feher (1993) *Postmodern Politik Durum*, Ankara: Öteki.

Kennedy, D. (2010), "Towards a Marxist political economy of football supporters" *Capital & Class*, June 2010, vol. 34, no. 2, 181-198.

Krims, A. (2003) "Marxist music analysis without Adorno: popular music and urban geography", *Analyzing Popular Music* ed. Allan F. Moore, Cambridge University Press.

Lefebvre, H. (1991) *Critique of Everyday Life* London, New York: Verso.

Lefebvre, H. (1995) *Yaşamla Söyleşi*, çev. E. Oğuz, İstanbul: Belge.

Lefebvre, H. (1996) *Marx'ın Sosyolojisi*, çev. S. Hilav, İstanbul: Sorun.

Lefebvre, H. (1998) *Modern Dünyada Gündelik Hayat*, çev. İ. Gürbüz, İstanbul: Metis.

Lucaks, G. (1998) *Tarih ve Sınıf Bilinci*, çev. Y. Öner, İstanbul: Belge.

Mandel, E. (1993) *Marx'ın İktisadi Düşüncesinin Oluşumu*, çev. D. Işık, İstanbul: Yazın.

Marx, K. (1976a) *Felsefe İncelemeleri*, Ankara: Sol.

Marx, K. (1976b) *1844 El Yazmaları Ekonomi Politik ve Felsefe*, çev. K. Somer, Ankara: Sol.

Marx, K. (1990) *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*, çev. S. Belli, Ankara: Sol.

Marx, K. (1999) *Grundrisse*, çev. A. Gelen, Ankara: Sol.

Marx, K. ve F. Engels (1977) *Seçme Yapıtlar II*, çev. S. Belli vd, Ankara: Sol.

Marx, K. ve F. Engels (1979) *Seçme Yapıtlar III*, çev. S. Belli vd, Ankara: Sol.

Marx, K. ve F. Engels (1987) *Alman İdeolojisi (Feuerbach)*, çev. S. Belli, Ankara: Sol.

Tacussel, P. (1989) "Criticism and Understanding of Everyday Life" Current Sociology, The Sociology of Everyday Life, Vol. 37(1), 51-71.

Georg Simmel: Gündelik Hayatın Ayrıntıları

Ozan Başdaner

Georg Simmel sosyal bilimler ve felsefe alanında yazmış en ilginç düşünürler arasında yer alır. O oldukça geniş bir ilgi alanına sahiptir. Yaşadığı dönemde Almanya'daki entellektüel çevrelerde büyük bir üne sahip olsa da akademiyle ilişkisi hep sorunlu olmuştur. Sosyolojinin bilimsel bir disiplin hâline gelmesindeki önemli katkılarına rağmen, ölümünden sonra özellikle Kıta Avrupa'sında uzun bir süre unutulmuştur.

Simmel'in çalışmalarının ve kişiliğinin ilginçliğinin nedenini en iyi şekilde onun anti-sistematik bir düşünür olmasında bulabiliriz. "Aslında Simmel'in neredeyse her çalışması yeni kuramsal fikirler ve ustaca gözlemlerle doludur. Neredeyse her biri, sadece geçerli buluşların değil aynı zamanda yanlış olanların da kişinin sonraki düşünceleri için şevklendirici rol oynadığı kitaplarda yer alır" (Weber, 2011: 294). Fakat Simmel'in bu anti-sistematik özelliği çağındaki birçok insan için teşvik edici olsa da, onlar üzerindeki cazibesi kısa süreli olmuştur. Dolayısıyla "Simmel'in Cohen, Rickert veya Husserl gibi 'öğrencileri' olmamıştır" (Lukács, 2011: 351).

Simmel'in anti-sistematik düşüncesinin sonucu olarak birçok düşünce geleneği ve farklı disiplinlerde farklı şekilde değerlendirilmesi yine de eserlerinin belirli bir sorunsal temelinde, ilişkili kavramlarla örülmediği anlamına gelmez. Simmel'in düşüncesi Weber'in de belirttiği gibi sürekli değişim içindedir. Genelde Simmel sadece konudan konuya atlayarak ilerlemekle kalmaz, buna paralel olarak disiplinden disipline de sıçrar. Bu metafizik, estetik, etik, sosyoloji, psikoloji gibi farklı

alanların sınırlarındaki ara bölgelerde kalem oynatmasını mümkün kılmıştır.

Buna rağmen genelde Simmel'in entellektüel gelişimini üç evrede incelemek yaygındır: Spencer'ın pragmatizminden ve Darwin'in evrimciliğinden etkilenen "erken dönem Simmel", *Para Felsefesi* (1900) ile birlikte Kant'ın epistemolojisine dayanan ve temelde sosyolojiyle ilgili tartışmaların yer aldığı "ara dönem Simmel" ve yaşam felsefesine yöneldiği ve Bergsoncu temaların ağır bastığı, daha metafizik ilgilere yönelen "geç dönem Simmel" (Jung, 1995: 23). Bu sınıflandırma kabul edildiğinde Simmel'in sosyolojiye ilgisinin sadece ikinci dönemde başat hâle geldiği gibi bir sonuç çıkar. Simmel'in *Sosyoloji* ve *Para Felsefesi*'nin içinde yer aldığı bu ara dönemden sonra sosyolojiyi bağımsız bir disiplin olarak temellendirmeye ilgisinin azaldığı görülür. Bu durum Simmel'in sosyolojik sorunlara ilgisinin yaklaşık on yıllık bir dönemi kapsadığını gösterir (Frisby, 2011: 16). Fakat yine de Simmel'in düşüncesinin her aşamasında toplumsal farklılaşmanın ilkeleri, gerçekliğin inşası ve vitalist süreçlerin birlikte ve etkileşim içinde yer aldığını söylemek yanlış olmaz (Vandenberghe, 2009: 72).

Vandenberghe'e göre Simmel'in düşüncesi en iyi şekilde düalizm, etkileşimdeki ikilik veya sentezsiz diyalektik gibi meta-kavramlar etrafında özetlenebilir. *Yaşam sürecinin* içindeki çoklukların mantıksal olarak birbirlerini gerektirmesi ve zıtlıkların karşılıklı varoluşları ona göre hayatın kurucu ilkesidir. Simmel'in böyle bir meta-kavramı savunmasını mümkün kılan şey biçim ve içerik arasında yaptığı neo-Kantçı ayrımı etkileşimin ilkesi olarak gördüğü vitalizmle özgün bir biçimde sentezlemiş olmasıdır (Vandenberghe, 2009: 72). Bu açıdan bakıldığında Simmel'in entellektüel mirasının meta-kavramsal bir süreklilik sergilediği anlaşılır.

Konuya Vandenberghe'den oldukça farklı ilgilerle yaklaşan David Frisby'ye göre ise Simmel'in bütün çalışmalarını karakterize eden nitelik modern hayatın sürekli kıldığı gündelik deneyim tarzlarının analizi veya başka ifadeyle, bir modernite teorisi oluşturma çabasıdır (Frisby, 2012). Bu projenin temelinde Simmel'in moderniteyi Baudelaire'in anladığı şekilde ele alması yatar. Baudelaire moderniteyi hem modern hayatın bir niteliği hem de modern sanatın odaklanması gereken bir hedef olarak görür ve böylece "bir ucu değişmez olan sanatın, gelip geçici, ele

avuca sığmaz, koşullara bağlı olan diğer yarısı" (Baudelaire, 2011: 214) olarak tanımlar. Dolayısıyla modernite her çağın kendi 'şimdi'sinden kaynaklanan ve değerleri sırf yeni olmalarına dayanan modalar, beğeniler, hâl ve tavırlarla ilgili hâle gelir. Frisby'ye göre benzer şekilde Simmel'in analizleri de bir 'şimdiki zamanın analizi' hâlini alarak anlık, geçici ve tesadüfî etkileşimlere odaklanır. Simmel'in modern hayatın gündelik deneyimlerinde bireylerin anlık, tesadüfî ve geçici karşılaşmalarını analiz etmesini mümkün kılan şey temele bireyler-arası ilişkileri yerleştirmesidir. Simmel bu sayede modern hayatın parçalı ve geçici deneyimlerinden derinliklerine inen ve özünü anlayan değerlendirmeler yapar. Özetle, Frisby'e göre Simmel'in analizlerini modern hayatın fragmanları ve ayrıntılarını inceleyerek modern hayat deneyimlerinin özünü ve yapısını yakalama çabası karakterize eder.

Bu bakımdan Simmel'in düşüncesini ister belirli dönemlere ayıralım, ister belli kavramlar ve sorunsallar dâhilinde gelişen bir bütün olarak görelim, onun temel ilgi alanının ne olduğunu ve farklı yazılarını birbirine bağlayan ortak bir sorunun bulunup bulunmadığını net bir sonuca bağlamak mümkün değildir. Buna rağmen özellikle sosyal bilimlere katkıları açısından değerlendirirsek, Simmel'in analizlerini birbirine bağlayan asıl sorunun ne olduğu konusunda Jung'un aşağıdaki ifadesi dikkate değerdir:

> Uyaran, insanı düşünmeye tahrik eden ve parola veren Simmel; Sosyolojisi inşaat sandıklarından oluşan Simmel; bu sandıklardan çıkan malzeme dedikodu yapmakta kullanılabilir (Kracauer) ve nihayet bunlar aşılmak üzere muhafaza edilebilir (Schütz) Fakat Simmel sosyolojisi, her durumda, ister metodolojik zeminde, ister materyali bakımından, isterse yönelimiyle, bir günlük yaşam sosyolojisi olarak kabul edilir (Jung, 1995: 78).

Bu bakımdan, bu yazının amacı Simmel'in entellektüel mirasından hareketle gündelik hayatın sosyolojisi yaklaşımını anlamaya çalışmaktır. Dolayısıyla, bu yazının konusu Simmel'in modern gündelik hayatın maddî ve maddî olmayan kültürel içeriklerine ilişkin sayılamayacak çokluktaki analizlerinin dökümü değildir. Burada yapılması plânlanan daha ziyade Simmel'in gündelik hayatın sosyolojisine katkılarını metodolojik çalışmalarını da göz önünde bulundurarak sistematik olarak

sunmaktır. Bunu gerçekleştirmek için ilk olarak Simmel'in sosyolojiyi özerk bir disiplin hâline getirmek için giriştiği epistemolojik ve metodolojik tartışmalara değineceğiz. Ardından onun toplumlaşma biçimleri ve içerikleri ayrımını ve toplumu mümkün kılan *apriori*leri ele alış tarzını özetleyeceğiz. Simmel'in metodolojik ilkelerinin bir gündelik hayatın sosyolojisini nasıl mümkün kıldığını anlamak için ilkin onun gündelik hayatta duyuların sosyolojik sonuçları hakkındaki analizlerine odaklanacağız. İkinci ve son olarak, incelememizi Simmel'in modern gündelik hayatın asıl mekânı olan metropolü, bir toplumsal tip olan metropol sakininin gündelik deneyimlerini ve metropol tipi kişiliği hangi toplumlaşma biçimleri altında açıkladığını ele alarak tamamlayacağız.

Simmel'in Metodolojisi

Simmel'in gündelik hayata ilişkin sosyolojik analizlere oldukça elverişli bir metodolojisi vardır. Sosyolojik analizlerinin temelinde gündelik hayattaki deneyimlerin bulunduğu hatırda tutulursa bu durum şaşırtıcı değildir. Bu yüzden Simmel'in mekân olarak metropoldeki, zaman olarak hâlihazırdaki gündelik hayat deneyimlerini analiz etme biçimini ele almadan önce sosyal bilimler metodolojisine bazı katkılarını gözden geçirmek faydalı olacaktır.

Simmel kendi metodolojik görüşlerini *Sosyoloji* adlı eserinin başında yer alan iki küçük bölümde oldukça net bir biçimde ifade eder. O "Sosyolojinin Sorunu" ve "Toplum Nasıl Mümkündür?" adlı yazılarında kendine has bir 'ilişkisel' perspektife sahip sosyoloji anlayışı ortaya koyar. Bu iki yazıda Simmel'in temel vurgusu, makro ölçekli yapısal analizlerden farklı olarak, daha mikro yönelimlidir ve toplumsal etkileşimlere yöneliktir. Bu bakımdan Simmel, toplumsal olguları dışsal ve baskıcı olarak gören Durkheimcı yaklaşımın zıddı bir yaklaşımı benimser. Dolayısıyla toplum, devlet, parti, sınıf gibi kavramlar çağdaşı diğer sosyologlar tarafından sosyolojinin asıl araştırma nesneleri olarak nitelendirilse de, bu kavramlar Simmel için ikincil öneme sahiptir (Frisby, 2012: 17). Simmel toplumun temeline aksine etkileşime katılan unsurlar arasındaki 'toplumlaşma' ve 'kültürlenme' gibi süreçleri yerleştirir. Makro kendiliklerden ziyade değişken, akış hâlinde ve anlık ilişkiler içinde, unsurların karşılıklı etkileşimlerinin ördüğü bir ağın birliğinden

oluşan bir toplum anlayışına ulaşması toplumu şeyleştirmekten veya tözselleştirmekten kaçınan bir sosyolojik görüşe sahip olmasını sağlar.

Simmel'in şeyleştirmekten kaçındığı toplum, bu nedenle, bütün unsurların etkileşimlerinin toplamından oluşan bir birlik hâline gelir. Simmel'e göre organik bir bedeni birlik hâline getiren şeyin parçaları arasındaki sürekli enerji alışverişi olması gibi, toplum da birden fazla bireyin etkileşim içine girdiği her yerde ortaya çıkar (Simmel, 2009f: 47). Böylece toplum da tıpkı organik bir beden gibi kendisini oluşturan unsurlar, yani bireyler-arasındaki karşılıklı etkileşimlerden oluşur. Bu etkileşimler temelde insanların dinsel, ahlâkî, cinsel vb. birçok amaçla kurdukları ilişkilerden oluşur. Bu açıdan bakıldığında toplum, statik ve *sui generis* bir kendilik olmaktan ziyade, unsurları arasında sürekli yeniden kurulan bağların akışının şekillendirdiği bir oluşumdur. Böyle düşünüldüğünde sosyal araştırma Simmel'in toplumlaşma olarak adlandırdığı süreçlere odaklanabilir.

Fakat Simmel için bireyler-arası karşılıklı etkileşimlerden oluşan toplumlaşma süreçleri içerik ve biçim olmak üzere ikili bir yapıya sahiptir. Simmel bu sayede özellikle felsefî ve estetik alanlarda kullanılan çok eski bir ayrım olan biçim ve içerik ayrımını sosyolojik araştırmanın metodolojik bir ilkesine dönüştürür. "Bireylerde bulunan her şeyi – çıkar, saik, amaç, temayül, ruhsal durum, hareket– onlarda başkaları üzerinde etki yaratacak ya da onlardan bu tür etkiler almasına neden olan her şeyi toplumlaşmanın içeriği" olarak adlandırır (Simmel, 2009f: 48). Bu içerikler tek başlarına ele alındıklarında toplumsal değillerdir. Ancak kendi ilgileri ve çıkarlarını gerçekleştirmek için bir araya gelen bireylerin etkileşimleri içinde toplumsal bir nitelik kazanırlar. Daha doğrusu birey arzu, istek, güdü gibi toplumsal olmayan unsurları ancak belirli bir etkileşim biçimi içerisinde gerçekleştirebilir. Benzer şekilde, toplumlaşma biçimleri de, tıpkı içerikler gibi, gündelik hayatta tek başlarına tezahür edemeseler de, aslında kendilerine has bir yapıya sahiplerdir. Dolayısıyla, toplumlaşma "bireylerin bir arada bir birlik oluşturdukları ve içerisinde sayısız farklı yolla çıkarlarını gerçekleştirdikleri biçimdir" (Simmel, 2009f: 48). Mevcut toplumsal bir olguda bu içerikler ve biçimler birbirinden ayrı olarak bulunmaz. Yani bir amaç, güdü veya çıkar gerçekleştirilme tarzından bağımsız olarak var olamaz.

Simmel'in burada bahsettiği toplumlaşma biçimleri ve bu toplumlaşma biçimlerinin içeriklerini oluşturan bireylerin güdüleri mevcut gündelik hayatta asla birbirlerinden ayrı değildir. Yine de bireyler içsel saikleriyle etkileşime girseler bile, toplumun bir parçası olduklarında bireysel özellikleri toplumsal etkileşimin potasında tamamen erimez. Bu nokta Simmel'in sadece metodolojik görüşleri açısından değil, felsefî, estetik, kültürel bütün incelemelerinde de yer alan önemli bir niteliğe işaret eder. Bireyler toplumsal etkileşimlere asla tüm varoluşlarıyla katılmazlar, her zaman bu etkileşimlerin dışında kalan bir parçaları ve başkalarından farklı niteliklerde bireysellikleri vardır. Bu noktaya ileride daha ayrıntılı olarak değineceksek de, şimdilik Simmel'e göre toplumun aslî unsuru olan toplumsal etkileşimlere katılan bireylerin bu etkileşimlerde yer almayan yanlarının da bulunduğunu akılda tutmak yeterlidir. Fakat ayrıca toplumlaşma biçimleri bu toplumsal olmayan içsel saikler sayesinde meydana gelirler. Simmel'in bu noktada ortaya koyduğu düalizm onu parçaların bütünün potasında eridiğini ve toplumun bireylerin üzerinde ve onlardan bağımsız *sui generis* bir kendiliğe sahip olduğunu savunan metodolojik bütüncülükten ve toplumu bireylerin toplamından ibaret olarak gören klâsik metodolojik bireycilikten uzak tutar. Simmel geliştirdiği toplumlaşma biçimleri kavramıyla ne bireyleri toplum potasında eritir ne de "gerçekte sadece bireyler vardır" gibi bir görüşe katılır. Bu yüzden Simmel'in konumunu 'metodolojik etkileşimcilik' olarak adlandırmak mümkündür, zira onun asıl ilgisini bireysel eylemler değil, gündelik hayatta bireyleri diğerlerine bağlayan karşılıklı eylemler oluşturur (Vandenberghe, 2009: 80-81). Bu karşılıklı eylemler veya etkileşimler ancak belirli bir biçimde tezahür ederler.

Toplum ancak bu etkileşim biçimlerinden müteşekkil bir varlıktır. Aslında toplum içinde bulunan ve çerçevesi içinde gerçekleşen şeylerin toplamı değildir. Başka deyişle, toplum kendi içindekilerden farklı bir varlıktır. Bu hâliyle toplum birbirleriyle sürekli etkileşim içindeki bireylerin etkileşim kurma biçimleridir. Dolayısıyla Simmel'e göre "sadece ve sadece toplumu konu alacak bir bilim olacaksa bu bilimin münhasıran bu etkileşimleri, bu toplumlaşma tür ve biçimlerini incelemesi gerekir" (Simmel, 2009f: 48). Bu açıdan bakıldığında başlı başına toplum diye bir şey yoktur. Aslında var olan etkileşimlerdir ve başlı başına etkileşim de yoktur. Çünkü sadece belirli etkileşim biçimleri vardır.

Simmel'in en bilindik ve en tartışmalı düşünceleri arasında toplumlaşma biçimleri ve içeriklerini ayırarak sosyolojinin araştırma-nesnesinin toplumlaşma biçimleri olduğunu vurgulaması yer alır.[1] Simmel'in sosyolojinin araştırma-nesnesi olarak belirlediği toplumlaşma biçimleri en temelde bireyler-arasındaki karşılıklı etkileme ve etkilenme kapasitesine dayanır. Bu noktada Simmel Kantçı bir soru sorarak "toplumun nasıl mümkün olduğunu" araştırmaya başlar. Toplumun belirli toplumsal etkileşim biçimlerinin birliğinden ibaret olduğunu vurguladığını düşündüğümüzde Simmel'in bu soruyu sormasının önemi daha iyi anlaşılır. Burada yapmak istediği şey, bireyler-arası toplumsal etkileşimleri mümkün kılan deneyim-öncesi koşulları, yani bireylerin etkileşimlerinin sağlıklı bir şekilde ortaya çıkmasının ve devam etmesinin koşullarını belirlemektir. Simmel'e göre, Kant da benzer şekilde doğadaki tekil unsurlar arasındaki bağlantının koşullarının ne olduğunu sorduğunda bu koşulların hem doğayı hem de doğa bilimini mümkün kıldığını düşünür. Simmel benzer bir düşünceyi sosyoloji alanına aktarır. Dolayısıyla, böyle bir soru aslında hem bir nesne olarak toplum imkânını hem de bir bilim olarak sosyoloji imkânını ortaya koymasını sağlar (Simmel, 2009h: 35).

Simmel'in aktardığı biçimiyle Kant için asıl mesele "doğa nasıl mümkündür?" sorusudur. Kant'a göre doğayı [insanlarda doğa fikrini] mümkün kılan şey tekil duyusal-algıların anlama yetisi aracılığıyla sentezlenmesi, doğanın ancak bir öznede ve bu özne aracılığıyla düzenli varoluşa sahip olmasıdır. Tek tek nesnelerden gelen duyusal-algıların zihinde oluşturduğu 'nesnel temsiller' bireyin zihnindeki formlar ve kategoriler aracılığıyla işlenmediklerinde, aralarında bağlantılar kurulamayacağı için, birbirlerinden yalıtık hâlde kalırlar. Kant'a göre 'zihinsel temsiller'in zaman ve mekân içinde düzenli bir ilişki içinde var olmasını sağlayan faktör 'kategoriler'dir. Bu kategoriler doğanın *apriorileri*, yani deneyimi düzenli bir algıya dönüştüren, doğayı mümkün kılan deneyim-öncesi koşullardır. Simmel'in ifadesiyle "doğa ancak bir gözlemci ve bu gözlemcinin zihinsel enerjileri" (Simmel, 2009h: 34) sayesinde mümkün-

[1] Örneğin Simmel'in toplumlaşma biçimleri ve içerikleri ayrımına Durkheim'ın getirdiği eleştiri için bkz. Durkheim, 2011. Simmel'in sosyal bilim metodolojisi hakkında Weber'in tamamlanamamış bir değerlendirmesi için bkz. Weber, 2011.

dür. Kant'ın aklın *apriorileri* konusundaki tartışması aslında "saf doğa biliminin" metafizik temellerini teşhis etmeyi amaçlar (Kant, 2002). Simmel'in bu Kantçı çıkarımı izleyen formel sosyolojisi de benzer bir şekilde hem metafizik soruşturmayı hem de bir bilgi teorisi içerir (Vandenberghe, 2009: 71).

Simmel Kant'ın doğanın imkânını soruşturma biçimini "toplum nasıl mümkündür?" şeklinde yeniden formüle eder. Simmel, Kantçı bir noktadan yola çıksa da, toplumun *apriorilerini* belirleme konusunda biçim ve içerik açısından Kant'tan uzak bir sonuca ulaşır. Simmel'e göre toplumu meydana getiren unsurlar arasındaki ilişkilerin oluşması için toplum karşısında bir dış gözlemciye gerek yoktur. Bu bağlantı biçimleri tam da bizzat toplumu oluşturan unsurlarda mevcuttur. Simmel bu farklılığı "mekânsal şeylerle toplumsal şeyler arasında paralellik yoktur" (2009g: 34) şeklinde ifade eder. Yani aslında bireyler-arasındaki bağlantı ilişki anında ortaya çıkar, fakat bu da psikolojik bir özellik olarak kalır.

Doğa, Kant'a göre, yani şeylerin kendi başlarına varoluşları değil, şeylerin yasalar tarafından belirlenen varoluşudur. Kant'a göre doğa şeylerin kendi başlarına varoluşu olsaydı onu bilemezdik (Kant, 2002: 44). Simmel Kant'ın bu anlamdaki doğa görüşüne katılır görünmektedir. Fakat toplum konusunda çok önemli bir farkı ortaya koyar. Simmel'in söylediğini Kantçı tarzda ifade edersek, şeylerin kendi başlarına varoluşlarını toplum mümkün kılar. Yani toplumu oluşturan unsurlar (bireyler) arasındaki bağlantılar kurulurken bir [dış] 'gözlemci'ye ihtiyaç duyulmaz. Bununla beraber, Simmel için önemli olan ikinci bir nokta, toplumu meydana oluşturan unsurlar arasındaki ilişkileri mümkün kılan koşulların ürettiği süreçlerin sonucu olarak görmesidir (Simmel, 2009h: 35).

Böylece Simmel'in temel sorusuna geliriz. Toplum unsurları arasındaki ilişkilerden oluşan bir sentezse ve bu sentez de unsurlarda bulunan bilişsel süreçler aracılığıyla oluşuyorsa, unsurlar arasındaki, yani bir bireydeki tikel somut süreçlerin topluma dönüşmesinin temeli veya önkoşulu nedir (Simmel, 2009h: 35)? Simmel bu soruyu üç aşamada cevaplandırır, yani toplumu mümkün kıldığını düşündüğü üç *apriori* belirler. Vandenberghe'in 'yapı', 'rol' ve 'bireysellik' olarak ad-

landırdığı bu üç *aprioriyi* (2009: 81-82) biraz daha yakından incelememiz gerekir.

(1) Simmel bu *apriori*'lerden ilkini şöyle ifade eder: Bir insanın kafasındaki başka bir insana dair, onunla arasındaki kişisel temas yoluyla şekillendirdiği tablo belirli çarpıtmalara dayanır (2009h: 35). Demek ki, bir insan başka biriyle etkileşime girdiğinde kafasında ona ilişkin bir tablo oluşturur. Toplumun her bir unsurunun, yani bütün bireylerin zihninde etkileşime girdikleri kişiler hakkında belli bir tablo veya imge vardır. Ancak bu tablo karşısındakininkiyle özdeş değildir. Belirli çarpıtmalara dayanır. Karşımızdaki insana dair tabloyu temelde karşımızdakinin bize benzerliğinden yola çıkarak oluştururuz. Karşımızdakini bize olan benzerliğiyle algılayarak onun bir zihinsel temsilini oluştururuz. Elbette bu yeniden-üretilen temsil karşıdakinin bireyselliğini tamamen kuşatamaz. Çünkü böyle bir kuşatma tam özdeşliği gerektirir. Fakat Simmel benzemezliği de gerekli bir unsur olarak görür. Bu benzemezlik karşıdakine ilişkin temsil için geçerli mesafeyi ve nesnelliği sağlar. Bu benzerlik ve farklılıktan ortaya çıkan tablo hiçbir zaman tamamlanmaz ve ideal bir biçime ulaşmaz. "İnsanlar arasındaki bütün ilişkiler bu tablonun tamamlanmamışlığının farklı derecelerivle belirlenir" (Simmel, 2009h: 36). Zaten tablonun belirli çarpıtmalara dayalı olmasının nedeni de budur.

Bu tamamlanmamışlığın sonucu aslında karşımızdaki bireyi her zaman belirli bir genelliğe taşıyarak tanımamızdır. Bu durumda karşımızdaki kişinin kendine has bireyselliğine ulaşamamamız ona dair bilgilerimizi başka insanlara dair bilgilerimizle birlikte düşünmemize yol açtığı için, toplum içindeki bireyler birbirlerini her zaman belirli bir tipe dâhil ederek değerlendirirler. Dolayısıyla her insanı dâhil ettiğimiz insan tipine yerleştirerek, başka deyişle tipleştirerek değerlendiririz. Fakat karşımızdakini belirli bir tip altına yerleştirmek bu sürecin son aşaması değildir. Çünkü tipleştirme aşamasından sonra bu kişinin bireysel özelliklerini de onun temsiline eklemeye başlarız. Böylece onu hem tekilliğine hem de genelliğine ilişkin 'genel kategoriler' aracılığıyla düşünürüz. Bu şekilde oluşan kategoriler tekil bireyi tamamen kapsamaz, tekil de bu kategori altına tamamen girmez. "Bir insan kategorisi ile bir insan tekilliği arasındaki ilişkiyi genel bir kavram ile kavramın kapsadığı tikel

örnek arasında var olan ilişkilerden ayıran şey bu kendine özgü tamamlanmamış örtüşmedir" (Simmel, 2009h: 36).

Bu noktada Simmel kendi bileşenleriyle ilişkileri açısından doğa ve toplum arasındaki önemli bir farklılığa daha değinir. Ona göre bir kavramla tikel örnek arasındaki ilişki ile bir insan ile içinde yer aldığı insan kategorisi arasındaki ilişki farklıdır. Kant'ın anlattığı şekliyle özne tikel bir nesneyi ancak ait olduğu tümelliğin altına yerleştirerek kavrar. Böylece nesneleri aslında belirli bir genellik altında anlarız. Bu tartışmayı bütün yanlarıyla ele almak burada mümkün olmasa da basitçe şöyle ifade edebiliriz: Bir tekilliği kavramak veya hakkında yargıda bulunmak için onu bir tümel kategori altına yerleştiririz. Fakat tekil bir insan ile ait olduğu insan kategorisi arasındaki ilişki bundan farklıdır. Toplumsal ilişkilerde de kişiler önce ait oldukları genel bir kategori altında değerlendirilir. Yani öncelikle tekil bir birey bir 'genel toplumsal tip' dâhilinde algılanır (Simmel, 2009h: 36). Fakat bu süreç tekilden tipik olana dönüşümle bitmez. Karşıdaki kişi hakkındaki bilgi genişledikçe işin içine bireylerin daha karakteristik özellikleri girmeye başlar. Böylece karşımızdakiyle girdiğimiz ilişkilerden elde ettiğimiz yeni bilgilerin de katılmasıyla zihnimizde ona ilişkin daha canlı bir temsil oluştururuz. Simmel hem tipik hem de bireysel özelliklerin toplamından oluşan bu temsili 'ideal kişilik' olarak adlandırır. "Hayat pratiği bizi bir insanın resmini sadece ampirik olarak onun hakkında bildiğimiz parçalardan oluşturmaya iter, ama söz konusu hayat pratiği tam da bu dönüşüm ve tamamlamalara, verili parçaların bir tipin genelliğine ve ideal kişiliğin tamamlanmamışlığına dönüştürülmesine dayalıdır" (Simmel, 2009h: 37).

Bu temel süreç pratikte nadiren tamamlanır. Yani karşıdakine dair oluşturulan tablo sürekli olarak yeni parçaların eklenip çıkarılmasıyla değişime uğrar. Fakat bu durum bir toplumda bireyler-arası etkileşimin *apriori* koşuludur. Bu süreç hem aynı grubun üyesi olan bireyler-arasındaki ilişkilerde hem de farklı iki grubun üyeleri arasındaki ilişkilerde işlerliktedir.

(2) Simmel toplumu mümkün kılan ikinci *aprioriyi* şöyle ifade eder: "Bir grubun her unsuru toplumsal bir parça olmanın yanında başka bir şeydir de" (2009h: 38). Bireyin toplumsal olmayan parçası vey da grubun unsurlarının toplumsal olmayan parçaları bireylerin sosyalleşmesi-

nin pozitif koşuldur. Toplumsal ortam bireyi tamamen kuşatmaz. Bürokrat sadece bürokrat, işadamı sadece işadamı değildir, yani gündelik hayatta bireyin toplumsal eylemi sadece basit bir rolü yerine getirmekten ibaret değildir. Genelde toplumsal etkileşim içindeki bireylerin karşılıklı eylemlerinde bundan fazlası mevcuttur. Peki, Simmel toplumsal ilişkilerde yer alan ve almayan bu kısımları nasıl niteler?

Bu *apriori* de temelde bir öncekiyle aynı çıkış noktasına sahiptir. Simmel'de önce doğadan, sonra tarihsel ve toplumsal yapıların yükünden, son olarak insanlık kategorisi altındaki diğer bireylerden nitelik olarak farklılaşmış bir 'bireysellik' fikri vardır. Simmel'e göre 18 yüzyıla ait olan bireycilik evrensel birey anlayışına dayanır. Bu anlayışta tüm bireyler insanlık kategorisine dâhil olmaları bakımından eşitlerdir. Fakat Alman romantizmiyle birlikte 19. yüzyılda ortaya çıkan yeni bireycilik anlayışı evrensellik ve eşitlikten ziyade bireylerin tikelliklerini ve diğerlerinden niteliksel farklarını vurgular. Yeni bireycilik anlayışı tüm bireylerin kendilerine has özelliklere sahip olmaları bakımından benzersiz olduklarını savunur. (Simmel, 2009e: 211-218). Bu yeni bireycilik anlayışının Simmel'in hem biçim içerik ayrımında hem de toplumun *apriori*si olarak belirlediği koşullarda temel bir öneme sahip olduğunu belirtmemiz gerekir. Bununla birlikte Simmel'e göre, sahip oldukları arzu, istek, çıkar gibi sadece kendilerine ait saikler bireyleri eyleme itse de, bu eylemler bireyler-arası karşılıklı etkileşime dâhil oldukları için bir toplumsal biçim altında gerçekleşir. Modern toplumlarda bireyler, uzmanlaşmış mesleklere ve farklılaşmış niteliklere sahip oldukları için, mutlaka toplum içindeki belirli bir konumda etkileşime girerler.

Bireylerin toplumlaşma süreçlerine katılmaları için adeta ikili bir varoluşa sahip olmaları gerekir. Yani toplumlaşma sürecinin başarılı bir şekilde gerçekleşmesi için hem bireylerin içsel saiklerine hem bu saiklerin eyleme dönüşmesi için gerekli olan toplumlaşma biçimlerine lüzum vardır (Simmel, 2009h: 38). Fakat ikisi birbirlerinden yalıtık ve ilişkisiz bir şekilde var olmazlar. Aksine bireyler toplumsal etkileşimlerde bu iki parçanın homojen bir karışımıdırlar. Ve bu noktada bileşenlerin karışıma katılma dereceleri her etkileşimin kendine has bir renginin olmasına, diğer etkileşimlerle arasında bir nüans oluşmasına neden olur. Böylece bireylerin bireysel ve toplumsal yönleri bir sentez hâlinde ve homojen şekilde kişinin biyolojik bütünlüğü içinde yer alır. Dolayısıyla

Simmel'de 'toplumsal varlık' bu iki unsurun sentezinden oluşan bir icraat olarak cisimleşir. Simmel'in bu *apriori* ile Kant'ın nedensellik anlayışını karşılaştırması oldukça açıklayıcıdır. Nedenselliğin kendi içinde neden ve sonucu barındıran bir sentez olması gibi, toplumsal varlık da toplumsal olan ve olmayan iki unsurun sentezinden meydana gelir ve bu senteze unsurların katılma dereceleri bireyin etkileşim esnasındaki icraatının temelini oluşturur. Dolayısıyla, birey bu iki unsurdan oluşmasaydı toplum denen varlığın bir unsuru olarak sadece "duyu izlenimlerinden ibaret olan ve kendine ait bir varoluşu olmayan fiziksel bir beden hâline gelirdi". Bu nedenle birey toplumun içinde olduğu kadar dışındadır. Veya başka ifadeyle, birey içinde olmadan toplumun karşısında yer alamaz (Simmel, 2009h: 38-43).

Bu *aprioriyi* daha da somutlaştırmak için Simmel'in verdiği örneklere bakmak yerinde olacaktır. Önceden belirttiğimiz gibi, bir toplumsal etkileşimde bireyin içsel saiklerinin mi, etkileşim düzeninin mi daha baskın olduğu söz konusu etkileşime kendine has bir ayrıntı kazandırır. Örneğin Katolik papaz ve âşık tiplerinde bireyler kendilerine dışsal varlıklara oldukça yoğun biçimde yöneldikleri için, onların eylemlerinde toplumsal olmayan unsur neredeyse ortadan kalkar. Veya tam tersi istikamette bir örnek verirsek, para ekonomisine dayalı modern kültürde bireyler-arası ilişkilerde nesnel normların giderek tek belirleyici etken olması bireylerde bu etkileşimlere girmeyen her şeyin yok olması yönünde gelişen bir toplumsallığın ifadesidir (Simmel, 2009h: 39). O hâlde, kişinin toplumsal yönünün ağır basıp bireysel yanının etkisiz hâle geldiği iki alt etkileşim tipi vardır: kişiler ya kendi içsel yönlerinden aşkın ya da manevî duyguların etkisiyle başka bir yönde ilerleyerek bireyselliklerini unutur ya da modern kültüre ait para ekonomisindeki gibi eylemlerinin nesnel normlara göre düzenlendiği, böylece kişiliğin kendine özgü renginin, akıldışılığının ve iç hayatının nesnel kültür tarafından geriye itildiği bir durumla yüz yüze gelirler.

(3) Simmel'in üçüncü ve son *apriorisi* toplumun nesnel bir sistem, farklılaşmış konumlardan oluşan bir yapı olarak tasavvur edilmesine dayanır. Bu konumların farklılaşması "toplumun eşitsiz unsurlarından oluşan bir yapı" olduğu anlamına gelir.

Simmel'e göre toplumun bu şekilde bir yapı olarak düşünülmesi aslında toplumun dinamik yönünün, yani benliğin ifadesini (2009h: 43) ih-

male yol açabilir. Fakat bir toplumdaki tüm eylemler belirli bir konuma dayandığı için eylemler ve konumlar yakından ilişkilidir. Eylemlerden ayrı olarak değerlendirildiğinde, Simmel'in toplumsal yapı anlayışının temeli bu konumların nitelik olarak farklılaşmaları ve aralarında bir ağ oluşturmalarıdır.

Simmel bu genel toplum imgesinin küçük ölçekli bir örneğini bürokraside bulur. Bürokrasi de toplumun geneli gibi önceden belirlenmiş mevkiler ve bu mevkilerin sahip oldukları işlevlerden oluşan bir yapıya sahiptir. Bireyler bürokrasi içinde önceden hazır mevkiler bulurlar ve buralara yerleşirler. Buradaki konumlar aslında bireyler-üstü yapıcı bir irade tarafından belirlenmez, bu konumlar ağını üreten şey bireylerin yaratıcılıkları ve deneyimleridir. Dolayısıyla, bürokrasi ancak bu eylemler ve deneyimler içinde ortaya çıkar. Benzer şekilde toplum da bürokrasi gibi içindeki bireylerin eylemleri ve etkileşimlerinin toplamından oluşur ve her birey bu etkileşimler toplamında belirli bir yer işgal eder (Simmel, 2009h: 44).

Bu *apriori*nin Simmel için önemi bireylerin bir topluma ait olma imkânına ancak belirli konumları işgal ederek sahip olduklarını göstermesidir. Bireyler toplumdaki belirli konumlara kendi bireysel nitelikleriyle talip olurlar ve ideal olarak kendilerine ait bir yer mevcuttur. Bu durum bireyin toplumsal hayatının, toplumlaşmasının bir önkoşuludur. Fakat bu durum bireyler ile toplumsal konumları arasında tam uyum olduğunu göstermez. Gerçekte her zaman ahlâk ve mutluluk konusunda ciddi görüş ayrılıkları gözlenir (Simmel, 2009h: 34). Buna rağmen bu *apriori* toplumu mümkün kılan önemli koşullardan biridir. Çünkü gerçekleşmediği veya toplumda gerçeklik kazanmadığı sürece birey toplumlaşmaz ve toplum tanımının içerdiği etkileşimler sistemi oluşmaz (2009h: 45).

Simmel üçüncü ve son *apriori*nin en bariz örneğini mesleklerde görür. Modern topluma ait işbölümünün bir ürünü olan meslekler sayesinde toplum içindeki bireylere sunulacak ve farklı birçok birey tarafından doldurulabilecek anonim konumlar üretilir. Fakat yine de kişilerin bu konumlara yönelmeleri için kendilerine özel görünen meziyetlere sahip olmaları veya olduklarının düşünülmesi gerekir. "Meslek gibi bir şeyin mümkün olabilmesi için, toplumun yapısı ve gelişimi ile bireysel

nitelikler ve itkiler arasında (kökeni ne olursa olsun) ahengin var olması gerekir" (2009h: 45).

Gündelik Hayatta Duyuların Sosyolojik Sonuçları

Meslek örneğiyle Simmel'in metodolojisi hakkındaki tartışmamızı tamamlamış bulunuyoruz. Onun biçim ve içerik ayrımını ve toplumu mümkün kıldığını düşündüğü üç *apriori*yi tartıştık. Aslında Simmel'in gündelik hayata ilişkin analizlerini tartışmayı amaçlayan bu yazıda metodolojisine ilişkin bu kadar ayrıntılı bir tartışma gereksiz görünebilir. Yukarıda gördüğümüz gibi, Simmel metodoloji tartışmasına Kant'ın doğa bilimleri için sorduğu bir soruyu sosyolojik alana taşıyarak başlar. Kant'ın transendental idealizmi genellikle gerçek hayattan kopuk olmakla eleştirilmiştir. Kant'ın ellerinin her zaman temiz olduğu, çünkü felsefesinin ellerinin olmadığı söylenir. Örneğin Nietzsche Kant'ın hayatı tanımadığını iddia eder. Peki, Simmel gibi gündelik hayatın en ayrıntılı parçalarını yakalamakta usta olan, hayatın "en yüzeydeki görünümünden derinliklerine inmeyi amaçlayan" biri bu transandental idealizmden nasıl sıyrılmıştır? Aslında Simmel'in Kant'ın düşüncelerini aktarırken seçtiği kavramlar daha baştan sadık bir neo-Kantçı olmadığının ipuçlarını vermektedir. Örneğin o "Tarih Nasıl Mümkün Olur?" adlı yazısında Kantçı ilkelerin bir *yaşam felsefesi* kurmak için oldukça kullanışlı olduğundan bahseder (Simmel, 2009g: 32). Veya Kant'ın doğa anlayışı hakkındaki tartışmasında "zihinsel enerji" gibi pek de Kantçı olmayan bir kavram kullanır.[2] Kant'ın terminolojisine aşina olanlar onun bu türden kavramlar kullanmayı tercih etmeyeceğini bilirler. Bu bakımdan Simmel Kantçı bir sorudan yola çıksa da vardığı yer çok farklıdır.

Simmel'in metodolojik ilkelerinin gündelik hayatta nasıl işlediğini görmek için onun "Duyular Sosyolojisi" adlı yazısına bakmak oldukça faydalı ve tamamlayıcı olacaktır. Aslında Simmel görme, duyma ve koklama duyularını bu duyuların sosyolojik sonuçlarını tartıştığı yazısında biraz önce ele aldığımız *apriori*lerin âdeta gündelik hayatta ete kemiğe bürünmüş hâli olarak açımlar.

---

[2] Simmel'in neo-Kantçı görüşleri ve bu görüşlerin Ernst Cassirer'inkilerle karşılaştırılması için, bkz. Vandenberghe, 1996.

Yukarıdaki tartışmalardan çıkarılabileceği gibi, Simmel'e göre toplumun ve toplumla ilgili analizlerin temeli bireyler-arası etkileşimlere dayanır. Bu bakımdan sosyolojinin toplum, devlet, aile, sınıf, endüstri gibi ancak bu etkileşimlerin sonucu olan faktörlerden ziyade gündelik hayat içinde herkesin herkesle ilişkisinde örülen ağlara odaklanması gerekir. Bu bakımdan Simmel iki kişi arasındaki etkileşim esnasında onların karşılarındakilerden kaynaklanan algıları ve duyuların sonuçlarının oldukça önemli sosyolojik sonuçlara sahip olduğunu düşünür.

> İnsanların birbirine bakması ve birbirlerini kıskanması, birbirlerine mektuplar yazması ya da birlikte yemek yemesi, elle tutulur herhangi bir çıkarla bağlantısı olmaksızın etrafındaki birilerini sempatik, birilerini antipatik bulması, birinin bir başkasından talimat istemesi, insanların birbirleri için giyinip kuşanması –yukarıda sadece rasgele birkaç örneğini verdiğim geçici ya da kalıcı, bilinçli ya da bilinçsiz, anlık veya sürekli, bu tür bağlar dokunur, bırakılır, tekrar ele alınır, yerine başkaları konur veya başka bağlarla iç içe geçirilir. Toplumun atomları arasındaki, sadece psikolojik mikroskopi yoluyla ulaşılabilen ve bu kadar bariz ama bir o kadar da kafa karıştırıcı olan toplum hayatının bütün sağlamlığını ve elastikliğini, bütün çeşitliliğini ve birörnekliğini ayakta tutan etkileşimler burada yatar (Simmel, 2009b: 220).

Dolayısıyla Simmel'in duyularla ilgilenmesinin nedeni, toplumsal hayatta bireylerin birbirleriyle ilişkilerinin temelinde kendi duyu-verileriyle elde ettikleri algılar ve bilgilerin bulunduğunu düşünmesidir. Bu nedenle Simmel amacını farklı duyuların gündelik ilişkilerdeki biçimlendirici yönünü açığa çıkarmak olarak belirler (Simmel, 2009b: 225).

Görme, duyma ve koklamanın toplumsal etkileşimler için taşıdıkları önemi tek tek ele almadan önce bir konuya daha açıklık getirilmesi gerekir. Toplumsal etkileşimlerde bireylerin birbirleri hakkında sahip oldukları bilgiler genelde sanıldığından daha fazla öneme sahiptir. Fakat Simmel'e göre başka bir insana dair duyu-verileriyle elde ettiğimiz bilgiler ve ardından o kişiye dair kafamızda oluşturduğumuz tablo sadece bilgiyle alâkalı değildir. Başka ifadeyle, duyu-verileri sadece karşımızdakine ilişkin bilgi elde ettiğimiz bir süreç değildir. Karşılaşan iki birey bu karşılaşmada duyu-verileri aracılığıyla birbirleri hakkında bilgi sahibi olurken aynı anda duyu-verileri bir his de uyandırır. Konuşan iki kişi konuşma esnasında birbirleri hakkında bilgi sahibi olmakla kalmaz,

aynı zamanda ses tonu, karşıdakinin konuşma biçimi gibi etkenler algılayanda hoşlanma, hoşlanmama, sevinç, heyecan, üzüntü gibi duygular uyandırır. Bu durum bireyler-arası etkileşimlerde geçerliyken, bu iki süreç birey ve nesne arasındaki karşılaşmalarda farklı biçimde işler. Bir gülün kokusu, bir ezginin güzelliği veya bir doğa manzarası bizde sevinç uyandırır, fakat bu nesneler hakkında bilgi edinmek için ayrıca çaba harcamak gerekecektir (Simmel, 2009b: 221). Bu açıdan bakıldığında, Simmel birey-birey ve birey-doğa arasındaki ilişkilerde bir farklılık görür. Bir duyu-verisi bireylerde hem bir duygu uyandırır hem de karşıdaki hakkında bilgi verir. Simmel'e göre birey-doğa ilişkisinde duyu-verilerinin duygu yaratma ve bilgi sağlama süreçleri ayrı ayrı işler. Fakat birey-birey etkileşiminde bu iki süreç aynı anda işler. Dolayısıyla Simmel'in duyular sosyolojisini duygular sosyolojisinden ayrı düşünmek mümkün değildir. Bu durumun sosyolojik sonuçlarını birazdan ele alacağız.

Simmel'e göre "tek tek duyu organları arasında, eşsiz bir sosyolojik kazanımı mümkün kılan organ gözdür" (Simmel, 2009b: 222). Ona göre bireyler-arasındaki en dolaysız ve saf etkileşime yol açan organ gözdür. Göz göze gelmek iki kişi arasında en kısa yoldan aniden kurulma ve kırılma ihtimali oldukça yüksek bir etkileşim oluşturur. İki taraftan birinin bakışını başka bir yöne çevirmesi ilişkiyi anında sona erdirecektir. Dolayısıyla, görmenin sosyolojik bir işlev yüklenmesi için öncelikle basitçe bakmak veya gözlemekten farklı olarak bir bakışmanın ortaya çıkması gerekir. Göz göze gelmede bir karşılıklılık olmasının yanında, bakışın karşı tarafa her zaman bir ifade iletmesi onun sosyolojik önemini daha da arttırır. Çünkü bu durumda kişi karşıdakine bakarak hakkında bilgi edinmeye çalışırken kendi hakkında bilgi vermek zorunda kalır. Toplumsal etkileşimlerde "insan özne nesnesini tanımaya çalışırken yaptığı edimle kendisini nesneye teslim eder. İnsan gözle aynı zamanda vermeden alamaz" (Simmel, 2009b: 222). Böylece iki gözün birbirine doğrudan baktığı bir durumda insan ilişkilerinde en eksiksiz karşılıklı etkileşim ortaya çıkmış olur.

Fakat karşısındakinden bilgi elde etmek için bakan bir göz aynı zamanda bir ifade ilettiği için, kendisi hakkında da bilgi vermesi esasen gözden kaynaklanmaz. Daha doğrusu bu ifade sadece gözden iletilmez. İfadenin asıl kaynağı yüzün bütünüdür. Böylece bir toplumsal etkile-

şimde bakışın ilk nesnesi olması nedeniyle karşıdaki kişiye dair bütün bu bilgilerin yayıldığı geometrik mekân yüzdür (Simmel, 2009b: 223). Yüzün sürekli ifade ileten bir yapısı olması toplumsal etkileşimlerde ona pratik-üstü bir misyon yükler. Yüz eylemez, daha ziyade karşıdakine sahibinin hem genel doğası hem de anlık hâletiruhiyesi hakkında bilgi sunar. Böylece yüzün, Simmel'in benzetmesiyle teorik bir görevi vardır. Çünkü eylemeyip kendini sadece anlatması gündelik hayattaki karşılaşmalarda kişileri niçin görünüşleriyle değerlendirdiğimizi açıklar. İlk bilgi nesnesi yüzdür, yüz eylemez, dolayısıyla kişiler hakkında oluşturduğumuz ilk kanaatler onların eylemleri değil görünüşleri hakkındadır.

Yüzün toplumsal etkileşimlerdeki bir başka sosyolojik sonucu, kendisi hakkında karşıya ilettiği bilgilerin bu kişinin bir toplumsal tip içinde değerlendirilmesini sağlamasıdır. Böylece bireyin yüzü toplumsal etkileşim içinde aynı anda üç işlevi yerine getirir: ilk olarak bireylerin birbirlerinden görsel anlamda farklı olduklarını, ikinci olarak tüm hayatı boyunca birçok değişim geçirmesine rağmen tüm bu değişimleri geçirenin aynı birey olduğunu ve üçüncü olarak birbirlerinden farklı olan bireylerin anlık duygu durumlarını ifade eder. Aslında bu özellik Simmel'in toplumu mümkün kılan *apriori*lerden ilkiyle yakından bağlantılıdır. Çünkü bu üç yönlü işleyiş tam da *apriori*de belirtilen, zihnimizde karşımızdakine dair oluşturduğumuz tamamlanmamış tablonun gündelik deneyimlerde nasıl ortaya çıktığını gösterir.

Toplumsal etkileşimin gerçekleşmesi için bireylerin birbirleri hakkında sahip olmaları gereken bilgi açısından yüzün önemli ilk işlevi, karşıdaki bireyin hayatı boyunca yaşadığı deneyimlerin izlerini kendisinde biriktirmesi ve böylece bu farklı deneyimleri tek ve aynı kişinin yaşadığını dışarıya göstermesidir. Yani kişinin tüm hayatı boyunca yaşadığı farklı deneyimlerin izleri yüzünde katman katman birikir. Bunun ardından kişi hakkında genel bir tablo, yani anlık olarak değişmeyen bir insan tablosu oluşur. Fakat aynı zamanda yüzde kişinin sürekli değişen ruh hâlinin temsil edilmesi anlık farklılıkların bu yüzde görünür olmasını mümkün kılar. Böylece Simmel'e göre "ruhlarımızdaki bir örnek ve sabit şeylerle akışkan şeyler de adeta mutlak bir eşzamanlılık hâlinde görünürlük kazanır" (Simmel, 2009b: 224).

Böylece yüz toplumsal etkileşimlerde her zaman bireyin anlık, geçici, tekil hâlinden ziyade tekillik-üstü genel doğasıyla ilgili olarak işlev görür. Göz ile kulak arasındaki farkın sosyolojik anlamı burada ortaya çıkar: "Kulak bize sadece zamansal form içindeki bireyi sunarken, göz sadece kişideki kalıcı unsuru, o kişinin geçmişinin yüz hatlarının formu içinde belirişini sunar, âdeta o kişinin ömrünün eşzamanlı olarak önümüzden geçtiğini görürüz" (Simmel, 2009b: 224). Yani göz kişideki kalıcı unsuru, söz konusu kişinin geçmişinin yüz hatları formu içindeki belirtisini yakalarken, kulak kişideki anlık ve geçici durumları, yani zamansal form içindeki tekil durumları yakalamaya hizmet eder. Bu insanın kendi dışındaki gerçekliği genelde varlık ve oluş kategorileri bakımından değerlendirmesiyle paralel bir süreçtir (Simmel, 2009b: 225). Doğadaki nesneleri algılarken kalıcı ve akışkan duyu izlenimleri tamamen ayrılır. Örneğin, bir taş durağan ve kalıcı iken nehir oluş ve akış hâlindedir. Fakat insanlar birbirleri hakkında bilgi elde etme sürecinde karşılarındakini hem bir oluş hem de varlık olarak değerlendirirler. Göz ile kulak arasındaki işbölümü bu ikilikle örtüşür: Toplumsal etkileşimlerde bireyler karşılarındaki insanların kalıcı ve şekillendirilebilir doğasını gözle, daha akışkan ve değişken doğasını kulakla algılarlar (Simmel, 2009b: 226).

Bu noktada bir yanlış anlamayı önlemek için kısa bir açıklama yapmakta yarar vardır. Simmel duyu-verilerinin toplumsal etkileşime katılan bireylerin karşılarındakiler hakkında bilgi elde etme süreçlerindeki işlevleri ve yapılarını ele alırken farklı duyu organlarını ve toplumsal deneyimdeki rollerini analitik olarak birbirinden ayırır. Görme hem kişinin zaman içinde özdeş kaldığını fark etmeyi sağlar, hem de başkalarıyla olan benzerliği temelinde değerlendirildiğinde genel ve tipik olanla ilişkisini ifade eder. Kulak ise kişinin anlık ve geçici yönleri hakkında daha fazla bilgi edinme kapasitesine sahiptir. Fakat böyle bir değerlendirme yapması Simmel'in gündelik hayatta duyuların birbirinden yalıtık ve farklı şekillerde işlediklerini düşündüğünü göstermez. Aksine, bu duyu organlarının her toplumsal etkileşim biçimini farklı yoğunluklarda etkilemeleri söz konusu etkileşimin kendine has bir karaktere sahip olmasına yol açar.

Vermeden alamayan gözün aksine kulak egoist bir organdır, karşıdakine kendi hakkında bir bilgi vermez sadece alır. Etrafındaki her şe-

yi almaya mahkûmdur, kendini kapatmaz, hareketsizdir. Bu nedenle bir insan hakkındaki duyusal aktarım ses yoluyla gerçekleştiğinde buradaki etkileşim o anda mekânda bulunan herkese doğrudan açık hâle gelir. Kulağın kendini uyaranlara kapatamaması onu sesten oluşan bütün duyu-verilerine açık hâle getirir. Bu durumda örneğin birbirine sır vermeye çalışan iki kişi arasındaki etkileşimin içeriği sırf iletilme biçimi yüzünden ortamdaki diğer alıcılara da açık hâle gelir. Doğası gereği sadece iki kişi arasında kalması gereken bir içerik olan sırrın herkese açık bir konuşma biçimi altında aktarılması iki kişi arasındaki sır alıp verme eyleminin çelişkili doğasını gösterir (Simmel, 2009b: 226-227).

Kulağın sadece duyu-verilerine açık olan, ancak bir mesaj yollayamayan yapısı ile gözün almadan veremeyen yapısı arasındaki karşıtlık önemli sosyolojik sonuçlara yol açar. Bunu en iyi şekilde müze ziyaretçileri ile konser dinleyicileri arasındaki karşıtlıkta görebiliriz. Konser dinleyicilerinin hepsi, aynı işitsel izlenime maruz kaldıkları için, müze ziyaretçilerine göre daha homojen bir duygu durumuna tâbî olmalarından dolayı daha sıkı bir birlik ve ortak ruh hâli içinde olacaklardır. Tersine müze ziyaretçilerinin tek tek farklı tablolara bakıyor olmaları buradaki grupta birlik duygusunun daha zayıf olmasına yol açacaktır (Simmel, 2009b: 227).

Fakat nadiren ve aynı şiddette de olsa, gözün de böyle bir birleştirici işlev görebileceği durumlar vardır. Ama bu ikisi arasındaki fark gözle ve kulaklarıyla birbirlerine bağlanan gruplar arasında farklı ilişkilerin gelişmesine yol açar. Fabrikadaki işçiler, amfideki öğrenciler, bir taburdaki askerler kendilerini bir şekilde bir birlik olarak hissederler. Buralarda birliğin karakterini oluşturan temel duyu organı gözdür. Bunun temel nedeni bu tip gruplarda üyelerin birbirlerini görmeleri, ancak konuşamamalarıdır. Birbirlerini görüp konuşamayan bireyler-arasındaki etkileşimde taraflar sadece birbirlerinin ortak yanlarına odaklanabilirler. Bu türden ilişkilerde etkileşime katılanların kendilerine has yanları ve anlık ruh hâlleri ikinci plâna itilir. Sonuçta, bu tipten grupların katılımcıları etkileşim anında yani fabrikada çalışırken, amfide otururken, bir tabur asker birlikte yürürken veya aynı otobüsteki yolcular birbirlerine bakarken bu tür ilişkilerde gözün genelleştirici işlevi nedeniyle ortaya bir 'mesafe' çıkar (Simmel, 2009b: 227). Oysa bu

türden etkileşimlerde işin içine konuşma da katıldığında, yani görüntüler seslerle desteklendiğinde oluşan yeni izlenimler bireyler-arası benzerlik ve genelliğe değil, tekil ve daha özel niteliklere odaklanılacağı için etkileşimdeki mesafeyi daraltır ve ortaya daha samimi bir ilişki çıkar. Gözün ve kulağın etkileşimlerdeki bu özellikleri gündelik hayatın sürmesinde oldukça önemlidir. Bu konuya daha sonra bir sosyal tip olarak metropol insanının gündelik deneyimini ele alırken değineceğiz.

İnsanlar karşılarındakilerin genel niteliklerini duymaktan ziyade görürler. Tersine duyulanlar anlık ve tekil izlenimlerdir. Bu nedenle en yakınlarımızın bile gözlerinin rengini veya ağızlarının şeklini tam olarak hayalimizde canlandıramayız. Göz ve kulak arasındaki bu farklılık modern gündelik hayatın her alanında önemli sonuçlara yol açmıştır. Soyut ve samimi ilişkiler gerektirmeyen toplumsal yapılar üretmeye en müsait durumlar görsel mesafeyte kurulan konuşma yakınlığının olmadığı birliklerdir. Bu durum Simmel'e göre modern işçi olgusunun bile ortaya çıkmasında önemli bir katkıya sahiptir. Ortaçağda loncalarda üyeler arasındaki ilişkilerin informel yapısı çalışma esnasında üyelerin birbirleriyle konuşmalarına izin verir. Fakat fabrika işçilerinin çalışma esnasında birbirleriyle konuşamayıp sadece görmeleri, yani etkileşimlerde kulaktan çok gözün etkili olması fabrika içinde formel ilişkilerin kurulmasına yol açar (Simmel, 2009b: 228).

Görme ve duymanın yanında Simmel'in sosyolojik sonuçlar çıkardığı üçüncü duyu kokudur. Duyu-verilerinin bireylerde hem hoşlanma hoşlanmama gibi duygusal hem de karşısındaki hakkında bilgi edinme gibi iki yönlü işlevi olduğunu belirtmiştik. Simmel'e göre ilk işlevin ikincisinden daha fazla etkili olması kokuya dayalı izlenimlerin sosyolojik açıdan ayırt edici yönüdür. Koku alma, görme ve duyma aracılığıyla oluşan temsillerin tersine, kendi başına bir zihinsel temsil oluşturamaz. Yani koku alma duyusundan ele edilen izlenimleri nitelendirmek oldukça zordur. Simmel'e göre herhangi bir nesnenin kokusunu nitelendirmek için genellikle onun tadına atıfta bulunan sıfatlar kullanırız. Örneğin bir nesnenin "buruk bir kokusu var" deriz. Fakat buradaki burukluk aslında nesnelerin kokularını değil tatlarını nitelendiren bir sıfattır. Kokuların kelimelerle ifade edilme zorluğuna paralel olarak, koku aracılığıyla elde edilen duyu-verileri nesne hakkında bilgi vermekten ziyade sempati ve antipati gibi duygusal etkiler yaratırlar. (Simmel, 2009b: 229).

Aslında Simmel için koku izlenimlerinin etkisi kültürün daha incelmiş yapısıyla, bireyleşme eğilimin artmasıyla ve formel ilişkilerin daha baskın hâle gelmesiyle yakından ilişkilidir. Simmel'e göre kültür ilerledikçe duyusal-algılardaki kesinlik zayıflar, fakat bu onların yarattığı etkilerin yani hoşlanma ya da hoşlanmama gibi duygusal tepkilerin daha incelikli hâle gelmesine neden olur. Modern kent sakini bir kabile üyesinden şüphesiz daha körelmiş duyusal algılara, fakat bu algıların yarattığı hoşlanma ya da hoşlanmama gibi hisler bakımından daha incelmiş bir zevke sahiptir (Simmel, 2009b: 229).

Modern kültürün duyuların uyandırdığı hisler konusunda daha inceltilmiş bir hâl alması bireyler-arasındaki etkileşimlere de damgasını vurmuştur. Özellikle gruplar arasındaki dışlayıcı tavrın nedeni olarak çoğu kez kokunun bahane edilmesi oldukça ilginçtir. Simmel'in bu konu hakkında verdiği örnekler daha da ilginçtir. Bir zencinin Kuzey Amerika'nın yüksek sosyal çevrelerine kabul edilmesi bedeninin kokusuyla ilişkili izlenim nedeniyle oldukça zordur. Germen halkların ve Yahudilerin birbirini itici bulmaları da aynı nedene dayanmaktadır. Dolayısıyla, aralarında dostça ilişkiler olmayan gruplar arasındaki mesafenin ortadan kalkması birbirlerine ilişkin duyu izlenimlerini değiştirmenin zorluğu yüzünden neredeyse imkânsızdır (Simmel, 2009b: 229).

Modern bireyin gündelik hayatında nesneler ve insanlardan gelen duyu-verilerinin sürekli değişkenlik göstermesi modern insanı şoka uğratır. Böylece onun için bazı duyular tahammül edilemez hâle gelir. Bu bakımdan kimsenin kendine has bir estetik tarz sergileme gereği duymadığı kabile hayatından farklı olarak, modern hayatta bireylerin kendi tarzlarını sergilemeleri kendilerini diğerlerinden yalıtmalarına imkân tanır. Bu nedenle, Simmel'e göre kişiler-arasındaki mesafe koymanın en önemli bileşimlerinden biri koku izlenimleri aracılığıyla oluşur. Kişilerin nesnelerle ve başka insanlarla etkileşimlere girdiklerinde kendi bireysel varoluşlarını algı bombardımanından korumak için takındıkları nesnelere karşı bıkkın, insanlara karşı ihtiyatlı tavır büyük ölçüde gündelik hayatta kokunun oynadığı role dayanır. Kokunun ortaya çıkardığı antipati ve sempati hisleri bireyler-arasındaki itici ve çekici kuvvetlerin harekete geçmesinde en baskın etkiye sahiptir (Simmel, 2009b: 229).

Bir insanın kokusunu duyma veya içine çekme duyusal algıların en mahremini ifade eder. Bu sayede karşıdakini adeta içimize hapsederiz.

Bu bakımdan insanlar arasındaki ilişkinin mahremiyet derecesi karşılarındakilerin kokusunu duymalarıyla yakından bağlantılıdır. Simmel'e göre koku samimi ilişkiler kurmak için uygun olmayan daha mesafeli ilişkileri gerektiren oldukça dinamik kent ortamında bireylerin karşılarındakilere karşı takındıkları ihtiyatlı tavrın duyusal temellerini oluşturur (Simmel, 2009b: 230).

Sonuç olarak toplumsal ilişkilerde görmenin benzerlik ve genellik, duymanın anlık ve tekillik, koklamanın ayırıcı ve mesafe koyucu özellikleriyle etkileşimlere kendi renklerini kattıkları söylenebilir. Simmel'in duyuların sosyolojisi hakkındaki incelemesi burada tamamlanır. Toplumsal etkileşimler sırasında iki kişi arasında sürekli olarak dokunan görünmez ipler olarak duyular Simmel'in gündelik hayatın ayrıntılarına odaklanan yaklaşımının en mikro bileşenlerini oluşturur. Bununla beraber göz, kulak ve burun tüm etkileşimlere eşit önemde katılmaz. Dolayısıyla, çeşitli etkileşimlerde bu duyu organlarından bazılarının ön plana çıkması bazılarının geride kalması her etkileşime kendine has bir ayrıntı kazandırır. Burada ulaşılan sonuçları Simmel'in modern kentteki gündelik hayat deneyimleri hakkındaki analizini ele alırken aklımızda tutmak oldukça faydalı olacaktır.

Metropolde Gündelik Hayat

Sonda söylenmesi gerekeni başta söylemek gerekirse, Simmel'e göre metropol hayatın bireysel ve bireyüstü güçleri arasındaki gerilimi dengede tutan bir denklemdir (Simmel, 2012: 83). Bu hâliyle metropol birey ve toplum, 'öznel kültür' ve 'nesnel kültür' arasındaki çatışmaya sahne olan bir arenadır. Bu noktada Simmel'deki iki çatışma düzeyini birbirine karıştırmamamız gerekir. Simmel için çatışma bireyler-arası düzeyde bir toplumlaşma biçimidir ve onu bireyler-arası etkileşimin yokluğu olarak değil, aksine onlar arasındaki etkileşimleri mümkün kılan önemli bir toplumlaşma biçimi olarak görür (Simmel, 2009a: 87). Fakat Simmel'in çatışmaya ilgisi sadece bireyler-arası düzeyde kalmaz, ayrıca sıklıkla modern kültüre içkin bir çatışmadan bahseder. Bunun sonucu olarak kentsel mekânı bu çatışmanın kazandığı bir form olarak görür. Simmel'in modern kültürden ve bu kültüre içkin nesnel ve öznel kültür arasındaki çatışmadan ne anla-

dığına değinmek metropolde gerçekleşen gündelik hayat deneyimleri hakkındaki analizine daha iyi bir giriş sağlayabilir.

Aslında Simmel kendi toplum anlayışını ortaya koyarken benimsediği tözlerden çok ilişkilere ve süreçlere değinme tutumunu kültür tartışmasında da sürdürür. Bu nedenle onun için önemli olanın kültürden ziyade kültürlenme olduğunu söylemek yanlış olmaz. Başka deyişle, Simmel kültürlenme sürecini yaşayan bireylerden bağımsız "bir kendilik olarak kültür"den bahsetmez. Simmel kültürlenmeyi doğal durumdaki bir varlığın sahip olduğu potansiyelin dışarıdan müdahale sonucunda açığa çıkmasıyla kendini-aşması süreci olarak tanımlar. Doğal durumdaki şey kendini kültür yoluyla aşar, ancak bu aşma potansiyeli de onda içkindir. Dolayısıyla, kelimenin tam anlamıyla kültürün en uygun nesnesi insandır. Çünkü insan, bünyesinde kusursuzlaşma potansiyelini en fazla barındıran varlık olmasının yanı sıra, kültürleneceği nesneleri de kendisi yaratan biridir. İnsan dışındaki varlıklar için kültürlenme dışsal bir unsurken insanda hem kültürlenme hem de kültürü yaratma potansiyeli vardır (Simmel, 2009c: 331-333).

Bu noktada kültür kavramını insana dışsal olmayan cinsel veya ahlâkî bazı güdülerden ayırmak gerekir. Çünkü insan ancak kendisine dışsal şeyleri içselleştirerek kültürlü varlık olabilir. Kültür bu nedenle maddî ve manevî nesnelerin içselleştirilmesi sürecini içerir. Kültürün daha önceden yaratılmış kültürel nesneler ve bu nesneleri içselleştiren kültürlenme potansiyeline sahip bireyler olmak üzere iki ucu vardır. Simmel bu iki ucu nesnel ve öznel kültür olarak adlandırır. Nesnel kültür terimi bireyler veya grupların daha ileri bir yaşam seviyesine ulaşmak için inşa etmeleri ve daha sonra içselleştirmeleri gereken maddî ve maddî olmayan kültürel ürünler toplamını adlandırmak için kullanılır. Öznel kültür ise kişilerin nesnel kültür öğelerini içselleştirerek ulaştıkları bireysel gelişmenin ölçütüdür. Simmel için kültürün bu iki yönü eşgüdümlü olarak gelişse de, modern kültürde nesnel kültür giderek zenginleşmesine karşın öznel kültür aynı ilerleme seviyesine ulaşmaz. İşbölümü nedeniyle genişleyen ve uzmanlık alanları tarafından parçalı bir yapıya bürünen nesnel kültür bireyleri toplum içindeki nitelik olarak farklılaşmış tekil konumlara hapseder. Bu durumda ortaya sürekli genişleyen nesnel kültür ile onun genelliği altında giderek ezilen öznel kültür arasında bir çatışma ortaya çıkar (Simmel, 2009c: 334-336). Dola-

yısıyla, modern kültürün çatışması ezici tarihsel ve toplumsal gelişmeler karşısında bireysel varoluşunu korumak zorunda kalan bir bireysellik ortaya çıkarmıştır.

Simmel'e göre metropol tam da bu çatışmanın modern hayata özgü önemli biçimlerinden biridir. Modern hayatın en büyük sorunları arasında bireyin ezici dışsal güçler karşısında varoluşunun özerkliğini ve bireyselliğini koruma talebi yer alır. Bu nedenle Simmel metropol analizinde kişiliğin değişen dışsal güçlere kendini nasıl uyarladığını ortaya çıkarmaya çalışır (Simmel, 2012: 84). Simmel bu uyarlanma tarzını anlamak için metropol tipi kişiliğin zihinsel ve duygusal özelliklerine odaklanır.

Simmel'in metropol analizini gündelik hayatın analizine bağlayan özellik tam da bu noktada ortaya çıkar. Çünkü gündelik hayata ilişkin her sosyolojik analiz bir toplumsal tipe odaklanır ve bu tipi içinde bulunduğu toplumsal çevreden yalıtmaz (Baker, 2014: 213). Simmel, benzer şekilde, bir kültürel form olarak metropolü metropol tipi kişiliğin gündelik hayat deneyimlerinden bağımsız olarak analiz etmez. Bu nedenle Simmel'in hayatın bir formu olarak gördüğü metropol hakkındaki analizi bu toplumsal ve fiziksel mekânın öznesi olan metropol tipi kişiliğin zihinsel ve duygusal çerçevesini anlama çabasından ayrı olarak düşünülemez.

Metropol tipi kişiliğin ruhsal temelinde sinirler üzerindeki uyarıcıların yoğunluğu etkilidir. Sinirlerin aşırı uyarılmasının duygusal ve zihinsel sonuçları bu tipin ayırt edici yönlerinin oluşmasına yol açar. Simmel uyarıcıların yer aldığı bu kent mekânını kasabadaki veya taşradaki hayatla karşılaştırarak ele alır. Simmel'e göre insan dışsal çevresini algılarken art arda gelen izlenimler arasındaki farkla uyarılır. Kent hayatının hızlı ritmi bu izlenimlerde sürekli değişkenlikler yaratarak sinirleri aşırı ve yoğun bir biçimde uyarır. Kasaba hayatı ise sakinlerinin gündelik deneyimlerinin ve dışsal uyarıcıların fazla değişkenlik göstermediği bir durağan yapıya sahiptir. Bu yüzden kasabalarda bireyler gündelik pratiklerinde derinden hissedilen daha duygusal ve alışkanlıklara dayalı bir tutum sergilerler. Oysa kent hayatı böyle bir tutumu benimsemek için uygun bir yer değildir. Uyarıcıların çeşitliliği, etkileşime girilen birey ve nesnelerin çokluğu ve bu karşılaşmaların anlık, tesadüfî ve geçici olması metropol tipi kişiliğin gündelik pratiklerinde zihinsel yönü daha ağır basan tepkiler sergilemesine yol açar. Böylece metropol tipi kişilik

"yüreğiyle değil, zihniyle tepkiler verir" (Simmel, 2012: 85). Metropolün ezici gücü karşısında öznel hayatı ancak böyle bir zihinsellik koruyabilir.

Peki, metropol tipi kişiliği diğer nesne ve bireylerle girdiği etkileşimlerde ruhunun "en açık, en bilinçli ve yüksek katmanı" olan zihniyle tepki vermeye yönelten çevresel faktörler nelerdir? Hızlı, sürekli değişen, anlık ve tesadüfî kent hayatını Simmel hangi toplumlaşma biçimleriyle ilişkili olarak görür? Metropol tipi kişilik gündelik hayatında "sokaktan her geçişinde", "satıcıyla veya müşterilerle ilişkiye girdiğinde", "binalarda veya eğitim kurumlarında", yani gündelik hayatın tüm alanlarında hangi toplumlaşma biçimleri içine girer?

Simmel'in bireylere dışsal bir kendilik olarak toplum fikrine katılmadığını belirtmiştik. Onun için toplum daha ziyade toplumlaşma biçimleridir ve belirli toplumlaşma biçimlerinden bağımsız salt toplumsal etkileşimlerden bahsedilemez. Bu bakımdan Simmel sosyolojik analizlerinde belirli toplumlaşma biçimlerini diğer toplumlaşma biçimlerinden ayırt etmeye çalışır. O mübadele, çatışma, sosyallik, tahakküm gibi toplumlaşma biçimlerini oldukça ayrıntılı olarak analiz eder. Bu açıdan bakıldığında, metropol hakkındaki analizlerinde de metropol sakinlerinin etkileşimlerini ele alırken özellikle iki toplumlaşma biçimine öncelik verdiği görülür: mübadele ve çatışma. Bu yüzden, önce mübadeleye ve para ekonomisi altındaki görünümüne, ardından gündelik kent hayatında etkileşimlerin istikrarlı bir şekilde sürmesini sağlayan bir etkileşim biçimi olarak çatışmaya değinmek uygun olacaktır.

Simmel'e göre mübadele/alışveriş "insanî etkileşimler arasında, töz ve içerik kazanmaya çalışan insan hayatını şekillendiren en saf ve en gelişkin etkileşimdir" (2009d: 65). Bu bakımdan Simmel için mübadele ekonomik bir değişim olmanın çok daha ötesinde bir anlama sahiptir. Dolayısıyla Simmel dinleyici ve konuşmacı, öğrenci ve öğretmen, lider ve takipçileri arasındaki ilişkileri alışveriş formu altında düşünerek, her türden etkileşime bir tür mübadele olarak bakar.

Mübadele konusu olan nesnelerin açığa çıkardığı değer hissi genelde başka değerlerden feragat edilerek elde edilir (Simmel, 2009d: 68). Bu nedenle mübadele tıpkı üretim gibi bir değer yaratma süreci olarak işler. Hem üretim hem de bir değer yaratma süreci olarak mübadelede "kişinin başka faydalardan vazgeçme pahasına belli faydalar elde etmesi ve bunu da sonuçta ortaya eylem öncesindekinden fazla tatmin [elde

edecek] şekilde yapması söz konusudur... Her ikisi de terk edilen bir şeyin boşalttığı yeri daha değerli bir nesneyle doldurmayı içerir" (Simmel, 2009d: 68). Mübadele sürecine dâhil olan unsurların değerleri tarafların mübadele sonucunda elde etmek istedikleri şeyler için feragat edecekleri şeye bağlıdır. Bu nedenle herhangi bir şeyi elde etme arzumuz sahip olduğumuz başka değerlerden vazgeçmemize yol açarak, arzu-nesnesinin değerinin belirlenmesine yol açar. Bu ister belirli bir maddî nesne bakımından isterse zamanımızı ve emeğimizi harcama bakımından olsun değişmez. Örneğin bir kişi belli bir çalışma anında çalışmak yerine hoşuna giden başka bir faaliyette bulunmayı isteyebilir. Bu durumda, çalışma uğruna arzu duyulan başka bir faaliyetten vazgeçilmiş olunacaktır. Simmel'e göre yapılan işin değeri feragat edilen diğer faaliyete duyulan arzu tarafından belirlenir. Benzer şekilde arzu duyulan nesnenin değerinin bu nesne uğruna yapılan feragatle belirlenmesi sevdiğimiz bir etkinliği yaptığımızda da söz konusudur. Zira farklı iki işi aynı anda yapamayacağımız için sevdiğimiz A işini yaparken harcadığımız zaman diliminde sevdiğimiz başka bir iş olan B'den vazgeçeriz, bu da ondan feragat ettiğimiz anlamına gelir (Simmel, 2009d: 68).

Bu nedenle hem genel anlamıyla toplumlaşma biçimi olan mübadelede, hem de özel anlamıyla ekonomik mübadelede sürece dâhil olan nesnelerin değerlerini kıtlık düzeyleri veya arz-talep dengesi belirlemez. Aksine bu nesnelerin değerleri kendilerine duyulan arzuya bağlı olarak onları elde etmek için ödenen bedelle alâkalıdır. Dolayısıyla bir nesnenin mübadele içinde kazandığı değer onun özüyle ilişkili bir değer değildir. Bu değer ancak mübadeleye girdiği diğer nesnelerle ilişkisinden ve bireylerin mübadele nesnelerine duyduğu arzudan kaynaklanır (Simmel, 2009d: 74). Nesnelerin ekonomik işlemlerden önce belirli değere sahip oldukları fikri ancak gelişmiş bir ekonomiyi betimlerken geçerlidir (Simmel, 2009d: 70). Modern para ekonomisi, daha önceki dönemlerden farklı olarak, bütün nesnelerin değerlerinin belirlenebileceği standart bir ölçüm aracı olarak parayı kullanır. Bütün mübadelelerden soyut ve nesnel bir karşılaştırma aracı olarak para sadece nesnelerin mübadele şeklini değil, metropol hayatında insanların birbirleriyle ve nesnelerle olan tüm ilişkilerini de değiştirmiştir.

Bu özellik nedeniyle "metropol her zaman para ekonomisinin merkezi olmuştur. Çünkü burada iktisadî mübadelenin çeşitliliği ve yoğunluğu mübadele araçlarına özel bir önem kazandırır" (Simmel, 2012: 85). Mübadele araçlarına, yani paraya verilen önemin artışı metropol tipi kişiliğin çevresiyle giriştiği etkileşimlerde hesapçı bir tutum sergilemesiyle yakından alâkalıdır. Para ekonomisinin metropolde etkin olmaya başlaması gündelik hayattaki tüm karşılaşmalarda nesneler ve bireylerin tekil özellikleri arka plâna itilerek diğerleriyle ortak yanlarına göre değerlendirilmelerine yol açacaktır. Bu nedenle bütün nesneler ve hatta bireysel ilişkiler tüm renklerini kaybedecektir. Para "yalnızca hepsinde ortak olanla, mübadele değeriyle ilgilenir; bütün nitelikleri ve tikellikleri şu soruya indirger: 'Fiyatı ne?'" (Simmel, 2012: 85-86). Paranın bütün nesneleri aynı griliğe boyayarak mübadele değerlerini ön plâna çıkarması insan ilişkilerine de yansır. Para mübadele esnasında bireylerin karşılarındakileri sadece "satıcı ve müşteri, hizmetçi, hatta çoğu kez ilişki kurmak zorunda olduğu kişiler olarak görmesine neden olur" (Simmel, 2012: 86). Bu durumda metropoldeki para ekonomisine dayalı gündelik hayat para ekonomisinin bütün etkilerini açıkça göstermediği kasaba hayatıyla karşıtlık içindedir:

> İlkel koşullar altında, malı ısmarlayan müşteri için üretim yapılır, yani üretici ile alıcı birbirini tanır. Buna karşılık modern metropolde neredeyse tüm üretim piyasa için yapılır: Yani, üreticinin asla yüz yüze karşılaşmadığı, bütünüyle yabancı alıcılar için. Bu meçhullük nedeniyle, her iki tarafın çıkarları katışıksız bir tarafsızlık kazanır (Simmel, 2012: 86).

Para ekonomisinin tüm mübadele ilişkilerinin nicel değerlere göre hesaplanmasına dayalı bir ilişki biçimi yaratması zihinsellikle yakından bağlantılıdır. Simmel'e göre para ekonomisinin mi zihinselliğe, zihinselliğin mi para ekonomisine yol açtığını tam olarak bilemeyiz. Fakat ikisinin mütekabiliyeti metropoldeki gündelik hayat deneyimleri için bir zemin sağlar.

Ekonomik nesnelere ilişkin bu hesapçı tutum hayatın diğer yönlerinde de kendini gösterir. Aslında pratik hayatın tüm yönleri hesaplanabilir bir hâl almış, dünya bir aritmetik problemine dönüşmüştür. Bu nedenle gündelik hayatta karşılaşılan çoğu nesnenin nitel farklılıkları

bir derece farkına dönüşmüştür. Fakat ancak bu sayede oldukça karmaşık, her şeyin her şeyle etkileşim içinde olduğu gündelik hayata bir kesinlik gelir. Simmel'e göre modern metropol hayatında kişilerin ilişkiye geçtikleri ve uzak veya yakın bağlar geliştirdikleri ağlar o kadar çeşitli ve geniştir ki, böyle bir kesinlik ve hesaplanabilirlik olmadığında hayat kaostan kurtulamaz. Bunun en açık örneği gündelik hayatın artık mekanik saate göre düzenlenmesinde görülür:

> Berlin'deki bütün saatler ansızın farklı zamanları gösterecek olsa, bütün iktisadî hayat ve iletişim altüst olur. Bu durum bir saat bile sürse etkileri uzun süre atlatılamazdı. Ayrıca, görünüşte salt dışsal olan bir etkenden –mesafe uzunluğundan– ötürü, bütün o bekleyişler ve gerçekleşmeyen buluşmalar vakit kaybına neden olurdu. O hâlde, bütün etkinlikler ve ilişkiler sabit gayri şahsi ve bir zaman çizelgesinde kesin biçimde bütünleştirilemezse metropol hayatının tekniği düşünülemez (Simmel, 2012: 88-89).

Para ekonomisine dayalı mübadele biçimi ve zihinselliğin metropol tipi kişilik üzerindeki etkilerinin duygusal sonuçlarına değinmeden önce metropoldeki gündelik deneyimleri mümkün kılan bir diğer toplumlaşma biçimi olan çatışmaya da değinmemiz gerekir.

Çatışma Simmel'in sosyolojisinin temelini oluşturan toplumlaşma biçimlerinden biridir. Simmel'in çatışma hakkında yaptığı ilk uyarı, onu iyi veya kötü olarak değerlendirmek yerine bir toplumsal süreç olarak görmemiz gerekliliğidir. "Çatışma –ne de olsa mevcut en canlı etkileşim biçimlerinden biridir ve üstelik bir birey tarafından tek başına sürdürülmesi imkânsızdır– kesinlikle bir toplumlaşma olarak görülmelidir" (Simmel, 2009a: 87). Ayrıştırıcı nedenlerle patlak verse bile çatışma içinde bir çeşit birliğe, tekliğe ulaşma amacı barındırır. Taraflar arasındaki gerilimi bizzat çatışma giderir. Bu nedenle "barışı amaçlıyor olması çatışmanın doğasının ifadelerinden sadece biridir, özellikle bariz bir özelliğidir. Birbirlerinin hem lehine hem de aleyhine işleyen unsurların sentezidir" (Simmel, 2009a: 87). Çatışma toplumlaşmayı mümkün kılan formlardan biri olmanın yanı sıra taraflar arasındaki ayrılığı gidermeye yönelik olması nedeniyle de olumlu bir niteliğe sahiptir. Sonucu ne olursa olsun iki kişi arasındaki çatışma aralarında bir ilişki olduğunu gösterir. Aksine olumsuz bir niteliğe sahip olan şey çatışma değil kayıt-

sızlıktır. Kayıtsızlık, ister toplumlaşmanın reddini ister son noktasını içersin, katıksız olumsuz şeydir. "Bu katıksız olumsuzluğun hilâfına çatışma olumlu bir şeyler içerir. Gelgelelim olumlu ve olumsuz veçheleri iç içe geçmiş durumdadır, birbirlerinden kavramsal olarak ayrılabilirler, ampirik olarak değil" (Simmel, 2009a: 88).

Bireylerin birbirlerine karşı takındıkları tam kayıtsızlık etkileşimin sona ermesi anlamına geldiğinde, çatışma tam tersine grup içi bütünleştirici bir kuvvet olarak işler. Simmel bu duruma iki örnek verir: İlk olarak, üyeleri arasında belirli bir ihtilâfın olduğu evliliklerin devam edebilmesini sağlayanın tam da çatışma olduğu durumlar vardır. İkinci olarak, kast toplumlarında olduğu gibi iki grup arasındaki sınırların kalkmasını engelleyici bir faktör olarak gruplar arasındaki ilişkinin sürmesini sağlayan çatışma durumu vardır (Simmel, 2009a: 91).

Kişiler-arası ilişkilerde itiraz ve eleştiri bazı durumlarda grubun kurucu unsurları arasında güçlü bir etken olarak işleyebilir. Üyelerin birbirlerine itirazları aralarındaki ilişkinin devam etmesini sağlayabilir. Bu durumda ilişkiye tiksinti, nefret, mesafelilik gibi nitelikler karışır ve kişilere bu sayede kendi bireyselliklerini grup içinde erimeden sürdürmeleri için önemli bir fırsat sağlar. Bu yüzden çoğu durumda olumsuz olarak değerlendirdiğimiz bileşenler aslında etkileşimin en kurucu yanıdır. Çünkü bu duyguların sağladığı ideal mesafe aşıldığında tiksinti, iticilik ve nefret doğrudan şiddete dönüşebilir.

Simmel'e göre bu nokta modern kent hayatını anlamak için oldukça önemlidir. Şehirdeki etkileşim bütün iç örgütlenmesiyle hem kısa süreli hem de kalıcı türden ilişkilerdeki sempati, kayıtsızlık ve antipatilerden oluşan oldukça karışık bir hiyerarşiye dayanır. Bizi sürekli değişen anlık uyarımların muğlaklığı ve şeylere karşı mutlak bir kayıtsızlık arasında kalmaktan kurtaran şey aslında antipatidir. Çünkü önceden belirttiğimiz gibi metropol hayatında duyu-verileri sinirleri aşırı derecede uyarır. Bu yüzden bireyler çevrelerindeki nesneler ve bireylerle aralarına bir mesafe koyma gereği duyarlar. Bireyler arasındaki ilişkilerde bu mesafeyi yaratan duygu antipatidir. Antipatinin devamlılığı ve geçiciliği, ritmi ve yoğunluğu metropoldeki hayat tarzının temelini oluşturur. Böylece "ilk bakışta ayrışma gibi görülen şey aslında modern yaşamın temel birleşme biçimlerinden biridir" (Simmel, 2009a: 91).

Toplumlaşma biçimi olarak çatışmaya içkin antipatinin yukarıda tartıştığımız duyuların gündelik hayattaki sosyolojik işlevleriyle yakından bağlantısı bu noktada ortaya çıkar. Kent hayatında bireylerin kendilerini sürekli değişen ve yoğun algılar bombardımanından korumak için çevreleriyle kurdukları bu mesafeli tavırda özellikle görmenin ve kokunun önemli bir etkisi vardır. Karşılıklı etkileşimlerde görmenin karşıdaki bireyin genel özelliklerine odaklanması yakın ilişki kurmayı engeller. Bu açıdan göz metropoldeki gündelik deneyimlerde oldukça etkin bir rol oynar:

> Gözleri gören, kulakları işitmeyen bir insan... işitebilen ama göremeyen bir insana kıyasla çok daha huzursuzdur. Burada... büyük kente özgü bir şey vardır. Büyük kentlerdeki insanlar arası ilişkilerde gözün işlevi kulağınkine kıyasla giderek daha da ön plâna çıkar. Bu durum büyük ölçüde toplu taşıma olgusunun bir sonucudur.
> Otobüs, tren ya da tramvay kullanımının yaygınlaştığı 19. yüzyıla kadar insanlar hiçbir zaman, dakikalar, hatta saatler boyu tek kelime etmeksizin birbirlerine bakmak zorunda kalmamıştı (Benjamin'den aktaran Frisby, 2012: 26).

Bu noktada bir toplumsal tip olan ve toplumlaşma biçimlerine katılan metropol tipi kişiliğin nesneler ve bireyler hakkındaki tutumuna değinebiliriz. Metropol tipi kişilik para ekonomisi ve rasyonelleşme sürecinin ortamı olan kentsel mekânda bireyselliği ve özerkliğini koruyabilmek için etrafındaki nesneler karşısında bıkkın bir tutum benimser. Simmel'e göre metropol bireyinin en karakteristik duygularından biri bıkkınlıktır. Bu bıkkınlık bireyin dışsal nesnelerin çeşitliliği ve yoğunluğu karşısında nesneleri tikellikleri içinde kavrama çabasında başarısızlığa uğramasının ardından ortaya çıkar. Bu bıkkınlık sinirlerin aşırı yoğunlaşması sonucundaki bir duyarsızlaşma ile oluşur. Bireyin kendi bireyselliğinin ve varoluşunun özerkliğini korumak için dışsal nesneler karşısında benimsediği bu tutum insanlar arası etkileşimlerde yerini ihtiyatlılığa bırakır. Kasaba ortamında etkileşime geçtiği bireylere en içten ve samimi yanlarıyla tepki veren kasabalının aksine, kentli tip karşısındaki bireyleri nitel tekillikleri içinde kavrayamaz. Çünkü kentin nüfusunun nicel olarak artması modern işbölümü nedeniyle bireylerin nite-

lik olarak da farklılaşması anlamına gelir. Bu nedenle karşılaşmalarda herkes ötekini dâhil olduğu tip altında, yani belirli bir genellik içinde değerlendirir. Bu durum herkesin herkese karşı daha mesafeli davranması anlamına gelmektedir (Simmel, 2012: 88-91).

> Herkesi her gün sayısız başka insanla temasa geçiren modern şehir hayatının ne şekle bürünebileceği tahmin bile edilemezdi... Antipatinin kapsamı ve bileşimi, ortaya çıkış ve ortadan kayboluş ritmi, antipatiyi tatmin eden biçimle, düz anlamda daha birleştirici nitelikteki unsurlarla birlikte, indirgemez bütünselliği içinde metropolitan yaşam biçimini yaratır; bu yaşam biçiminde ilk bakışta ayrışma gibi görünen şey aslında onun temel birleşme biçimlerinden biridir (Simmel, 2009a: 92).

Dolayısıyla bireyler-arası etkileşimlerde yer alan mesafenin oranı etkileşimin niteliği ve gidişatı açısından büyük öneme sahiptir. Bu noktada modern kent hayatını mümkün kılan ve bireyin dışsal güçlere karşı kendi benliğini koruyabilmesini sağlayan etkileşim formlarından biri olarak çatışma ortaya çıkar. Çevresindeki nesneler karşısında bıkkınlık sergileyen metropol tipi kişilik diğer tüm bireylerle girdiği etkileşimlerde belirli düzeyde antipati veya sempati sergiler. Bu yüzden Simmel'e göre metropole özgü gündelik hayatın düzenli bir şekilde devam edebilmesi için toplumsal etkileşimlerin sempati ve antipatinin yoğunluğuna göre belirlenen bir mesafelilik içinde gerçekleşmesi gerekir.

Sonuç

Bir disiplinin bilim olabilmesi için kendine has araştırma-nesnesi ve bu nesne hakkında bilgi üretmekte kullanacağı teoriler ve tekniklere sahip olması gerekiyorsa Georg Simmel en az Emile Durkheim ve Max Weber kadar bu açıdan sosyolojinin kuruluşuna katkıda bulunmuştur. Fakat ikisinden farklı olarak kendini hiçbir zaman sadece bir sosyolog olarak görmemiştir. Hatta erken dönem sosyologlar arasında sadece Simmel'in profesyonel bir filozof olarak nitelendirildiği söylenebilir (Vandenberghe, 2009: 71). Fakat yine de Simmel'i belirli bir disiplinin sınırları içinde değerlendirmek oldukça güçtür. Sistematikleştirmeye direnen "parlak bir denemeci" olarak Simmel'i Lukács'ın yaptığı gibi izlenimciliğin sahi filozofu olarak nitelendirmek mümkündür. Fakat bu

noktada Simmel'in sistematikleştirmeye direnen bir düşünceye sahip olmasının temelde onun yazıları arasında hiçbir bağlantı olmadığı anlamına gelmediğini de belirtmemiz gerekir. Aksine Simmel'in çalışmalarında belli başlı temalar sürekli karşımıza çıkar. Simmel ister yaşam-biçim-içerik üçlüsünden, ister öznel ve nesnel kültür arasındaki çatışmadan, isterse toplumlaşma biçimlerinden bahsetsin, genelde her zaman ilişkilerden ve etkileşimlerden söz eder. Veya benzer şekilde, ister metodolojik bir tartışma yürütsün, isterse moda ve metropol gibi kültürel formlardan bahsetsin, ister toplumlaşma biçimlerine değinsin, Simmel'in yazılarında her zaman nitelik açısından diğer bireylerden farklı ve birbirlerinin yerine geçirilemeyen bir bireysellik düşüncesi yer alır. Bunlar hemen akla gelenlerdir ve sayıları daha da çoğaltılabilir.

Fakat özellikle yaptığı katkılar göz önünde bulundurulduğunda Simmel'i bir gündelik hayat sosyoloğu olarak okumak oldukça verimli olacaktır. Simmel'in toplumlaşma biçimleri ve toplumsal tipler hakkındaki analizleri gündelik hayatın ayrıntılarını yakalama konusunda büyük bir güce sahiptir. Simmel'in ortaya koyduğu sürekli yenilik peşinde olan, salt şimdide yaşayan ve anlık, geçici ve tesadüfi etkileşimlere giren metropol sakinlerinin gündelik deneyimlerinin ayrıntılarına odaklanarak modern dünyanın yapısına dair çeşitli analizler yapılabilir. Onun toplumlaşma biçimleri ve toplumsal tipleri ele alış tarzı gündelik hayatın en aşina, en bilindik, bu yüzden de önemsiz görünen yanlarının hayatın geneliyle bağlantısını ortaya çıkarır. Simmel ister yolda karşılaşan iki kişinin birbirini süzmesine odaklansın, ister birbirlerini kokuları yüzünden çekilmez bulan insanların deneyimlerini aktarsın, ister müze ziyaretçilerinin duygularından bahsetsin, bu analizleri her zaman modern kültürün gündelik deneyimlerinin genel bir özelliğine bağlar. Örneğin, metropol sakinlerinin birbirleri karşısındaki ihtiyatlı tutumlarını modern kültürün en ciddi sorunlarından biri olarak gördüğü öznel ve nesnel kültür arasındaki trajik çatışmayla ustaca ilişkilendirir. Veya gündelik hayatta mekanik saatin önemini aslında para ekonomisiyle de yakın ilişkili olan metropol tipi kişiliğin hesapçı tavrıyla aynı nedene bağlar. Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür. Fakat sonuç olarak söylenmesi gereken şey, Simmel'in temelini kendi metodolojisinde bulan toplumlaşma biçimlerini ve toplumsal tipleri ele alma tarzının gündelik hayatın sosyolojisine büyük bir katkı sağladığıdır.

Kaynakça

Baker, U. (2014). *Kanaatlerden İmajlara: Duygular Sosyolojisine Doğru.* (Çev. H. Abuşoğlu) İstanbul: Birikim Yayınları.

Baudelaire, C. (2011). *Modern Hayatın Ressamı.* (Çev. A. Berktay) İstanbul: İletişim Yayınları.

Durkheim, E. (2011). "Bir Bilim Dalı Olarak Sosyoloji", J. Ö. Dirlikyapan (der.), *Georg Simmel: Sosyolog, Sanatçı, Düşünür* (D. B. Kılınç, Çev., s. 122-142). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Frisby, D. (2011). "Sosyolojinin Temeli", J. Ö. Dirlikyapan (der.) içinde, *Georg Simmel: Sosyolog, Sanatçı, Düşünür* (J. Ö. Dirlikyapan, Çev., s. 15-37). Ankara: Doğu-Batı Yayınları.

Frisby, D. (2012). "Georg Simmel: Modernitenin İlk Sosyoğu", G. Simmel, *Modern Kültürde Çatışma* (Çev. E. Çen, s. 7-51). İstanbul: İletişim Yayıncılık.

Jung, W. (1995). *Georg Simmel: Yaşamı, Sosyolojisi, Felsefesi.* (D. Özlem, Çev.) Ankara: Ark Yayınevi.

Kant, İ. (2002). *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena.* (İ. Kuçuradi, & Y. Örnek, Çev.) Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Lukâcs, G. (2011). "Georg Simmel", J. Ö. Dirlikyapan (der.), *Georg Simmel: Sosyolog, Sanatçı, Düşünür* (J. Ö. Dirlikyapan, Çev., s. 351-356). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Simmel, G. (2009a). "Çatışma", *Bireysellik ve Kültür* (T. Birkan, Çev., s. 87-108), İstanbul: Metis Yayınları.

Simmel, G. (2009b). "Duyuların Sosyolojisi", *Bireysellik ve Kültür* (T. Birkan, Çev., s. 219-231), İstanbul: Metis Yayınları.

Simmel, G. (2009c). "Kültür Kavramı ve Kültürün Trajedisi", *Bireysellik ve Kültür* (T. Birkan, Çev., s. 337-360), İstanbul: Metis Yayınları.

Simmel, G. (2009d). "Mübadele", *Bireysellik ve Kültür* (Çev. T. Birkan, s. 65-86). içinde İstanbul: Metis Yayınları.

Simmel, G. (2009e). "Özgürlük ve Birey", *Bireysellik ve Kültür* (Çev. T. Birkan, s. 211-218). içinde İstanbul: Metis Yayınları.

Simmel, G. (2009f). "Sosyoloji Sorunu", *Bireysellik ve Kültür* (Çev. T. Birkan, s. 47-57). içinde İstanbul: Metis Yayınları.

Simmel, G. (2009g). "Tarih Nasıl Mümkün Olur?", *Bireysellik ve Kültür* (T. Birkan, Çev., s. 31-32). içinde İstanbul: Metis Yayınları.

Simmel, G. (2009h). "Toplum Nasıl Mümkün Olur?", *Bireysellik ve Kültür* (T. Birkan, Çev., s. 33-46). içinde İstanbul: Metis Yayınları.

Simmel, G. (2012). "Metropol ve Tinsel Hayat", G. Simmel içinde, *Modern Kültürde Çatışma* (N. Kalaycı, Çev., s. 83-100). İstanbul: İletişim Yayıncılık.

Vandenberghe, F. (1996). "Comparing Neo-Kantians: Ernst Cassirer and Georg Simmel", *Occasional Papers in Sociology* (49).

Vandenberghe, F. (2009). *A Philosophical History of German Sociology*. Londra: Routledge.

Weber, M. (2011). "Bir Sosyolog Olarak Georg Simmel", J. Ö. Dirlikyapan (der.), *Georg Simmel: Sosyolog, Sanatçı, Düşünür* (Çev. G. G. Yılmaz, s. 291-297). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Chicago Okulu ve Gündelik Hayat: 'Gerçek Araştırmada Ellerini Kirletmek'[1]

Esra Can Mollaer

İkinci Sanayi Devrimi merkezlerinden, etkileyici olduğu gibi ürkütücü bir hızla büyüyerek kozmopolit bir metropole dönen Chicago şehri; bu eşsiz dönüşümü anlamak isteyen Chicagolu sosyologlar tarafından bir 'laboratuvar' olarak ele alındı. İki dünya savaşı arası yıllarda kapitalist endüstriyel süreçlerin, göç dalgalarının, gündelik hayat içinde oluş halindeki yeni toplumsallık biçimlerinin bu metropol kentsel mekân üzerinden yorumlanması hedeflenmişti. Yoğun bir göç dalgası sonucu kente akın etmiş toplulukların ırksal, etnik özelliklerine göre mekânsal dağılımı, kümelenmeleri ve yer değiştirmelerine bakılarak toplumsal yapı anlaşılabilirdi, zira 'birlikte yaşama sorunu' ivedi çözümler bekleyen bir sosyo-politik problemdi. Okulun 'insan ekolojisi' yaklaşımına göre kentsel mekândaki toplumsal ve kültürel örgütlenme ekolojik örgütlenmeye benzer bir muhtevaya sahipti. Bu bağlamda, Chicago şehrinin 'sosyal mozaiği' her biri kentsel yaşam ve ekonominin bütünü içinde kendine özgü kurumları, toplulukları ve kişilikleri barındıran 'doğal alanlar'dan oluşuyordu. Temel araştırma birimi olan kentsel mekândaki rekabet ve çatışmaya dayalı ilişkiler 'insanlar arasındaki ilişkilerin', toplumsal hareketliliğin ve göçmenlerin asimilasyonunun hem koşulu hem aracı hem de göstergesiydi (Schnapper, 2005). Chicago Okulu'nun başlı-

---

[1] *'Getting your hands dirty in real research'*-'Ellerinizi gerçek araştırmada kirletin' sözünün, Chicago Okulu'nun en önemli kurucularından Robert Ezra Park'ın öğrencilerine en çok salık verdiği nasihat, bir mottodur (Bulmer, 1984:97).

ca çabası 'haritada bir yer' olan şehir ile bir 'ahlâksal düzen' olarak şehir arasındaki ilişkiyi bulmak olarak özetlenebilir.[2]

Yüzyılı geride bırakmış Chicago Okulu'nun keskin normatif ve organizmacı yaklaşımı bugün artık tozlu raflardaki yerini almıştır. Bununla birlikte, okul, kentsel topluluklar, mekânsal modelleme, ırk ilişkileri, kentsel suç gibi konularda, özellikle de kent etnografisi geleneğindeki öncü çalışmalarıyla uzun yıllar kent sosyolojisi okuma listelerindeki yerini muhafaza etmiştir. Bu yazıda Chicago Okulu geleneğinin, 1915-1935 yıllarını kapsayan en verimli döneminde, kenti konu alan zengin saha pratiği ve yaklaşımını gündelik hayat sosyolojisi bağlamında ele alacağım. Düşünsel kaynaklarını James, Dewey ve Mead'in felsefeleri ile Simmel sosyolojisinin oluşturduğu pragmatist ve formel bir sosyoloji inşasına sahip ekolün çalışmaları gündelik hayat sosyolojisinin temellerini atmıştır. Ekolün üyeleri, insan eylemini ve toplumsal pratikleri ilişkiselliği içinde kavramalarını sağlayan bu düşünsel zeminden hareketle; insanı rakamlaştıran, soru sorulacak birimler olarak gören, toplumda yasa benzeri kurallılıklar arayan yaklaşımlardan farklı bir arayıştadır. Metodolojik karşı çıkışları, gözlemlenebilir insan davranışlarını etkileştiği toplumsal ortamlarda araştırarak, nedensel olmayan kurala bağlı düzenliliklerin insanların anlamlandırma süreçlerinde yakalanabileceğini ileri sürer. Chicagolu sosyologlar, bu varsayımdan yola çıkarak, araştırma nesneleri olan Chicago kentindeki sosyal evrenleri gündelik hayatın oluşu içinde -kendi deyişleriyle- 'gerçek araştırmada ellerini kirleterek' incelediler. Arşınladıkları Chicago sokaklarında, gangster gruplarını, serserileri, müzikli dans salonlarını, fahişeliği, büyücü hekimleri, evsizleri, tezgâhtar kadınları, siyahi politikacıları, grevleri, ırk çatışmalarını, göç örüntülerini, gettoları, intiharı, akıl sağlığını, emlak piyasasını, zincir mağazalarını, çocuk suçluluğunu araştırdılar.

Chicago Okulu'nu gündelik hayat sosyolojisi bağlamında kıymetli kılan temel unsurlar epistemolojik açıdan inşacı perspektifleri, öznellikleri üreten mekânsal ve bağlamsal belirleyenleri gözeten ilişkisel yaklaşımlarıdır. Mustafa Emirbayer, John Dewey ve Herbert Mead gibi

---

[2] Richard Sennett'in Chicagolu sosyologların kente yaklaşımlarında *urbs* ile *civitas* arasındaki ilişkiyi bulmaya çalıştıkları hakkındaki tespiti ekolün yaklaşımını en kestirme ve en yalın haliyle açıklar (1999, 148).

pragmatistlerin ilişkisel felsefi yaklaşımlarından etkilenmiş Chicago Okulu empirik araştırmalarının, Bourdieucü sosyoloji gibi daha yapısal yönelimli bir yaklaşımla nasıl uzlaştırılabileceği üzerine düşünmeye çağırır (2013). Daha açık bir ifadeyle, Bourdieucu alan teorisi ile Chicago Okulu'na ait ekolojik teorinin iktidara ve toplumsal eşitsizliğe bakış ile metaforik kaynak ve soyutlama düzeyi gibi uzlaşmaz boyutlara sahip olduğunu teslim ederken, iki yaklaşımın aktörler, konumlar ve ilişkiler ile zaman ve mekân bağlamlarına atfedilen önem bakımından mukayeseye açık olduğunu iddia eder (Liu & Emirbayer, 2016). Bu öneriyi takip etmenin gündelik sosyolojisi üzerine düşünürken faydalı olacağına inanıyorum, zira epistemolojik önceliğini özsel kategorilere değil ilişkilere veren Bourdieu sosyolojisi maddi hayatın ritmini ve gündelik üretimi içindeki dönüşümünü ilişkisel metotla inceler; öznelcilik- nesnelcilik, birey- toplum, eyleyici- yapı arasındaki karşıtlığı aşma girişimine sahip bu çaba Chicago Okulu'nun gündelik hayat yaklaşımını soruştururken bize rehberlik edecektir. Diğer yandan bu tür bir karşılaştırma 'insan ekolojisi' yaklaşımının çağdaş yorumcuları için Chicago Okulu mirasının, imkânlarının ve sınırlılıklarının nasıl düşünülmesi gerektiği konusunu da aydınlatabilir.

Chicago Okulu'nu gündelik hayat sosyolojisi bağlamında ele alırken, üç aşamalı bir yol haritası üzerinden ilerleyeceğim. İlk olarak okulun bizzat tecrübe ettiği Chicago'nun geç 19. yüzyıl ve erken 20. yüzyılda gündelik hayatını dönüştüren gelişmelerden bir kesit sunduktan sonra, ekolün doğuş hikâyesine ve kurumsallaşma sürecine değinip, düşünsel kaynaklarını ve sorunsallarını ele alacağım. Ardından insan ekolojisi yaklaşımının teorik ve metodolojik yönelimlerini, Chicago Okulu'nun sosyoloji anlayışlarını biçimlendiren arka plandaki kabulleri değerlendireceğim. Başka bir deyişle, etkileşim kavramını öne çıkaran okulun kendisini refleksif bir açıdan ele alıp, hangi konumlar ve teorilerle etkileşim halinde olduğunu anlatmaya çalışacağım. Sonraki bölümde Emirbayer'in önerisini izleyerek ilişkisel bir sosyoloji için geleneğin gündelik hayat sosyolojisi açısından sunduğu teorik ve metodolojik kalkış noktalarını tartışacağım. Son olarak, makaleyi Chicago Okulu'nun 'kentsel topluluklar ve kent hayatı çalışmaları' serisinin ilk çalışması olan Nels Anderson'ın 1923 tarihli klasikleşmiş eseri 'The Hobo'

kitabını temel alarak gündelik hayat sosyolojisinin ekol geleneğinde nasıl temellendirildiğini tartışmaya açarak noktalayacağım.

Chicago: 'Medeni İnsanın Doğal Habitatı'

Chicago... bu muazzam şehir derisi soyulmuş, bağırsakları görünür bir insan bedeni gibidir.

Max Weber, 1904

Chicago.
Dünyanın Domuz Kasabı,
Araç Yapımcısı, Buğday Yığıcısı,
Demiryollarının Oyuncusu, Yük Taşıyıcısı Ulusun;
Fırtınalı, dayanıklı, gürültülü şehri
Geniş Omuzların'[3]

Carl Sandburg, 1914

Modernite ister nazik ve demokratik, ister devrimci, travmatik, otoriter olsun her zaman yaratıcı yıkımla ilgili olmuştur.

David Harvey, 2012

Chicago'nun sanayi kapitalizmi içinde gelişen hikâyesi bir kent sosyolojisi yaklaşımı doğurmuştur. Yazının bu bölümünde Chicago Okulu'nun araştırma nesnesi olarak ele aldığı kentin tarihsel, sosyo-mekânsal özelliklerine kısaca değinelim. 1900'lerin ilk çeyreğinde Chicago'da gündelik hayatı şekillendiren gelişmelerle tecrübe edilen toplumsal sorunların kaba bir tasnifi ekolün araştırma gündemine dair bize fikir verecektir. Robert Park, '*Şehir: Kent Ortamındaki İnsan Davranışlarının Araştırılması Üzerine Öneriler*' (2015 (1925)) başlıklı yazısında şehrin bir 'coğrafi ve ekolojik birimden ibaret olmadığını', 'aynı zamanda bir iktisadi birim' olduğu söyler. Bunlarla birlikte şehir 'kendine has kültür biçimi' olan bir 'kültürel bir alan'dır; son kertede 'Şehir, medeni insanın doğal habitatıdır' (2015 (1925), 39).

Kapitalizmin kentsel tarihini, endüstri devrimi Manchester'ı, 19. yüzyıl Paris'i ve ikinci sanayi devrimi Chicago'su gibi simgesel şehir-

[3] Çeviri: Cevat Çapan

lerdeki farklı temsilleriyle okumak mümkündür.[4] Engels *İngiltere'de Emekçi Sınıfının Durumu* (1845) isimli kitabında ilk sanayi devrimi merkezlerinden Manchester'da sınıfsal çatışma ve sömürünün hüküm sürdüğü, endüstriyel kapitalizmle şekillenen gündelik hayata yönelik nüfuz edici gözlemleriyle ilk modern kent sosyolojisi klasiğini yazmıştı.[5] İkinci sanayi devrimi buhranlarını yaşayan Chicago da bizzat dönemi tecrübe eden sosyologlar tarafından şehrin *'sosyal mozaiğini'*, mekânsal, kültürel ve sosyal işleyiş mekanizmalarını keşfetmek için araştırılmış; kentin farklı yönleri Chicago Okulu'nun yayımladığı etnografik çalışma dizisinde ortaya konulmuştur. Bu iki özgün kent hakkındaki çalışmaların kent sosyolojisi literatürüne kazandırdığı kavram ve olgular şöyle özetlenebilir: Manchester toplumsal sınıf ayrımları, kutuplaşmaları ve çatışmalarının açıklık kazandığı bir dönem şehriyken; Chicago, göç ve etnisitenin belirlediği, geleneksel toplumun çözülmesinin ve toplumsal düzenin sorunsallaştırıldığı, şehrin ve yeni şehir sakinlerinin temel araştırma nesnesi olduğu bir örnektir.[6]

Chicago, kapitalist sanayileşme paradigmasının en çarpıcı şekilde ortaya çıktığı Amerikan kentlerinin başında gelmekteydi (Gottdiener & Budd, 2015). Kuzey Amerika bölgesindeki Missisippi havzasında, bölgesel demiryolları ve su yolları bağlantılarının üzerinde merkezi bir konuma sahip olan Chicago, 19. yüzyılın son çeyreğiyle 20. yüzyılın başlarında hem üretim kapasitesi hem de mekânsal ölçekler açısından çarpıcı bir büyüme yaşadı ve bu gelişmelerin sonucu olarak kayda değer demografik dalgalanmalar tecrübe etti (Condit, 1973). Chicago'nun 1840'larda yaklaşık dört bin nüfuslu bir köy iken, 1920'lerde üç milyona yaklaşan bir

---

4 David Harvey *Paris, Modernitenin Başkenti* (2003) başlıklı kapsamlı kitabında 19. yüzyıl Paris'ini Balzac, Baudelaire, Flaubert ve Zola gibi edebiyatçıların tasvirleri ve gelecek vizyonları aracılığıyla farklı sınıflar arasındaki ilişkiler, mekân ilişkilerinin iktisadi ilişkilerle nasıl örüldüğü ve modernite ile sermaye ilişkisinde yaratıcı yıkım gibi birçok temayı işler.

5 Özellikle 'The Great Towns' başlıklı bölümü muazzamdır. Engels okuru Manchester sokaklarında gezdirir, işçi sınıfının giyimi, yeme-içme alışkanlıkları gibi gündelik hayata dair türlü ayrıntılarını gözler önüne serer.

6 Kent sosyolojisindeki yaklaşımlar mekânsal, toplumsal, iktisadi ve demografik etkenlerle değişen kentsel gelişmelere bağlı olarak farklılaştı. Modernizm tartışmalarının örnek şehirleri Manchester, Berlin, Paris, Chicago'yu, 1990'larda 'postmodern' yaklaşımların somutlaştırıldığı Los Angeles şehri takip etti.

nüfusa, olağanüstü büyüklük ve çeşitlilikte bir sanayiye sahip, gökdelenlerin yükseldiği devasa bir metropole dönüşümü pek çok açıdan dikkat çekicidir (McClendon, 2007). Cronon (1991) Chicago'yu 'doğanın metropolü' olarak tanımladığı çalışmasında, 19. yüzyıl Batı dünyasının büyüyen metropol ekonomilerinin temelini soruştururken, kent ile kır ayrımları arasında doğrudan bağlantılar aranması gerektiğini söyler (1991, 12). Buna göre, Chicago'nun gelişimi hinterlandıyla ilişkili olarak okunduğunda anlamlıdır. Gıda sanayisini besleyen verimli tarımsal topraklara, geniş hayvancılık kaynaklarına, mobilya sanayisine imkân veren ormanlara sahip Chicago kentinin etkileyici büyümesi, doğal kaynakların tahribi, türlerin yok edilmesi ve büyük ölçekli ormansızlaştırma pahasına meydana gelmiştir (Cronon, 1991).

Chicago kenti, 1871'deki büyük yangın felaketini kapitalist girişimcilerin katkılarıyla atlatıp küllerinden doğmayı başarmıştı (Miller, 1990).[7] Chicago'nun 1909 tarihli kent planı, elitlerin şehirlerini daha görkemli ve daha organize bir hale dönüştürme çabalarının bir ürünü olarak değerlendirilir (Smith, 2006). Daniel Burnham söz konusu ünlü Chicago kent planında şehrin 'göz kamaştırıcı' gelişiminin 'hızlı büyüme ve özellikle farklı milletlerden gelmiş, ortak geleneklere ya da yaşam alışkanlıklarına sahip olmayan insanların akını nedeniyle kaosla' sonuçlandığını yazar; planla kaosun sonlandırılacağını iddia eder (Smith, 2006).[8] Chicago tipik bir Amerikan şehri gibi ızgara kent planı üzerinde gelişmiştir.[9]

---

[7] Şehrin dörtte üçünü yok eden büyük yangın felaketinden sonra Chicago şaşırtıcı bir hızla yeniden inşa edildi; önceki ahşap yapılar modern çelik ve beton yapılarla yenilendi. Şehir sanayi ve kentsel altyapısındaki teknolojik yenilikler, katı ızgara şehir planı uygulaması, arco-deco gökdelenler inşa eden mimari tarzıyla öne çıktı (Cronon, 1992: 371-385).

[8] Yirminci yüzyıl kent araştırmacıları Burnham Planını pek çok açıdan eleştirmişlerdir. Lewis Mumford, planı modern 'barok planlamanın en iyi örneği' olarak nitelendirip, emlak fiyatlarının arttırılmasına adanmış olduğunu yazar. Planın mahalleleri entegre bir birim olarak görmediğini, aile konutlarını ele almadığını ve endüstriyel bölgelerin mekânsal yapılandırılmasının geniş bir kentsel düzen içinde düşünülmediği yönünde eleştirir. *'Büyük Amerikan Şehirlerinin Ölümü ve Yaşamı'* (1961) başlıklı eserinde Jane Jacobs, Burnham'ın anıtsallık vurgusunu eleştirir ve planın yerel toplulukların şehir hayatındaki dinamizmini baltaladığını söyler. Richard Sennett ise Burnham planı modern kent tasarımının, güvenlik ve özgürlük duygusu yaratma konusundaki gerilimine işaret eder. Kent ortamında *yabancı*larla karşılaşmanın yarattığı endişe duygusu

Sennett üzerinde ekonomik rekabet oyunları oynanan bir satranç tahtasına benzettiği ızgara kent modelinin hem Amerikan coğrafyasını evcilleştirdiğini hem de mekânı nötralize ettiğini ifade eder (1999: 74-76).[10] Sistemli örüntüler ve modeller çıkarmaya elverişli ızgara kent planı, 'şehrin fiziksel kalıbının keşfedilmesi' için araştırmalar yapan Chicago Okulu'nun en önemli isimlerinden Ernest Burgess ve ekibi tarafından da işlemselleştirilmiştir. Chicago kent planını nüfus sayımı verileriyle birleştirerek oluşturdukları aile geliri, eğitim düzeyi, ev sahibi olma, suç çeteleri, eğlence türleri, ırksal-etnik kümelenme, toplumsal grupların ve aktivitelerin dağılımı gibi sosyal fenomen ve örüntüleri haritalamaları Chicago Okulu'nun alâmeti farikalarından biridir (Örnek için figür 1.)[11].

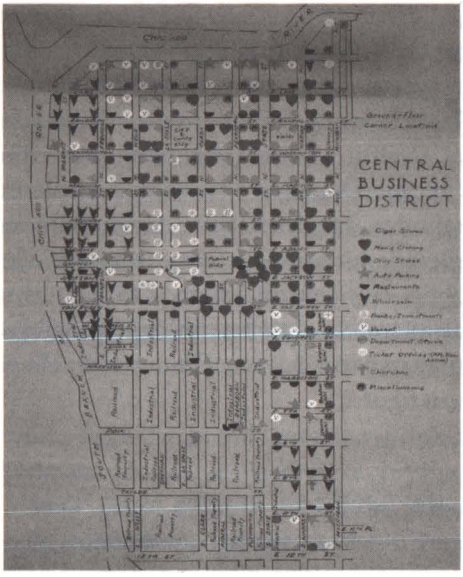
---

minimalize edilmek istenir; aynı zamanda kentlilerin özgür hareket etme duygusu zarar görmemelidir. Ne var ki Chicago planında uygulanan katı bir fonksiyonel düzen yaratma gayreti, şehrin farklı bölgelerinde her sınıftan ve göçmen topluluktan insanların karşılaşacağı alanlar oluşturma hedefini sekteye uğratır; dolayısıyla başarısız bir kent planı örneğidir (2005, 117).

9 Izgara kent planı Amerikan Kongresinden 1785 yılında geçen arsa yönetmeliğine göre finansal bir gerekliliğin yan ürünü olarak uygulamaya konulmuştur. Alınan karara göre Batı bölgesi coğrafyacılar denetiminde parsellere bölünerek, ulusal borcun kapatılması için parsel parsel satışa çıkarılmış.
http://www.encyclopedia.chicagohistory.org/pages/410050.html
http://www.thegreatamericangrid.com. On yedinci yüzyılın kapitalist kentlerindeki ızgara kent planının kapitalist ekonomiyle arasındaki ilişkiyi Lewis Mumford şöyle anlatır: '17. yy'ın yeni dirilen kapitalizmi, her türlü arsayı ve parseli ya da caddeyi ve bulvarı, tarihsel kullanım biçimlerine, topografik durumlarına ya da toplumsal gereksinimlerine bakmaksızın alınıp satılacak soyut birimler olarak görüyordu' (Mumford, 1961: 421).

10 Chicago'nun katı bir biçimde uygulanmış ızgara modeline dayalı kentsel planı kentin engebeli arazisinin doğal özelliklerine aldırmaksızın yapılmış ve bu ısrarın kent içi ulaşım gibi pek çok alanda sorunlar yarattığı yazar(1999: 70-71)

11 Ernest Burgess, 1931, Merkezi Ticaret Bölgesihttps://www.lib.uchicago. edu/collex /exhibits/mapping-young-metropolis/mapping-chicago/
Ernest Burgess'in Chicago kenti haritaları oldukça çeşitli ve dikkat çekicidir; örneğin, 'Chicago Yerel Toplulukları', 'Konut Tiplerine göre Konut Alanları', 'Manik-Depresiflerin Dağılımı', "Ötekilerle' Birlikte Yaşayan Aileler', 'Yardım Alan Nüfus Dağılımı', 'Lisanslı Sinema Salonları'



Chicago nüfusu, Birinci Dünya Savaşı sırasında Avrupa'dan ve Amerikan İç Savaşı sonrası ekonomik yıkım yaşayan Amerika'nın güneyinden gelen büyük göçlerle şekillenmişti. 1900'te toplam nüfusun %77'den fazlası ya farklı ülkelerde doğmuş ya da göçmen ailelerinin ABD'de doğmuş ikinci kuşaklarından oluşuyordu (McClendon, 2007). İş imkânları, daha iyi yaşam şartları ve sosyal haklar arayışında Chicago'ya gelen Güneyli Afro-Amerikanlar'ın nüfusu 1910-1930 yılları arasında yaklaşık beş katına çıktı (McClendon, 2007). Şehrin kozmopolit yapısını oluşturan göçmen nüfusa dair çarpıcı bir resim sunalım. 1930'larda Polonya ve İrlanda'da sadece iki şehir Chicago'da yaşayan toplam Polonyalı ve İrlandalı nüfustan fazlasına sahipti; Chicago dünyanın en fazla İsveçli ve Yahudi nüfusa sahip üçüncü şehri ve siyahların en yoğun şekilde yaşadığı ikinci şehirdi (Plummer, 1997). Farklı ülkelerden gelmiş göçmen topluluklar arasındaki etnik dayanışma ve çatışma eğilimi süreç içerisinde Kara Kuşak, Küçük Sicilya ve Yahudi gettosu gibi 'şehir içinde şehirler' (Park, 1928) üretti. Chicago Okulu üyeleri, bu mekânsal ayrışmaların mekanizmasını anlamak için bitki ekolojisinin *istila*, *egemenlik kurma* ve *yerine geçme* gibi terimleri aracılığıyla açıkladıkları *doğal alanlar* kavramını geliştirdiler. Etnik toplulukların farklı mahallelerde kümelenmesi kendine özgü gündelik hayatlar, komşuluk ilişkileri ve mahalle sistemleri oluşturdu; ırksal, sınıfsal temelli toplumsal gerilimler 'birlikte yaşama nasıl mümkün?' sorusunu gündeme getirmişti.[12]

[12] 1919 yazında cereyan eden ve *Red Summer* diye anılan olaylar etnik gerilimi yükseldi. 1. Dünya Savaşı sonrası dönem farklı göçmen toplulukları arasında gerginliklere yol

Dönemin Chicago'sunu modern kent çalışmalarının kurucu isimlerinden birinin gözünden ele almak üzere Max Weber'in eşiyle 1904'te gerçekleştirdiği Amerika seyahati sırasında özel bir merakla ziyaret ettiği Chicago'daki[13] güzergâhlarından, şehir hakkındaki gözlemlerinden, bu bağlamda emekçi sınıfların durumundan ve Chicago Okulu'nun öncüsü sayılabilecek feminist pragmatist Jane Addams ve ekibinin Hull House çalışmalarından bahsedelim.[14] Weber çifti Chicago'ya vardığında 'Birleşmiş Et Kesiciler ve Kasap İşçileri Sendikası' tarafından gerçekleştiren yirminci yüzyılın ilk büyük grevi yenilgiyle sonuçlanmış, grev sonrası şehirde hem sınıfsal hem de etnik, ırksal gerilim temelli bir çatışma ortamı oluşmuştu (Scaff, 2010).[15] Kısa süreli Chicago seyahatinin

açtı, özellikle emek ve konut piyasalarında rekabete dayalı çatışmalara neden oldu. Büyük Göç ile güneyden gelen binlerce Afrikalı Amerikalı, Chicago'nun Güney Bölgesinde, ağılların ve et paketleme tesislerinin bulduğu bölgelere yakın Avrupalı göçmen mahallelerinin yanına yerleşmişti. İrlandalı göçmenler mahallelerinde yeni gelen göçmenleri istemediler. Etnik topluluklara içinden çıkan çetelerin olaylara dahli ve polisin taraflı yaklaşımı etno-ırksal topluluklar arası çatışmayı yükseltti (Tuttle, 1996). İlgilisi için bknz; Tuttle, W. M. (1970). *Race riot: Chicago in the red summer of 1919* (Vol. 82). University of Illinois Press.

Ayrıca belirtmek gerekir ki 1919 olaylarının araştırılması için Chicago Okulu'na çeşitli devlet kurumlarından ve özel vakıflardan büyük finansal kaynak sağlanmıştır; yazının devamında buna değineceğiz.

[13] En inanılmaz şehirlerden biri olarak nitelediği Chicago hakkında yazdığı iki mektuptan birinde Weber şöyle der; 'Sokak lambaları, metrolar, elektrik ışıkları, gösteri vitrinleri, konser salonları, restoranlar, kafeler, fabrika bacaları, devasa binalar ve bir cinsel fantezide bulunabilecek ses ve renklerin vahşi dansı, ruhumuzun yapısını etkileyen, yaşamlarımızı (Lebensführung) ve mutluluğumuzu sürdürmek için görünürde sonsuz olasılıklar içeren bir modern metropol.' (Scaff, 2011; 39-40) (Çeviri bana ait)

[14] Lawerence Scaff, 'Max Weber in America' (2011) başlıklı kitabında Weber'in Birleşik Devletler ziyaretini ayrıntılı bir şekilde ele alır. Weber Amerika'da neler yaptı, neler gördü, kimlerle tanıştı ve bu deneyimleri onun göç, kapitalizm, bilim ve kültür, Romantizm, ırk, Protestanlık ve modernite konularındaki düşüncelerini nasıl etkilediğini anlatıyor. Kitap 1940'lardan sonra Weber'in Amerikan sosyolojisinde nasıl 'keşfedildiğinin' izini sürerek devam ediyor.

[15] Hannerz 1 Mayıs 1886'da Chicago Michigan Bulvarı'ndaki 'günde sekiz saat çalışma hakkı' protestosunun dünya tarihine ilk 1 Mayıs eylemi olarak geçtiğini ve şehirde farklı sektörlerde örgütlenmiş, çok güçlü bir sendikal hareket olduğu yazar (1980: 19). Birkaç gün sonra, Haymarket Meydan'ındaki işçi protestosu büyük bir kaosla bitmiş, polisin meydana gelmesiyle patlayan bomba ve bir grup polis ve göstericinin vurularak öldürülmesi 'Haymarket Olayı' olarak anılan olaylar uzun dönem Amerikan toplumunda anarşizm ve sosyalizm gibi 'yabancı' ideolojilerin tehdidi olarak sembolleş-

bir gününü ünlü mezbahaları gezmeye ayıran Max Weber korkunç çalışma koşulları, üretim bandı mekanizasyonu ve emek süreçleri üzerine notlar alır (Scaff, 2010: 49).[16] Sosyalist yazar Upton Sinclair da aynı yıl Chicago mezhabalarında işçi olarak çalışır ve bu gözlemlerine dayanarak ses getiren *The Jungle* (1906) isimli romanını yazar. Kitap vahşi kapitalizm koşullarında yaşanan sömürüyü, yakıcı çalışma ve hayat koşullarını Litvanya'dan 'Amerikan Rüyasını' gerçekleştirmek için Chicago'ya gelen göçmen bir ailenin hikâyesi üzerinden tasvir eder.[17] Parıltılı ve cazibeli sanayi şehri imgesinin yanı başındaki gizlenemeyen toplumsal gerçeklikler, rekabetçi kapitalist piyasadaki ağır çalışma koşulları, ırkçı çatışmalar, işsizlik, yüksek suç oranları, evsizlik ve yoksulluktur.

Modern kent kültürü yorumcularından Weber, 'Chicago'da zenginlik ile konforun yoksulluk ve sefaletle, çarpıcı bir sivil hayatın yüksek suç oranlarıyla, ahlâksızlık ile kiliseler etrafında kurulmuş dini seferberliğin beraberce bulunma hallerini şaşkınlıkla gözlemlediğinden' bahseder (Scaff, 2011: 40-44). Sınıfsal ve etno-ırksal çatışmanın sahne olduğu şehirde Weberler'in bir diğer durağı da Chicago Okulu çalışmalarına öncüllük etmiş pragmatist ekolün etkili isimlerinden sosyal reformcu Jane

---

mişti (Hannerz, 1980: 19). Haymarket Meydanı olaylı eylemlerden sonra bir otoban inşasıyla ikiye ayrılmış ve bölünmüş meydanın bir tarafına 'şehirlerini savunan' polisler için anıt heykel dikilmiş.

16 Weber, 1904'de, Amerika ziyaretinden önce 'Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu' kitabının ilk bölümünü bitirmiş, seyahat sonrasında ise ikinci bölümü tamamlamıştır. Scaff, Weber'in Amerika seyahatindeki ilk elden gözlemlerinin kitabın ikinci bölümünde yer alan mezhepler kısmı için referans noktaları ve entelektüel esin kaynağı sağladığını yazar. Seyahati sırasındaki bir taraftan sosyal topluluklar, eğitim kurumları ve dini hadiselerde kendini gösteren ruhsal hayat ifadelerini diğer yandan modern kapitalizmin dünya görüşleri, kültür ve gündelik ifadelerdeki güçlü ve sınırlandırılmamış etkisini gözlemlemiştir (2010, 281).

17 Roosevelt Sinclair'in çok satanlar listesinden inmeyen kitabını okuduktan sonra yazara 'Kapitalistlerin kibirli, bencil ve açgözlü girişimlerine karşı radikal kararlar uygulamaya konulmalı' diye yazar ve et paketleme tesislerindeki kötü sağlık ve hijyen koşulları hususunda reformlar hayata geçirilir. Sinclair bir dergiye verdiği mülakatta 'Ben toplumun kalbini hedef aldım, ne var ki kazara midesine vurdum' der ve kitabın uyandırdığı ilginin 'halkın işçi sınıfı için duyduğu kaygıyla bir alakası olmadığını, sadece tüberkülozlu sığır eti istemediklerini' ifade eder. Roosevelt'in Sinclair'e mektubu için bakınız- http://teachingamericanhistory.org/library/docu-ment/to-upton-sinclair/

Addams'ın[18] kurduğu, John Dewey ve Herbert Mead'in de aktif biçimde katıldıkları Hull House olur.[19] Addams'ın başında olduğu Hull House, Charles Booth'un (1903) Londra'daki yoksulluk çalışmasında uyguladığı sosyal haritacılığı takiben Chicago şehrinin sosyal yapısını haritalamıştı. Hull House Yeni Dünya'da sosyal, ekonomik, kültürel ve entelektüel anlamda önemli dönüşümlerin yaşandığı 'İlerleme Çağı' (1890-1920) sürecinde kurulmuştu; Chicago şehri reform hareketlerinin, kadın hakları, siyah hakları, çeşitli sendikal ve toplumsal hareketlerin beşiği olmuştur (Kurtz, 1984; Calhoun, 2007).[20] Dönem Chicago'su hakkında not edilmesi gereken başka bir gelişme de alkol yasağıdır. Protestan kiliselerinin çeşitli dini kuruluşlarla birlikte yürüttükleri alkol karşıtı kampanya ve lobi çalışmaları sonucu 1919'da anayasa değişikliğiyle ABD'de alkollü içeceklerin üretimi, ihracatı ve satışı yasaklandı. Bu gelişme Chicago'da enformel

---

[18] 1930'da sosyal hizmet alanındaki çalışmaları nedeniyle Nobel ödülü alan Jane Addams ile Ellen Gates Starr 1889'da Chicago Okulu geleneğinin de tohumlarını atan Hull House isimli bir toplumsal yardım merkezi kurdu. Craig Calhoun, Jane Addams'ın kurucuları arasında yer aldığı Chicago'daki Hull House'un, Chicago Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nün sosyal ve entelektüel dokusunu oluşturduğunu anlatır (2007). Hull House'un pek çok projesinden biri, çoğunlukla orta, güney ve doğu Avrupa'dan gelen göçmenlerin bulunduğu Chicago'nun Near West Side bölgesinde etnik köken ve işkolu dağılımını gösteren haritalama çalışmaları yapmaktı. Bu haritalar, 1895 yılında *Hull-House Haritalar ve Makaleler* kitabı olarak yayınlandı. Bu kapsamlı veri seti örnekleri dönemin araştırma önceliklerini, araştırma gündemlerini göstermesi açısından oldukça dikkat çekicidir. http://www.encyclopedia.chicagohistory.org/pages/410008. html
Elizabeth Wilson (1991) Hull House'da yürütülen önemli bir çalışmanın da kadın ve çocuk işçilerin grevlerine ve kadın işçilerin sendikalaşmasına destek sunulması olduğunu yazar. Jane Addams, tarihte ilk kez genç kadınların ailelerinin koruması olmadan sokaklarda yürüyebildiğini, 'yabancı' çatılar altında çalışmaya başladıklarını anlatır (Wilson, 1991: 71-75). Kuruculardan Florence Kelley'nin Engels çevirileri yapan ilk Amerikalı olduğunu da not düşelim, zira dönem entelektüellerinin ve Chicago Okul geleneğinin Marksizm'e olan körlükleri dikkat çekicidir.

[19] John Dewey, William James ve George Herbert Mead aktif şekilde Hull House ile ilişki halindeydiler. Pragmatizmin bu kurucu isimlerine göre bilim sosyal problemlerle çare bulabilmek için kullanılmalıydı (Ritzer, 2004). Weber'in de Amerikan İlerlemecileriyle benzer politik gündemlere sahip olması sebebiyle Hull House ziyaretinin tesadüfi olmadığı rahatlıkla düşünülebilir (Scaff, 2010).

[20] Blues Başkenti diye anılan Chicago'da, Kara Kuşak (black belt) bölgesinde Chicago caz, blues ve gospel türü müzik akımları Harlem Rönesans'ı kadar ses getirmese de kendi Rönesans'ını yaşadı (Bingham, 2012).

ağları ve suç şebekelerini canlandırdığı gibi alkol yasağı karşıtı bir sosyal hareket de ortaya çıktı. Yasağın kaldırıldığı 1933'e uzanan yıllar Chicago'da *gangster dönemi* olarak anılır.[21]

Kentsel mekânın karmaşık bir dinamizme sahip gündelik ritmi ve ürettiği anonim ilişkiler, kırsal hayata atfedilen durağanlık ve âşinalık üzerine kurulu ilişkilerle geleneksel moral değerlerden bir kopuş gibi görünse de, Chicago Okulu Amerikan kapitalizminin somutlaştığı Chicago kent hayatının ürettiği paradoksal sorunlar karşısında çözüm odaklı ve pragmatist bir bakış açısını benimser. Buna göre, modern kent toplumsal ahlâkı ve kontrolü yeni toplumsal rasyonaliteler üzerinden şekillendirir, zira rekabet, çatışma ve farklılaşma toplumsal örgütlenme ve bütünleşme tarafından dengelenerek ortak kentsel kültür ve Amerika'nın *erime potası* fikri dolayımıyla yeni bir ulusal kimlik yaratılacaktır.

Chicago Okulu'nun düşünsel kaynaklarından biri olan Simmel sosyolojisinin ana fikrini bu geleneksel çözülme ve modern bütünleşme süreçleri oluşturuyordu. Metropol mekânındaki çözülme ve bütünleşme süreçlerinin gündelik hayat üzerindeki etkisi hakkında düşünen Simmel, '... ilk bakışta (metropolitan hayatta) ayrılma/çözülme olarak gözüken şey, aktüel olarak toplumsallaşmanın temel biçimlerinden biridir' (1999, 37) diye yazar. Dolayısıyla toplumsal süreçleri ve süreçlerin kentte gözlemlenen yapılanmalarını gündelik hayat içinde oluş halindeyken anlama yönelimi sosyologun temel pratiği olmalıdır. Modern toplumun türlü gerilimlerinin zemini olan gündelik hayat; modern kentsel hayata süreklilik kazandıran toplumsal düzenler, çalışma süreçleri ve koşulları, 'yabancılarla' kentsel kamusal alanlarda muhtelif bağlar kurarak insanın oyun yeteneğini çoğaltması, boş zamanın değerlendirilmesi, hayat evrelerinin hangi kurumlar aracılığıyla yapılandırılacağı ve bu kurumlarla ilişkiler ve mücadeleler gibi bir dizi konuya kaynaklık eder. Amerikan 'İlerleme Çağı'nın bir simgesi olan Chicago da çok sayıda öncü çalışmaya konu edil-

[21] Alkol yasağı oldukça karlı, ağırlıkla şiddet içeren bir kara borsanın ortaya çıkmasını sebep oldu. Ünlü mafya babası Al Capone dönem Chicago'su manşetlerinde ve şehir tarihinde önemli bir figür olmuştur. İlgisi için bakınız; Pasley, F. D. (2004) *Al Capone: The biography of a self-made man*, Kessinger Publishing. Yasak ayrıca gece hayatı etrafında şekillenen müzik endüstrisini, özellikle de caz müziği etkiledi. Speakeasy ismi verilen el altından alkol satışı olan müzikli mekânlar çok popüler oldu.

miş, kentin gündelik hayatı üzerine gittikçe yükselen sosyolojik ilgi -sosyal reformculuğu ve reformcu pragmatizmi aşarak- Chicago Okulu'nun ortaya çıkışının en önemli etkenlerinden biri olmuş ve Chicago'nun baş döndürücü gelişmesi Birinci Dünya Savaşı ve Büyük Buhran döneminde Okul'un altın çağını yaşamasıyla koşutluk arz etmiştir (Plummer, 1997).

Chicago Okulu Geleneğinin İnşası: Kuruluş, Figürler ve Düşünsel Arkaplan

Sosyal Reform'dan Bilimsel Sosyoloji'ye

Chicago Okulu'nun tarihçesi Amerika'da sosyolojinin bir bilim olarak kuruluş serüvenine sıkı sıkıya bağlıdır; hattâ belli bir anlamda Amerikan sosyolojisinin gelişiminin tipik bir örneğini ortaya koyar. Chicago Üniversitesi, Rockerfeller Vakfı'nın[22] bağışlarıyla ve seküler bir araştırma üniversitesi olma iddiasıyla 1890 yılında kurulmuştur.[23] Amerika'daki ilk sosyoloji bölümü de araştırma odaklı Alman ekolünü model alan üniversitenin bünyesinde Albion Small tarafından kurulup, 1892'de eğitime başlamıştır (Bulmer, 1986: 8).[24] Sosyolojinin hangi top-

---

[22] Turner & Turner (1990) *İmkansız Bilim- 'The Impossible Science'* başlıklı kitaplarında sosyolojinin bir disiplin olarak gelişmesinde kapitalist 'kaynak akışı' sorununu konu eder ve Rockerfeller Vakfı fonlarının üniversitenin araştırma gündemlerindeki belirleyici rolünü tartışmaya açar.

[23] Üniversitenin seküler bir kurum olması tasarlansa da ilk rektörü Baptist bir rahipti ve kilise gündemlerinin üniversitenin işleyişinde belirli bir rolü vardı (Calhoun, 2008). Chicago Üniversitesi ABD'de ilk kez özerk bölüm- anabilim dallarını merkeze alan bir örgütlenmeye gitti ve bunu takiben her temel bilim alanında kendi adıyla anılan ekoller üretti. Ekonomi Bölümü bu ekollerden biridir. Milton Friedman ve çalışma arkadaşlarının 1970'lerde Şili'de Pinochet hükümetine yaptıkları danışmanlıkla ülkeyi neoliberal bir düzene sürüklemeleri çokça eleştirilmiştir. İlgisi için, bakınız; Naomi Klein (2007) *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism*, Random House of Canada.

[24] Dönem Amerikan üniversiteleri Cambridge ve Oxford Üniversitelerini örnek alan eğitim odaklı yapılardır. 1880'lerde John Hopkins ve Yale Üniversiteleri Alman üniversite sistemi etkisi altında araştırmaya odaklanan ve doktora programları açan öncül örneklerdir (Hart, 2010). 1 yıl sonra 1893'te Columbia Üniversitesi Sosyoloji Bölümü kurulmuştur; Chicago ve Columbia Sosyoloji bölümleri Amerika'da değişen sosyoloji paradigmalarını şekillendiren geleneklere sahiptir. Chicago ve New York gibi döne-

lumsal olguyu neden araştırma konusu edindiğini sorunsallaştırmak, bir anlamı da bilgi öznesinin araştırma nesnesinden önce kendisini nesneleştirmesi olan düşünümselliğin vazgeçilmez ilkesi ve sosyolojinin toplumsal dünyayla ilişkisinin nasıl kurulduğunu anlamanın bir yoludur (Bourdieu, 1992). Buradan hareketle, bu ilk sosyoloji bölümünün açılmasını ve bir disiplin olarak sosyolojinin gelişmesini kavramak için topluma dair bilimsel bilgi üretme iddiasının ortaya çıktığı sürece bakalım.

Sosyolojinin Amerikan üniversitelerinde bir bölüm olarak doğuşu yukarıda bahsettiğimiz endüstrileşme, kentleşme ve kapitalizmin ürettiği toplumsal çelişkilerin düzenlenmesine yönelik sistemli arayışlarla yakından ilgilidir. Bu bağlamda, sosyal bilimlerin hukuk, kamu politikaları ve özel girişimlerin geliştirilmesinde özellikle de göçmenlik, ırk çatışmaları, ailenin ve kilisenin dönüşümü konularında reformlara bilgi üreterek katkı sunması beklenir (Fisher, 1983; Calhoun, 2007). Amerika'da sosyolojinin kurumsal macerasında Hristiyan cemaatlerin hayırseverlik projeleriyle zengin işadamlarının 'cömert' bağışlarının hâlen tartışılan bir rolü vardır (Calhoun, 2007: 10). Dinî hayırseverlik çabalarının uzmanlaştığı bir alan olarak sosyoloji basitçe teolojinin bir uzantısı olarak algılanmasa da sosyal reformların hayata geçirilmesi için dünyevi çabalar içeren bir projenin parçası olarak görünüyordu. Öte yandan sosyologların kendilerine atfettikleri rol ve disiplinin gelişimi için kullanılan finansal ve entelektüel kaynaklara biçtikleri misyonlar muğlak ve çelişkiliydi; vakıf ve kurumlardan gelen finansmanlara bağımlılık sorunu vardı (Turner & Turner, 1990).

Amerika'da sosyolojinin toplumsal reformla özdeşleşmesi disiplinin 'bilimsel' olma iddiasını gerçekleştirmesinde aşılması gereken bir engel olarak görülürken, 1920'lere gelindiğinde sosyoloji ve sosyal hizmet arasındaki muğlak tanım netleşmeye başlamıştır (Calhoun, 2007). Akademi, beyaz, Anglosakson, Protestan[25] ve imtiyazlı sınıftan erkeklerin egemen

min öne çıkan iki metropolü bir bölüm olarak sosyolojinin kuruluşuna beşiklik ettiler (Calhoun, 2007). Hem Chicago sosyoloji bölümünün gelişmesinde hem de Amerikan sosyolojisinin paradigmatik şekillenmesinde yadsınmaz bir rolü olan *American Journal of Sociology* dergisi de Albion Small editörlüğünde 1896'da Chicago'da yayımlanmaya başladı.

[25] White Anglo-Saxon Protestant (WASP), Beyaz Anglosakson Protestan.

olduğu bir alan olarak gelişirken; varlıklı, beyaz kadınların belirlediği sosyal hizmet alanından kendisini ayırmaktaydı (Lengermann& Niebrugge, 2007: 90)[26]. Sosyal reformdan ayrılmaya başlayan disiplinin önündeki diğer zorlu sınav, bilim dünyası hiyerarşisinde 'bilimselliğini' ispatlama zorunluluğudur (Calhoun, 2007). Sosyolojinin bilimsel olma iddiası, başlangıçta Sosyal Darwinizm ve evrim teorisine, daha sonra ise istatistik temelli niceliksel araştırmalara başvurularak savunulmuştu (Connell, 1997). Başka bir deyişle, disiplin içindeki çeşitliliğe, birleştirici paradigma eksikliğine, eklektik araştırma gündemlerine (Turner& Turner, 1990) rağmen, gelişim dönemi Amerikan sosyolojisinde iki temel eğilim bulunmaktadır: Toplumun temelleri, sosyal ilerleme üzerine metateori üretmeyi amaçlayan spekülatif sosyal felsefe ve büyüyen endüstriyel toplumun sorunlarına dair veri toplamayı hedefleyen, kavramsal olarak zayıf sosyal anket çalışmaları (Hannerz, 1980: 21).

Erken dönem Chicago sosyologlarının ilk yıllarında Protestanlıktan, özellikle de Sosyal Gospel hareketinden etkilendiği ifade edilir (Coser, 1977: 348). Halefleri ise erken dönem yaklaşımını reddederek çalışmalarını sosyolojik gözleme dayalı, 'gerçek dünya meseleleriyle' ilgilenen, 'bilimsel' bir temel üzerinde inşa etmeye çabalarlar (Plummer, 1997). Kentsel sorunlar karşısında iyimser ve pragmatist bir bakış açısına sahip Chicago sosyologları için 'araştırmanın amaçlarından birinin mevcut toplumsal sorunların iyileştirilmesine yardımcı olacak politikalar geliştirmek olduğunu' yadsınamasa bile (Hunter, 1980: 215) ekolün en önemli isimlerinden biri olan Robert Park reformist anlayışın sosyolojinin misyonu olarak düşünülmesi eğilimine olumlu bakmaz. Öyle ki, Park'ın 'Chicago reformcu hanımlardan çektiği kadar gangsterlikten çekmedi' dediği aktarılır (Harvey, 1986:196). Park toplumsal bilgi üretimi için öğrencilerini Chicago gündelik hayatına karışmaları, gözlem

[26] Jane Addams, Ellen Gates Starr ve Florence Kelley gibi Hull House altında çalışan kadın reformcu ve aktivistlerin alandan ötelenmesi; Chicago Okulu'ndaki kadın araştırmacıların konumu, görünürlükleri ve etkinliği ne yazık ki cinsiyetçi yaklaşımların gölgesinde kalmıştır. İlgisi için bkrız: Deegan, Mary Jo. *Jane Addams and the men of the Chicago School, 1892-1918*. transaction Publishers, 1988.; Deegan, Mary Jo. "The second sex and the Chicago School: women's accounts, knowledge, and work, 1945-1960." *A second Chicago school* (1995): 322-64.

yoluyla sosyolojik meraklarını derinleştirmeleri doğrultusunda teşvik eder (Bulmer, 1984). Özetle ifade edecek olursak, Chicago Okulu gelişiminin belli bir aşamasında kentsel sorunlar konusunda dönemin reformcu perspektifinden etkilenmiş olsa da okulun etkili üyeleri sosyolojik çalışmayı 'bilimselci' yaklaşım temelinde kurma gayretindeydiler. Sosyolojik bilgi üretimini sosyal reformcu bir perspektifin önüne koyan bu tutum, disiplinin gelişimindeki önemli bir eşik olarak kabul edilir (Lofland, 1983).

Kurucu İsimler ve Felsefi Temeller

Chicago Okulu'nun[27] etkili isimleri, Albion Small, halefleri William Isaac Thomas ve Robert Park eğitim hayatlarının bir döneminde Alman üniversitelerinde bulunmuş; Alman geleneğine yakın isimlerdir (Blumer, 1989; Janowitz, 1966). Kurucu bölüm başkanı Albion Small (1854-1926) 1880'lerde Almanya'da çalışmalarını sürdürürken Spencer'in sosyal evrim kuramını takip eden Alman tarihçi Ratzenhofer'den etkilenmiş; yaptığı birçok tercümeyle de Simmel'in Amerikan akademisine tanıtılmasına katkı sunmuştur.[28] Almanya'daki çalışmaları sırasında zihin yapısı ve düşünme biçimleri üzerine çalışan

---

[27] Chicago Sosyoloji birinci dönemi Albion Small, George Vincent, W. I. Thomas, Charles Henderson, Graham Taylor, Charles Zueblin, Ira Howerth, Jerome Hall Raymond ve Clarence Rainwater'den oluşmaktadır. Aynı zamanlarda üniversitenin felsefe, sosyal psikoloji ve ekonomi bölümlerinde John Dewey, Herbert Mead ve Thorstein Veblen dersler vermekteydi. Jane Addams'in da bölümle ilişkileri sürüyordu. 1920'lerde bölümdeki isimler Robert Park, Ernest W. Burgess, Ellsworth Faris ve Scott Bedford. Ünlü etnografik çalışmalara imza atan dönem öğrencileri de; Nels Anderson, Robert McKenzie, Floyd House, Ernest Mowrer, Ernest Krueger, Walter Reckless, Frederic Thrasher, Ernest Shideler, Robert Redfield, Willard Waller, Fay Karpf ve Ruth Shonle Cavan (Kurtz, 1984).

[28] Örneğin, 1909'da, kurucusu olduğu *American Journal of Sociology*'de Simmel'in 'Sosyoloji Sorunu'- The Problem of Sociology- makalesini çevirmiştir. Small aynı dergide genelinde Amerikan özelinde Chicago kamuoyuna 'sosyolojinin ne demek olduğu' ve 'sosyologun ne iş yaptığını' açıklamayı dert eden makaleler yazmıştır. İlgilisi için öne çıkan bazı makaleleri; Small, A. W. (1903). "What is a Sociologist?". *American journal of sociology, 8*(4), 468-477; Small, Albion W. (1905) "A decade of sociology." *American Journal of Sociology* 11.1:1-10; Small, A. W. (1916) "Fifty years of sociology in the United States (1865-1915)" *American Journal of Sociology, 21*(6), 721-864.

Wilhelm Wundt'dan etkilenen W.I. Thomas'ın[29](1863-1947) entelektüel katkısı ise, gündelik hayat sosyolojisinin ana temalarını ele alış biçimi ve erken dönem Chicago sosyolojisiyle devam eden dönemde gelişen saha araştırması geleneği arasında kurulan ilişki açısından önemlidir (Calhoun, 2007). W. I. Thomas'ın Florian Znaniecki'yle ortak yazdıkları, 1918'de yayımlanmaya başlayan beş ciltlik *Amerika'da Polonya Köylüleri* araştırmaları, Amerikan sosyolojisinde etnografik ve ampirik araştırma geleneğini yeşerten temel bir çalışma olmuştur. Coser bu eserin Amerikan sosyolojisindeki ilk büyük klasik olduğunu yazar (1977, 381). Chicago'da Mead'in öğrencisi olan Thomas metodolojik bir yeniliğe öncülük eder; kişisel dokümanlar, mektuplar, günlükler, otobiyografiler ve hayat hikâyelerini sosyolojik bilgi inşasında kullanılır (Faris, 1967). Thomas ve Znaniecki'nin klasikleşmiş eserleri ayrıca sosyal politikayla sınırlı araştırmadan ve spekülatif felsefeden ampirik araştırmaya dayalı sosyolojik teori kurmaya geçişte önemli bir dönüm noktası olarak görülür. Park, Thomas'ın erken tarihli *Sosyal Kökenler Üzerine Kaynak Kitap* (1909) çalışmasının da ampirik araştırmayla inşa edilen sosyolojik teorinin gelişmesinde kritik bir önem taşıdığını belirtir (1939).

Robert Ezra Park'ın (1864-1944) 1914'te bölüme gelmesiyle ekolün en verimli ve üretken dönemi, *insan ekolojisi* yaklaşımı ve empirik çalışmalarla anılacak yılları başlar. Suç haberciliğinde uzmanlaşmış bir gazeteci (kendi tabiriyle *muckraker*[30]) olan Park, ırk meselesine duyduğu merak nedeniyle dönemin siyah hakları liderlerinden Booker T. Washington'ın[31] yanında Tuskegee Enstitüsü'nde çalışırken W. I.

---

[29] Thomas'ın 1918'de evlilik dışı yaşadığı bir ilişki yüzünden okuldan ayrılmak zorunda bırakılması Chicago Okulu'na sunduğu katkıların da sona ermesiyle sonuçlandı. W.I. Thomas'ın erken tarihli diğer çalışmaları da dönemine göre yenilikçi bakış açısıyla dikkat çekicidir. İlgilisi için: Thomas, W. I. (1907) *Sex and society: Studies in the social psychology of sex*, Gorham Press; Thomas, W. I. (1923), 'The unadjusted girl: With cases and standpoint for behavior analysis', *Criminal science monographs*, 1-257; Thomas, W. I. (1927), 'The behavior pattern and the situation', *Publications of the American Sociological Society*, 22, 1-14.

[30] 'Muckraker' terimini sözlükte haksızlıkları ortaya çıkaran ve skandalları haberleştiren araştırmacı gazeteci olarak tanımlanmaktadır.

[31] Booker T. Washington, W.E.B. Du Bois ile birlikte dönemin en önemli siyah hakları önderlerinden biridir. Ilımlı ve reformist Booker Washington (1856-1915) çalışmala-

Thomas ile tanışır ve aldığı teklifle Chicago Üniversitesi'ne geçer (Faris, 1967: 29). Chicago Sosyoloji'ye geldiğinde elli yaşında olan Robert Park,[32] lisans eğitimi gördüğü Michigan Üniversitesi'nde John Dewey'in, on bir yıl gazetecilik yaptıktan sonra devam ettiği lisansüstü eğitimi sırasında Harvard Üniversitesi'nde William James'in, 1899'da Almanya'da bulunduğu sırada Georg Simmel'in öğrencisi olur. Doktorasını Heidelberg'de Yeni Kantçı Wilhem Windelband danışmanlığında yazdığı *'Kalabalık ve Halk'* başlıklı teziyle tamamlar. Öğrencisi olduğu Amerikan pragmatistleri Dewey ve James'in etkisi, Park'ın 'insan doğası' kavrayışında davranışların gözlemlenmesine, 'bilginin elde edilmesinde deneyime' ve sosyal aktörlerin öznel bakış açısına verdiği önem üzerinden okunabilir (Shalin, 1986; Arlı, 2015). Zira sıkça alıntılar yaptığı James'e göre 'en gerçek şey, en açıkça kavranan şeyden ziyade, en şiddetle hissedilen şeydir' (Bulmer, 1984, 94). Başka bir anlatımla, Amerikan sosyal bilimlerinde egemen bir perspektif olan pragmatizm, Park'ın süzgecinden geçerek Chicago Okulu yaklaşımında da etkili olmuştur. Etkileri ekolün araştırma geleneğinde öne çıkarılan insan eylemi, deneyim ve toplumsal süreçler kavrayışlarında izlenebilir (Bulmer, 1984). Aynı yıllarda Chicago Üniversitesi felsefe ve psikoloji bölümlerinde ders veren Dewey ve Mead, bilimsel araştırma yöntemine ve so-

rında siyahların bir süreliğine ayrımcılığa razı gelmelerini, çok çalışarak ve maddi refahlarını yükseltmeye odaklanarak kendilerini ispat etmelerini savunuyordu. Washington siyahların endüstriyel eğitim yoluyla beceri kazanmalarını; sabır, girişimcilik ve tutumluluk göstererek beyazların saygısını kazanmalarını öğütlüyordu. 1899 yılında yayımladığı *The Philadelphia Negro: A Social Study* başlıklı çalışmasıyla kapsamlı ve nitelikli ilk sosyoloji çalışmasına sahip W.E.B. Du Bois'e (1868-1963) göre ayrımcılık hiçbir şekilde kabul edilemezdi. Muhalefet ettiği Washington'ın çalışma ve stratejilerinin sadece beyazların siyahlara olan baskısını sürdürmelerine hizmet edeceğini dile getiriyordu. Chicago Okulu'nun asimilasyonu öne çıkaran duruşu Washington'ın siyasal duruşunda ifade bulur. Aldon Morris, 'The Scholar Denied: W.E.B. Du Bois and the Birth of Modern Sociology' (2015) başlıklı kitabında muhafazakar siyah hakları lideri Washington'la çalışan Robert Park'ın Du Bois'e olan düşmanca yaklaşımını ve Du Bois'in öncü çalışmalarının beyaz hegemonyası altındaki Amerikan akademisinde uzun yıllar nasıl göz ardı edildiğini kapsamlı bir biçimde tartışır.

32 Robert Park Harvard'da öğrenci iken James Royce, George Santayana ve Hugo Munsterberg; Berlin'de Simmel; Strassburg'da Wilhem Windelband ve Knopp'la entelektüel paylaşımlarda bulunduğunu ve onlardan çok şey öğrendiğini hayat hikayesini yazdığı bir metinde belirtir (Backer, 1973: 255)

run çözmeye inanan natüralistlerdi (Kurtz, 1984). Araştırma bilimine ve bilginin pratik uygulamasına vurgu yapan pragmatizm, hızla değişen bir kentsel mekânda ortaya çıkan sosyolojinin geliştirilmesi için Chicago Okulu çalışmalarına kaynaklık etmişti. Zira pragmatizme göre bilimin işi belirli, sabit rasyonel sistemleri keşfetmek değil, çoklu dünyaların pratik gerçekliğini soruşturmaktır (Plummer, 1997). Park ve Burgess yönetiminde gerçekleştirilen birinci el gözleme dayalı, bilgi kaynaklarına dikkatli ve eleştirel bir tavırla yaklaşan alan araştırmaları şehir hayatında insan davranışlarını anlamanın önemini vurgulamaları açısından öne çıkar (Shils, 1948; 11-12).

Park, biyografik bir metninde Simmel'in dersleri haricinde hiç sistematik sosyoloji eğitimi almadığını anlatır (Paul, 1973: 257). Park üzerindeki Simmel etkisi ilişkiselci ve etkileşimci bakış açısında, *insan ekolojisi* perspektifinin inşasında Simmelci toplumsal etkileşim formlarını- 'çatışma, mübadele, fahişelik, tahakküm ve sosyallik'- temel almasında ve empirik araştırma deneyimi aracılığıyla geliştirdiği toplumsal tipolojiler kurma çabalarında somutlaşır (Faris, 1967). Alman ekolü Chicago Okulu düşünsel kaynaklarında yer etmiş ve okulun tarzını etkilemiştir. Richard Sennett, *Şehirlerin Kültürü Üzerine Klasik Metinler*[33] isimli kitabının giriş bölümde modern kent çalışmalarındaki sosyoloji yazının 1900'ler ile İkinci Dünya Savaşı arası dönemdeki klasik eserlerini ele alır. Alman ekolünün başlattığı bu paradigmanın önemli temsilcileri, Weber, Simmel ve Spengler'dır. Bu üç önemli isime göre şehir kültürünün karakteristik özellikleri; geniş ve formel bir bürokrasi, rasyonel takas kuralı ve rasyonel hukuk, kişiler arası ilişkilerin soyutlaşması veya sıcak insanî temasın bulunmayışıdır. Bu üç isimden, özellikle Simmel ve Spengler'den etkilenen Chicago Okulu üyeleri şehrin içsel karakterini sorgulamaya giriştiler, takip ettikleri iki temel tema şu sorular etrafında şekillenmiştir: 'Şehir kültürünü yaratan/oluşturan ekonomik temelli olmayan faktörler nelerdir?' & 'Şehir kültüründe serbest/özgür seçim ve yaratıcılığın olasılıkları nelerdir?' (1969, 14). Sennett, Robert Park'ın araştırma nesnelerini somut, hemen orada vücut bulan şehir hayatı

[33] İngilizce orijinal başlığı; *'Classic Essays on the Culture of Cities'*.

dünyalarında aradığını söyler. Peşine düşülen çaba hayatın gerçek/aktüel akışındaki tecrübelerin organik bir portresini sunma işidir.

'İnsan Ekolojisi' Yaklaşımı

> *'... şehir, münferit olarak insan yığınlarından ve sosyal koşulların uygunluğundan -sokaklar, binalar, elektrik ışıkları, tramvaylar, telefonlar vb.- daha fazlasıdır. Benzer şekilde sadece kurumların ve idari aygıtların -mahkemeler, hastaneler, okullar, polis ve farklı alanlardaki memurlar- oluşturdukları gruptan da daha fazlasıdır. Şehir, daha ziyade bir ruh haline, birtakım gelenek ve adetlere ve bu adetlerin özünde yer alan düzenlenmiş davranışlara ve duyarlılığa karşılık gelir. Başka bir deyişle şehir, yalnızca bir fiziki mekanizma ya da sonradan üretilmiş bir yapı değildir. Onu oluşturan insanların içinden geçtikleri hayati süreci de kapsar; doğanın ve özellikle insan doğasının bir ürünüdür.'*
>
> Park, 2015 (1925), 37

İnsan ekolojisi yaklaşımının temellerini oluşturan rehber eser 1919'da Chicago'daki etnik ayaklanmaların ardından yayımlanan, Park ve Burgess'in birlikte yazıp derledikleri *Sosyoloji Bilimine Giriş* (1921) kitabıdır. 1950'lere kadar Amerikan üniversitelerinde sosyolojiye giriş kitabı olarak okutulan ve Chicago sosyoloji öğrencilerinin 'Yeşil İncil' (*Green Bible*) diye isimlendirdikleri (Calhoun, 2007) kapsamlı çalışmada ele alınan her bölüm, kendilerinin kaleme aldığı giriş metinleri, materyaller, araştırma ve problemlerin tanıtımıyla geniş bir kaynakçadan oluşur (Park & Burgess, 1921; vi).[34] Sıralanan üst konu başlıklarının çoğu Avrupa kökenli doğa bilimleri, sosyal bilim ve felsefe literatüründen seçilmiş metinlerle birlikte sunulmaktadır (1921; ix-xxi).[35] Sosyoloji, organizmacı anlayışı benimseyen bu kitapta doğa bilimlerinin yasalılığına

---

[34] Kitabın muhtevasını oluşturan ve yaklaşımlarını somutlaştıran üst başlıklar kabaca şöyledir: sosyoloji ve insan doğası, bilimsel soruşturma, sosyal ve biyolojik kalıtım, toplum ve topluluklar, sosyal yalıtım, sosyal temas, sosyal etkileşimcilik, sosyal güçler, rekabet, çatışma, uyum, asimilasyon, toplumsal kontrol, kolektif davranış ve ilerleme.

[35] *'Giriş'* kitabında Hobbes, Descartes, Darwin, Tonnies, Hobhouse, Durkheim, Bacon, Rousseau, Simmel, Gumplowicz, Max Muller, Adam Smith, Louis Leopold, Spencer, Comte, Schopenhauer'den seçme yazılar yer alır.

benzer biçimde temellendirilmeye çalışılır. Bununla birlikte normatif yaklaşımlar dışlanmaz, çünkü toplumsal ve ahlâki düzen örüntülerini incelemenin bunu gerektirdiği varsayılmaktadır.. Eser boyunca vurgulanan temel kavramlar şöyle sıralanabilir: Topluluk, çatışma, rekabet, uyarlanma (adaptasyon), asimilasyon, kültürleşme, toplumsal mesafe, temas, marjinal insan, ırk, ırk çatışması, rol, fark bilinci, önyargı, statü ve kalıtımdır. Rekabet, çatışma, müzakere ve işbirliği gibi Simmelci toplumsal etkileşim formları ekolojik perspektif içinde yeniden tanımlanır; toplumsal düzenin süreç içerisinde uyum ve özümsemeyle sonuçlanması beklenir (Bulmer, 1984). *Giriş*'te Park ve Burgess, Simmelci bir çerçeveden, sosyolojinin pratiğe dayalı bir eylem olduğunu, sosyal gerçekliğin bir *süreç* olarak kavranması gerektiğini vurgularlar (Shaw, 2010).

Buna ek olarak, Robert Park'ın esasen ilk kez 1915'te *American Journal of Sociology*'de yayımlanan *'Şehir: Kent Ortamındaki İnsan Davranışlarının Araştırılması Üzerine Öneriler'*[36] başlıklı makalesi daha sonra Chicago Okulu kent araştırmalarının iskeletini oluşturacak bir bakış açısı ve program sunar. 1925'te tekrar *Şehir* başlıklı derlemede yayımlanan makalede şehir bir *'laboratuvar'* olarak tanımlanır, temalar belirlenir; bu temaların altında hangi soruların cevaplarının aranması gerektiği nedenleriyle açıklanır. Park, araştırma birimi ve nesnesi olan şehir kavramı üzerine kapsamlı tanımlamalarla modern toplumun dönüşümündeki rolü üzerine argümanlar geliştirir. Dönemin ızgara kent modeli üzerine kurulu Amerikan şehirlerinin doğanın süreçlerinin ürünü olmaktan uzak görünümleriyle kafa karıştırıcı olduklarını; insana yapay birimler hissi verdiklerini yazar. Ne var ki, şehir fiziksel bir örgütlenmeye sahip olduğu kadar yaşayan insanların adet ve alışkanlıklarının köklendiği ahlâki bir örgütlenmeye de sahiptir diye devam eder: 'Bu iki örgütlenme biçimi, belirgin şekilde birbirine şekil vermek ve değiştirmek için karşılıklı bir etkileşim içindedir' (2015 (1925); 40). Sennett, bu ikili etkileşime dayalı yaklaşımda billurlaştığı şekliyle Park'ın *urbs* ile *civitas* arasındaki ilişkiyi bulmaya çalıştığını, bir yerleşim yeri ve insan yapımı

[36] Makaleye daha sonra Ernest Burgess ile yazdıkları 'Şehir' (1925) kitabının giriş kısmında da yer verilir.

maddi yapıların toplamı olan *urbs* ile bir birlik biçimi, ahlâki bir düzen ve siyasi topluluklar olarak *civitas* arasında bir bütünlük peşinde olduğunu söyler (1999, 48). Park, şehrin bir toplumsal organizasyon olarak kuruluşunu insan davranışlarının etkileşimsel bir dışavurumu olarak ele alır. Dolayısıyla 'yaşayan bir varlık', 'özgür insanın doğal ortamı' olarak kavradığı şehir, insan davranışlarının etkileşimi aracılığıyla insan doğasının ve toplumsal süreçlerin verimli bir şekilde incelenebileceği bir *'laboratuvar'*dır (2015 (1925); 85). Hughes, Park'ın sosyal grupların doğasının tartışıldığı bir derste öğrencilerine derslikteki masayı sadece kendinde bir 'şey' olarak değil insan parçacıklarının süregiden etkileşimlerinin ürünü bir 'alan'; *etkileşimsel alan* olarak düşünmeye davet ettiğini anlatır (Shalin, 1986; 15). Bilinçli bir şekilde etkileşim halinde bulunan, duyguları, çıkarları doğrultusunda hareket eden bireylerden oluşan bu *'laboratuvar'*, 'insan doğasındaki iyiyi ve kötüyü aşırılıklarıyla gösterir' (Park, 2015 (1925); 85). Yine de Hughes, Park'ın *etkileşimsel alan* olarak kavradığı *'laboratuvar'*ın doğa bilimlerindekine benzer nesnel gözlem imkân vermediğinin farkında olduğunu belirtir (Light, 2009).

Chicago'da ırk ve sınıf temelli çatışmaların iyice şiddetlendiği 1919'da toplumsal gerilimin nedenlerinin incelenmesi için *Chicago Irk İlişkileri Komisyonu*'nun sponsor olduğu araştırma ile 1920'li yıllarda başta Rockerfeller Vakfı olmak üzere çeşitli kurumlarından sağlanan fonlarla kurulan *'Yerel Topluluk Araştırmaları Komitesi'*nde, Park ve Burgess yürütücülüğünde kent çalışmalarını etnografik yöntemle buluşturan öncü çalışmalara imza atılmıştır (Bulmer, 1984). Kent topluluklarının düzensizliği ve bu karışıklığın kendine has düzenliliğine dair bir örüntü çıkarmak isteyen Chicagolu sosyologların bu araştırmalarının verimleri 1925'de yayımlanan *Şehir* isimli derleme eserde karşınıza çıkar.

Kitap *insan ekoloji* yaklaşımının teorik ve metodolojik yönelimleriyle kavramsal temellerini tanıtır. Buna göre, insan toplumu bir *ekolojik* topluluktur, bu nedenle topluluğu bir arada tutan kurallar içinde açıklanması gerekir. Şehir, her biri kentsel yaşam ve ekonominin bütünü içinde özel bir işleve sahip olan *doğal alanlardan* oluşur; *doğal alanlar*, farklı yaşam biçimlerini ve gelenekleri barındıran ekolojik bölgelerdir. Bu ekolojik bölgelerin örgütlenmesi *istila, egemenlik kurma* ve *yerine geç-*

me gibi terimlerle açıklanır. Şehrin örgütlenmesi etno-ırksal farklılıklara sahip nüfusun şehirdeki dağılım yapısı üzerinden incelenirken, farklı bölge ve mahallelerinin süreç içinde basit bir coğrafi birimden, yaşayan topluluklara özgü hassasiyetlere, geleneklere ve tarihe sahip bir mekâna dönüşmesi beklenir (Park, 2015 (1925): 42). Park'ın önderliğindeki Chicago Okulu analizlerinde mekân ve süreç birbiriyle etkileşimli boyutlar olarak belirir (Abbott, 2014). Zira *doğal alanların* düzenlilik, örgütlenme ve temel özellikleriyle incelenmesi gereken kendine has *doğal tarihleri* vardır. Örneğin ele alınan bir mahalle çalışılırken, 'Mahallenin tarihi nedir? Bilinçaltında neler vardır? Bu mahallenin duyarlılığını ve tavrını belirleyen unutulmuş ya da belli belirsiz hatırlanan deneyimler nelerdir?' sorularının cevapları aranır (Park, 2015 (1925), 48).

Pragmatist ve inşacı bir yaklaşıma sahip ekole göre, sosyoloji, insanların etkileşimlerinin kendi doğal alanlarında ayrıntılı olarak gözlenmesi yoluyla yapılan araştırmadır (Plummer, 1997). Ernest Burgess, *Şehir*'deki makalesinde ekolojik şehirle *doğal alanlar* kavramının somutlaştığı, Chicago'da mekânsal katmanlaşma şeklinde tezahür eden kurallı bir zonal ayrışma modeli kurar (2015:97).[37] Böylece hem etnik çeşitliliğin ve dağılımın mantığını, hem işyerleri ve sanayinin yer seçme tercihlerini hem de işyeri ile konut alanı arasındaki mesafenin anlamlarını açıklayacak kapsamlı bir model üretilir. Örneğin, zonal ayrışma modelindeki *geçiş bölgesi*, çatışma, rekabet, uyarlanma, asimilasyonun yaşandığı, ekolojik perspektifin kavramlarının gözlemlendiği bölgedir.

Chicago Okulu'nun insan ekolojisi yaklaşımı hakkında en çok ifade edilen eleştiri, teorik bir zemininin olmadığı yönündedir. Castells (1976)

[37] Burgess'in Chicago kenti özelinde kurulduğu ve tüm Amerikan şehirlerine uygulanabilir, evrensel bir sistem olduğunu iddia ettiği 'Eş/Ortak Merkezli Çember' modeli şehrin yayılmasının tipik süreçlerini, kentsel yayılma kuşaklarını ve süreç içerisinde farklılaşan alan türlerini bölümlendirerek gösterir. Model kentsel alanın dinamik doğasının merkezileşme, dağılma, yayılma, çöküntü alanları, konut yoğunluklu alanlar olarak tanımladıkları genel eğilimleri gösterir. Merkezi Ticaret Bölgesi(Central Business District) bir coğrafi alan değil ekolojik alandır ve sosyal ve ekonomik düzenin merkezidir. Geçiş bölgesi (Transitional area) ise çatışma, rekabet, uyarlanma, asimilasyonun yaşandığı, ekolojik perspektifin kavramlarının gözlemlendiği bölgedir. Bakımsız binaların, düşük yaşam koşullarının hüküm sürdüğü bu mahallelerde göçmenler, düşük gelir grupları, bekar erkekler, hayat kadınları ve suç çeteleri yaşar.

Althusserci bir perspektiften yönelttiği eleştirisinde, bilimsel olan ile ideolojik olan arasındaki farka dayanarak, ekolün gerçek bir 'teorik nesnesinin' bulunmadığını iddia eder. Ayrıca kültüralist bulduğu bu yaklaşımın vurguladığı rollerin bölünmesi, ikincil ilişkilerin baskınlığı ve bireyselleşme gibi olguların arkasında soyut bir kentsel yaşamın değil kapitalist endüstriyel sistemin olduğunu yazar. Castells kent sosyolojisinde paradigma değiştiren analizinde eğitim, sağlık, konut gibi temel tüketim ihtiyaçlarının karşılanmasının emek gücünün yeniden üretimi için zorunlu olduğunu ileri sürer. Kolektif tüketimin kentsel mekânlar üzerinde meydana getirdiği çatışmayı toplumsal hareketler ve ekonomi politik bağlamında yeniden kurar (1976).

1970'lerle birlikte kenti kapitalist üretim süreçleriyle birlikte analiz eden Marksist perspektif, Chicago Okulu'nun kentsel gelişimin yarattığı eşitsizlik ve çelişkileri *doğal* gören yaklaşımlarını eleştirmiştir. Chicago'lu sosyologlar bu bağlamda, varsayımlarının kapitalizmi meşrulaştırdığı, teorilerinin istikrarlı ve uyumlu bir kapitalist toplum için arzu edilen somut ilişkilerin tözleştirilmesi ve genelleştirilmesine hizmet ettiği yönünde tenkit edilir. Okulun kapitalist rekabet ve çatışma içinde göçmenlerin asimilasyonunu teşvik edici tutumu ve kapitalist iktidarı analizi dışı bırakması da eleştiri oklarının hedefinde olmuştur.

Doktorasını Chicago Sosyoloji bölümünde tamamlayan Wacquant ise, kurumsalcı perspektif üzerine kurduğu etnografik çalışmasında 1980'lerin sonunda Chicago'nun güney yakasındaki gettoda gündelik hayatın dokusunu piyasa, devlet, sınıf ve etnisite etkenlerinin ilişkiselliğinde tartışır (2011). Wacquant, Chicago ekolünün 20. yüzyılın başında çalıştığı *getto* ile *hipergetto* arasındaki farkları kapsamlı bir şekilde ortaya koyarken, insan ekolojisi yaklaşımında *getto* nosyonunun 'doğal alan' kavramıyla tanımlanmasının kendiliğindenci bir sonuç doğurduğunu ve toplumsal mekânın kuruluşunda ekonomi-politiğin ürettiği etnoırksal dışlamayı görünmez kıldığını iddia eder (2004:3).

Gündelik Hayatı Nesneleştirmek: 'Gerçek Araştırmada Ellerini Kirletmek'

Gidin, lüks hotellerin lobilerinde ve berduşların kaldığı otellerin eşiğinde oturun; Gold Cost[38] şezlonglarında ve fakir semtlerin dere yatağında; Orkestra Salonunda ve Star ve Garter Burlesk'inde. Kısacası, baylar, gidin paçalarınızı gerçek araştırmada kirlettin.'

Robert Park, (Bulmer, 1984)

Chicago Okulu iki özgün çalışma alanı ortaya koymuştur: İlki, Chicago'nun 'doğal alanlar'ı olarak kavramsallaştırdıkları bölgelerin ekolojik bir perspektifle haritalanması, diğeri ise bu 'doğal alanlar'daki sosyal gruplar ve sosyal evrenler üzerine yapılan etnografik çalışmalar dizisidir (Savage, 1993; 9).[39] 'Doğal alanlar' kavramının sosyolojik araştırma açısından taşıdığı sorunlar ortaya konulmasına rağmen Chicagolu sosyologların literatürde öncü örneklerini sundukları ampirik çalışmaları ve 'araştırma yapma' pratikleri etkisini hâlen sürdürmektedir (Faris, 1967; Bulmer, 1984; Kurtz, 1984; Abbott, 1997; Emirbayer, 2012).

Park, *Şehir*'deki (1925) sosyolojinin araştırma gündemi ve yöntemine dair öneriler sunduğu makalesinde, nitelikli gözlem yöntemlerinin modern şehir hayatını ve pratiklerini incelemek için kullanılabileceğini işaret ederek şöyle yazar: 'Antropoloji, insanın bilimi, şimdiye kadar ilkel insanların araştırılması ile ilgilenmiştir. Fakat medeni insan da gayet ilginç bir araştırma konusudur ve aynı zamanda hayatı da gözlemlenmeye ve incelenmeye daha açıktır.' (2015, 39).[40] Bu yöntem önerisi

---

[38] Gold Coast, Chicago'nun en varlıklı muhitlerinden biri.

[39] Okul 1916-1923 yılları arası dönemde 'şehrin fiziksel kalıbının keşfedilmesi' için çalışmalar yapar, 1923-34 arasında ise Rockerfeller vakfı fonlarıyla gerçekleştirilen ve Chicago Üniversitesi Sosyoloji Serisi altında yayımlanan kentteki gündelik etkileşimleri toplumsal ortamlarında inceleyen araştırmalara imza atar (Burgess, 1970: 40-41). Park 1917-1942 arasında ses getirmiş, on yedi kitabın yazılmasını teşvik etmiş, bilimsel komitesinde yer almış ve her biri için önsöz ya da giriş bölümleri yazmıştır. Burgess ise Park'la birlikte yayınlanan tüm eserlerin bilimsel komitesinde yer almış, 1930-1939 yılları arasında yayımlanan altı kitaba önsöz ve giriş bölümleri yazmıştır.

[40] Makalenin 1915'te AJS'da yayımlanan versiyonunda antropolojik yönteme dair öneriler yer almaz, Lindner (1996) Park'ın 1922'deki Almanya seyahati sırasında Spengler'in *The Decline of the West* başlıklı kitabını edindiğini yazar. Park'ın 'Şehir,

Burgess'le birlikte yazdıkları *Giriş* (1921) kitabında Franz Boas ve Robert H. Lowie gibi antropologların kültürel alan ve kültürel sınır kavramlarına dayalı saha araştırmalarını kaynak göstermelerinden de takip edilebilir (Light, 2009: 15).

Daha önce değindiğimiz üzere epistemolojik bakımdan pragmatist ve inşacı bir perspektife sahip yaklaşım, pragmatist eylem kavramı çizgisinde, eylemlerin arkasındaki *neden* ve *nasıl*ı anlamanın yegâne yolunun eyleyicilerin deneyimlerinin doğrudan gözlemlenmesi olduğu varsayımından yola çıkar (Hart, 2010). 'Gidin ve paçalarınızı gerçek araştırmada kirletin' mottosu okulun araştırma programındaki toplumsal gerçekliğe yaklaşımı belirleyen kalkış noktasını oluşturur. Başka bir ifadeyle, farklı yaşam biçimleri ve gelenekleri barındıran ekolojik kuşaklar olarak *'doğal alanlar'*ın karmaşık 'adetlerini, inançlarını, toplumsal pratiklerini ve hayatı yöneten genel mefhumlarını' (Park, 2015) doğrudan gözlemleyerek bilgi üreten bir araştırma pratiğinin mahiyeti bu mottoda dile gelir.

Robert Park ve Ernest Burgess'in öğrencileri, bu araştırma programı doğrultusunda 1920'lerden itibaren kentsel topluluklar ve kent hayatı çalışmaları serisi altında yayımlanan, Chicago'da gündelik etkileşimleri toplumsal ortamlarında inceleyen etnografik araştırmalara imza attılar.[41] Hannerz (1980) bu çalışmaların modern toplumlarda antropoloji teknikleri kullanılarak yapılan ilk mikro araştırma girişimleri olduğunu yazar.[42] Gündelik hayat sosyolojisinin temellerini de oluşturan bu girişimde, araştırma nesnesi, hayatın aktüel akışı içindeki davranış biçimle-

---

medeni insanın doğal habitatıdır' sözünü Spengler'in 'Bir köylü için evi neyse, şehir de medeni insan için o dur' sözü üzerine kurduğunu söyler. Böylece Park büyük şehirlerin sosyoloji için sahici bir araştırma alanı olduğu ve şehir ünitesi üzerinden topluma dair çıkarımlar yapılabileceğine dair ilişkiyi kurar. Spengler atfını takip eden paragrafta, antropolojik yöntemin medeni insanları araştırmak için kullanışlı yöntemler sunduğunu yazar.

41 Park 1917-1942 arasında ses getirmiş, on yedi kitabın yazılmasını teşvik etmiş, bilimsel komitesinde yer almış ve her biri için önsöz ya da giriş bölümleri yazmıştır. Burgess ise Park'la birlikte yayınlanan tüm eserlerin bilimsel komitesinde yer almış, 1930-1939 yılları arasında yayımlanan altı kitaba önsöz ve giriş bölümleri yazmıştır.

42 Modern toplumlar bağlamında, aslında antropolojik yöntemlerin ilk ve öncü kullanımlarından biri 1899 yılında ABD'li siyah sosyolog Du Bois'in sonradan bir klasik haline gelecek olan Philadelphia Siyahları çalışmasıdır.

rl, tecrübeler ve toplumsal pratiklerdir. Bu çalışmalar, Park'ın araştırılmasını salık verdiği üzere, Chicago şehir hayatının toplumsal yoksunluk, güvensizlik ve geçicilik görünümleri üzerine yoğunlaşmıştır (Savage, 1993). Araştırma nesnesi Batı dışı dünya olan antropolojinin yöntemlerini erken bir tarihte kendi 'evinde' uygulamak da dönemin Chicagosu gibi çok uluslu göçmenlerden oluşmuş, kozmopolit bir şehirde 'ötekini' anlama merakıyla açıklanabilir.

Okulun sosyolojik bilgiyi sokaklarda inşa eden araştırma pratiği zamanın sosyal bilimleri için yenilikçi bir yaklaşımdı. Bu yenilik Bulmer'in şu satırlarında ifade bulur: 'Siyaset bilimci, iktisatçı ya da sosyolog araştırma için nereye gider sorusunun cevabı kütüphane ya da arşivdi. Sahada birinci el gözleme dayalı araştırma bilinmiyor değildi fakat alışılmadık idi.' (Bulmer, 1984: 18). Sıradan bulunan, âşina olunan, tekerrürden ibaret görülen gündeliğin ritmini ciddiye almak, kentsel mekânların insan deneyimleriyle dolu olduğu ve farklı sınıfların kendine özgü patikalara sahip kent haritaları bulunduğu gerçeğini açığa çıkarır. Keza nitelikli gözlem yöntemlerinin kentin gündelik kullanım biçimlerinin çeşitliliğini göstermesi açısından sosyolojik araştırma pratiğinde kurucu bir role sahip olduğu günümüzde daha fazla kabul gören bir anlayış haline gelmiştir.

Antropolojik saha çalışmalarının en karakteristik ürünü olan etnografik araştırma, tam da bu noktada işlevseldir, zira araştırmacı, insan eylemlerine ve etkileşimlerine dair ilişkisel perspektifi sosyal olguları toplumsal ortamlarında gözlemleyerek, gündelik hayatlara odaklanarak inşa eder (Hannerz, 1980). Bununla birlikte, etnografik çalışmalar, bütünlüklü bir bakış gerektiren karmaşık bir muhtevaya sahiptir. Bu çalışmalar, kuram ile pratik arasındaki mesafe, araştırmacının sahayla kurduğu ilişkinin doğası, nesneleştirmenin içermesi gereken düşünümsellik ilkesi, değerlendirmelerin öznelci-nesnelci yaklaşım aksında nerede konumlandığı ve ele alınan olguya dair sunulan argümanların temsiliyeti veya tikelliği gibi gerilimli bir hat üzerine kuruludur. Sosyoloji geleneğinde ampirik çalışma dinamiğinin harekete geçirildiği erken dönem örneklerinden olan Chicago Okulu'nun niteliksel çalışmalarını biraz sonra daha ayrıntılı ele alacağız, önce okulun araştırma gündemi ve yöntem tercihlerini değerlendirelim.

Doğrudan gözleme dayalı bir araştırma programının hayata geçirildiği bu dönemde Malinowski ve Radcliffe-Brown'un saha araştırmalarına dayalı monografilerinin sosyal bilimlerde dolaşıma girdiğini, Malinowski'nin ünlü giriş makalesiyle katılımcı gözlemin kurucusu olarak isimlendirildiğini ve Chicago Üniversitesi'nde antropoloji ve sosyoloji bölümlerinin aynı çatı altında çalıştığını not düşmek gerek. Bunlara ek olarak Park'ın uzun yıllar şehir hayatı konusunda yazan bir araştırmacı gazeteci olarak saha tecrübesini sosyolojik araştırma pratiğine yansıttığını da inkâr edilemez (Lindner, 1996). Park & Burgess ortak verdikleri 'Alan Çalışmaları' dersinde öğrencilerine şehri yürüyerek keşfetmelerini salık verirlerken, Park, öğrencileriyle birlikte gezdiği Chicago sokaklarını gözlemlemenin kütüphane araştırması yapmak kadar önemli olduğunu vurgulardı (Lindne, 1996: 81-82).

Ekolün çalışmalarında, etnografik ayrıntılar duygusuz ve kuru taksonomilere; enformel ve natüralist gözlem formel anketlere tercih edilir (Gouldner, 1984'den aktaran Lindner, 1996). Doğrudan gözleme dayalı ampirik çalışmalarda, saha araştırması okuyucuya aktarılırken yoğun betimleme içeren bir anlatıya başvurulur. Bu etnografik tasvir bir tarafıyla 'sahicilik' iddiasını ikna edici kılmanın, bir yanıyla da 'gerçeğe' yakından bakma ayrıcalığını sergilemenin bir yoludur. Louis Wirth, sosyologların şehre dair bilgi üretirken izledikleri yolun bilim adamından çok sanatçınınkine benzediğini, zira insan doğasını biçimlendiren değişimleri tanımlamanın sezgi ve hayal gücü gerektirdiğini ileri sürer (2015, 283). Park, çağdaş şehir yaşamı hakkında yazdıklarından ötürü Emile Zola gibi edebiyatçılara teşekkür borçlu olduğumuzu fakat sosyolojinin daha ayrıntılı ve tarafsız bir araştırma gerektirdiğini belirtir (2015, 40).[43] Park'ın öğrencilerine ısrarla roman okumalarını önermesin-

[43] *Şehir* kitabında New York ve Chicago gibi büyüyen Amerikan şehirlerinde Bell Telefon Şirketi, Sage Vakfı gibi çeşitli özel girişimler ve devlet kurumlarının da farklı birimlerinin kent nüfusunun olası büyümesi ve dağılımını, alt yapı oluşturmak ve mağaza zincirlerinin şehrin hangi bölgelerinde şube açması gerektiği gibi kapitalist gelişim sorunlarına yol bulmak için yaptırdıkları araştırmalara referans verirler (Park, 2015, 41; Burgess, 2015, 90-102). Referans verdikleri bu çalışmalardan yararlandıklarını fakat sorunların çözümü için daha derinlikli çalışmalara ihtiyaç olduğunu yazarlar.

den hareketle, edebiyattaki natüralizm akımının ekolün sosyolojik üretiminde etkisi olduğu söylenebilir (Lindner, 1996).[44]

Nitelikli gözlem yöntemini benimseyen okul, bilimsel nesne inşasında, evrimci pozitivizm, natüralizm ve formalizmden sentezlenen pragmatist bir epistemolojik yaklaşımın takipçisidir (Hart, 2010; Arlı, 2015). Chicago Okulu, Simmel'in 'toplum nasıl mümkün olabilir?' (Simmel, 1908; Wolf, 1955) sorusunu izleyerek toplumsal gerçekliği bir süreç, sosyolojiyi eylemsel bir faaliyet olarak tasavvur eder (Shaw, 2010). Başka bir ifadeyle, okulun insan ekolojisi yaklaşımı toplumu *etkileşimsel alanlar* (interactional field) içerisinde rekabet eden aktörler ve akışkan mekânlar olarak kavrar. Sosyal bilimsel üretim bu yaklaşım çerçevesinde 'insanların çevrenin seçici, dağıtıcı ve toplayıcı kuvvetlerin etkisi altında kaldığı mekânsal ve zamansal ilişkilerin araştırılması' (McKenzie, 2015; 108) olarak tanımlanır. Bireylerin yaşadıkları sosyal çevreye adaptasyonlarını ve insanlar arasındaki etkileşimi vurgulayan bir sosyal alan teorisine sahip yaklaşımın sosyal yapı tanımı, Abbott'a göre, klasik liberalizmin otonom ve atomize olmuş bireylerden oluşan sosyal evreninden ya da mikro-ekonominin önerdiği rasyonel aktörler anlayışından daha bütünlüklüdür (Abbott, 2005b; 248). Çünkü tanımladığı sosyal alan, aktörler, konumlar ve bunları birbirine bağlayan ilişkilerle karakterize olur (Liu & Emirbayer, 2016; Abbott, 2005b).

Chicago Okulu, bu ilişkiselci bakış açısıyla, toplumsal hayatın dinamiklerini -W. I. Thomas'ın ifadesiyle- 'oluşma süreci'nde, cereyan eden gündelik hayatın içinde ortaya çıkan özelliklerinde bulmaya çalışır (Hart, 2010, 35). Okulun hâkim anlayışı bağlamında gündelik hayatın anlamlandırılması sorunu, Thomas'ın 'Eğer insanlar durumlarını gerçek olarak tanımlarsa, durumlar sonuçları itibariyle gerçek olurlar'[45] ifadesinde somutlaşan 'durum tanımı' kavramıyla değerlendirilir. Thomas ve Znaniecki 'durum tanımı' kavramını 'birey sosyal anlamları hesaba

---

[44] Edebiyatta natüralizm akımı 19. yy sonlarında Darwinci doğa anlayışını benimser. Natüralist roman büyük şehirleri insan, çevre ve toplum arasındaki etkileşimi tasvir etmek için bir laboratuvar olarak kullanır. Park öğrencilerine Dreiser gibi natüralist yazarları okumalarını şiddetle önerir zira der 'bu yazarlar ele aldıkları konuyu birinci elden bilir ve tanırlar' (Lindner, 1996).

[45] If men define situations as real, they are real in their consequences." (Thomas and Znaniecki, 1928, s. 572)

katarak ve kendi deneyimini sadece kişisel ihtiyaçları ve istekleriyle değil aynı zamanda gelenekleri, adetleri, inançları ve kendi sosyal çevresinin istekleriyle birlikte değerlendirir' diye açıklarlar (Shalin, 2011)[46]. *Durum tanımı* açıkça görünür bir eylemin erken, gizli, tutumcu aşamasına pragmatist bir 'bakma', 'dinleme', 'erişme' ile belirlenir; gündelik hayatın 'büyük, uğultulu karışıklığı'nı (James, aktaran Park, 1955 (1924): 265) açıkça tanınabilir, tanımlanabilir bir ortama dönüştürür ve 'gerçek dünyanın irrasyonel kaosu'na bir düzen verir (Znaniecki, 1919: 147). Problem çözücü etkinlik ve eğilimler arasındaki ilişkiyi vurgulayan pragmatistler olarak Dewey ve Mead'i takip eden Park ve Burgess de (1921), alışkanlıkların toplumsal hayattaki rolünü "her tekil eylem ve nihayetinde her ahlâki yaşam durum tanımına bağlıdır. Durum tanımı olası her eylemi önceler ve sınırlar ve durumun yeniden tanımı eylemin karakterini değiştirir" şeklinde ifade ederler (Shalin, 2011).

Chicago Okulu'nun benimsediği bu pragmatist perspektif Bourdieucü habitus kavramıyla da mukayese edilmiştir (Robbins, 2010). Robbins, Bourdieu'nün 'habitus'uyla Chicago Okulu tarafından benimsenen pragmatist Dewey'in 'alışkanlık üzerine kurulu deneyim' teorisi ve Mead'in 'alışkanlık'ı arasında bir bağlantı aranabileceğini iddia eder (2000, 128). İnsan ekolojisi yaklaşımına göre, insan toplulukları toplumsal düzensizlik hallerinde tecrübe ettikleri sorunlar karşısında becerikli çabalar geliştirerek toplumsalın yeniden organizasyonu ve üretimini sağlayabilirler (Liu& Emirbayer, 2016: 67). Mckenzie (2015, 112) bu yaklaşımı şöyle özetler: 'Topluluğun dengesini bozan yenilik ne olursa olsun toplumun, yeni aşamaya uyum sağlamaya yönelik bir eğilimi vardır'. Bourdieu'nün 'habitus' kavramı, *içselleştirilmiş yatkınlıklar* bakışıyla, Chicago Okulu'na benzer şekilde, aktörlerin pratik amaçlara ulaşmak,

[46] Dominique Schnapper, 'Sosyoloji Düşüncesinin Özünde Öteki ile İlişki' başlıklı kitabında Thomas'ın teoreminin kabullerini ve imalarını şöyle açıklar; 'bireylerin toplumsal bir durumu algılama tarzı o durumun kendisine de yansır: Şu ya da bu toplumsal kategoriye kimi kusurların atfedilmesi, bu kategoride yer alan üyelerin bu gösterime uygun davranmasına yol açar. Önyargılardaki ve ırkçılığın bütün biçimlerindeki kötücül döngüye işte böyle girilir'. Chicago Okulu kent sosyolojisi gibi etnik topluluklar arası ilişkiler konusundaki sosyolojik çalışmalara öncülük etmiştir. Amerika'ya gelen göçmenlerin kendi köken toplumlarını nasıl tekrar oluşturdukları, ev sahibi toplumla kurdukları ilişkiler özellikle de asimilasyon süreçleri okulun *ırk ilişkileri çevirimi* konusunda eğildikleri temel konulardır.

toplumsal ve ekonomik çıkarlarını gerçekleştirmek için yeniden-üretme ve doğaçlama yapma kapasitelerini içerir (Swartz, 2011, 88).[47] Liu ve Emirbayer (2016, 67-68) insan ekolojisi ve Bourdieucü alan teorisi yaklaşımlarının toplumu mekânsallığı içinde kavradığını ve toplumsal ilişkileri alışkanlık temelli, sorun odaklı eylemlerle yürütülen yapısal süreçler olarak ele aldığını iddia eder. Bu mukayese, alan analizi yoluyla ve topolojik mantıksal yaklaşımıyla gündelik hayat sorununu ilişkisel metotla inceleyen Bourdieu sosyolojisiyle, inşacı bir araştırma yöntemine, pragmatist bakış açısına ve Simmelci formel sosyoloji anlayışına sahip Chicago Okulu analizlerinde gündelik hayata nasıl yaklaşıldığını somutlaştırmak açısından zihin açıcıdır. Zira özgün toplumsal bağlamlarda öğrenilen yatkınlıkları incelemek ve aktörlerin pratiklerinin nasıl kolektif toplumsal etkiler gösterdiğini çözümlemek gündelik hayat sosyolojisinin de temel öğelerinden biridir. Gündelik hayatı nesneleştirirken alışkanlıklara, algı ve pratikleri şekillendiren süreçlere, bireylerin sosyal ilişki ağlarına, değerlendirme şemalarına ve hayat tarzlarını oluşturan gündelik hayat pratiklerine bir bütün olarak yaklaşılır.

Öte yandan iki yaklaşım arasındaki uzlaştırılamaz farkları dile getirmek de sosyolojik bilgi inşasında yöntem ve teori arasında kurulan rabıtayı vurgulamak bakımından yararlı olacaktır. Bourdieucü alan teorisi kompleks ve sınıflı bir toplumdan hareket eder; bu teoride, bütün alanlar failler açısından 'mücadele, rekabet ve gerilim alanlarıdır'. İktidar ilişkileri sadece mekânsal sınırlar ve siyasal konumlar değil, sınıfsal sınırlar ve sosyal tabakalaşma sistemleri de üretir. Buna karşın, Chicago Okulu'nun iktidarı analiz dışı bırakan kendiliğindenci natüralizmi oldukça sorunludur (Liu& Emirbayer, 2016). Okulun yaklaşımı, rekabet, hükmetme ve bağımlı olma kavramlarını, aktörlerin ve pozisyonlarının mekânsal ve fonksiyonel farkları üzerinden kurar, rekabetin ekolojide mekânsal yerleşmeler ve yapısal dengeler ürettiğini varsayar (McKenzie, 2015). İktidar ve eşitsizliğe körlük ekolojik teori için ciddi bir zayıflık olsa da Chicago Okulu'nun Simmelci toplum kavrayışıyla tutarlıdır; bu perspektif toplumda ortakyaşama ve dengeyi vurgular

[47] Bourdieucu alan teorisinde habitus kavramı dolayımıyla yaratıcı, yenilikçi eylem stratejileri ve tahakküm üzerine rekabetin yeri önemsenir fakat aktörlerin, bireylerin ya da kolektiflerin failliği abartılmaz.

(Shaw, 2010; Liu& Emirbayer, 2016). Amerikan kapitalizminin rekabetçi koşullarını temel alan söz konusu yaklaşım rekabet dinamikleriyle müzakere dinamiklerinin uzlaştırılması yoluyla liberal bir uyum kültürünü hedefler.

Şehri odağına alan Chicago Okulu araştırmalarını gündelik hayat sosyolojisi bağlamında önemli kılan unsurlar; yaklaşımlarının bağlamsal belirleyenleri gözetmesi, mekânsal yerel bilginin önemine vurgu yapması ve araştırma nesnesini kendi sosyal evreninde katılımcı gözlemle inşa edip bir etnografik araştırma dinamiğini harekete geçirmiş olmasıdır. Simmelci formel sosyolojiyle Amerikan pragmatizmini sentezleyen yaklaşım sosyal formların gündelik hayatın ayrıntıları çözümlenmeden anlaşılamayacağına inanıyordu. Bu varsayımla ampirik araştırmalara yönelen Chicago sosyologları şehirdeki iş bölümü ve meslekler, kırsal zihniyetten farklılaşmış şehir zihniyeti ve sosyal dünyalar, ikincil temas ilişkilere dayalı şehir kamuoyu, ahlâk ve birliktelik ruhunu dönüştüren iletişim sistemleri ve şehir türleri diye tanımladıkları şehir ortamının doğurduğu yeni kişilik türlerini inceleyen çalışmalara imza attılar.

Chicago gibi göçle oluşmuş büyük ve karmaşık bir demografiyi çözümleyen ekol, Simmel'in izinde fakat onun ele aldığı kentin zihinsel yaşamını somut meselelere tercüme ederek açıklama eğilimindedir (Sennett, 1999). Park, mesleklerin ve iş bölümünün etkisinin toplumsal gruplar değil, Simmelci toplumsal tiplerine benzer bir biçimde meslekî tipler yaratmak olduğunu, şehir hayatının ürettiği bu tiplerin incelenmesinin ilginç ve faydalı sonuçlara yol açacağını ifade eder.[48] İşaret ettiği toplumsal evrenler ve şehir tipleri daha sonra Chicago Okulu etnografilerinde ayrıntılı şekilde karşımıza çıkar.

---

[48] Park için araştırmanın pratik anlamı, yaşam biçimlerinin araştırılmasındadır (Hannerz, 1980). 'Kentin toplumsal birimini coğrafi alan değil, meslek oluşturur' (Wirth, 2015) sözünün de işaret ettiği gibi modern şehir hayatını şekillendiren iş bölümünün etkileri, ekole göre en yetkin şekilde mesleki tipler üzerinden incelenebilir. '... Şehir hayatının ürettikleri: kadın satış elemanı, polis memuru, seyyar satıcı, taksi şoförü, gece bekçisi, falcı, hokkabaz, şarlatan doktor, barmen, koğuş ağası, grev kırıcı, provokatör, öğretmen, muhabir, borsacı, tefeci: hepsi işe özgü deneyim, sezgi ve bakış açısıyla şehirde tam bir ferdiyet kazanacak şekilde belirlenen tiplerdir' (Park, 1952: 24-25)

İnsan ekolojisi modeline göre, kentsel toplumsal hayat gömülü olduğu coğrafi ve maddi ortamlarda anlaşılabilirdi. 'En başta coğrafi bir ifadeden ibaret olanın bir muhite, başka bir deyişle kendine ait hassasiyetleri, gelenekleri ve tarihi olan bir yere dönüştürmesi' der Park, içinde yaşayanların hassasiyetleriyle bezenir ve bu muhitin şimdisi geçmiş zamanın etkisi 'kendine ait bir devinimle sürer' (Park, 2015 (1925)). Toplumsal hayatı mekânsal ve zamansal bağlamlara yerleşik olarak yorumlayan ekolün araştırmalarında, sosyologlar, alan çalışmasında -Mead'in etkisiyle- 'öteki' rolünü üstlendiler. Mead'e göre bilimsel gözlemleme modeli, veri toplama ve yorumlama temelde bir insan projesidir. Sosyologlar araştırmada *öteki* rolüne bürünmeyi öğrenebilirler, zira tüm insanlar toplumun bir parçası olmak için *öteki* rolüne bürünürler (Deegan, 1987). Çeşitli toplulukların varlığıyla ortaya çıkan çoğulcu sosyal evrenleri (social worlds) betimleyici anlatılarla tasvir ettiler (Short, 1971). Sosyal evrenler, topluluğun kendine has hareketlerine, konuşma ve düşünme biçimlerine, sözcük dağarcıklarına, deneyimlerine, hayatta önemli olana dair kendine has anlayışlarına odaklanarak incelendi; kendinde bir yaşam biçimi olan farklı bir dünyalar olarak tahayyül edildi (Cressey, 1932; 31). Bu sosyal evren tanımı kendinde bir varlığa değil etkileşim halinde kendini bulan bir evrene işaret eder (Shalin, 2011). Znaniecki'nin ifadesiyle, 'İdeal bir mutlak nesne tarafından bilinen bir bağımsız gerçeklikler dünyası değil, somut, tarihsel olarak belirlenmiş nesneler ve insanların kendi deneyimleri dolayımıyla gerçekte bu nesneler üzerinde gerçekleştirdikleri eylemlerin dünyasıdır' (aktaran Shalin, 2011).

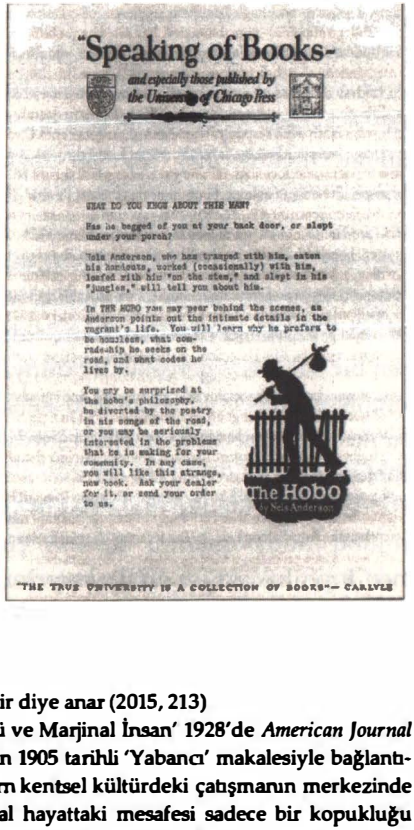
Chicago Okulu metropolün gündelik hayatı içinde çeteleri, dans kulübü müdavimlerini, *hobo*ları, çocuk suçluları, aileleri ve çeşitli göçmen topluluklarının etkileşimlerini, toplumsal hayatı yöneten genel algıları keşfederek belgelediler (Rothenbuhler, 2003; 110). Şimdi Park'ın kendine ve öğrencilerine sorduğu 'Toplumsal gerçekliğe dair en otantik tasvirler, betimlemeler nasıl üretilir?' sorusuna, Chicago Okulu'nun bünyesinde kentsel topluluklar ve kent hayatı çalışmaları altında yayımlanan ilk etnografik çalışmalardan biri olan *The Hobo* üzerinden bakalım.

Bir Sosyal Evren Olarak Hobohemya

Ruhu ne doyurur sanırsın, özgürce yürümek ve sahipsizlikten başka'

Walt Whitman[49]

Simmel'in Chicago Okulu üzerindeki düşünsel etkisi okulun toplumsal etkileşim formları ve toplumsal tipler kavramlarından takip edilebilir.[50] Nels Anderson, Chicago Okulu'nun kentsel topluluklar ve kent hayatı çalışmaları serisinin ilk çalışması olan 1923 tarihli *The Hobo* kitabında şehir ortamının doğurduğu yeni bir sosyal tipi ve onun sosyal evrenini konu alır. Bu sosyal tip, dönemin Amerika'sında iyice yaygınlaşan demiryolları sayesinde trenle seyahat ederek şehirleri dolaşan, geldiği yeni şehirlerde geçici işlerde günü kurtaracak kadar çalışan, daimi bir evi olmayan göçmen bir işçidir. Amerikan coğrafyasını birbirine bağlayan demiryollarının ortasında bulunan Chicago kenti bir *hobo* başkentidir. Burgess'in eşmerkezli çemberler modelindeki merkezi ticaret bölgesinin bitişik sokaklarında 'kayıp ruhların', 'yaratıcı ve asi ruhların' yaşadığı yerlerden biri olarak tanımlanan '*Hobohemya*', yâni *hobo*ların mekânı, yaşam alanı ve kültürel dünyaları yer alır (2015). Anderson ahlâki ve toplumsal düzenin gelişmesinin



[49] Robert Park, Whitman'i en seçkin *Hobo* şair diye anar (2015, 213)

[50] Robert Park'ın ünlü makalesi 'İnsan Göçü ve Marjinal İnsan' 1928'de *American Journal of Sociology*'de yayınlanır. Georg Simmel'in 1905 tarihli 'Yabancı' makalesiyle bağlantılı bir şekilde Park 'marjinal insanı' modern kentsel kültürdeki çatışmanın merkezinde görür. Simmel'in 'yabancı'sının toplumsal hayattaki mesafesi sadece bir kopukluğu tariflemez aynı zamanda yabancı olma halinin temas kurma ihtimallerinin farklı tezahürlerini açımlar. Park'ın 'marjinal' ise tabiri yerindeyse daha karanlık bir figürdür.

önünde bir engel olarak görülen, tekinsiz sokaklar, çürümüş evler, fakirlik ve yüksek suç oranlarıyla yaftalanmış bu *geçiş bölgelerinin* sosyal evrenini zenginçe detaylandırarak anlattığı çalışmasıyla Chicago Okulu'nun katılımcı gözleme dayalı ilk etnografik çalışmasına imza atar.

Chicago Sosyal Büro Konseyi ve Rockerfeller Vakfı tarafından finanse edilen çalışmasında Anderson, *hobo*'yu ülke içerisinde bir gelecek planı olmadan dolaşan, çoğunlukla Amerika'da doğup büyümüş göçmen asıllı bir işçi olarak tanımlar. Chicago'da sosyoloji eğitimine başlamadan önce lise terk bir göçmen işçi olarak Batı Amerika'yı dolaşan Anderson'ın yabancısı olmadığı *hobo* hayatını, âşina olduğu Hobohemya sokaklarını, pansiyonlarını, dehlizlerini katılımcı gözlem yoluyla araştırması, çıkma hazırlığında olduğu *hobo* dünyasından bir kurtulma vesilesi olur (1925, xiii). Chicago Okulu'nun bu ilk etnografik çalışmasını kalem alan Anderson, kitabın yayınlanmasından 40 yıl sonra kaleme aldığı girişte, 'o zamanlar metodumun ne olduğu sorusuna verecek bir cevabım yoktu' diye yazar. Aktardığına göre Park'tan aldığı en önemli tavsiye ise; 'tıpkı bir gazete muhabiri gibi gördüğün, işittiğin ve bildiğin her şeyi not al' öğüdü olmuştur[51].

---

[51] Araştırma sırasındaki dahli dışında, Park'ın kitabın editörlüğündeki rolü önemlidir zira Anderson'ın aktardığı kadarıyla; tüm metnin üzerinden birlikte geçmişler, içeriğe dair bir müdahalesi olmamış fakat yapısal düzen ve kelime tercihlerinde önerilerde bulunmuş. Anderson kitaba *'Chicago'da Evsiz Erkekler'* başlığını atmış; Robert Park bir sosyal tip olarak *'Hobo'*nun daha uygun ve ilgi çekici olduğunu söylemiş, ve 'ikna etmiş'. Benzer bir durum, diğer bir ünlü Chicago Okulu etnografisinde de görülüyor. Clifford Shaw'ın kitabın başlığı için kendi önerisi 'Problemli Çocuk' iken Park'ın önerisiyle 'The Jack-Roller: A Delinquent Boy's Own Story' olarak değiştirilmiştir. Chicago Okulu etnografilerindeki diğer dikkat çekici başlıklar da şöyle; *The Gang* (1927), *The Ghetto* (1928), *The Taxi-Dance Hall* (1932), *The Gold Coast and the Slum* (1929). Bu dikkat çekici başlık tercihleri Chicago Okulu kitapları okur kitlesinin akademikler, öğrenciler ve sosyal reformcularla sınırlı olmayıp, genel kamuoyuna da ulaşmak isteği olduğunu gösterir. Park, öğrencilerine yazım aşaması sırasında 'Cümlelerin akışına dikkat etin! Profesörlere yazmıyorsunuz, genel halk için yazıyorsunuz.' dediği aktarılır (Lindner, 1996, 91). Yukarıda görülen 'Hobo' kitabı tanıtım broşürü Chicago Üniversitesi Reklamcılık bölümü tarafından kaleme alınmıştır. Bu tür kitap tanıtımları esasen kamuda beklediği yankıyı uyandırır; Zorbaugh'in 'The Gold Coast and the Slum' başlıklı çalışması Chicago'da en çok satanlar listesinde birinci olmuştur ((Lindner, 1996, 82). Ekolün bu yayın politikası kamusal bir sosyoloji imkanı aradıklarının işaretidir.

Chicago'dan her yıl 300.000-500.000 arasında değişen evsiz insanın, kimi zaman sadece birkaç günlüğüne bâzen daha uzun süreler için şehre gelip ayrılması evsizlik problemini sosyal reformcuların ve gazetelerin gündemde tutar. Anderson, sorunun araştırılması için sağlanan finansal destekle bu göçmen ve evsiz işçilerin toplumsal ortamlarını çalışmaya başlar. Bu kendine has modern göçebe, demiryollarında, inşaat, tarım, orman ve balıkçılık işlerinde çalışır; bulduğu işler, mizacına uygun, dönemlik ve gündelik işlerdir. Anderson göçmenlik, vasıfsız işçilik, işsizlik, yerellik ve hareket kabiliyeti değişkenleri üzerine kurulu bir repertuar üzerinden geçiş bölgelerinde *hobo*'nun da içinde olduğu beş temel tip tanımlar. Şehir ortamının doğurduğu yeni sosyal tiplerden biri olan *hobo*, 'kovboy kadar Amerikalı bir tiptir'; okur-yazarlık kentli ve kırsal işçiler arasında hiç de yüksek değilken çok az *hobo* okuma yazma bilmez, *hobo* bir gazete okurudur ve zihinsel meraka ve kozmopolit ilgilere sahiptir. İnsan eylemini açıklamayı amaçlayan bir ekolün ürünü olan çalışmada *hobo*nun huzursuzluğu, asiliği ve bireyciliği gündelik hayatta yapıp ettikleri üzerinden okunur. '*Hobo*nun Zihni' isimli makalesinde Park *hobo*ların hareket kabiliyeti ve zihniyet ilişkisini ele alır: 'Bölgeler, insanlar, şehirler ve hayatla tanışıklığı böylesine fazlayken bizim hayatla ilgili bilgimize nasıl bu kadar az katkı sağlar (kültüre katkıları yazdıkları şiirlerdir der başka bir yerde)?', 'Deneyimlerindeki farklılığa rağmen günlerindeki durağanlık nereden kaynaklanır?' diye sorar (2015). Park'a göre *hobo* işçilerin *bohemidir* (2015, 212).

Diğer Chicago Okulu etnografileri gibi Anderson'ın çalışması da göçmen şehri, kozmopolit Chicago'nun birbirine bitişik yaşayan fakat benzeşmeyen sosyal dünyalarından birini ayrıntılı olarak resmetmeyi amaçlar. Natüralist, gerçekçi bir anlatısı vardır. Abbott'un altını çizdiği üzere Chicago Okulu araştırmaları toplumsal hayatı mekânsal ve zamansal bağlamları içinde alır (2014). Abbott Anderson'ın araştırmasını şöyle bölümlendirir: Bir sosyal evren ve kentsel mekân olarak Hobohemya; *Hobo*'nun geçiş bölgelerindeki diğer evsiz, göçmen işçi sosyal tipleriyle olan ilişkileri ve farkları; *Hobo*nun sağlık, seks hayatı ve vatandaşlık problemleri; *Hobo*nun kendi problemleriyle nasıl başa çıktığı. Anderson, dört bölümden oluşan kitabın ilk bölümünde '*Hobohemya*, Evsiz Adamın Evi' başlığı altında *Hobohemya*'yı tanımlar, *hobo*ların Chicago'nun hangi bölgelerinde yaşadıklarını ayrıntılı bir bi-

çimde anlatır, görüşmecilerinin mekânları tarif etmek için geliştirdikleri terimleri de anlatısının parçası haline getirir. Örneğin, iş bulma kurumlarının bulunduğu sokak *hobo*lar arasında köle pazarı (slave market); eğlence mekânları, serseri şairlerin, artistlerin, yazarların ve devrimcilerin takıldıkları yer 'köy'; şehir merkezinden izole, tekinsiz bölgeler orman (jungle) olarak adlandırılır. Etnografik ayrıntılar *hobo*ların görünmez şehir deneyimlerini, pratiklerini ve algılarını görünürleştirir, şehrin ticaret merkezlerinin kıyısındaki *Hobohemya*'nın kendine has sosyal evreninin gündelik hayatını okuyucuya açar. Anderson, *Hobohemya*'nın geçici, göçmen işçiler için belirli bir ekonomik taleple, iktisadi, sosyal yapının ve ulaşım olanaklarının itici gücüyle ortaya çıkmış bir alan olduğunu anlatır. İkinci bölümde, demiryollarına yakın bir noktada konuşlanmış 'jungle' ismi verilen bölgeler özel olarak ele alınır. Ailesi, eşleri ya da hayat arkadaşları olmayan bekâr erkeklerin burada kendilerine nasıl bir hayat kurduklarını, ortamın yazılı olmayan kurallarını anlatır Anderson. '*Jungle'da bir gün*' alt başlıklı bölümde geçici bir işçinin ağzından tüm detaylarıyla *hobo*nun bir günü nasıl ve nerede geçirdiğini, gündelik hayatının ritmini okuruz. Üçüncü bölümde, 'evsiz adamın evi' diye tanımladığı pansiyon hayatını betimler. Yemek yedikleri restoranların 1922'deki menü ücretlendirmeleri ve vitrinlerinde müşterileri cezbetmek için kullandıkları reklamlarını aktarır. *Hobo*ların kılık kıyafetlerine de değinir; daha iyi giyinme çabasının sınıf atlama gayretini işaret ettiğini yazar. *Hobohemya*'daki istihdam ve geçinme konusuyla devam eder. 'Tutumlu bir adam *Hobohemya*'da günde bir dolara yaşabilir' diye başlar bölüme. 'Chicago gibi bir şehirde küçük işleri almaya razı insanlar için her zaman iş vardır' tespitini yapar ve *hobo*ların tuhaf, geçici, küçük işlerde günlük harcamalarını çıkaracak kadar çalıştıklarını, geçinmek için işportacılık yaptıklarını, işportacılık işinde bile nasıl inisiyatif kullanıp işleri kendi lehlerine çevirebildiklerini örneklerle aktarır. Son bölümde, *hobo*ların kendi problemleriyle nasıl başa çıktıklarını, *Hobohemya*'da yaşayan insanların kişilik özelliklerini, entelektüel hayatlarını, şarkı ve şiirle olan alâkalarını, şehirde izlemekten zevk aldıkları tiyatro oyunlarını, siyaset tartıştıkları forumları, kendileri için oluşturdukları sosyal ve politik organizasyonları ve onları 'hizaya sokmak' için çalışan yardımlaşma dernekleriyle olan ilişkilerini ilgi çekici detaylarla aktarır.

Robert Park, Anderson'ın çalışmasına yazdığı editöryel önsözde araştırmanın *hobo*ların, daha yalın bir ifadeyle 'evsiz erkekler'in, kendi sosyal çevresinde ihtiyaçlarına cevap verecek özgün ekonomik, sosyal ve sosyo-politik kurumlara sahip nispeten bağımsız bir yerel topluluk olarak yaşadıklarını gösterdiğini yazar. Anderson bu sosyal tipin toplumsal konumunun sürece, koşullara ve kendi failliğine bağlı biçimde değişebilir olduğunu ve hem kendi yerel ortamı ve topluluğuyla hem de farklı kurumlarla ve şehir kamusuyla türlü ilişkilere sahip bulunduğunu ortaya koyar. *Hobo*'nun toplumsal olarak etiketlenmiş, yeraltında kalması istenen dünyası kapitalizmin gelişimine ve Amerikan işgücü yapısına içkin bir yoksulluk panoraması sunar. '*Hobo*'nun çalışma konusundaki düzensizliği varlığının tüm safhalarındaki düzensizliğe yansır' diye yazar Anderson. *Hobo*nun hayat tercihlerinin zamanın yaygın düşünce ve değerlerine ters düştüğünü, yıllar sonra çok ses getiren çalışması hakkında tekrar yazdığında şöyle ifade eder: 'Evsizliğin patolojik görüldüğü bir toplumda, geçer doğru her bireyin bir yere ait olması, bir aileye sahip olması ve kendini geçindirmesiydi' (Anderson, 1975, 168). *Geçiş bölgesi*nde yer alan *Hobohemya* gibi sosyal evrenleri doğrudan gözlem yoluyla çalışmak, soyut modellemeye dayalı bölgeler tanımlarının ayrıntılı saha verileriyle somutlaşması ve geçerliliklerinin test edilmesi açısından Chicago Okulu için önemliydi (Gieryn, 2006). Hızlı endüstriyel büyümenin ve yoğun göçün yarattığı sorunların bir parçası olarak, ahlâki düzenin önünde engel biçiminde görülen bu sosyal tip hakkında Anderson satır aralarında sistem eleştirisi yapmaktan kaçınmaz: 'Bir birey olarak onunla uğraşmak için, toplumun onun davranışlarını meydana getiren ekonomik baskılarla yani endüstrinin mevsimsel ve döngüsel dalgalanmalarıyla ilgilenmesi zorunludur' (1923, 121; 161). Anderson *hobo* fenomeniyle Amerika'daki toplumsal dinamikler konusunda bir dizi ilişkiyi sergilemeyi başarmıştır (Rauty, 1998). Sosyal dokunun dönüşümü, Amerikanlaşma süreci ile göçebe ve geçici işçi varlığı arasındaki tarihsel ilişkiyi daha önce âşina olunmayan bir yöntemle anlatmıştır.

Sonuç itibarıyla, *The Hobo*, anlatım dili, zengin betimlemeleri ve kapsamıyla Chicago Okulu'nun en yetkin monografilerinden biridir. Eserin bağlı bulunduğu Chicago Okulu araştırma geleneği ise, mekânsal bağlama atfettiği önem, sosyal sistemler olarak ele aldığı topluluklar ve

mahallelerin özelliklerini araştırma odağında tutması, sosyal organizasyon formlarındaki değişkenliğe ilişkisel yaklaşımı, mahallelerin değişimi ve mekânsal dinamiklere yönelttiği dikkat, gözlemin temel oluşturduğu çoklu metoda sahip eklektik veri toplama geleneği, topluluk yaşamının geliştirilmesi ve kamu ilişkileri konusundaki kaygıları ve teorik yaklaşımla entegre ettikleri ampirik araştırma geleneği sebebiyle sosyolojik araştırma pratiğinin gündelik hayat bağlamında kurulması gerektiğini düşünenler için öncü konumunu sürdürmektedir (Sampson, 2002; Abbott, 1988a, 2005b; Gieryn, 2006; Hannan, 2005; Zhao, 1998).

Kaynakça

Abbott, A. (1997). Of time and space: The contemporary relevance of the Chicago School. *Social Forces*, 1149-1182.

Abbott, A. (2014). *Bölüm ve Disiplin: 100. Yılında Şikago Okulu*, çev. Suna Gülfer & Ihlamur Öner, Küre Yayınları: İstanbul.

Anderson, N. (1923 (1961)). *The hobo: The sociology of the homeless man*. Chicago: The University of Chicago Press.

Anderson, N. (1983). A stranger at the gate: Reflections on the Chicago School of Sociology. *Urban Life*, 11(4), 396-406.

Anderson, N., & Rauty, R. (1998). *On hobos and homelessness*. University of Chicago Press.

Arlı, A. (2015) Takdim: Yüzyıl Sonra 'Şehir'i Okuma Denemesi, Park, R. E., Burgess, E. W., & McKenzie, R. D. *Şehir* iç,, s. 7- 34, Ankara: Heretik Yayınları.

Bourdieu, P., L. Wacquant. (2003). *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, çev. Nazlı Ökten, Istanbul: İletişim Yayınları.

Bulmer, M. (1986). *The Chicago school of sociology: Institutionalization, diversity, and the rise of sociological research*. University of Chicago Press.

Burgess, E. (2015). 'Şehrin Büyümesi: Araştırmaya Giriş', Park, R. E., Burgess, E. W., & McKenzie, R. D. *Şehir* iç., s. 89-107, Heretik Yayınları.

Calhoun, C. (ed.). (2007). Sociology in America: a history. University of Chicago Press.

Castells, M. (1976). 'Is There an Urban Sociology?'. (ed.) C. Pickvance, *Urban Sociology: Critical Essays* iç., s. 33-59, Londra: Methuen.

Cavan, R. S. (1983). The Chicago school of sociology, 1918-1933. *Urban Life*, 11(4), 407-420.

Condit, C. W. (1973). *The Chicago school of architecture: a history of commercial and public building in the Chicago area, 1875-1925*. University of Chicago Press.

Connell, R. W. (1997). Why Is Classical Theory Classical?. *American Journal of Sociology*, 102(6), 1511-1557.

Coser, L. A. (1976). Sociological theory from the Chicago dominance to 1965. *Annual Review of Sociology*, 2(1), 145-160.

Cronon, W. (1991). *Nature's metropolis: Chicago and the Great West*. WW Norton & Company.

Çeğin G., Göker, E. (2013). *Tözcülüğün Tasfiyesi: İlişkisel Sosyolojide Temel Yaklaşımlar*, Istanbul: İletişim Yayınları.

Deegan, M. J. (2001). The Chicago school of ethnography. *Handbook of ethnography*, s. 11-25.

Emirbayer, M. (2013). 'İlişkisel Dönüş: Geçmiş Şimdi ve Gelecek', Çeğin G., E. Göker, *Tözcülüğün Tasfiyesi: İlişkisel Sosyolojide Temel Yaklaşımlar* iç., İstanbul: İletişim Yayınları.

Faris, R. E. L., & Broom, L. (1967). *Chicago Sociology, 1920-1932*. San Francisco: Chandler Publishing Company.

Fisher, D. (1983). The role of philanthropic foundations in the reproduction and production of hegemony: Rockefeller foundations and the social sciences. *Sociology*, 17(2), s. 206-233.

Gieryn, T. F. (2006). City as truth-spot: Laboratories and field-sites in urban studies. *Social Studies of Science*, 36(1), 5-38.

Gottdiener, M., Budd, L., & Lehtovuori, P. (2015). *Key concepts in urban studies*. Sage.

Hannerz, U. (1980). *Exploring the city: Inquiries toward an urban anthropology*. Columbia University Press.

Hart, C. (ed.). (2010). Legacy of the Chicago School. *a Collection of Essays in Honour of the Chicago School of Sociology During the First Half of the 20th Century*. Midrash Publications.

Harvey, D. (2012). *Sermayenin Mekânları: Eleştirel Bir Coğrafyaya Doğru*, Sel Yayıncılık: İstanbul

Harvey, D. (2013). *Paris, Modernitenin Başkenti*, Sel Yayınları: İstanbul.

Harvey, L. (1987). *Myths of the Chicago school of sociology*. Gower Publishing Company.

Hunter, A. (1980). Why Chicago? The rise of the Chicago School of urban social science. *American behavioral scientist*, 24(2), 215-227.

Kurtz, L. R. (1984). *Evaluating Chicago sociology: A guide to the literature, with an annotated bibliography*. Chicago: University of Chicago Press.

Lengermann, P., & Niebrugge, G. (2007). Thrice told: Narratives of sociology's relation to social work. *Sociology in America: A history*, 63-114.

Levine, D. N. (1995). *Visions of the sociological tradition*. University of Chicago Press.

Light, J. S. (2009). *The nature of cities: ecological visions and the American urban professions, 1920–1960*. Johns Hopkins University Press.

Lindner, R. (1996). *The reportage of urban culture: Robert Park and the Chicago School*. Cambridge University Press.

Liu, S., & Emirbayer, M. (2016). Field and Ecology. *Sociological Theory*, 34(1), 62-79.

Lofland, L. H. (1983). Understanding urban life: The Chicago legacy. *Urban Life*, 11(4), 491-511.

Lutters, W. G., & Ackerman, M. S. (1996). An introduction to the Chicago School of Sociology. *Interval Research Proprietary*, 02-06.

McKenzie, R. D. (2015). 'İnsan Topluluklarının Çalışılmasında Ekolojik Yaklaşım', Park, R. E., Burgess, E. W., & McKenzie, R. D. *Şehir* iç., s. 107-125, Heretik Yayınları.

Miller, R. (1990). *The great Chicago fire*. University of Illinois Press.

Morris, A. (2015). *The scholar denied: WEB Du Bois and the birth of modern sociology*. University of California Press.

Ohm, R. M. (1988). The continuing legacy of the Chicago school. *Sociological Perspectives*, 31(3), 360-376.

Park, R. (2015). 'Hobonun Zihni: Hareket Kabiliyeti ve Zihniyet İlişkisi Üzerine Düşünceler', Park, R. E., Burgess, E. W., & McKenzie, R. D. *Şehir* iç., s. 209-217, Heretik Yayınları.

Park, R. (2015). 'Şehir: Kent Ortamındaki İnsan Davranışlarının Araştırılması Üzerine Öneriler', Park, R. E., Burgess, E. W., & McKenzie, R. D. *Şehir* iç., s. 37-89, Heretik Yayınları.

Park, R. E. (1939). Symbiosis and socialization: A frame of reference for the study of society. *American Journal of Sociology*, 45(1), 1-25.

Park, R. E., & Burgess, E. W. (1921). *Introduction to the Science of Sociology*. Chicago: University of Chicago Press.

Park, R. E., Burgess, E. W., & McKenzie, R. D. (2015). *Şehir: Kent Ortamındaki İnsan Davranışlarının Araştırılması Üzerine Öneriler*. çev. Pınar Karababa Kayalıgil, Heretik Yayınları.

Platt, J. (1998). *A history of sociological research methods in America, 1920-1960*. Cambridge University Press.

Plummer, K. (1997). *The Chicago school: critical assessments*. Routledge.

Robbins, D. (1999). *Bourdieu and culture*. Sage.

Rothenbuhler, E. W. (2003). *Community and Pluralism in Wirth's 'Consensus and Mass Communication'*.

Sampson, R. J. (2002). Studying modern Chicago. *City & Community*, 1(1), 45-48.

Savage, M., Warde, A., & Ward, K., (1993). *Urban sociology, capitalism and modernity*, s. 184-185. London: Macmillan.

Scaff, L. A. (2011). *Max Weber in America*. Princeton University Press.

Schnapper, D. (2005). *Sosyoloji Düşüncesinin Özünde Öteki ile İlişki*. Ayşegül Sönmezay (çev.), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Sennett, R. (1969). *Classic essays on the culture of cities*. Prentice Hall.

Sennett, R. (1996). *Kamusal İnsanın Çöküşü*, çev. S. Durak- A.Yılmaz, Istanbul: Ayrıntı Yayınları.

Sennett, R. (1999). *Gözün Vicdanı: Kentin Tasarımı ve Toplumsal Yaşam*, çev. S. Sertabiboğlu & C. Kurultay, Istanbul: Ayrıntı Yayınları.

Shalin, D. N. (1986). *Pragmatism and social interactionism*. American Sociological Review, 9-29.

Shaw. I. (2010). 'An Unresolved Legacy of the Chicago School', Hart. C. Legacy of the Chicago School. *a Collection of Essays in Honour of the Chicago School of Sociology During the First Half of the 20th Century* iç. s. 44-65. Midrash Publications.

Shils, E. (1948). *The Present State of American Sociology*. Glencoe, IL: The Free Press.

Simmel, G. (2009). *Bireysellik ve Kültür*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları: İstanbul.

Smith, C. S. (2006). *The Plan of Chicago: Daniel Burnham and the Revitalization of the American City*. The University of Chicago.

Swartz, D. (1997). *Culture and Power the Sociology Of Pierre Bourdieu*, The University of Chicago.

Thomas, W. I., & Znaniecki, F. (1918). *The Polish peasant in Europe and America: Monograph of an immigrant group*. University of Chicago Press.

Tilly, C. (1974). *An urban world*. Little, Brown.

Turner, S. P., & Turner, J. H. (1990). *The impossible science: An institutional analysis of American sociology* (Vol. 181). Sage Publications.

Tuttle, W. M. (1996). *Race riot: Chicago in the red summer of 1919*. University of Illinois Press.

Wacquant, L. (2008). *Urban outcasts: A comparative sociology of advanced marginality*. Polity.

Wirth, L. (1938). Urbanism as a Way of Life. *American Journal of Sociology*, 44(1), 1-24.

Wirth, L. (2015). 'Kent Topluluğu Üzerine Kaynakça', Park, R. E., Burgess, E. W., & McKenzie, R. D. *Şehir* iç., s. 217-295, Heretik Yayınları.

Zhao, D. (1998). Ecologies of social movements: Student mobilization during the 1989 prodemocracy movement in Beijing. *American Journal of Sociology*, 103(6), 1493-1529.

Sembolik Etkileşimcilik ve Gündelik Hayatın Sosyolojisi

Berivan Binay
Ümit Tatlıcan

'Gündelik hayat', toplumun varoluşu kadar eski olmakla beraber (Bennett & Watson, 2002: x), felsefî ve sosyolojik literatürde edindiği *açık* konumun oldukça kısa bir geçmişe sahip olduğu görülmektedir. Özellikle sosyolojik literatürde, yaklaşık olarak 1970'lerden sonra açıkça bir gündelik hayat sosyolojisi alanından ve bu alanda yazılan eserlerden bahsetmek mümkündür (Adler *vd.*, 1987: 221). Bu tarihlerden öncesi gündelik hayat sosyolojisi, Jacobsen'in (2009: 5) ifadesiyle 'embriyonik' bir nitelik taşımaktadır. Sembolik etkileşimcilik de esasen gündelik hayat sosyolojisinin embriyonik dönemine karşılık gelen bir gelenek olarak alınmalıdır. Her ne kadar "gündelik hayatı (etkileşimi) insanın –ve sosyolojinin– temel gerçeği olarak sistematik şekilde ilk ele alma onuru daima sembolik etkileşimcilere ait olsa" da (Douglas, 1970: 18), sembolik etkileşimciliğin *açık hedefinin* bir gündelik hayat sosyolojisi yapmak olmadığını belirtmek gerekir. Gündelik hayat sosyolojisini anlamak için sembolik etkileşimcilik stratejik bir tarihsel uğrak, onu mümkün kılan geleneklerden biridir. Bu anlamda gündelik hayat sosyolojisini sembolik etkileşimcilerin çalışmalarının da etkisiyle kendi gerçekleşmiş bir alan olarak görmek ve bu şekilde ele almak isabetli olacaktır.

Bu doğrultuda çalışmanın temel hedefi, sembolik etkileşimciliğin gündelik hayat sosyolojisine olanak tanıyan özelliklerini tespite dayanmaktadır. Söz konusu hedef, doğal ve zorunlu olarak, hem sembolik etkileşimci geleneğin hem de gündelik hayat sosyolojisi alanının temel özelliklerini açıkça ortaya koymayı gerektirmektedir. Ancak, bahsedilen

iki alan kendi içinde tutarlı bir bütünlük arz etmez ve bu durum onları tanımlamayı zorlaştıran bir faktör olarak ortaya çıkar. Örneğin gündelik hayat kavramı çoğu düşünür ve yorumcu için tanımlanması oldukça güç terimlerin başında gelmektedir (bkz. Felski, 1999; Featherstone, 1992, 2000). Bu güçlüğe rağmen ona dair açık ve net bir referans çerçevesi oluşturma girişimleri olmuş, fakat Bennett'nin (2005/2013:15) de ifade ettiği gibi özellikle 20. yüzyıl sonları ve 21. yüzyıl başlarında gündelik hayatın son derece çoğul ve tartışmalı bir alan olarak tanımlanması gerektiği iddiaları daha belirgin hâle gelmiştir.

Benzer bir tablo sembolik etkileşimci gelenek için de geçerlidir. Örneğin başta George Herbert Mead (1863-1931), John Dewey (1859-1952) olmak üzere geleneğin ilk kuşak temsilcilerinin *kendilerini tanımlama biçimlerinden*, geleneğin şekillenmesinde stratejik role sahip Herbert Blumer'e (1900-1987) ve Manford H. Kuhn (1911-1963), Sheldon Stryker (1924-2016), Anselm L. Strauss'a (1916-1996) ve Barney G. Glaser'e kadar bu düşünürlerin "sıkı bütünlük içinde bir teorik düşünceler topluluğu" (Layder, 2006: 85) oluşturmadıklarını belirtmek gerekir. Geleneğin öncülerinin pragmatist felsefe geleneğiyle dolaysız ilişkisi, sonraki kuşakların da kendi içinde dikkate değer farklılıklar sergilemesi sembolik etkileşimciliğin tam ve eksiz bir tanımını yapmayı zorlaştırmaktadır.

Çalışmada söz konusu zorluk hem gündelik hayat sosyolojisini hem de sembolik etkileşimci geleneği tarihsel bağlamda ve daha büyük bir resmin unsurları olarak ele alarak aşılmaya çalışılmıştır. Zira söz konusu iki alanı/geleneği bir araya getiren temel zemin *alternatif* bir sosyoloji imkânına yol açmalarıdır. Çalışmanın güzergâhı da bu zemin üzerinden şekillendirilmeye çalışılmıştır.

Genel Hatlarıyla Amerikan Sosyolojisi

Sosyoloji bir bölüm olarak Avrupa'dan da önce ilk kez Amerika'da 1892'de Chicago Üniversitesinde kuruldu (Calhoun, 2008; Coser, 1997). Sosyolojinin Avrupa'dan da önce Amerika'da kurumsal bir yer bulmasında özellikle 19. yüzyıl atmosferinin etkisi büyüktür. Bu dönemde bilhassa Amerikan üniversitelerinin yapısındaki değişim ve dönüşüm süreci sosyolojinin akademide kurumsal bir yer edinmesinde önemli bir zemin sağlamıştır. Söz konusu değişim ve dönüşüm sürecinde Almanya

ve Alman akademik kurumları dikkate değer bir role sahip olmuştur. Örneğin James Allan Good (2006: 296) Amerikan İç Savaşı (1861-1865) ve yanı sıra Alınan devletlerinin birleşmesi sürecinin (1864-1870) Amerika'da Alman kültürüne bir ilgiye sebep olduğundan bahseder. İç Savaş'ı sonlandırmaya çalışan Amerika için gerçekten de Almanya'nın uluslaşma süreci muazzam bir örnek teşkil etmekteydi. Dolayısıyla, Amerika'da İç Savaş'ın sona ermesi ile Birinci Dünya Savaşı'nın başlaması arasındaki dönemde Amerikalı aydınların büyük çoğunluğunun Almanya'yı dünyanın en gelişmiş uluslarından biri olarak görmesi ve özellikle Alman devletlerinin birleşmesinin tamamlandığı 1870'den itibaren birçok Amerikalı aydının Almanya'ya gitmesi, bazılarının burada eğitim alması tesadüf değildi (Good, 2006: 296).

Almanya'ya bu ilgi Amerikan üniversitelerinin reform sürecinde stratejik rol oynamış, birçok bakımdan Alman üniversiteleri ideal modeller olarak görülmüştür. Söz konusu ilgi sadece eğitim kurumlarının yeniden yapılandırılması üzerinden gerçekleşmemiş, aynı zamanda Amerikan sosyal bilim geleneğinin gelişiminde dikkate değer bir rol oynamıştır. Özellikle felsefe ve psikoloji alanlarında Alman düşünce geleneğinin açık izlerini görmek mümkündür. Netice itibariyle, Amerikan üniversitelerindeki reform süreçleri beraberinde hem sosyolojinin akademik kurumlarda yer bulmasını kolaylaştırmış hem de sosyolojik perspektifin oluşmasına katkı sağlamıştır.

Şüphesiz bu süreci doğrudan destekleyen toplumsal koşulların etkisi de göz ardı edilemez. Hızlı bir sanayileşme ve kentleşme süreci, içgöç akışı, farklı kültürel kökenlerden gelen göçmenler, siyasal ve ekonomik açıdan güçlü 'âdem-i merkeziyetçi' yapının ayrışmasıyla birlikte sınıfsal yapının kapsamlı değişimi, yanı sıra yeni bir 'profesyonel' orta sınıfın ortaya çıkışı Amerika'daki birçok sosyal reform girişiminin nedenini oluşturmuştur (Joas, 1987/2013: 110-111). Söz konusu reform hareketleri toplumun ivedilikle çözülmesi gereken problemlerinin ancak bilimsel bir yaklaşımla geliştirilebilecek sosyal politikalarla mümkün olacağı inancına dayanmaktaydı. Dolayısıyla bu süreç, dönemin toplumsal problemlerinin de etkisiyle sayısı hızla artan Amerikan akademik kurumlarında sosyolojinin erkenden yerleşmesine, bu da dünyanın her yerinde sosyolojinin uzun yıllar bir 'Amerikan bilimi' olarak bilinmesine yol açtı (Coser, 1997: 297).

Amerika'nın 19. yüzyıl toplumsal atmosferi aynı zamanda sosyolojinin temel karakterini kazanmasında da doğal olarak belirleyici bir rol oynadı. Dönemin Amerikan akademik kurumlarında sosyoloji hâlihazırdaki sosyal problemleri çözmekle mükellef bir faaliyet alanı olarak görüldü. Örneğin, sosyolojinin Amerika'da meşru akademik bir çalışma alanı olarak kurulması, gelişmesi ve güvence altına alınmasında etkili bir figür olan Albion Woodbury Small (1854-1926) (ASA, 2017a) ve 1892'de Chicago Üniversitesi'nde kurulan dünyanın ilk Sosyoloji Bölümü'nün ilk lisansüstü öğrencisi olan George Edgar Vincent (1864-1941) (ASA, 2017b) *An Introduction to the Study of Society* (1894: 77) adlı –aynı zamanda Amerika'daki ilk sosyoloji ders kitabı olan– ortak çalışmalarında sosyolojinin toplumu iyileştirmek için gösterilen modern istekten doğduğunu ifade eder.

Sosyal problemleri çözmeye ve toplumu iyileştirmeye yönelik bu açık ilgi esas itibariyle Amerikan sosyolojisini Avrupa sosyolojisiyle ortaklaştırır. Johannes Weiß'in ifade ettiği gibi, sosyoloji doğası gereği bir kriz bilimidir (akt. Steinmetz & Chae, 2002: 113) ve dolayısıyla bir disiplin olarak kurulma sürecindeki tüm ilgisini içinde doğduğu toplumsal krizi aşmaya odaklamıştır.[1] Ancak bu ilgi iki coğrafyada da farklı şekillerde gerçekleşti. Hem Amerikan sosyolojisi hem de Avrupa sosyolojisi toplumsal düzen problemine odaklansa da, Amerikan sosyolojisinde düzen problemi büyük ölçüde bütünleşme problemine dönüştü, özellikle farklı kökenlerden gelen göçmenler, kentleşme ve içgöç akışı gibi toplumsal süreçler uyum ve bütünleşme konularının Amerika'da daha fazla ön plâna çıkmasına yol açtı (Calhoun, 2008: 3-4). Amerikan sosyolojisinde toplumsal değişme, ilerleme ve toplumsal reformlara ilgiye eşlik eden Herbert Spencer'a (1820-1903) ve özel olarak 'adaptasyon' kavramına vurgu bu bağlamda daha anlaşılır bir hâl alır (bkz. Calhoun, 2008). Söz konusu ilgiler doğrultusunda, Amerikan sosyolojisini Avrupa sosyolojisinden ayıran bir diğer husus, Amerikan sosyolojisinin doğrudan

[1] Genelde sosyal bilimlerin ve özelde sosyolojinin ortaya çıkışını toplumsal krizlerle ilişkilendiren başka yorumcular da söz konusudur. Örneğin Scott Gordon (1991/2013: 312) "Sosyal bilimlerin toplumsal değişimin ürünleri olduklarını, geleneksel toplumsal organizasyon tarzlarında büyük ve hızlı değişimlere ve çoğu kez onlara eşlik eden, şiddetin damgasını vurduğu kargaşaya entellektüel tepkiler olduklarını iddia etmek fazla abartma olmayacaktır" der. Ayrıca bkz. Robert Nisbet, 1966/2013.

*saha*da inşa edilmesidir: yoksulluk, suç, kentleşme vb. konularda sosyal problemleri çözmek amacıyla yapılan saha çalışmaları yine ilk dönem Amerikan sosyolojisini karakterize eden bir diğer özelliktir. Örneğin Giddings tarafından kaleme alınan Columbia Üniversitesi sosyoloji kürsüsünün kurulacağının açıklandığı bildiride kürsüde yoksulluk, yoksullara yardım yasaları, hayırseverlik yöntemleri, suç, ceza bilimi ve toplumsal ahlâk konularında özel eğitim dersleri verileceği yazıyordu (akt. Coser, 1997: 294). Dolayısıyla, dönemin Amerika'sındaki sosyoloji müfredatı ekseriyetle pratik konulara yönelen araştırma odaklı bir karakter taşımaktaydı.

Bununla beraber, 1940'lara kadar Amerikan sosyolojisinin dağınık bir tablo çizdiğini belirtmek gerekir. Robert Nisbet (1966/2013: XLIV) 1940'lara kadar Amerikan sosyolojisini "Artıkların Bilimi" ve "Organize Edilmiş Malûmat" olarak niteler. Bu dönemki sosyolojinin dağınık bir içeriğe sahip olmasının muhtemel bir nedeni, söz konusu saha çalışmalarını bütünleştiren ortak bir teorik sistemin olmamasıdır. Joan Huber'in (1973: 275) Amerikan sosyologların genellikle felsefeye, Amerikan filozofların sosyologların çalışmalarına çok az ilgi gösterdiklerinden bahsetmesi bu anlamda dikkate değerdir. Aslında bu dönemde Amerika'da pragmatist felsefe geleneği ön plândaydı. Ancak Huber'in (1973) tespiti geçerli olmasaydı, yani sosyologlar felsefî metinlere daha duyarlı olsaydı bile, pragmatist felsefe geleneği içindeki farklılıklar da muhtemelen ortak bir teorik sistem geliştirme yönünde engel teşkil edecekti.

Parsons'ın *Toplumsal Eylemin Yapısı*'nda (1937/1966: 774-775) neredeyse sosyologların sayısı kadar sosyolojik teori olduğundan bahsetmesinin bu tablo içinde tesadüf olmaması gibi, bu çalışmasında sağlam temellerin atılarak ortak bir teorik sistem talebinde bulunması da anlaşılır bir zemine dayanmaktadır. Netice itibariyle Parsons'ın talebi gerçekleşir ve onun yapısal-işlevselci teorisi İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra sosyoloji yapmanın bir referans çerçevesini oluşturur. Parsonscı sosyoloji sadece Amerikan sosyolojisinde değil, genel olarak İngilizce konuşulan dünyada egemen bir konum kazanır. Böylece köklerini Avrupa'dan alan –bununla beraber tam anlamıyla Fransız olan– 19. yüzyıl bilimsel sosyolojisinin 20. yüzyılla birlikte kurumsallaşması ve gelişimine Amerikan sosyolojisi üzerinden devam ettiği görülür. Özellikle Talcott

Parsons'ın yapısal-işlevselci sosyolojisi uzunca bir dönem sosyolojideki 'ana-akım'ı[2] oluşturur.

Yaklaşık olarak 1960'lara kadar egemen konumunu koruyan ana-akım sosyoloji bu tarihten itibaren çözülmeye başlar. Dönemin toplumsal koşulları ve yanı sıra söz konusu toplumsal atmosferden bağımsız olmayan bilim felsefesi alanındaki gelişmeler (Cuff *vd.* 2006/2013: 8, 127) ana-akım sosyolojinin yavaş yavaş gücünü yitirmeye başlamasına ve söz konusu sosyoloji yapma tarzının önemli ve sert eleştirilere maruz kalmasına yol açmıştır. Ana-akım sosyolojiye itirazlar beraberinde birçok yeni teorik perspektifin ortaya çıkmasına ya da gizli kalan bazı geleneklerin gün yüzüne çıkmasına sebep olmuştur.[3] Yeni, ya da eski olup da yeni yeni görünürlük kazanan bu perspektiflerin aynı zamanda alternatif, ikinci bir sosyoloji yapma tarzını temsil ettiklerini belirtmek gerekir.

Amerikan sosyolojisine dair bu özet tablo içinde sembolik etkileşimcilik, ana-akım sosyolojinin çözülmesiyle birlikte gün yüzüne çıkan ve "1960'larda özellikle Herbert Blumer'in (1969) kazandırdığı biçimiyle neredeyse moda hâline gelmiş" bir gelenektir (Joas, 1987/2013: 98). Hatta Collins'e göre (1994/2015: 245) sembolik etkileşimcilik Amerikan sosyolojisinin "sosyolojik düşünceye en özgün katkı"sıdır. Ancak sembolik etkileşimcilik 1960'larda popüler olsa da, entellektüel kökleri Amerikan felsefesi ve sosyolojisinin ilk kurumsallaşma dönemine kadar uzanır. Sembolik etkileşimci geleneğin öncüleri olarak anılan George Herbert Mead (1863-1931) ve John Dewey'nin (1859-1952) Amerikan pragmatist felsefe geleneğinin öncü isimleri arasında yer aldıklarını bu noktada belirtmek gerekir. Sosyolojik literatürde sembolik etkileşimcilik ekseriyetle Parsonscı sosyolojiye eleştirinin dışavurumu olarak yorumlanır. Bununla beraber, Parsonscı yapısal-işlevselciliğin de 1940'lara kadar Ameri-

---

2 'Ana-akım sosyoloji' ifadesi, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ve yaklaşık olarak 1960'lara kadar olan dönemde özellikle İngilizce konuşulan dünyadaki sosyoloji yapma tarzına, özel olarak Parsonscı sosyolojiye işaret eder. Bu dönemde sosyolojideki fikir birliği kimi düşünürlerce 'Akademik Sosyoloji' (Gouldner, 1970), 'Ortodoks Konsensüs' (Giddens, 1984), 'Anglo-Amerikan Sosyolojik Teori' (Cuff vd., 2006/2013) olarak da adlandırılmıştır.

3 Örneğin Anthony Giddens ana-akım sosyolojinin kriziyle birlikte ortaya çıkan başlıca farklı teorik perspektifler arasında "etnometodoloji, sembolik etkileşimcilik ve neo-Weberciliğin muhtelif biçimleri, yapısalcılık, hermeneutik ve eleştirel teori"yi sayar (2007: 314).

ka'da etkisini sürdüren pragmatizme –dolayısıyla sembolik etkileşimciliğin ilk kuşak temsilcilerine– ve yanı sıra Chicago Okulu'nun sosyoloji algısına bir itirazı temsil ettiğini belirtmek gerekir. Bernard Conein (2005/2011) bu durumu şöyle ifade eder:

> Sembolik etkileşimcilik, disiplinin Harvard'da T. Parsons ve Columbia'da R. K. Merton ile P. Lazarsfeld çevresinde şekillenen egemen modeline karşı 1960'lardaki eleştirel bir tepkisidir. Gelgelelim, sözü edilen modelin kendisi de Chicago Üniversitesi'nin ve pragmatist epistemolojinin Amerikan sosyolojisi üzerinde daha önceki, 1920'ler ve 1930'lardaki hegemonyasına karşı bir tepkiydi (Conein, 2005/2011: 658).

O hâlde, Amerika'da genel hatlarıyla iki tür sosyoloji yapma tarzından bahsetmek mümkün görünmektedir. Bir yanda Parsons'ın öncülüğünde ana-akım sosyoloji, öte yanda kaynağını Mead, Dewey ve Cooley'den alan ve gerçek başarısını 1960'larda Blumer'le kazanan ana-akıma *alternatif* bir sosyoloji yapma tarzı olarak sembolik etkileşimcilik –ya da daha genel ifadeyle, mikro sosyoloji gelenekleri– bulunmaktadır. Bu noktada her iki sosyoloji yapma tarzının entellektüel arka plânında Avrupa sosyal bilim düşüncesinin yattığını belirtmek gerekir. Ana-akım sosyoloji Saint-Simon, Comte ve Durkheim çizgisinde Fransız sosyal bilim geleneğini sürdürürken, sembolik etkileşimcilik Alman romantik geleneğinin miras hattındadır (Gouldner, 1973: 345-349; Collins, 1994/2015: 245-247; Shalin, 1984).[4] Dolayısıyla, bu güzergâh Max Weber ve George Simmel'in sosyolojilerini takip eder ve sosyolojideki esaslı dışavurumunu ilk olarak Amerikan pragmatist felsefesini sosyolojiye dönüştürme çabası içinde gerçekleştirir. O hâlde, Avrupa merkezli bu iki farklı geleneğin sosyoloji tarihi açısından gerçek ünlerini Amerikan sosyolojisinde edindiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

---

[4] Hans Joas'ın (1987/2013) bu noktada alternatif bir yorumu söz konusudur. Joas, Chicago Okulu geleneği içinde kendini gerçekleştiren sembolik etkileşimcilik üzerinde Alman düşüncesinin, Alman etnolojisi ve halk psikolojisinin biçimlendirici bir etkiye sahip olduğunu düşünür. Bununla beraber Simmel'in düşünceleri ile yakın ilişkileri de kabul eder. Ancak Joas'a göre sembolik etkileşimciliğin kaynağını bu düzlemde aramak yanıltıcıdır. Ona göre sembolik etkileşimciliğin teorik çerçevesinin kökeninde pragmatist toplum felsefesi bulunur. Dolayısıyla da onun başlangıç noktasında Avrupa felsefesi değil, gerçekte bir Amerikan düşünce geleneği yer almaktadır (Joas, 1987/2013: 109).

Sembolik Etkileşimcilik

Yukarıda ifade edildiği gibi, gerçek başarısını 1960'larda, özellikle anaakım sosyolojinin çözülmesiyle sağlayan sembolik etkileşimci geleneğin kökleri George Herbert Mead, John Dewey ve Charles Horton Cooley'ye kadar uzanır. Sembolik etkileşimciliğin bu öncü isimlerinin yaşadıkları dönem aynı zamanda sosyolojinin Amerika'daki kurumsallaşma sürecine denk düşer. Ancak bu noktada söz konusu üç öncü isim içinde formel olarak sosyolojiyle sadece Cooley'nin ilgilendiğini belirtmek gerekir.[5] Mead Harvard Üniversitesinde felsefe doktorası yapmış, Michigan Üniversitesinde felsefe ve psikoloji alanında okutmanlık görevinde bulunmuş ve daha sonra kariyerine Chicago Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde devam etmiştir (Goodwin & Scimecca, 2006/2015). Benzer şekilde Dewey de felsefe eğitimi almış, Chicago Üniversitesi Felsefe Bölümü'nün kurucu başkanlığını yapmıştır (Goodwin & Scimecca, 2006/2015). Bununla beraber Mead ve Dewey, sembolik etkileşimciliğin kurucu isimleri olmalarının yanı sıra, literatürde Charles Sanders Peirce (1839-1914) ve William James'ın (1842-1910) yanında pragmatist felsefe geleneğinin kurucu isimleri olarak anılır (örneğin bkz. Shalin, 1986; Rochberg-Halton, 1983; Baert, 2005/2010; Coon, 2000/2016; Ogien, 2014).

Daha önce belirtildiği gibi, Huber (1973: 275) Amerikan sosyologların genellikle felsefeye, Amerikan filozofların sosyologların çalışmalarına çok az ilgi gösterdiklerini belirtmişti. Bununla beraber, Huber (1973) Mead ve Dewey'nin konumlarının ayırt ediciliği özelliğinden de bahseder. Dewey'nin felsefe, psikoloji ve sosyal teorideki yazıları her ne kadar erken dönem Amerikan sosyolojisini karakterize eden kavramlar ve ilgiler etrafında şekillense de, genellikle Amerikan sosyolojisi üzerinde önemli etkisi görmezden gelinmiştir (Petras, 1968: 18). Mead ise felsefede, pragmatistler arasında bile marjinal bir figür olarak yer alır (Joas, 1990: 167). Filozoflar onu görmezden gelme eğiliminde olsa da

---

[5] Cooley, Michigan Üniversitesinde makine mühendisliği bölümünden mezun olmuş ve eğitimi esnasında da tarih, felsefe ve ekonomi alanlarında dersler almıştır.1890'da Michigan Üniversitesinde –o dönem Michigan Üniversitesinde sosyoloji bölümü olmadığı için– politik ekonomi ve sosyoloji lisansüstü eğitimine başlamıştır. Cooley, 1892 yılında Michigan Üniversitesi'nde politik ekonomi öğretim görevliliğini kabul etmiş ve kısa sürede de sosyoloji dalında yardımcı doçent olup, üniversitendeki ilk sosyoloji derslerini vermiştir (ASA,2017c).

(Mills'ten akt. Huber, 1973: 275), Amerikan sosyologları arasında Peirce, James ve Dewey'den daha ünlü bir isimdir (Rochberg-Halton, 1983:139; Joas, 1990: 167). Öyle ki Mead, Chicago Üniversitesi Sosyoloji Bölümünde çalışmadığı hâlde literatürde bölümle ilişkili en tanınmış kişi olarak ele alınmıştır (Goodwin & Scimecca, 2006/2015: 242). Ancak ilginç olan, sosyologlar tarafından pragmatizmle ilgili kaleme alınan iki temel çalışmada Mead'in yer bulamamasıdır. Bunlardan biri Durkheim'ın ölümünden sonra 1955'de yayınlanan ve 1913-1914 eğitim yılında verdiği ders notlarından hazırlanan *Pragmatisme et Sociologie* [*Pragmatizm ve Sosyoloji*][6] çalışması; bir diğeri C. Wright Mills'in *Sociology and Pragmatism* [*Sosyoloji ve Pragmatizm*] (1964/1969) eseridir. Durkheim söz konusu çalışmasında Mead'den hiç bahsetmezken, Mills sadece satır aralarında ve dipnotlarda yer verir (ayrıca bkz. Rochberg-Halton, 1983; Huber, 1973).

Tüm bunlarda Mead ve Dewey'ye yönelik en önemli nokta, klâsik pragmatistler arasında yer alan filozoflar olmalarının yanı sıra, çalışmalarının sosyolojiyle doğrudan ve derinden ilişkisidir. Sembolik etkileşimciliğin öncü isimleri olarak anılmalarının gerekçesi bu sarsılmaz ilişkidir. Bir diğer önemli nokta, onların sembolik etkileşimciliğin pragmatizmle bağını temsil etmeleridir. Bu bağ temel ve stratejik bir öneme sahiptir, zira Sandstrom ve Kleinman'ın (2005: 821) ifade ettiği gibi sembolik etkileşimcilik Amerikan pragmatist felsefe geleneğinden doğmuştur.

Pragmatizmin açık izleri sadece sembolik etkileşimciliğin ilk kuşak temsilcilerinde görülmez. Özellikle, sembolik etkileşimciliğin isim babası olmasının yanı sıra ona kazandırdığı biçimle geleneğin en önemli temsilcisi olan Blumer'in de pragmatizmle bağını belirtmek gerekir. Çalışmalarını pragmatist eksende okumaya tabi tutan Charles W. Tucker (1988) ya da onun "pragmatist geleneğin son etkili sesi" olduğunu ifade eden Troy Duster (1987:16) Blumer'in pragmatizmle ilişkisine işaret eden yorumculardan sadece ikisidir. Blumer'in Mead'den derinden etkilendiği de dikkate alınırsa, Peter J. Mills'in (1982: 117) pragmatizm ile sembolik etkileşimcilik arasındaki bağı Mead ve Blumer arasındaki bağa benzetmesi bu noktada özellikle anlamlıdır. Öte yandan, Anselm Strauss, Sheldon Stryker gibi sembolik etkileşimciliğin diğer üyelerinde de benzer pragmatist öğeleri görmek mümkündür (Maines, 2000). Ayrı-

[6] Türkçeye *Pragmacılık ve Toplumbilim* (2016) başlığıyla çevrilmiştir.

ca, pragmatist felsefenin sembolik etkileşimcilik üzerine etkisi konusunda yorumcuların tam bir konsensüs içinde olduğunu belirtmemiz gerekir (Shalin, 1986: 9). Öyle ki, Blumer (1969/1986: 1) ve yine sembolik etkileşimciliğin önemli temsilcilerinden Manford H. Kuhn (1964: 61) geleneğin köklerini William James'a kadar götürür.

O hâlde, özel olarak sembolik etkileşimci geleneği, genel olarak Amerikan sosyolojisini[7] anlamanın yolunun pragmatizmden geçtiği açıktır.

Pragmatizm

Pragmatizm kapsayıcı tanım geliştirmenin zor olduğu geleneklerden bir diğeridir. Manford H. Kuhn'un (1964) dönemin Amerika'sında egemen olan sözlü geleneğe ilişkin tespiti bu zorluğun bir gerekçesi olarak okunabilir. Kuhn (1964: 62) Mead'in kitapları yayınlanana kadar Amerika'da sözlü geleneğin egemen olduğunu ve bu döneme kadar yeşermeye başlayan fikirlerin çoğunun sözlü gelenekle aktarıldığını ifade eder. Üniversite menşeli olmayan pragmatizm de böylesi bir atmosferde, dönemin tartışma kulüplerinden biri olan Metafizik Kulübü'nde hayat bulmuş bir gelenektir. Peirce ve James gibi felsefeci olmayıp da felsefeye meraklı bilim insanlarının bir araya gelmesinden oluşan Metafizik Kulübü akademi dışı bir felsefe öğrenimi imkânı sunan bir tartışma ortamıydı (Karakaş, 2015: 14). Bu durum James'in 1906'da Lowell Enstitüsünde, 1907'de Columbia Üniversitesinde verdiği derslerden meydana gelen *Pragmatizm* (1907) eseri dışında, klâsikler arasında alana dair bütüncül bir sunum olmamasının gerekçesi olarak görülebilir. Aslında Durkheim'ın (1955/2016: 26) pragmatizmin "bize bıraktıkları[nın], dergiler arasına dağılmış, kimi kez birer cilt içinde bir araya getirilmiş makaleler ya da 'halka açık' dersler ve konferanslar" olduğunu ifade ederken kastettiği tam olarak bu bütüncül resmin eksikliğidir.[8]

---

[7] Lewis ve Smith *American Sociology and Pragmatism* çalışmalarında Amerikan sosyolojisinin entelektüel kökeninin, pragmatist felsefenin ana yönlerini belirlemeksizin kavranamayacağını ifade ederler (akt. Campbell, 1983:155).

[8] Durkheim şöyle devam eder: ['halka açık' dersler ve konferanslar] üniversite öğrencilerine verilen ve konuşmacının kendi düşüncesinin temellerini açıkladığı dersler de değildir: Genel kamuya seslenen ve konuların yalnız en çarpıcı yanlarını ortaya koyan söyleşilerdir. Bunların her biri kendi başına bir bütün oluşturmakta,

Klâsik pragmatizmin önemli temsilcilerinden Ferdinand Canning Scott Schiller (1864-1937) de bu zorluğu perçinler nitelikte bir tanım yapar. "Pragmatizmin ele aldığı problemlerin felsefî soruşturmanın hemen her satırı ile temas noktaları olan çok merkezli bir karaktere sahip olduğunu" ifade eden Schiller (1907: 12,1-21) pragmatizme ilişkin tespit ettiği yedi özellikle, Baert'in de (2005/2010:180) işaret ettiği gibi neredeyse pragmatist kadar pragmatizm olduğunu ima eder. Pragmatizmi tanımlamaya yönelik tavırda Dewey ve Schiller benzer bir zemini paylaşır. Dewey (1910: iii-iv) "bir Alman eleştirmenin pragmatizmi 'epistemolojik olarak nominalizm; psikolojik olarak iradecilik; kozmolojik olarak enerjizm; metafizik olarak agnostisizm; ahlâkî açıdan Bentham-Mill faydacılığı temelinde iyimser" olarak tanımladığından bahseder. Dewey'ye göre (1910: iv) pragmatizm bu dizilimin hepsi ya da tek tek hangisi olursa olsun, sonuçta eski sistemlere bir tepkinin dışavurumuydu ve bu hâliyle pragmatizmin entellektüel yeniden yapılanmanın bir parçası olduğu dikkate alındığında, onu oldukça belirsiz şekilde görmenin daha iyi olacağını ekler. Zira Dewey (1910: 9) "entellektüel dönüşümün alacakaranlığında" yaşadığına inanan bir düşünürdü. Dolayısıyla, tanımın zorluğu pragmatizmin yeni yeni oluşmaya başlayan entellektüel bir hareket olmasına bağlanabilirdi. Öyle ki, bu yeni entellektüel hareketin öncü isimlerinin farklı ilgi alanlarına sahip olması da kapsayıcı tanım geliştirmeyi zorlaştıran bir başka faktör olarak beliriyordu. Örneğin Peirce'ın özel olarak mantık felsefesiyle ilgilenmesi, James'ın pragmatizmle ilgili çalışmalarının yanı sıra 'radikal empirizm' ilkesini öne sürmesi (bkz. James, 1907/2015; Lapoujade, 1997/2009), Dewey'nin diğer pek çok çalışmasının yanında araçsalcılığı –yani, refleksif düşünce doğası itibariyle araçsaldır ve tipik olarak eylem alışkanlıklarının bir sonucudur (Wible, 1984:1053)– görüşünü ileri sürmesi, Mead'in toplumsal davranışçılığı genel olarak öncü isimlerin özel ilgi alanlarındaki farklılığı göstermektedir (Ayrıca bkz. Ogien, 2014: 415).

Ancak pragmatizme yönelik hâlihazır tanımlamalarda da bu parçalı ve dağınık yana vurgu devam eder: "bütüncül bir teori olmaktan uzak, ...savunucuları tarafından formüle edilen gevşekçe birbirine bağ-

birinde ikincil önemde yer tutan bir şey, ötekinde temel nokta olmaktadır. Böylece öğretinin tüm görünümü bundan etkilenmekte, ana düşüncelerin neler olduğunu ayırt etmek güçleşmektedir (Durkheim, 1955/2016:26).

lanmış bir dizi anlam, bilgi ve davranış teorisini simgele"diği (Coon, 2000/2016: 300) şeklindeki tanımlamalar literatürde pragmatizme ilişkin sıklıkla karşılaşılabilir türden ifadelerdir. Netice itibariyle, gerek dönemin söylem kültürü gerekse kurucu isimler arasındaki pek çok farklılık pragmatizmin kapsayıcı bir tanımını geliştirmeyi zorlaştırır. Ancak bu sadece yeni yeni oluşmaya başlayan bir entellektüel hareket olmanın yol açtığı bir zorluk değildir. Tanımın zorluğu, aynı zamanda pragmatizmin eski sistemlere yönelik itirazlarıyla şekillenen tavrının gerilimli içerimler taşımasından, başka deyişle pragmatizmin odak alanının dinamik, değişken nitelikler taşımasından kaynaklanmaktadır. Ancak pragmatizmin sembolik etkileşimciliğin ortaya çıkmasına olanak tanıyan yanları söz konusu olunca öncü isimler arasında ortak bazı temel prensiplerden bahsetmek daha mümkündür.

Başlangıç olarak, James (1907/2015: 61) pragmatizm sözcüğünün felsefeye ilk girişinin 1878 yılında Peirce sayesinde, özellikle "Kavramlarımızda Açıklık Nasıl Sağlanır" makalesiyle olduğu ileri sürer. İlginç olan Peirce'ın söz konusu makalesinde pragmatizm sözcüğünü hiç kullanmamasıdır (bkz. Peirce, 1878; ayrıca bkz. Karakaş, 2015: 15). Buna rağmen çalışma başlı başına Peirce'ın "pragmatizmin gerçek fikrî lideri" (Collins, 1994/2015: 251) olduğunu gösterir. Onun çalışmasında ortaya koyduğu temel prensipleri pragmatizmin diğer öncü isimlerinde –ve dolayısıyla sembolik etkileşimci gelenekte– açıkça görmek mümkündür.[9]

Peirce'ın felsefesinin temel amacı "felsefeyi bilime dönüştürecek bir yaklaşım" geliştirmektir (Collins, 1994/2015: 253). Peirce'ın mantık felsefesine stratejik bir rol tanımasının arka plânında söz konusu bilimsellik talebi bulunmaktadır. Ona göre "mantığın bize öğretmesini istemeye hakkımız olan birinci ders kavramlarımızı nasıl açık hâle getirebileceğimizdir" (Peirce, 1878/2016: 67). Peirce (1878/2016: 66) mevcut inançların bu yolla düzene sokulabileceğini ve "düzenin –her şeyin olduğu gibi– entellektüel ekonominin de en özsel öğesi" olduğunu düşünür. Ancak Peirce (1878/2016: 66) yerleşik mantık felsefesi yaklaşımını hem kavramlara ilişkin soyut tanımlar sunmaları bakımından hem de "yeni

[9] Ancak, sembolik etkileşimciliğin en temel çalışmalarından olan *Symbolic Interactionism: Perspective and Method* (1969/1986:1) eserinde Blumer'in geleneğin entelektüel köklerinden bahsederken Peirce'ın adını anmadığını belirtmek gerekir.

olan hiçbir şey[in], tanımların çözümlenmesiyle" öğrenilemeyeceği iddiasıyla eleştirir. Peirce bu doğrultuda, bilimin ışığında doğrudan sorun çözücü bir felsefî yaklaşım önerir, yani pratik bir felsefe talep eder bulunur (Çelik, 2016a: 27). Bu temeller üzerinden Peirce toplumsal bir zihin teorisi (Collins, 1994/2015: 255) geliştirir. Buna göre Peirce (1978/2016: 71), düşünceyi eylem olarak nitelendirerek, "düşünme[nin] her zaman belirli bir insan topluluğu içinde mümkün" olduğunu "ve aslında 'doğru' olarak nitelendirdiğimiz şey[in] sadece bir zihinsel alışkanlık olduğu (...) sürece nesnel" (Collins, 1994/2015: 255) olduğunu ileri sürer.

Peirce'ın özellikle dönemin felsefe algısına karşı eleştirel tavrını, yanı sıra zihin teorisi ve bu doğrultudaki gerçeklik algısını Dewey ve Mead'in felsefelerinde açıkça görmek mümkündür. Bunun dışında Peirce'ın felsefesinin, özellikle bilimsellik talebinin iki önemli sonucundan bahsetmek gerekir. İlki, pragmatizmi öznelciliğe düşmekle, 'bilimsellik' ilkesine uymamakla eleştirenler karşısında Peirce'ın bir nevi kalkan görevi görmesidir.[10] Bu durum sembolik etkileşimciliğe yönelik yapısal perspektifi göz ardı etmesiyle öznelciliğe düştüğü eleştirileri için de geçerlidir. Zira bazı eleştirmenler (örneğin Huber, 1973) sembolik etkileşimciliğe bu türden eleştirilerin nedenini onun pragmatizmle yakın ilişkisine bağlar. Dolayısıyla, sadece pragmatizm değil sembolik etkileşimciliğe yönelik bilimsellik dışı eleştiriler karşısında da Peirce'ın önemli bir referans olduğunu belirtmek gerekir. Öte yandan, söz konusu bilimsellik talebinde merkezî rol oynayan mantık felsefesi yaklaşımıyla Peirce özellikle Amerika'ya gelen Viyana Çevresi üyeleri için çok şey ifade etmekteydi. Nitekim Albert Ogien (2014:415) bütünlük arayışında olmayan klâsik pragmatizmi Amerika'ya gelen Viyana Çevresinden mantıkçı empiristler tarafından benimsenen daha teorik bir yönelime sahip 'analitik pragmatizm'in takip ettiğini söyler. Bu bağlamda Peirce'ın özellikle mantık felsefesi alanındaki çalışmalarının pragmatizmin ileriki seyrini belirlemede önemli bir rol oynadığını söylemek mümkün görünmektedir.

[10] Örneğin Çelik (2016a:37) Peirce'ın Amerikan pragmatizmin "salt öznelci, anti-ussalcı metafizik içerimleri olan bir felsefe olarak tescillenmesini de önleyen etkili bir güvenlik aracı görevi gör[düğünü]" ifade eder.

Peirce'ın pragmatist gelenek içindeki stratejik rolüne rağmen, "pragmatizm bayrağını ileri taşıyan, hızla popüler olmasını ve yayılmasını sağlayan" (Çelik, 2016b: 15) isim James'tir. James (1907/2015: 62) Peirce'ın pragmatizm ilkesinin yirmi yıl boyunca, kendisinin California Üniversitesi'nde 1898 yılında yaptığı konuşmaya kadar kimsenin dikkatini çekmediğinden bahseder. James (1907/2015: 62) özellikle bu tarihten sonra pragmatizm kavramının yaygınlık kazandığını ve "bazen saygıyla, bazen hakaretle, ama nadiren berrak bir şekilde anlayarak da olsa herkes[in] 'pragmatik hareketten' bahse[ttiği]"ni belirtir. En önemlisi, James'in özellikle California Üniversitesindeki konuşmasının pragmatizmin akademik çevrelere girmesini sağlamasıdır (Karakaş, 2015: 18).

Başlangıçta iki önemli düşünür bu sürece dâhil olur: Ferdinand C. S. Schiller (1864-1937) ve John Dewey (1859-1952). Schiller'in adı literatürde Peirce, James, Dewey ve Mead'e nazaran daha az anılmıştır. Ancak 1902'den itibaren James'ten esinlenerek pragmatizme kendi özgün yorumlarını katan Schiller özellikle hümanizm çerçevesindeki pragmatizm yorumuyla James'in doğruluk teorisinde stratejik rol oynamış bir düşünürdür (Karakaş, 2015: 18-19; ayrıca bkz. Schiller, 1907; James, 1907/2015). Dewey ise özellikle "pragmatik ilkelerin yaşama geçirilmesini sağlamasıyla, bu görüşün uygulanabilirliğini, böylece pratik yaşamda işe yarar bir felsefe olduğunu" kanıtlamaya çalışarak pragmatizme ayrı bir boyut kazandırmıştır (Çelik, 2016b: 15). Klâsik pragmatistlerden son olarak Mead de, etkileşimci sosyolojiye esin kaynağı olan toplumsal davranışçılığı geliştirerek (Ogien, 2014: 415) yine Dewey gibi pragmatizmi pratik alanda gerçekleştirmeye çalışmış bir düşünürdür. Özellikle Dewey ve Mead'in sembolik etkileşimciliğin kurucu isimleri olarak nitelendirilmelerinin nedeni, en temelde pragmatizmi pratik hayata uygulama çabalarıdır. Daha önce ifade edildiği gibi, formel olarak felsefeyle ilgilenen bu iki düşünürün çalışmaları belirgin şekilde sosyolojik ilgiler etrafında şekillenmiştir. Bu nedenle Dewey ve Mead'in çalışmaları ekseriyetle "pragmatizmi sosyolojiye dönüştürme çabası" olarak görülmüştür (Joas, 1987/2013: 102).

Yukarıda özetle sunulan tablo aynı zamanda pragmatizmin sembolik etkileşimcilik üzerinde ne yönde bir etkiye sahip olduğunu açıkça ortaya koymak açısından önemlidir. Pragmatizmin en temel özelliği, dönemin felsefe algısına eleştirel tavrıdır. Öncü isimlerin hepsinin üzerin-

de uzlaştığı bu özellik aynı zamanda sembolik etkileşimcilik üzerinde belirleyici bir etkiye sahiptir. Hatta pragmatizmin bu temel özelliğinden türeyen pek çok prensibi sembolik etkileşimcilikte açıkça görmek mümkündür.

James'ın aşağıdaki ifadeleri pragmatizmin dönemin felsefe algısına yönelik eleştirel tavrını net şekilde ortaya koyması bakımından önemlidir:

> Meslekten filozoflar için kıymetli olan pek çok yerleşmiş alışkanlığa, pragmatist düşünür kararlı ve nihaî bir şekilde sırtını döner. Soyutlama ve yetersizlikten, sözlü çözümlerden, niteliksiz *apriori* sebeplerden, sabit kılınmış ilkelerden, kapalı sistemlerden, sözde mutlaklardan ve başlangıçlardan kaçınır. Yüzünü somut ve yeterli olana, olgulara, eyleme ve güce çevirir. Bu durum ampirist mizacın hâkim kılındığı, rasyonalist mizaçtan samimi olarak vazgeçildiği anlamına gelir; dogmaya, yapaylığa ve nihaî doğru olma iddiasına karşı açık havayı ve doğanın olasılıklarını iddia eder (James, 1907/2015: 64).

James'in ifadelerinden anlaşılacağı üzere, dönemin egemen felsefe algısına eleştirel tavrın açık ve özel hedefinde rasyonalizm vardır.[11] Tam bu noktada, söz konusu eleştirel tavrın Durkheim'ın pragmatizmle entellektüel mesafesinin de en temel gerekçesini oluşturduğunu belirtmemiz gerekir. Durkheim (1955/2016: 11) pragmatizm ve sosyolojiyi "aynı çağın çocukları" olarak görür, yanı sıra geleneksel rasyonalizmin yetersizliklerinden ötürü onun yenilenmesi gerektiği fikrine de katılır. Ancak pragmatizmin rasyonalizmi yıkmaya dönük sert tavrını açıkça reddeder (Durkheim, 1955/2016: 11-13).[12] Zira "Durkheim'ın kendi bakış

---

[11] James Allan Good (2006:296) dönemin Amerika'sının Alman kültürüne yönelik ilgisinin, aynı zamanda I. Dünya savaşına kadar Amerika'da felsefe yapma tarzını da belirlediğinden bahsetmiştir. I. Dünya Savaşına kadar Hegel felsefesine yönelik ilgi, Amerikan felsefesini karakterize eden en önemli yandı (Good, 2006:296). Dolayısıyla pragmatizmin soyut ve spekülatif felsefe geleneğine yönelik eleştirel tavrının, esas itibariyle dönemin Amerika'sındaki Hegelci felsefeye yönelik olduğu söylenebilir. Bununla beraber Dewey ve Mead'in düşüncelerindeki –özellikle ilk dönem çalışmalarında– Hegelci etki ve izleri de göz ardı etmemek gerekir (bkz. Shalin, 1986; Good, 2006).

[12] Durkheim (1955/2016:11), pragmatizmi hem felsefi hem de ulusal bir ilgi olarak görür. Durkheim, bir istisnai durum dışında, ilk dönemlerden beri felsefi düşüncelerin rasyonalist temele dayandığından, bu nedenle de pragmatizm geçerli olması halinde tüm bu geleneğin tersyüz edilmesi anlamına geleceğinden bahseder. Durkheim için

açısını betimlemek için 'rasyonalizm', 'bilimsel rasyonalizm' veya 'rasyonalist empirizm' terimlerini" tercih ettiğini unutmamak gerekir (Baert, 2005/2010: 25). Ayrıca, Fransız sosyal bilim geleneğinin sosyolojideki esaslı dışavurumunu temsil eden Durkheimcı sosyoloji ile Alman sosyal bilim düşünce geleneği hattında bulunan Amerikan pragmatist felsefe geleneğini sosyolojiye dönüştürme çabasından ortaya çıkan sembolik etkileşimciliğin iki farklı sosyoloji yapma tarzına karşılık geldiğini bu bağlamda bir kez daha ifade etmek gerekir.

Bu doğrultuda pragmatizmin rasyonalizme en temel eleştirisi "gerçekliğin ezelden beri sonsuza dek tamamlanmış ve hazır olarak var olduğunu" (James, 1907/2015: 167) varsayması ve bu yönde "felsefeyi sabit, belirlenmiş doktrinler grubu olarak" kavramasıdır (Suckiel, 2003: 8). Örneğin Dewey (1971/2016: 136) "geçmişte filozofların güvenle öne sürdüğü dünya[nın] ... içsel olarak sınırlı sayıda sabit formdan oluşmuş ve dışsal olarak belirlenmiş sınırlara sahip kapalı bir dünya" olduğunu ifade ederken kastettiği rasyonalist kavrayıştır. Pragmatizm aksine, "gerçekliğin ve doğruluğun kendisinin dönüşüm içinde" olduğunu iddia eder (James, 1907/2015: 167). Değişim ve dönüşüm hâlindeki gerçeklik fikri pragmatizmi Dewey'nin (1929: 50) ifadesiyle "akışkan felsefeler"den (*philosophies of flux*) biri yapar. "Değişim[in] her şeyde var" olduğuna inanan Dewey, böylece "modern bilimin dünyası[nı] açık bir dünya" olarak tanımlar (Dewey, 1971/2016: 141,136):

> İçsel yapısı bakımından belirlenebilir bir sınır olasılığı olmaksızın belirsizce değişen, çeşitlenen, dışsal olarak herhangi bir belirlenmiş sınırın ötesine genişleyen, esneklik içeren bir dünyadır söz konusu olan (Dewey, 1971/2016: 136).

Dolayısıyla, pragmatist perspektiften "dünya, belirsizlikle dolu, imkânlara hamile, tamamlanmayı ve rasyonalize edilmeyi bekleyen bir görüntü taşımaktadır" (Shalin, 1986: 10). Ancak pragmatizmin değişim ve dönüşüm hâlindeki gerçeklik fikri ister istemez agnostisizmi gündeme

---

pragmatizm aynı zamanda ulusal bir ilgi konusudur. Zira üyesi olduğu Fransız kültürünün tümüyle rasyonel bir temele dayandığı ve bu kültürde 18. yüzyıl Kartezyen düşüncesinin egemen olduğunu, dolayısıyla rasyonalizmin tamamen yadsınmasının Fransız ulusal kültürün sarsılması anlamına geleceğini düşünür (Durkheim, 1955/2016:11).

getirir. Başka deyişle, nihaî bir tamamlanma noktası/aşaması olmayan bir gerçek nasıl bilinebilir?

"'Eylem' (action) anlamına gelen ve İngilizcedeki 'practice' (pratik, uygulama) ve 'practical' (pratik, tatbiki) sözcüklerinin de türetildiği Yunancadaki 'pragma' kelimesinden" (James, 1907/2015: 61) gelen pragmatizm, etimolojik kökeninden de anlaşılacağı üzere bir eylem felsefesidir. Dolayısıyla, agnostisizmden çıkış noktası da 'eylem'dir. "Düşünce özsel olarak bir eylemdir" diyen Peirce'tan (1878/2016: 71) "var olmanın birimi eylemdir" diyen Mead'e (1938/1967: 65) kadar pragmatistler için gerçekliğin temel referansı 'eylem'dir. Başka deyişle, "gerçek insan eylemine bağlıdır" (Huber, 1973: 276). Değişip dönüşen gerçekliği bilme konusundaki referans da bu nedenle insana verilir. Ancak bu durum Descartes'in Kartezyen Düalizminde olduğu gibi düşünceyi soyut bir ben'e indirgeyen metodolojik bir solipsizminden farklıdır. Pragmatizmde "insanlar, aktif, yaratıcı organizmalardır" ve bu özellikleri onları fail kılar (Maines, 2000: 2217). Aktif bir varlık olması sebebiyle fail, bir nesneyi oluşturma, belirsiz bir durumu belirli bir duruma dönüştürme gücüne sahiptir (Shalin, 1986: 10).

Ancak faile/eyleme tanınan merkezî rol başka bir probleme – öznellik problemine– neden olur. Bu aşamada pragmatistler arasında bir ayrım ortaya çıkar. "Pratik gerçekliğin bir yaratma veya inşa süreci olduğunu" (Suickel, 2003: 123) ifade eden James gerçeği birey için iyi olanla eşitlerken (Huber, 1973: 277), Peirce, Dewey ve Mead de gerçeklik topluluk ve etkileşim fikriyle açıklanır. Örneğin Peirce'a göre (1868: 155) "gerçeklik anlayışının kökeni, bu anlayışın aslında bir TOPLULUK fikrini içerdiğini gösterir". Benzer şekilde Mead, her bireyin aynı topluluğun diğer herhangi bir üyesinden farklılık gösteren bir dünyaya sahip olduğunu belirtirken, aynı zamanda –Whitehead'in de adını anarak– her bireyin ortak hayatı farklı şekillerde katmanlaştırdığını ve topluluk hayatının bu katmanlaşmaların toplamı olduğunu ekler (Mead, 1925: 259-260).[13] Birey ve toplum bu bakış açısından ne birbirlerinin karşıtıdır ne de birbirinden ayrıdır (Dewey, 1903: 8). Birey hâlihazırda ortak bir anlam evreni içine doğar, fail olma sıfatıyla da bu anlam evrenini üretir ve yeniden üretir. Böylece Dewey'nin de (1929:188) ifade ettiği gibi "an-

[13] Ayrıca bkz. Shalin, 1986:12.

lam, evrensel olduğu kadar nesneldir". Zira şeyleri kullanmayı veya onlardan yararlanmayı sağlayacak ortak ya da müşterek bir yöntem oluşturmak bağımsız tekillik içindeki bir şeye değil, muhtemel bir etkileşime işaret eder (Dewey, 1929: 188-189). Dolayısıyla nesnellik, pragmatist perspektiften keyfî değil, toplumsal ve tarihsel bir mesele olarak kendini gösterir (Shalin, 1986: 12).

Netice itibariyle, pragmatist perspektiften gerçekliğin bilgisine "ne kadar derin gözükürse gözüksün, soyut *apriori* felsefî sistemler" ile ulaşılamaz (Suckiel, 2003: 8), zira söz konusu felsefî sistemler gerçekliğin bizzat inşa edildiği fiilî, somut hayata temas edemez. Gerçekliğin bilgisine ancak bizzat gerçek hayata yönelerek, empirik içerik ve etkiler içeren hipotez ve kavramlarla pratik işleve sahip bir felsefeyle ulaşılabilir (Suckiel, 2003: 8). Bu nokta aynı zamanda pragmatizmin pratik felsefe talebinin de zeminini oluşturur. Pragmatizm felsefeyi "sadece insanların karşılaştıkları entellektüel güçlüklerle değil, aynı zamanda pratik yaşamda önlerine çıkan her türlü sorunun çözümüne de yol gösterebilecek bir yöntem" (Çelik, 2016b: 10) olarak tasarlar. Zira pragmatistler için bilgi kendi içinde bir etkinlik değil, "hayatın gerekleriyle başa çıkma" biçimidir (Baert, 2005/2010: 181).

Bu tavrın, yani genel olarak idealist felsefelere yönelik eleştirel tavrın yanı sıra pragmatizmi, özellikle sembolik etkileşimcilik özelinde karakterize eden başka hususlar da vardır. Bunlardan bir diğeri –eylem ve fail kavramlarına vurgudan da anlaşılacağı üzere– öncü isimlerin hepsinin aktif olarak psikolojiyle ilgilenmesidir: Peirce ve James deneysel psikolojiyle, Mead ve Dewey gelişim psikolojisiyle ilgilenmiştir (Halton, 2005: 597). Ayrıca özellikle James ve yanı sıra Dewey'nin dönemin Amerika'sında psikolojinin gelişimi konusunda önemli rol oynamış isimler arasında yer aldığını eklemek gerekir (Schultz & Schultz, 2004/2007). Bu ilginin arka plânı konusunda Amerika'nın Alman eğitim kurumlarına ilgisinden bir kez daha bahsetmek gerekir.

Deneysel psikolojiye yönelik çalışmalar ilk Almanya'da başlamıştır. Duane P. Schultz ve Sydney E. Schultz (2004/2007: 111) bunun nedenini, Alman üniversitelerindeki reform hareketlerinin yanı sıra, bilim kavrayışlarına bağlar. Onlara göre, Fransa ve İngiltere türndengelime dayalı matematiksel yaklaşımlara yönelmesine rağmen, Almanya'da tümevarıma dayalı bir yaklaşım ön plândaydı (Schultz & Schultz, 2004/2007: 110). Bu

doğrultuda Fransa ve İngiltere bilimi, tümdengelime daha uygun olarak gördükleri fizik ve kimyayla sınırlandırırken, büyük genellemelerin yapılmasına uygun olmadığı için biyoloji ve fizyoloji bilimleriyle daha az ilgilendi. Almanya'da ise bu bilimler hemen kabul gördü, zira onlar bilimi daha geniş anlamda –biyoloji ve fizyolojinin yanı sıra "fonetik, filoloji, tarih, arkeoloji, estetik, mantık ve edebi eleştiri gibi alanları da kapsayacak" şekilde– yorumluyordu (Schultz & Schultz, 2004/2007: 111). Dolayısıyla, "Fransızlar ve İngilizler bilimi insan zihni gibi karmaşık bir yapının araştırılmasına uygulama konusunda şüpheciy[ken]", Almanlar "bilimsel araçların zihni keşfetmek ve ölçmek amacıyla" kullanılabileceğine inanıyordu (Schultz & Schultz, 2004/2007: 111).

Amerika'da psikolojisinin gelişim ve kurumsallaşmasında Almanya'daki söz konusu atmosferin etkisi dikkate değerdir. Örneğin modern psikolojinin kurucusu sayılan Wilhelm Wundt'un (1832-1920) çalışmalarını yakından takip eden Mead, onun ele aldığı konulara kendi teorisinde önemli bir yer ayırmıştır (Turner *vd.*, 2002/2010: 468). James de Almanya'da bulunduğu esnada psikoloji çalışmalarını yakından takip etmiş ve "zamanın 'psikolojinin yeni bir bilim olmaya başladığı' zaman olduğunu" belirtmiştir (Schultz & Schultz, 2004/2007: 258). Bununla beraber, dönemin Alman psikoloji çalışmalarının Amerika'da koşulsuz bir etkisi de söz konusu değildi. Özellikle pragmatist hareketin psikolojiye ilgisini Alman psikolojisinden ayıran yan "zihnin yararlı ve pratik işlevlerini" dikkate almalarıdır. Başka deyişle, "zihnin işlevleriyle veya organizmanın bulunduğu çevreye uyum sağlaması ile ilgilen[meleridir]" (Schultz & Schultz, 2004/2007: 207, 208). Söz konusu ilginin kaynağında –dönemin Amerika'sının toplumsal koşullarının da yol açtığı– bir İngiliz etki bulunmaktadır. Dönemin Amerikan düşüncesinde Charles Darwin (1809-1882) ve Herbert Spencer'ın (1820-1903) çalışmaları muazzam bir etkiye sahip oldu. Öyle ki, Darwin'in evrim teorisi Amerikan düşüncesinde belirleyici derin bir etkiye, hatta yer yer de aşırılığa sahip oldu (Turner *vd.*, 2002/2010: 462); Spencer ise dönemin Amerika'sında neredeyse milli bir kahraman gibi görülmekteydi (Schultz & Schultz, 2004/2007: 249).

Bu etki, özel olarak Darwin etkisi aynı zamanda pragmatizmi karakterize eden bir diğer hususu oluşturmaktadır. Örneğin Dewey (1910: 1, 2) Darwin'in çalışmalarının doğa bilimlerinin ve felsefenin gelişimin-

de yeni bir çağa ve yeni bir mantığa işaret ettiğini ifade eder. Zira Darwin'in gerçekliğin değişen doğasına vurgusuyla dinamik bir evren tasarımında bulunması pragmatistler açısından önem taşımaktaydı (bkz. Baldwin, 1909; Dewey, 1910). Bununla beraber, Darwin'in özellikle "bilincin yapısı yerine işlevlerini vurgulaması" (Schultz & Schultz, 2004/2007: 224) ve "zihnin evrimi" fikri (Angell, 1909: 154) pragmatizmin psikolojiyle münasebetinde belirleyici bir rol oynamıştır. Ancak Darwin'in etkisi bununla sınırlı kalmamıştır. Pragmatizm insanın hayatta kalabilmek ve varlığını sürdürebilmek için bulunduğu ortama nasıl adapte olduğu ve bu yönde kendine özgü kapasiteleri nasıl geliştirdiği konusunda Darwin'den doğrudan yararlanmıştır. Ancak bu noktada, pragmatizm adaptasyon sürecini alıkoymakla beraber, bunun biyolojik bir evrim ışığında geliştiğini düşünmediğini de belirtmek gerekir (bkz. Baert, 2005/2010: 181; Turner *vd.*, 2002-2007/2010: 462-63).

Netice itibariyle, (i) idealist felsefeleri eleştiri, (ii) psikolojiye ilgi (iii) ve Darwin etkisi pragmatizmin kurucu isimlerini bir araya getiren, dolayısıyla sembolik etkileşimciliğin ilk kuşak temsilcilerinde açıkça gözlenen özelliklerdir. Temelde bu etkinin sembolik etkileşimciliğin sonraki kuşakları üzerinde de belirleyici olduğu söylenebilir.

Sembolik Etkileşimcilik: Temel Özellikler

Daha önce ifade edildiği gibi, sembolik etkileşimciliğin kökleri Amerikan pragmatist geleneğine uzanır. *Symbolic Interactionism: Perspective and Method* eserinde Blumer (1969/1986: 1) geleneğin oluşmasında etkili olan isimleri şöyle sıralar: George Herbert Mead, John Dewey, W. I. Thomas, Robert E. Park, William James, Charles Horton Cooley, Florian Znaniecki, James Mark Baldwin, Robert Redfield ve Louis Wirth. Bu isimler arasında özellikle Mead, Dewey ve Cooley ön plândadır. Söz konusu düşünürlerin birey ve toplumu ayrılmaz ve birbirine bağlı birimler olarak kavramaları, benlik ve kişiliğin toplumsal gelişimine ve sembolik davranışın anlamına ilgileri (Meltzer & Petras, 1973: 4) sembolik etkileşimci geleneğin şekillenmesinde stratejik role sahip olmuştur. Bununla beraber, gerek Blumer gerekse geleneğin diğer önemli temsilcileri açısından Mead ayırt edici bir konuma sahiptir. Pragmatizmi pratik alanda gerçekleştirme çabasıyla sosyolojik ilgiler etrafında şekillenmiş çalışmaları Mead'i sembolik etkileşimcilik adına önemli bir figür hâline

getirmiştir. Hans Joas (1980/1985) Mead'in sembolik etkileşimcilik açısından önemini pragmatizm ve sosyoloji arasında kurduğu bağla ilişkilendirir. Zira ona göre Mead dışındaki diğer pragmatistler arasında bu bağ belli belirsiz bir nitelik taşımaktadır (Joas, 1980/1985: x-xi). Joas'a göre (1980/1985: xi) örneğin Peirce sosyolojinin önemini vurgulamakla beraber çalışmaları genel olarak alanın periferisinde kalmış, James ve Dewey de Chicago Okulu sosyolojisinin ilk kuşak temsilcilerinden etkilenmiş, ancak onların çalışmaları da Chicago Okulu geleneğini sürdürdüğünü iddia eden sembolik etkileşimciler için nispeten marjinal konumda kalmıştır. Bu noktada Dewey'nin çalışmalarının da Mead gibi sosyolojik ilgiler etrafında şekillendiğini, ancak buna rağmen hem sosyoloji hem de özel olarak sembolik etkileşimci gelenekte Mead kadar dikkat çekmediğini bir kez daha belirtmek gerekir (bkz. Petras, 1968; Joas, 1987/2013; Rochberg-Halton, 1983).

Sembolik etkileşimcilik Mead'in çalışmalarını merkezî önemde gören en önemli sosyolojik gelenektir: başta Blumer ve Anselm Strauss olmak üzere geleneğin diğer önemli isimleri Mead'in fikirlerini benimseyerek, bunları empirik sosyolojik araştırma projelerine dönüştürmeye çalışmışlardır (Joas, 1980/1985: viii). Sembolik etkileşimciliğin şekillenmesinde Mead'in çalışmalarının oynadığı stratejik rol o kadar etkilidir ki, gelenek ekseriyetle onun çalışmalarıyla özdeşleştirmiştir. Ancak sembolik etkileşimciliğin kurucu ismi olmak bir yana, Joas'ın (1980/1985: xi) ifade ettiği gibi, Mead bir sosyolog olmayı dahi hayal etmemişti. Mead özellikle ölümünden sonra öğrencilerinin ders notlarından yayınlanan çalışmalarıyla[14] sadece sembolik etkileşimcilik için değil, genel olarak sosyoloji için önemli bir figür hâline geldi. Öyle ki, makro süreçlere odaklanan klâsik sosyolojik düşüncenin aksine, toplumsal gerçekliği kavramada mikro süreçlerin önemine dikkat çekmesiyle Mead modern sosyolojinin şekillenmesinde kurucu role sahip düşünürlerden biri olmuştur.

Öte yandan, klâsik pragmatist geleneği karakterize eden özellikler –psikolojiye ilgi, Darwin etkisi ve dönemin idealist felsefelerini eleştiri–

[14] *The Philosophy of Present* (1932) [*Mevcudun Felsefesi*], *Mind, Self and Society* (1934/1972) [*Zihin, Benlik ve Toplum*], *Movements of Thought in the Nineteenth Century* (1936/1972) [*19. Yüzyılda Düşünce Hareketleri*] ve *The Philosophy of the Act* (1938/1967) [*Eylem Felsefesi*] Mead'in ölümünden sonra yayınlanan kitaplarıdır.

Mead'in çalışmalarının da temel karakterini oluşturmakta (bkz. Charon, 1979) ve söz konusu üç etki sembolik etkileşimcilik açısından da özel önem taşımaktaydı. Mead özelinde bu üç etkiye değinmek gerekir.

Mead'in çalışmalarının en ayırt edici yanlarından birini psikolojiye, özellikle sosyal psikolojiye ilgisi oluşturur. Öyle ki, literatürde Mead'in çalışmaları ekseriyetle "sosyal davranışçılıkla" tanımlanır (bkz. Fillieule, 2011: 505). Kaynağında Rus psikolog Ivan Petrovich Pavlov'un (1849-1936) olduğu ve John B. Watson (1878-1958) tarafından geliştirilen davranışçılık Amerikan psikolojisinde bir dönem önemli bir konum kazandı. Mead de bu ekolden etkilendi, daha doğru bir ifadeyle bu ekolle paylaştığı bazı hususlar vardı. Mead'e göre (1934/1972: 2) tarihsel olarak davranışçılık psikolojiye hayvan psikolojisinden girmiştir ve burada iç gözlemin kullanılması imkânsız görülerek sadece dışardan gözlenebilen davranışlara odaklanılmıştır. Bu tarihsel arka plânla da davranışçı psikolojinin en temel kabullerinden biri insan ve hayvan davranışları arasında bir fark olmadığıdır. Mead iki hususta fark olmadığını kabul eder. Bunlardan ilki, Mead'in en basit iletişim biçimi olarak gördüğü 'hareketlerle konuşma'dır –bu hem insan hem de hayvan davranışlarında gözlenir (bkz. Turner *vd.*, 2002/2010: 485). Bir diğer husus, Mead'in Darwin tarafından ileri sürülen ve davranışçı psikoloji tarafından da benimsenen "bir organizmanın sergilediği çoğu özelli[ğin], onun belirli bir çevreye uyum çabalarının bir ürünü" olduğu fikrini benimsemesidir. Mead'e göre insanlar da hayvanlar gibi içinde bulundukları ortama uyum sağlamaya çalışan varlıklardır ve bu çaba aynı zamanda canlıların doğasının biçimlenmesine, türe özgü kapasitelerin ortaya çıkmasına ve gelişmesine yol açmıştır (Turner *vd.*, 2002/2010: 463). Bu noktada adaptasyon fikrinin Mead'in sadece insan özne kavrayışının değil, genel olarak teorisinin de bel kemiğini oluşturduğunu belirtmek gerekir.

Ancak söz konusu iki husus dışında Mead, insan ve hayvan davranışlarının birbirinden farklı olduğunu da ekler. Davranışçılara göre tıpkı zil sesine salya çıkaran bir köpeğin sesle besinin gelmesi arasında bağ kurmayı öğrenmesi gibi, insanlar da benzer şekilde uyaranlara tepki gösterir ve belirli bir tepki ile belirli bir uyaran arasında ilişki kurmayı öğrenir (Layder, 2005/2006: 79). Dolayısıyla, bu perspektiften insanlar "dış uyaranlara mekanik bir biçimde tepki ver[en]" varlıklar olarak kavranır (Layder, 2005/2006: 80). Bu kavrayış esas itibariyle pozitivist/natüralist bi-

lim algısının bir ürünüdür. İnsan davranışlarının uyaran-tepki ilişkisi üzerinden ele alınması sadece nicelleştirmeye ve ölçülmeye uygun, gözlenebilir davranışların bilimin konusu olabileceği kabulüne dayanır (Goodwin & Scimecca, 2006/2015: 250). Davranışçıların iç gözlemi dikkate almadan sadece dışardan gözlemlenebilir davranışlara odaklanmasının nedeni yine söz konusu bilim kavrayışından kaynaklanmaktadır. Zira davranışçılar "iç gözlem alanı[nı], ... genellikle öznel olarak adlandırılan deneyimler olarak" (Mead, 1934/1972: 2) görür –bu da nesnel bilgi idealinin tahribine yol açar.

Mead, özellikle Almanya'daki eğitimi süresince yakından takip ettiği Wilhelm Wundt'un (1832-1920) çalışmalarının da etkisiyle, davranışçı yaklaşımın bu kabullerine açıkça itiraz eder (bkz. Mead, 1934/1972: 1-41). Ona göre insanlar dış uyaranlara –hayvanlara benzer şekilde– mekanik tepkiler vermezler. Mead'e göre "insanlar, toplumsal çevredeki uyaranlara, belirli bir uyaranın ne anlama geldiğini düşünerek ve mevcut duruma uygun olduğunu düşündükleri bir davranış çizgisini seçerek tepki verirler. İnsanlar bunu yapabilirler, çünkü onlar uyaranlara davranışçılıkta varsayılandan daha bilinçli ve düşünceli bir tarzda tepki vermelerini sağlayan 'zihinler' ve benlikler'e sahiplerdir" (Layder, 2005/2006: 80). Zihin ve benlik kavrayışı aynı zamanda Mead'in insan özne kavrayışının en özgün yanıdır.

Bu kavrayış şekli Mead'in idealist felsefelere eleştirel tavrını ortaya koyması anlamında da önemlidir. John D. Baldwin'e (1986) göre Mead'in zihin-benlik kavrayışı idealist felsefenin zihin-beden düalizmine bir itiraz içerir. Diğer pragmatistler gibi Mead de zihin ve bedeni birbirinden bağımsız iki ayrı töz olarak ele almayı iki ayrı dünyanın oluşmasına yol açtığını ileri sürerek eleştirir (Baldwin, 1986: 31). Mead'in amacı zihnin beden ve çevreyle olan işlevsel ilişkisini ortaya koyarak "birleşik empirik bir kozmoloji oluşturmaktır" (Baldwin, 1986: 34, 35). Mead'in zihni toplumsal süreçlerle ortaya çıkan bir şey olarak görmesinin arka plânında söz konusu düalizmi aşma çabası yatmaktır. Mead'in (1934/1972: 223) perspektifinden toplumsal bir çevre olmadan zihin asla var olamayacak ve açıklanamayacaktır.

Toplumsal etkileşim sürecinde 'zihin kapasitesi'nin ortaya çıkmasında dil stratejik bir role sahiptir. Dilin kullanılmaya, yani anlamlı semboller ve göstergelerin öğrenilmeye başlanmasıyla hareketlerle ko-

nuşmadan daha karmaşık bir iletişim ve etkileşim süreci başlar. Dilsel – anlamlı semboller ve göstergelerle– iletişim insana özgü zihin (ve yanı sıra benlik) kapasitesinin ortaya çıkmasına olanak sağlar. Böylece zihin içinde bulunulan toplumsal çevrenin anlamlı sembollerini toplumsal etkileşim matrisi içinde 'anlar ve kavrar'. O hâlde, zihin refleksif bir düşünce sürecine işaret eder. Zira kişi hem diğerlerinin muhtemel davranışlarını tasavvur edebilir hem de kendi davranışlarını bu doğrultuda çeşitli şekillerde tasarlayabilir. Bu da zihnin bizzat bir davranış, bir 'davranış kapasitesi' içerdiği anlamına gelir. Bir davranış kapasitesidir, zira davranışı anlama ve kavrama yeteneğine işaret eder; bir davranıştır, zira söz konusu anlama ve kavrama yeteneği aynı zamanda muhtemel davranışları mümkün kılar. Zihnin sunduğu çeşitli, alternatif davranış şekillerinin tutarlı bir şekilde ifadesi ise benlik sayesinde mümkündür (Turner *vd.*, 2002/2010: 496).

Zihin gibi benlik de doğuştan gelmeyen toplumsal deneyim ve etkinlikler süreci içinde ortaya çıkan ve gelişen bir şeydir (Mead, 1934/1972: 135). Bununla beraber, benlik aynı zamanda "zihnin kapasitelerine bağımlıdır". Zira benliğin ortaya çıkması ve gelişmesi için "başkalarının hareketlerini okuma ve yorumlama ve bunları kendi tepkisi için bir uyaran olarak kullanma" (Turner *vd.*, 2002/2010: 487) gibi zihinsel kapasitelerin gerçekleşmesi gerekir.

Mead'e göre benlik belirli gelişim evreleri izler. Sembolik anlamın söz konusu olmadığı ve çocuğun ne yaptığına ilişkin bir kavrayışa sahip olmadan diğerlerini taklit etmeye çalıştığı *hazırlık aşaması*; 'önemli diğeri'nin[15] rolünü alarak, onların perspektifini yüklenerek kendine dışardan bir nesne olarak bakabilme kapasitesini kazandığı *oyun aşaması* (Goodwin & Scimecca, 2006/2015: 258) ve aynı anda birden fazla 'diğerinin rolünü alarak' aynı anda bir dizi rolü üstlenme kapasitesinin geliştiği (Berberoglu, 2009: 66) ve netice itibariyle içinde bulunulan topluluğun üyeleri arasındaki egemen tutumlara işaret eden 'genelleştirilmiş diğeri'nin[16] perspektifini yüklendiği *takım oyunu* aşamasıyla (Turner *vd.*,

---

[15] *Önemli diğerleri* çocukların [kendilerine bakarak] davranışlarını düzenlemeyi öğrendikleri (...) insanlardır". Bu insanlar aynı zamanda "çocuğun benliğinin oluşumunun failleridir" (Goodwin&Scimecca, 2006/2015:258).

[16] Mead'in (1925:269) kişiye benlik sağlayan şey olarak nitelendirdiği genelleştirilmiş diğeri, "mevcut bir kollektivitenin üyeleri arasında egemen 'tutumlar topluluğu'dur"

2002/2010: 493) benlik üç gelişim evresi izler. Bu süreçte çocuk, özellikle hem diğerlerinin hem de genelleştirilmiş diğerinin rolünü alarak "kendine bir nesne olarak bakabilme kapasitesi" geliştirir ve bu da kendine dair bilinçli ve tutarlı bir benlik imgesi oluşturmasına yol açar. Kişinin kendi davranışlarına, içinde bulunduğu toplumsal ortam içinde, bir nesne olarak bakabilmesiyle oluşan benlik imgesi aynı zamanda toplumsal etkileşim sürecinde kişinin tutarlı davranışlar sergilemesini sağlar. Başka deyişle, tutarlı benlik algısı "somut davranışlara büyük ölçüde istikrar ve öngörülebilirlik" sağlar. Ancak tüm bunlar eylemin her zaman istikrarlı ve öngörülebilir şekilde gerçekleştiği anlamına gelmez. Mead "her zaman eylemle ilişkili bir kendiliğindenlik ve öngörülemezlik unsuru" olduğunu belirtir (Turner *vd.*, 2002/2010: 492). Mead'in benliğe ilişkin 'ferdi ben' (*I*) ve 'sosyal ben' (*Me*) ayrımındaki 'ferdi ben', eylemin söz konusu kendiliğindenlik ve öngörülemezliğine işaret eder.[17] Dolayısıyla, bu ayrım eylemin tamamen dışardan belirlenmediği, aynı zamanda kendiliğinden de gerçekleşen bir kısmının olduğu anlamına gelir (Collins, 1994/2015: 263). Bununla beraber, 'ferdi ben' ve 'sosyal ben' ayrımı benliğin bu unsurlarından birbirinden bağımsız oldukları

(Turner, vd. 2002-2007/2010:494). Başka deyişle, takım oyunu evresinde çocuk birçok kişinin rolünü almayı öğrenir ve böylece içinde bulunduğu toplumsal ortama diğer insanların "genelde ve tipik olarak nasıl baktıkları konusunda genel bir anlayış oluşturur" (Cuff vd., 2006/2013:142), yani genelleştirilmiş diğerinin rolünü almayı öğrenir.

[17] 'Sosyal ben', "bir kişinin belirli bir durum içindeyken sergilediği davranışlar sonucunda ürettiği benlik" imgesidir (Turner vd., 2002-2007/2010:492). Sosyal ben, kişinin içinde bulunduğu toplumsal ortama uyum sağlayan davranışlarda bulunmasına sebep olur. Daha önce de ifade edildiği gibi benlik, genelleştirilmiş diğerinin rolünü alarak tam anlamıyla beliren bir süreçti. Dolayısıyla sosyal ben, kişinin diğerlerinden aldığı tutumları ve genel olarak toplumu yansıtır. Zira genelleştirilmiş diğerinin rolünü alarak kişi, içinde bulunduğu ortama uygun davranış geliştirir. Bu haliyle sosyal ben, uyumu ve düzenliliği temsil eder (Berberoglu, 2009:68). Ferdi ben ise, eylemin kendiliğinden gelişen kısmını işaret eder. Başka deyişle o, yeniliği ve yaratıcılığı sağlar (Berberoglu, 2009:68). Zira ferdi ben, "'diğerlerinin beklentileri'nin veya düzenleyici 'sosyal ben'in kontrolü altına" girmeden eylemin kendiliğinden başlamasını sağlar (Goodwin&Scimecca, 2006/2015:259). Dolayısıyla öngörülemez ve hesaplanamaz bir şey olarak ferdi ben, "dışardan *belirlenmez*, aksine belirli bir özgürlük ve inisiyatife sahiptir (Collins, 1994/2015:263).

anlamına gelmez. Mead için onlar bir eylemde birbiriyle bağlantılı iki unsuru oluşturur (Richter, 2013: 172).

Yukarda açıklanmaya çalışıldığı gibi, Mead'in özellikle zihin ve benliği sosyal psikolojik, ancak sosyolojik bir sosyal psikoloji perspektifinden kavraması sosyoloji ve özel olarak sembolik etkileşimcilik açısından önemlidir. Zira Mead'in zihin ve benlik kavrayışı aynı zamanda onun toplum kavrayışı üzerinde doğrudan etkiye sahiptir. Zihin ve benlik sosyalleşmeyle kazanılıp gelişen süreçler olmanın yanı sıra, toplumsal ortama adaptasyon sağlayarak toplumu mümkün ve sürekli kılmaya yarayan bir içeriğe de sahiptir. Bu anlamda, zihin ve benlik olmadan toplum var olamaz (Mead, 1934/1972: 227). Mead'in teorisinde zihin ve benlik hem toplumu mümkün kılan hem de sürekliliğini sağlayan iki stratejik unsurdur. O hâlde, Mead için toplum "zihin ve benliğe sahip olan ve birbirine uyum sağlamaya çalışan bireylerin rol alma sürecinden başka bir şey değildir" (Turner *vd.*, 2002/2010: 502).

Genel hatlarıyla yukarıda ortaya konmaya çalışılan Mead'in görüşleri sembolik etkileşimcilikte temel önemde korunur. Blumer'in yorumuyla Mead sembolik etkileşimciliğin kurucusudur. Gelenek içinde farklılaşmalar olmakla beraber, Mead'e atfedilen önemde bir değişiklik olmaz (bkz. Carter & Fuller, 2015).

'Sembolik etkileşimcilik' ifadesi ilk kez Blumer (1969/1986:1) tarafından "insan grup hayatı ve insan davranışını incelemek için nispeten ayırt edici bir yaklaşımı" karşılamak amacıyla icat edilmiştir. Blumer geleneğin adının konulmasında ve şekillenmesinde stratejik bir figür olsa da sembolik etkileşimciliğin tek ve yegâne sesi değildir. Daha önce ifade edildiği gibi, sembolik etkileşimcilik genel olarak dağınık, parçalı bir karakter taşımaktadır. İlk kuşak temsilcilerin kendilerini tanımlama biçimlerinin yanı sıra ikinci kuşak sembolik etkileşimciler arasında da genel hatlarıyla iki farklı sembolik etkileşimcilik türü olduğundan bahsedilir: Iowa Okulu ve Chicago Okulu. "İkisi de sembolik etkileşimciliğin kavramlarına, örneğin benlik ve etkileşime odaklansa bile" (Layder, 2005/2006: 85) etkileşimci yönelim içindeki iki farklı yorumu temsil ederler (Meltzer & Petras, 1973: 3).

Bernard N. Meltzer ve John W. Petras (1973: 3-15) Iowa ve Chicago Okulları arasındaki farklılıkları dört başlık altında ele alır. Bunların en dikkat çekicisi metodolojik yönelimdeki farklılıklardır. Örneğin Iowa

Okulunun önemli temsilcilerinden Manford Kuhn tüm bilimsel disiplinlerde müşterek bir metodoloji vurgusuyla toplumsal davranışın evrensel ilkelerini araştırırken, Chicago Okulu'nun en önemli temsilcisi Blumer daha hümanist bir bakış açısını benimseyerek, aktörün dünyasına dâhil olma, onu içerden hissetme gerekliliğinden bahseder. Bu doğrultuda Iowa Okulu daha yapı odaklıyken, Chicago Okulu daha ziyade süreç odaklıdır; Iowa Okulu insan davranışının belirlenmiş yanlarına yönelirken, Chicago Okulu benliğin toplumsal olarak belirlenmiş yönleri ile kendiliğinden arasındaki karşılıklı etkileşim açısından kavradığı insan davranışının öngörülemez ve belirsiz boyutlarını da dikkate alır. Dolayısıyla, Iowa Okulu sadece sosyalleşmiş insanın sembolik etkileşimine yönelirken, Chicago Okulu sembolik etkileşimin yanı sıra sembolik olmayan etkileşim türüne de yönelir (Meltzer & Petras, 1973: 3-15).

Bu farklılıklara rağmen, genel hatlarıyla sembolik etkileşimciliği karakterize eden yanlardan bahsetmek mümkündür. Öncelikle sembolik etkileşimciliğin en temel ve en ayırt edici özelliği insan kavrayışında yatar. Pragmatist etki bu noktada belirleyicidir. Sembolik etkileşimcilik pragmatizm gibi "insanları aktif, yaratıcı" (Maines, 2000: 2217) failler olarak tanımlar. Sembolik etkileşimcilere göre "insan özne toplumsal dünyayı kendisi için anlamlı olacak biçimde inşa etme yeteneğine sahip bir" varlıktır (Layder, 2005/2006: 81). Dolayısıyla, ana-akım sosyolojinin toplumsal dünyayı inşa etmekten uzak, daha ziyade toplum tarafından belirlenen ve kısıtlanan pasif birey algısının aksine, sembolik etkileşimcilik toplumsal dünyayı üretme ve yeniden-üretmeye muktedir bir fail kavrayışını benimser.

İnsana tanınan bu ayrıcalıklı rolün içerimleri psikolojik repertuvara ait kavramlar aracılığıyla şekillenir. Pragmatizmin psikolojiye ilgisi bu bağlam içinde sembolik etkileşimci gelenekte de sürdürülür. Özellikle Mead'in (1934/1972) zihin [*mind*] ve benlik [*self*], Cooley'nin (1902) ayna benlik [*looking-glass self*] kavramlaştırmalarıyla etkileşime vurguları sembolik etkileşimcilik için özel önem taşır. Bununla beraber, psikolojiden alınan bu kavramlar dönemin *nispeten* egemen psikolojik kavrayışı olan davranışçılığın çok ötesindedir.[18] Klâsik davranışçı yaklaşım zihin,

[18] Duane P. Schultz ve Sydney E. Schultz 'a göre (2004/2007) yaklaşık olarak 1920'lere kadar Amerika'da psikoloji iki kanaldan ilerlemiştir. Bir yanda Alman psikolojisi etkisinin açıkça görüldüğü yapısal psikoloji güçlü bir konumdayken, öte yanda James

anlam, duygu gibi iç psikolojik durumları bilimsel yöntemin gerektirdiği "tanımın yansızlığı ve kesinliği" ilkesiyle çeliştiği, yani öznel içeriğe sahip olduğu için dikkate almaz (Layder, 2005/2006: 80). Sembolik etkileşimcilik ise söz konusu kavramları ne davranışçı psikoloji gibi kavrar ne de soyut, spekülâtif bir felsefî tartışmanın konusu hâline getirir. Sembolik etkileşimcilere göre insanlar 'zihin'lere, 'benlik'lere sahip varlıklardır. Zihin ve benlik onlar için doğuştan gelmeyen, sadece toplumsal etkileşim süreçleriyle ortaya çıkan ve gelişen şeylerdir. Örneğin Mead "zihni toplumsal süreçte, empirik toplumsal etkileşimler matrisi içinde ortaya çıkan ve gelişen bir şey olarak" (1934/1972: 131) tanımlarken, benliği "doğuştan gelmeyen toplumsal deneyimler ve etkinlikler süreci içinde ortaya çıkan ve gelişen bir şey" olarak görür (1934/1972: 135). Toplumsal etkileşim süreci içinde ortaya çıkan ve gelişen zihin ve benlik içinde bulunulan toplumsal dünyayı anlamayı sağlar ve dolayısıyla insanların eylemleri için bir referans çerçevesi oluşturur. Layder'ın (2005/2006: 80-81) ifade ettiği gibi, "zihin ve benlik kişinin, belirli bir eylemi yapmadan önce, ilgili eylemin hangi yönde gelişebileceğini ve muhtemel sonuçlarını düşünmesini sağlar".

Zihin ve benliğin gelişimi ve ortaya çıkışını destekleyen süreç aynı zamanda Darwinist teorik zeminden beslenir. Pragmatizmde olduğu gibi sembolik etkileşimcilikte de adaptasyon kavramı önemini sürdürür. İnsanın zihin ve benlik kapasitelerini gerçekleştirme ve geliştirme süreci hayatta kalabilmek ve varlığını sürdürebilmek amacıyla içinde bulunduğu ortama adapte olmasıyla doğrudan ilişkilidir. Zira insanın hayatta

ve Dewey'in de aralarında bulunduğu ve psikolojiye özgün bir Amerikan katkısı olarak yorumlanan işlevselci psikoloji olgunlaşıyordu. Ancak bu iki ekole karşı köklü bir değişiklik hareketi, doktora derecesini Chicago Üniversitesi'nde Dewey'in danışmanlığında alan John Broadus Watson (1878-1958) tarafından başlatılmıştır. Watson, nesnel bir psikoloji talebiyle davranışçılık ekolünü kurmuş ve kısa sürede Amerikan psikolojisinin önemli isimlerinden biri haline gelmiştir. 1913'den 1930'a kadar Watson'cu davranışçılık Amerika'daki etkisini sürdürmüştür. 1930'lardan 1960'lara kadar yeni-davranışçılık akımı belirmiş ve 1960'lardan itibaren de sosyal-davranışçılık vurgusu ön plana çıkmaya başlamıştır (Schultz&Schultz, 2004/2007:372,415,461-462). Watson'cu davranışçılığa yönelik eleştirel tavır ise sembolik etkileşimciliğin ilk kuşak temsilcileri arasında açıkça görülmektedir (örneğin bkz. Mead, 1934/1972).

kalabilmesi ve yaşamını sürdürebilmesi için en temelde içinde bulunduğu dünyanın sembolleri ve anlamlarını bilmesi gerekir.

Sembolik etkileşimci perspektiften "insanlar anlamlarını öğrendikleri sembolik bir dünyada yaşarlar" ve söz konusu "semboller toplumsal süreçte ortaya çıkar ve paylaşılır". Semboller ve anlamlar insanların eylemde bulunmasına ve etkileşimlerini gerçekleştirmesine olanak sağlar. Bununla beraber, semboller de anlamlar da statik bir karaktere sahip değildir. Ne de sadece alışkanlıklarla öğrenilen şeylerdir. Sembolik etkileşimcilere göre "nesnelerin ve olayların anlamları insanların yaratıcı yetenekleriyle değişebilir" ve bireyler, toplumları oluşturan birçok anlamı etkileyebildikleri gibi bu anlamlardan da etkilenebilirler (Herman & Reynolds, 1995: 1). Bu doğrultuda sembolik etkileşimcilik için "insan özne toplumsal dünyayı kendisi için anlamlı olacak biçimde inşa etme yeteneğine sahip bir" varlıktır (Layder, 2005/2006: 81).

Toplumsal dünyanın odağı olarak düşünen, aktif, yaratıcı birey fikrini benimseyen sembolik etkileşimciliğin bu kavrayışı aynı zamanda ana-akımın inceleme/araştırma alanını tartışmaya açarak tahrip eden bir içeriğe sahiptir. Bizzat insan özne ve onun etkileşim alanıyla ilgilenmeyi doğrudan psikolojik bir uğraş olarak gören ana-akım sosyoloji "toplumu kendine ait bağımsız bir hayata sahip organik veya yapılaşmış bir varlık olarak" (Slattery, 2003/2007: 333) görür ve temel ilgisini toplumsal yapılar ve kurumlara yöneltir. Sembolik etkileşimcilik toplumu, toplumsal yapı ve kurumları kendinde bağımsız bütünlükler olarak ele almayı reddeder. Bu itiraz onların "toplumu değişen nitelikleriyle bağımsız bireyler açısından" tahayyül ettiği anlamına gelmez (Abbott, 1999/2009: 22). Onlar için toplum insanların etkileşimlerinden ve bu etkileşimlerin örüntü kazanmasından meydana gelen bir inşa sürecidir. Bu bakış açısından yapı, klâsik sosyolojik algının onu sabit karakterde tanımlamasının aksine, bir 'oluşumsal süreç' olarak kavranır. Örneğin Dewey (1929: 72) değişimlerden ayrı tutulmasının yapıyı gizemli kılacağını ifade ederek onu değişim düzeni olarak niteler. Bu noktada Iowa Okulunun yapı kavrayışının klâsik sosyolojik düşünceye paralel olduğunu da bir kez daha belirtmemiz gerekir.

Önemli bir diğer husus, sembolik etkileşimciliğin toplum ve yapıyı sabit, tamamlanmış bir şey olarak değil oluşumsal bir süreç olarak kavraması, aynı zamanda sosyolojinin araştırma nesnesinin/konusunun na-

sıl ele alınacağına işaret etmesidir. Sembolik etkileşimci perspektiften toplumu anlamak, toplumsal gerçekliğe ulaşmak için toplumu mümkün kılan etkileşim süreçlerine bakmak; bizzat gerçek hayata yönelerek "toplumu içerden analiz etmek" (Slattery, 2003/2007: 334) gerekir. Bu nedenle sembolik etkileşimcilik, ana-akım sosyolojinin makro düzeydeki süreçlere odaklanmasının aksine, mikro süreçlere yönelir. Böylece "toplumu 'yukarıdan aşağıya' doğru inceleme eğiliminde" olan ana-akım sosyolojinin aksine, sembolik etkileşimciler toplumun işleyişini anlamak için mikro süreçlere odaklanarak toplumu 'aşağıdan yukarıya' doğru incelerler (Carter & Fuller, 2015: 1). "Aktörler toplumsal dünyalarını çevrelerindeki nesneler, insanlar ve sembollere yükledikleri anlamlar aracılığıyla inşa ettikleri için", sembolik etkileşimciler "gerçek sosyolojik bilgiye gündelik etkileşimlerimizin dolaysız deneyimleri içinde" ulaşılabileceğine inanırlar (Coulon, 2010: 15). Bu nedenle sembolik etkileşimcilik, "mahallelerde psikoza girmişleri saymaktan tutun, göçmenlerin eski ülkelerine gönderdikleri mektupları okumak ya da kiralık dansçıların çalıştığı salonların iç bayıcı lükslerini incelemeye dek" (Abbott, 1999/2009: 22) gündelik hayatın ayrıntılarını gündemine alan Chicago Okulu geleneğini sürdürerek, ana-akımın göz ardı ettiği 'gündelik hayatı' sosyolojik araştırmanın gündemine taşır. Gündelik hayatın sosyolojinin gündemine girmesi aynı zamanda sosyolog araştırmacının da doğrudan gündelik hayatın içine dâhil olmasını gerektirir. Yani "araştırmacının kendi inceleme konusunu oluşturan toplumsal gruplara katılarak onların 'anlam dünyaları'nı kavramaya çalışması", analiz ettiği öznelere mümkün olduğu kadar yakın olması ve belirli bir grubun... üyesi olmanın neye benzediğini 'içerden' açıklaması gerekir" (Layder, 2005/2006: 86).

Ancak gündelik hayat bilimsel araştırma açısından gerilimli bir alanı oluşturur. Zira gündelik hayatın karmaşık ve dinamik karakteri nesnel bilim idealini zorlar. Pragmatizmde ve dolayısıyla sembolik etkileşimci gelenekte bu gerilimi görmek mümkündür. Kurucu teorisyenler, bir yandan insan deneyimine ilişkin yorumcu, öznel araştırmayı savunmuş, öte yandan insan davranışının nesnel bir bilimini inşa etmeye çalışmışlardır (Denzin, 1992: 2). Metodolojik yönelimler konusunda hem Iowa hem de Chicago Okulu farklılık taşımakla beraber, genel olarak sembolik etkileşimciliğin bilimsellikten, kesin bilgi idealinden vazgeç-

mediğini eklememiz gerekir. Sembolik etkileşimciliğin temel amacı insan özneyi ve onun etkileşim alanını bilimsel bir yöntemle ele alarak gerçekliğin bilgisine ulaşmaktır. Ancak bu, onlar için egemen bilim paradigması uyarınca gerçekleştirilemez. Pragmatistler gibi sembolik etkileşimciler de "bilim kavramının yanlış kullanıldığını" ve "soyut ve *apriori* bir rasyonalite anlayışına odaklanan sosyolojik yöntem anlayışının sosyoloğu toplumsal hayatı yanlış anlamaya ve yanlış betimlemeye yönelteceğini" düşünürler (Cuff *vd.*, 2006/2013: 142, 138). Zira egemen bilim paradigmasının bilimsel bilgi ideali toplumsal dünyanın bizzat içinde seyreden gerçekliğini görmeyi engeller. Bilgiyi nesnel kılmak için verileri bağlamlarından koparan metodolojik ilkelere başvurulması (Coulon, 2010: 15), sembolik etkileşimciler için "kısmî ve çarpıtılmış, ilgili etkinliklerin bağlamsal koşullarını ve bu koşulların anlamını ve onların içinde yer alan bireylerin etkinliklerini kavramaktan yoksun" (Cuff *vd.*, 2006/2013: 138) bir tutum olarak kabul edilir.

Toplum etkileşimler ağından oluşan karmaşık ve dinamik bir gerçekliğe sahip olduğu için, bu gerçekliği olduğu gibi ortaya koyabilecek yeni bir bilim ve bilimsel yöntem anlayışına gerek vardır. Ancak sembolik etkileşimcilik sosyolojik literatürde empirik araştırmaya öncelik tanınması sebebiyle daha ziyade bir araştırma geleneği olarak görülmüş ve teori oluşturmayla çok fazla ilgilenmedikleri için teori karşıtı bir konumla anılmışlardır (Layder, 2005/2006: 86). Buna rağmen, gelenek içinde sınırlı da olsa bu yönde çabaların olduğunu belirtmek gerekir. Bunlardan biri Barney Glaser ve Anselm Strauss'un 'temellendirilmiş teori' fikridir. Onlar temellendirilmiş teori ile "somut durumların neye benzediği konusunda bir anlayış" geliştirmek (Cuff *vd.*, 2006/2013: 139) istemiş ve bu doğrultuda empirik verilerden yola çıkarak formel teoriler oluşturmayı hedeflemişlerdir (Layder, 2005/2006: 86). Başka deyişle, araştırılan alanı yakın ve yoğun gözlemlere tâbî tutarak elde edilen verilerle toplumsal hayatın doğasını yakalayacak teoriler oluşturmanın mümkün olduğunu varsaymışlardır (Cuff *vd.*, 2006/2013: 139). Bir diğer yaklaşım Blumer'e aittir. Ona göre toplumsal gerçekliğin karmaşık ve dinamik karakteri karşısında teorik kavramları "değişmez düzenlilikleri belirleyen belirli toplumsal yasalara bağlı unsurlardan ziyade 'duyarlı kavramlar' olarak düşünmemiz gerekir" (Cuff *vd.*, 2006/2013: 143). Baş-

ka deyişle, değişip dönüşen bir toplumsal gerçekliğe paralel --duyarlı– kavramlar inşa edilmelidir.

Doğa bilimleri metodolojisini sosyal bilimlere gelişigüzel uyarlama çabası toplumsal gerçekliğin soyut, aşkın ve statik bir şey olarak ele alınmasına sebep olmuştur. Oysa sembolik etkileşimciler için toplumsal gerçeklik bizzat gündelik hayatın sıradan, alışılagelmiş ve aynı zamanda kırılgan akışı içinde seyreden bir şeydir. Toplumsal gerçekliği muğlâk, karmaşık ve değişken karakterde tanımlamak onu bilim dışı bir alan olarak görmek anlamına gelmez. Sadece egemen bilimsel yöntem anlayışının bu gerçekliği kavramadaki yetersizliğine işaret eder. Sembolik etkileşimcilik toplumsal gerçekliğe bilimsellikten, nesnel bilgi idealinden vazgeçmeden ulaşmak ister. Bu nedenle toplumsal gerçekliğin doğasına uygun 'duyarlı' teoriler geliştirmek ister. Onun ana-akım bilimsel sosyolojiyle ayırt edici farkını da tam olarak bu husus oluşturur: sembolik etkileşimciliğe göre "kesin bilgi empirik araştırmanın başlangıç noktası değil, hedefidir" (Cuff *vd.*, 2006/2013: 144).

Sonuç olarak yukarıda genel hatlarıyla ortaya konulmaya çalışılan sembolik etkileşimcilik bahsedilen tüm özellikleriyle geleneksel sosyolojik algıya alternatif bir sosyoloji vaadi sunar ve bu vaadin önemli yanlarından biri de onun bir 'gündelik hayat sosyolojisi'nin tesisine olanak tanımasıdır.

Sembolik Etkileşimcilik ve Gündelik Hayat Sosyolojisi

Alfred North Whitehead (1978:39) "Avrupa felsefî geleneğinin en temel niteliği, Platon'a düşülmüş bir dizi dipnottan ibaret olmasıdır" der. Agnes Heller (1984) gündelik olanın bilgisini Whitehead'in bu ünlü tespitini hatırlatır nitelikte tanımlarken Platon'un '*doxa* ve *episteme*'[19] ayrı-

[19] *Kratylos* diyalogunda "eğer bilginin kendisinin doğası (bilinenin kendisinin doğasının değişmesi ile) değişirse o zaman bilgi de biçim değiştirecek ve o bilgi olmaktan çıkacaktır" (akt. Arslan, 2010: 244) ifadesinde bulunan Platon'un *episteme* ve *doxa* ayrımındaki asıl amacı, gerçek bilgi ile "oluş ve yok oluş dünyası içinde bulunan duyusal şeyler"i (Arslan, 2010:212) birbirinden ayırmaktır. Platon için *episteme*, "deneyimden bağımsız, doğru, ezelî-ebedî ve zorunlu *a priori* bilgiye karşılık gelir"ken (Cevizci, 2005: 616) *doxa*'nın konusunu "insanlığın ortak olarak yaygın bir şekilde inandığı kanaatler" oluşturmaktadır (Cevizci, 2005: 540). Platon'un *doxa* ve *episteme* arasındaki ayrımı, aynı zamanda bir hiyerarşiye işaret eder: *doxa*, gerçek bilgi olarak görülmediği gibi *episteme* karşısında da ikincil öneme sahiptir. Platon'un doxa

mına başvurur. Ona göre gündelik olanın bilgisi heterojen, yanı sıra bağdaştırıcı ve insan merkezli özellikleriyle *doxa*'ya karşılık gelmektedir; daha sistemli ve düzenli içeriğiyle felsefî ya da bilimsel bilgi de *episteme*'ye işaret etmektedir (Heller, 1984: 49vd).[20]

Heller'ın Platon'un *doxa* ve *episteme* ayrımına ilişkin tespiti, bir yandan gündelik hayat ve onun bilgisinin literatürdeki uzun geçmişine[21] işaret ederken, öte yandan *doxa* ve *episteme* ayrımı ve aralarında kurulan hiyerarşi bu geçmişin çok da prestijli olmadığını göstermektedir. Zira Heller'ın gündelik olanın bilgisini *doxa* ile ilişkilendirmesi, onun "daha sistemli ve düzenli içeriğiyle felsefî ya da bilimsel bilgiye" uygun olmadığını göstermektedir. Heller'ın (1984) bu tespiti 'gündelik hayat'ın uzunca bir süre sosyal bilim literatüründe dikkate değer bir yer bulamamasının da nedenini açıklar.[22] Zira bilimin ve/veya felsefenin kesinlik arayışı karşısında gündelik hayatın sistemli ve düzenli bir içeriğe sahip olmaması, ekseriyetle oluş ve hareketi nitelemesi onun bilimsel analiz ve araştırmaya uygun görülmemesinin, dolayısıyla literatürde yer bulamamasının nedeni olarak görülebilir. Örneğin Karp ve Yoels (1993: 26) değişkenlerin kesin ölçümünün ve önermelerin titiz bir şekilde sınanmasının bir bilimsel araştırma standardı olduğu konusunda sosyal bilimcilerin genellikle hemfikir olduklarını, gündelik hayatın ise söz konusu geleneksel bilimsel araştırma yöntemlerini zorlayan bir içeriğe sahip olduğunu ifade eder. Bu da Karp ve Yoels için gündelik hayatın literatürde uzunca bir süre ihmal edilmesinin gerekçelerinden biri olarak

---

ve episteme ayrımı için *Menon* ve *Theaitetos* diyaloğu aydınlatıcı olabilir. Ayrıca konuyla ilgili bkz. İlboğa, 2014.

20 Heller, yaptığı bu ayrımın gerçekliğin mutlak mı yoksa göreli mi, geçici mi yoksa ebedi mi sorularıyla ilişkili olmadığını ifade eder. Ona göre gündelik bilgideki bazı unsurlar bilimsel bilgi stoklarımızdan daha sağlam, daha az değişken olabilir. Ancak Heller için her zaman doğru olduğu kanıtlansa da gündelik bilgi *doxa*, itiraz edilip terk edilse dahi bilimsel bilgi *episteme*dir (1984:203).

21 Platon'da ve Antik Yunan'da gündelik olana yönelik yaklaşımlar için ayrıca bkz. Gouldner, 1975.

22 Heller (1987:297) gündelik hayatın, felsefi geleneğin son ikibinbeşyüz yıllık tarihi içinde çok az ilgi gördüğünden, ancak 20. yüzyılla birlikte felsefi ve sosyolojik incelemeye değer görüldüğünü açıkça ifade eder. Aslında çoğu düşünür ve yorumcunun gündelik hayatın literatürde uzunca bir süre görünür olmadığı konusunda hemfikir olduğunu ifade etmek mümkündür. Örneğin bkz. Lefebvre 1968/1998, Adler vd. 1987, Jacobsen 2009, Karp&Yoels 1993.

yorumlanır. Öte yandan, bilimin –siyaset ve iktisat gibi– daha 'ehemmiyetli' konuları karşısında gündelik hayatın ağırlıklı öneme sahip bir alan olarak görülmemesi literatürde yer bulamamasının ilişkili bir başka gerekçesi olarak yorumlanır (bkz. Karp & Yoels, 1993; Jacobsen, 2009).

Uzunca süre fark edilmeyen ya da Alvin W. Gouldner'ın (1975: 422) ifadesiyle "görülen fakat fark edilmeyen bir hayat" olan gündelik hayat ancak 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren literatüre açıkça dâhil olmaya başlamıştır (bkz. Adler *vd.*, 1987: 221; Heller, 1987: 297; Jacobsen, 2009: 5). Adler *vd.* (1987: 221) özellikle 1970'lerin ikinci yarısında ve 1980'lerde açıkça bir gündelik hayat sosyologları kuşağından bahsetmenin mümkün olduğunu ifade eder. Onlara göre özellikle bu tarihlerle birlikte daha fazla insan çalışmalarını gündelik hayat sosyolojisi ile özdeşleştirmiş ve gündelik hayatı konu alan birçok kitap da yine bu tarihlerden itibaren yayınlanmaya başlamıştır (Adler *vd.*, 1987: 221). Bu tarihlerden öncesi gündelik hayat sosyolojisi açısından daha ziyade 'embriyonik' (Jacobsen, 2009: 5) bir karakter taşımaktadır.

Gündelik hayata özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren artan bu ilginin nedeni Lefebvre'in ifadesiyle daha anlaşılır bir hâl alır. Lefebvre'e göre gündelik olan sadece bir kavram olmanın ötesinde 'toplum'u anlamak için de bir ipucudur (1968/1998: 35). Başka deyişle, uzunca süre literatürde göz ardı edilen gündelik hayat 20. yüzyılın ikinci yarısıyla birlikte toplumu mümkün kılan stratejik bir alan olarak görülmeye başlamıştır. Tam da felsefî olmayan niteliğiyle gündelik hayatı bizzat felsefenin analiz nesnesi kılmak (Lefebvre, 1968/1998: 23, 24), başka deyişle bilimsel araştırmaya *tam olarak* uymayan gündelik hayatı bizzat bilimin araştırma alanına dâhil etmek aynı zamanda alternatif bir sosyal bilimin, alternatif bir sosyolojinin en esaslı dışavurumunu temsil etmektedir. Zira toplumu anlamak için gündelik hayata esaslı bir rol tanımak en temelde sosyolojinin araştırma odağındaki yön değişikliğine işaret etmektedir. 19. yüzyılda bilim olmanın beklenen gereğini –ne felsefenin 'spekülâtif' bilgisine ne de psikolojinin birey/özne merkezciliğine indirgemeden kendine özgü bir araştırma/inceleme alanını net bir şekilde ortaya koyarak ve evrensel, genel geçer bilimsel bilgi idealine, doğa bilimleriyle metodolojik bir birlikteliğe giderek ulaşmaya çalışarak– yerine getiren klâsik sosyolojik düşüncenin toplumun makro yapılarına odaklanmasının yerini 20. yüzyılda mikro etkileşim alanlarına

odaklanma almıştır. Bu süreç gündelik hayat sosyolojisi açısından başlangıçta 'embriyonik' (Jacobsen, 2009: 5) bir karakter taşımakla beraber, 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren açıkça bir gündelik hayat sosyolojisi imkânıyla neticelenmiştir.

O hâlde, gündelik hayatın bir yandan 'gündelik'liğiyle uzunca süre felsefî ya da bilimsel bilgi alanına dâhil olamamışken, bizzat toplumu mümkün kılan canlılığıyla da nihayetinde felsefî ya da bilimsel alanın kayıtsız kalamadığı bir kavram hâline geldiğini söylemek mümkün görünmektedir.

Ancak sistemli bir içeriğe sahip olmayan, ekseriyetle oluş ve hareketi, dolayısıyla değişkenliği niteleyen, heterojen bilgi içeriğine sahip bir 'gündelik hayat' nasıl ve hangi şekilde bilimsel araştırmanın konusu hâline gelebildi? Maurice Blanchot'nun (1987) gündelik olana ilişkin tespiti bu soru açısından önemlidir. Blanchot (1987: 13) gündelik hayatta daima iki yanın, yani bir yanda biçim ve yapılardan kaçan gündelik hayatın sonsuz ve kaçınılmaz hareket hâlinin, diğer yanda rutinleriyle gündelik hayatın sıkıcı yanının bir araya geldiğini belirtir.[23] Blanchot'nun (1987) işaret ettiği nokta gündelik hayatın kesinlik arayışında olan felsefî ve/veya bilimsel analize hem uygun hem de uygun olmayan yönlerine karşılık gelir. Dolayısıyla, gündelik hayatın değişip dönüşen ve yanı sıra kendiliğinden içeriği felsefî ve/veya bilimsel analiz sınırlarını zorlarken, öte yandan gündelik hayatta her gün meydana gelen olaylar ve rutinler onu felsefî/bilimsel analize uygun hâle getirmektedir. Bu gerilimi, başka deyişle gündelik hayatın hem durağanlığı hem de dinamizmi bir araya getiren özelliğini çoğu yorumcunun ifadelerinde görmek mümkündür. Örneğin Michael Gardiner (2016: 20-21) gündelik hayat rutinleşmiş, durağan ve refleksif olmayan özellikler sergilese de, aynı zamanda onun şaşırtıcı bir dinamizme ve içsel bir kavrayış ve sınırsız yaratıcılık alanlarına sahip olduğunu ifade eder. Benzer şekilde, Stephen Crook'un "Minotaurlar ve Diğer Canavarlar: Son Dönem Sos-

[23] Başka bir ifadesinde Blanchot (1987:13) gündelik olanı sıradan, yavan, işe yaramaz bir hurda/bir çöp olarak niteler. Ancak aynı zamanda o, bizi varoluşun kendiliğindenliğine ve belki de tüm tutarlılığı ve tüm düzenliliği aşan yaşanan ana geri götürecekse, en önemlisinin tam da bu sıradanlık olduğunu da ekler. Bu ifadesiyle Blanchot bir taraftan da gündelik hayatın, felsefenin ya da bilimin kayıtsız kalamadığı yanına işaret etmektedir.

yal Teoride 'Gündelik Hayat' (1998) adlı makalesi yine bu bağlamda değerlendirilebilecek çalışmalardan biridir. Crook (1998) çalışmasında gündelik olanı mitolojik bir yaratık olan *Minotaur*'a (yarı insan yarı boğa bir yaratığa) benzetirken, gündelik hayatın söz konusu iki farklı yanına dolaylı olarak işaret eder.

Gündelik hayatın hem durağanlığı hem dinamizmi bir araya getiren özelliğinin veyahut Michel Maffesoli'nin (1989: 4) ifadesiyle "çok boyutlu" karakterinin aynı zamanda onu tanımlamayı zorlaştıran bir faktör olduğunu belirtmek gerekir. Rita Felski (1999: 15) belirgin/net sınırlara sahip olmadığı için gündelik hayatı tanımlamanın zorluğundan bahseder. Benzer şekilde, Mike Featherstone da (2000: 55; 1992: 160) 'gündelik hayat' kavramını tanımlamanın çoğu sosyolojik kavramı tanımlamaktan daha zor olduğunu belirtir. Featherstone'a (2000: 55; 1992: 160) göre bunun nedeni gündelik hayatın derli toplu düşünceye uymayan rahatsız edici tüm ufak tefek şeyleri içine alabilen artık/kalıntı bir kategori olarak görülmesidir.

Gündelik hayatı sorunsallaştıran düşünürler, kavramı tanımlamanın zorluğuna işaret etmekle beraber, ayrıca onu tanımlamaya ve ilişkili bir referans çerçevesi oluşturmaya çalışmışlardır. Bu çabanın muhtemel bir nedeni, gündelik hayatın oluş ve hareketi niteleyen yanını 'gizeminden arındırma' gayreti olarak yorumlanabilir.[24] Zira böylece gündelik hayatı felsefî ve/veya bilimsel analize uygun hâle getirmek daha olası görünmektedir. Gündelik hayatı tanımlama ve ilişkili bir referans çerçevesi oluşturma girişimleri de *bir ölçüde* bu gizemlileştirmeye kapılmama gayreti olarak yorumlanabilir. Öyle ki, Alvin Ward Gouldner'a (1975: 418) göre gündelik hayat sosyolojisi çatısı altında ele alınabilecek bazı teoriler (örneğin etnometodoloji) klâsik bilim anlayışına yönelik eleştirel bir tavra sahip olmakla beraber, üstü örtük biçimde "daha betimleyici, etnografik ve hatta pozitivist odağa" sahiplerdir. Zira Gouldner (1975) söz konusu teorilerin gündelik hayatın belli içsel çelişkilerinden uzak durduklarını düşünür. O hâlde, gündelik hayatı gize-

[24] Karel Kosik (1976/2015) gündelik olan ile tarih arasındaki ilişkiyi anlatırken söz konusu gizemlileştirmeye tersi yönden işaret eder. Kosik'e göre gündelik olanı sadece rutinler üzerinden ele almak esas itibariyle onu "aleladelik"e indirgemek anlamına gelecek ve onu, "değişkenlik ve tarihsellikten kökten ayırma[k] [da] bir taraftan *tarihin gizemlileştirilmesine*" yol açacaktır (1976/2015:73).

minden arındırma gayretinin de pozitivist bir tavra dönüşmesi mümkün görünmektedir.

Aslında pragmatizm ve sembolik etkileşimciliğin yanı sıra gündelik hayatı tanımlamaya dönük zorluk, en temelde sistemin, makro yapıların, organize olmuş bütünlüklerin sosyolog araştırmacıya sağladığı güvenilirlik, geçerlilik, nesnellik gibi imkânların hareket noktası olarak kişilerarası iletişim ve etkileşimi alan sosyolojiler açısından çok da geçerli olmamasından kaynaklanmaktadır. Değişip dönüşen, akış hâlindeki araştırma odağı hem söz konusu sosyolojiye mensup sosyologlar arasındaki farklılıkların bir gerekçesi hem de genel olarak bütünlüklü bir tanım geliştirmeyi zorlaştıran bir faktör olarak yorumlanabilir.

Yukarıda özetle bahsedilen tüm bu içsel çelişkileriyle, gündelik hayat sosyolojisinin alanı ve kapsamına yönelik literatürdeki bazı ortak tespitler de söz konusudur. Daha önce ifade edildiği gibi, gündelik hayat sosyolojisi imkânı en temelde sosyolojideki yön değişikliğinin sonuçlarına işaret etmektedir. Klâsik sosyolojik düşüncenin makro yapılara ilgisi yaklaşık olarak 20. yüzyılla beraber mikro süreçlere yönelerek değişime uğramıştır. Söz konusu değişim eğilimi aynı zamanda klâsik sosyolojik düşünceye alternatif bir sosyolojinin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Sembolik etkileşimcilik bu değişimin en esaslı dışavurumunu oluşturmaktadır. Gündelik hayat sosyolojisi ise sembolik etkileşimciliğin açtığı bu yoldan ilerlemiş bir entellektüel harekettir.

Daha önce ifade edildiği gibi, "gündelik hayatı (etkileşimi) insanın –ve sosyolojinin– temel gerçeği olarak sistematik şekilde ilk ele alma onuru daima sembolik etkileşimcilere ait" (Douglas, 1970: 18) olmuştur. Dolayısıyla, gündelik hayat sosyolojisi imkânı açısından sembolik etkileşimcilik stratejik bir role sahiptir. Aşağıda ifade edilen gündelik hayat sosyolojisini karakterize eden temel hususlarda sembolik etkileşimciliğin dolaysız bir etkisi söz konusudur:

(1) Gündelik hayatta her gün meydana gelen, tekrarlanan olaylara odaklanır, zira burada gündelik hayat rutin ve ritimlere dayalı karakterde kavranır (Featherstone, 2000, 1992; Sztompka, 2008; Felski, 1999). Örneğin sabah kahvaltı yapmak, kırmızı ışıkta durmak, kütüphanede sessiz olmak, işe gitmek gibi her gün tekrarlanan olaylar ve davranışlar vurgulanır. (2) Gündelik hayatın tekrara dayalı yanı aynı zamanda toplumun yeniden-üretimi ve sürekliliği açısından stratejik bir öneme sa-

hiptir (Featherstone, 2000, 1992). (3) Öte yandan gündelik hayat refleksif olmayan bir karaktere sahiptir. Başka deyişle, gündelik hayat katılımcıların tam olarak farkında olmadığı bir biçimde gerçekleşir (Featherstone, 2000, 1992; Sztompka, 2008), başka deyişle tam bir bilinçlilikle sorgulanmaz. Bu hâliyle gündelik hayat, Piotr Sztompka'nın (2008: 10) ifade ettiği gibi, kahvaltı yapmak, kırmızı ışıkta durmak gibi "refleksif olmayan içselleştirilmiş senaryolar" içerir. (4) Tekrarlanan davranışların, rutinlerin gerçekleştiği zaman ve mekân gündelik hayat sosyolojisi açısından ayrı bir öneme sahiptir. Sztompka'ya göre (2008: 10) gündelik hayat belirli bir yerde –örneğin evde, caddede, iş yerinde– ve belirli geçici bir süre içinde meydana gelir; ve toplumsal olayların gerçekleştiği mekân ve zaman dilimi toplumsal olayların niteliğini, biçim ve içeriğini de önemli ölçüde etkiler (Sztompka, 2008: 10). Gündelik hayatta zaman ve mekânın önemi aynı zamanda Adler *vd.*'nin (1987) bahsettiği *bağlamsallık* açısından özel önem taşır. Zira gündelik etkinliğin gerçekleştiği zaman ve mekân onun niteliği ve anlamını belirlemek açısından önemlidir. (5) Öte yandan, Featherstone'nun (2000: 55) işaret ettiği gibi, gündelik hayatta mevcut ana/şimdiye odaklanılır. (6) Son olarak, gündelik hayat sosyolojisi etkileşimlere odaklanarak etkileşimin karakteri ve içerimlerini betimlemeye ve analiz etmeye çalışır. Bu perspektife göre de insanlar hem etkileşimle sosyalleşir ve biçimlenir hem de etkileşimin niteliğini belirlerler. Başka deyişle, gündelik hayat sosyolojisi perspektifinden insanlar faillik kapasitesine sahiplerdir. Bu aynı zamanda gündelik hayatın rutin ve ritimlere dayalı karakterinin yanı sıra dinamik bir içeriğe sahip olduğunu gösterir.

Netice itibariyle, sembolik etkileşimciliğin açık hedefinde bir gündelik hayat sosyolojisi yapmak yoktur. Fakat makro sosyoloji eleştirisi, faillik ve toplumsal etkileşimin önemine vurgular gündelik hayatın bizzat sosyolojik araştırmanın gündemine taşınmasına sebep olmuştur – bunlar da bir gündelik hayat sosyolojisinin imkânı açısından stratejik öneme sahip hususlardır. Bununla beraber, sosyal bilim literatürüne özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren açıkça dâhil olmaya başlayan gündelik hayat sosyolojisinin günümüzde aynı gündem ve etkiye sahip olmadığını eklemek gerekir.

Kaynakça

Abbott, A. (1999/2009), *Bölüm ve Disiplin: 100. Yılında Şikago Okulu* (çev. Suna Gülfer Ihlamur-Öner) Küre Yayınları, İstanbul.

Adler, P. A.; Adler, P.; Fontana, A. (1987), "Everyday Life Sociology". *Annual Review of Sociology*, 13: 217-235 (Yayınlanmamış çeviri: Erdem Aykut).

Angell, J. R. (1909), "The Influence of Darwin on Psychology". *Psychological Review* 16: 152-169.

Arslan (2010), *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon'a*, Cilt: 2, 3. Baskı. İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

ASA 2017a, http://www.asanet.org/about-asa/asa-story/asa-history /past-asa-officers/past-asa-presidents/albion-w-small

ASA, 2017b, http://www.asanet.org/about-asa/asa-story/asa-history /past-asa-officers/past-asa-presidents/george-e-vincent

ASA, 2017c, http://www.asanet.org/about-asa/asa-story/asa-history /past-asa-officers/past-asa-presidents/charles-h-cooley

Baert, P. (2005/2010), *Sosyal Bilimler Felsefesi: Pragmatizme Doğru* (çev. Ümit Tatlıcan). Küre Yayınları, İstanbul.

Baldwin, J. D. (1986), *George Herbert Mead: A Unifying Theory for Sociology*. Sage Publications.

Baldwin, J. M. (1909), "The Influence of Darwin on Theory of Knowledge and Philosophy", *Psychological Review*, 16: 207-218.

Bennett, A. (2005/2013), *Kültür ve Gündelik Hayat* (çev. Nagehan Tokdoğan, Burcu Şenel, Umut Yener Kara) Phoenix Yayınevi. Ankara.

Bennett, T.;Watson, D. (2002), "Understanding Everyday Life: Introduction", *Understanding Everyday Life*, ed. Tony Bennett and Diane Watson. Blackwell Publishing (s. ix-xxiv).

Berberoglu, B. (2009), *Klâsik ve Çağdaş Sosyal Teoriye Giriş: Eleştirel Bir Perspektif* (çev. Can Cemgil). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Blanchot, M. (1987), Everyday Speech. *Yale French Studies*, (çev. Susan Hanson) 73: 12-20.

Blumer, H. (1969/1986), *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*. University of California Press.

Calhoun, C. (2008), "Sociology in America: An Introduction Sociology in America: A History". ed. Craig Calhoun. University of Chicago Press (s. 1-38).

Campbell, J. (1983), "Mead and Pragmatism", *Symbolic Interaction*, 6(1): 155-164.

Carter, M. J.; Fuller, C. (2015), "Symbolic Interactionism". *Sociopedia.isa*http://www.sagepub.net/isa/resources/pdf/Symbolic %20interactionism.pdf (Erişim Tarihi 2017).

Cevizci, A. (2005), *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul.

Charon, J. M. (1979), *Symbolic Interactionism: An Introduction, An Interpretation, An Integration*. Prentice-Hall, Inc.

Collins, R. (1994/2015), *Sosyolojide Dört Ana Gelenek* (çev. Ümit Tatlıcan). Sentez Yayıncılık, Bursa.

Conein, B. (2005/2011), "Sembolik Etkileşimcilik". *Sosyolojik Düşünce Sözlüğü*, haz. M. Borlandi; R. Boudon; M. Cherkaoui; B. Valade (çev. Bülent Arıbaş), İletişim Yayınları, İstanbul, s. 657-659.

Cooley, G. H. (1902), *Human Nature and the Social Order*. Charles Scribner's Sons.

Coon, D. J. (2000/2016), "Pragmatizm" (çev. Tuğçe Ayteş). *Batı Geleneğinde Bilim ve Din Tarihi*, ed. Gary B. Ferngren, Yrd. ed. Edward J. Larson, Darrel W. Amundsen, Asistan Editör: Anne-Marie E. Nakhla. Say Yayınları, İstanbul, 300-304.

Coser, L. A. (1997), Amerikan Eğilimleri (Çev. Mete Tunçay). *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*. Tom Bottomore; Robert Nisbet (Haz. Mete Tunçay, Aydın Uğur). 2. Baskı, Ayraç Yayınevi, Ankara.

Coulon, A. (2010), *Etnometodoloji* (çev. Ümit Tatlıcan). Küre Yayınları, İstanbul.

Crook, S. (1998), "Minotaurs and Other Monsters: 'Everyday Life' in Recent Social Theory", *Sociology*, 32(3): 523-540.

Cuff, E. C.; Sharrock, W. W.; Francis, D. W. (2006/2013), *Sosyolojide Perspektifler* (çev. Ümit Tatlıcan). Say Yayınları, İstanbul.

Çelik, S. (2016a), "Charles Sanders Peirce'ün Pragmatik Görüşleri ve Bilimsellik Öğesi", *Pragmatizm: Pratik Felsefe, Seçme Yazılar* (derleyen ve çeviren: Sara Çelik). Doruk Yayımcılık. İstanbul (s. 21-38).

Çelik, S. (2016b), "Önsöz". *Pragmatizm: Pratik Felsefe, Seçme Yazılar* (derleyen ve çeviren: Sara Çelik). Doruk Yayımcılık. İstanbul, (s. 9-18).

Denzin, N. K (1992), *Symbolic Interactionism and Cultural Studies: The Politics of Interpretation*, Blackwell Publishing.

Dewey, J. (1903), *Ethical Principles Underlying Education*. The University of Chicago Press.

Dewey, J. (1910), *The Influence of Darwin on Philosophy: And Other Essays in Contemporary Thought*. Henry Holt And Company, New York.

Dewey, J. (1929), *Experience and Nature*. George Allen & Unwin, Ltd. London.

Dewey, J. (1971/2016), "Felsefenin Yeniden Yapılanmasında Bilimsel Etken". *Pragmatizm: Pratik Felsefe, Seçme Yazılar* (derleyen ve çeviren: Sara Çelik). Doruk Yayımcılık. Istanbul, (s. 135-151).

Douglas, J. D. (1970), "Understanding Everyday Life" *Understanding Everyday Life*, ed. Jack D. Douglas. Aldine Publishing Company (s. 3-44).

Durkheim, É. (1955/2016), *Pragmacılık ve Toplum* (Çev. Özer Ozankaya). Cem Yayınevi, İstanbul.

Duster, T. (1987), Herbert Blumer (1900-1987). *ASA Footnotes*, 15(6): 16. http://www.asanet.org/sites/default/files/asa.06.1987.pdf (Erişim Tarihi: 2017).

Featherstone, M. (1992), "The Heroic Life and Everyday Life", *Theory, Culture and Society*, 9: 159-182.

Featherstone, M. (2000), *Undoing Culture: Globalization, Postmodernism and Identity*. Sage Publications.

Felski, R. (1999), "The Invention of Everyday Life". *New Formations*, 39: 15-31. http://people.virginia.edu/~rf6d/felski.the-invention-of-everyday-life.pdf (Erişim Tarihi, 2017).

Fillieule, R. (2011), George Herbert Mead (1863-1931). *Sosyolojik Düşünce Sözlüğü*. Haz. M. Borlandi, R. Boudon, M. Cherkaoui, B. Valade (çev. Bülent Arıbaş). İletişim Yayınları, İstanbul, s. 504-506.

Gardiner, M. (2016). *Gündelik Hayat Eleştirileri* (çev. Deniz Özçetin, Babacan Taşdemir, Burak Özçetin). Heretik Yayınları, Ankara.

Giddens, A. (1984), *The Constitution of Society*. University of California Press. (Yayınlanmamış çeviri: Ümit Tatlıcan).

Giddens, A. (2007), "Sosyal Bilim Nedir?", (çev. Bekir Balkız), *Ege Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, (17): 313-325. uvt.ulaknim.gov.tr (Erişim Tarihi 2017).

Good, J. A. (2006), "John Dewey's 'Permanent Hegelian Deposit' and the Exigencies of War", *Journal of the History of Philosophy*, 44(2): 293-313.

Goodwin, G. A.; Scimecca, J. A. (2006/2015), *Klâsik Sosyolojik Teori: Sosyolojinin Vaadinin Yeniden Keşfi* (yayına hazırlayan: Ümit Tatlıcan). Say Yayınları, İstanbul.

Gordon, S. (1991/2013), *Sosyal Bilimler Tarihi ve Felsefesi* (çev. Ümit Tatlıcan, Hasan Kösebalaban). Küre Yayınları, İstanbul.

Gouldner, A. W. (1970), *The Coming Crisis of Western of Sociology*. New York: Basic Books.

Gouldner, A. W. (1973), "Romanticism and Classicism: Deep Structures in Social Science", *For Sociology: Renewal and Critique in Sociology Today*. New York: Basic Books, s. 323-366.

Gouldner, A. W. (1975), "Sociology and the Everyday Life", *The Idea of Social Structure: Papers in Honor of Robert K. Merton*. Ed. Lewis A. Coser. Harcourt Brace Jovanovich, New York, s. 417-432.

Halton, E. (2005), "Pragmatism". *Encyclopedia of Social Theory*, Volume II. Ed. George Ritzer, Sage Publication. S. 595-599.

Heller, A. (1984), *Everyday Life*. Routledge & Kegan Paul, London.

Heller, A. (1987), "Can Everyday Life Be Endangered?". *Philosophy and Social Criticism*, 13(4): 297-313.

Huber, J. (1973), "Symbolic Interaction as a Pragmatic Perspective: The Bias of Emergent Theory", *American Sociological Review*, 38(2): 274-284.

İlboğa, M. (2014), "Platon Epistemolojisinde Episteme-Doxa Ayrımı", *Turkish Studies*, 9(11): 283-294.

Jacobsen, M. H. (2009), *Encountering the Everyday: An Introduction to the Sociologies of the Unnoticed*. Palgrave Macmillan.

James, W. (1907/2015), *Pragmatizm* (çev. Tahir Karakaş). İletişim Yayınları.

Joas, H. (1980/1985), *G. H. Mead: A Contemporary Re-examination of his Thought*. Translated by Raymond Meyer, The MIT Press, United States of America.

Joas, H. (1987/2013), "Sembolik Etkileşimcilik", *Günümüzde Sosyal Teori*. Ed. Anthony Giddens, Jonathan Turner (çev. Ümit Tatlıcan). Say Yayınları, İstanbul, (s. 97-132).

Joas, H. (1990) "The Creativity of Action and the Intersubjectivity of Reason: Mead's Pragmatism and Social Theory", *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 26 (2): 165-194.

Karakaş, T. (2015), "Önsöz". *Pragmatizm*. William James. İletişim Yayınları. İstanbul (s. 9-32).

Karp, D. A.; Yoels, W. A. (1993), *Sociology and Everyday Life*. Itasca, I11.: F. E. Peacock.

Kosik, K. (1976/2015), *Somutun Diyalektiği: İnsan ve Dünya Sorunları Üzerine Bir İnceleme* (çev. Ezgi Kaya). Yordam Kitap, İstanbul.

Kuhn, M. H. (1964), "Major Trends in Symbolic Interaction Theory in the past Twenty-Five Years", *The Sociological Quarterly*. 5(1): 61-84.

Lapoujade, D. (1997/2009), *William James: Ampirizm ve Pragmatizm* (çev. Nusret Polat). Bağlam Yayıncılık, Ankara.

Layder, D. (2005/2006), *Sosyal Teoriye Giriş* (çev. Ümit Tatlıcan). Küre Yayınları. İstanbul.

Lefebvre, H. (1968/1998), *Modern Dünyada Gündelik Hayat* (Çev. Işın Gürbüz). Metis Yayınları, İstanbul.

Maffesoli, M. (1989), "The Sociology of Everyday Life (Epistemological Elements)", *Current Sociology*, 37(1): 1-16.

Maines, D. R. (2000), "Pragmatism". *Encyclopedia of Sociology*. Volume:3. Second Edition. (ed. Edgar F. Borgatta and Rhonda J. V. Montgomery). Macmillan Reference USA. s. 2217-2224.

Mead, G. H. (1925), "The Genesis of the Self and Social Control", *International Journal of Ethics*, 35(3): 251-277.

Mead, G. H. (1934/1972), *Mind, Self and Society* (ed. ve "Giriş": Charles W. Morris). Eighteenth Impression, The University of Chicago Press.

Mead, G. H. (1936/1972), *Movements of Thought in the Nineteenth Century* (ed. Merritt H. Moore). The University of Chicago Press (Dokuzuncu baskı). United States of America

Mead, G. H. (1938/1967), *The Philosophy of The Act* (ed. ve "Giriş": Charles W. Morris). The University of Chicago Press (Altıncı baskı). United States of America.

Meltzer, B. N.; Petras, J. W. (1973). "The Chicago and Iowa Schools of Symbolic Interactionism", *Human Nature and Collective Behavior: Papers in Honor of Herbert Blumer* (ed. Tamotsu Shibutani). Transaction Books, (s. 3-17).

Mills, C. W. (1964/1969), *Sociology and Pragmatism: The Higher Learning in America*. Third Printing, Oxford University Press, United States of America.

Mills, P. J. (1982), "Misinterpreting Mead" (Review Article). *Sociology*, 16(1): 116-131. Reviewed Work: *American Sociology and Pragmatism: Mead, Chicago Sociology and Symbolic Interaction* by J. David Lewis, Richard L. Smith.

Nisbet, R. (1966/2013), *Sosyolojik Düşünce Geleneği* (çev. Yusuf Kaplan). Paradigma Yayınları, İstanbul.

Ogien, A. (2014), Pragmatisms and Sociologies. *Revue Française de Sociologie* (çev. Toby Matthews), 55(3): 414-428.

Parsons, T. (1937/1966), *The Structure of Social Action: A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers*. The Free Press, Fourth Printing, New York.

Peirce, C. S. (1868), "Some Consequences of Four Incapacities". *The Journal of Speculative Philosophy*. 2(3):140-157.

Peirce, C. S. (1878). "How to Make Our Ideas Clear", *Popular Science Monthly*. Vol. XII. s. 286-302.

Peirce, C. S. (1878/2016), "Kavramlarımızda Açıklık Nasıl Sağlanır?". *Pragmatizm: Pratik Bir Felsefe, Seçme Yazılar* (Derleyen-Çeviren: Sara Çelik). Doruk Yayımcılık. İstanbul, (s. 63-89).

Petras, J. W. (1968), "John Dewey and the rise of interactionism in American social theory", *Journal of The History of the Behavioral Sciences* 4(1):18-27.

Richter, R. (2013), *Sosyolojik Paradigmalar* (Çev. Necmettin Doğan). Küre Yayınları, İstanbul.

Rochberg-Halton, E. (1983), "The Real Nature of Pragmatism and Chicago Sociology", *Symbolic Interaction*, 6(1): 139-153.

Sandstrom, K.; Kleinman, S. (2005), "Symbolic Interaction", *Encyclopedia of Social Theory*, Volume II. Ed. George Ritzer Sage Publication, 821-826.

Schiller, F. C. S. (1907), *Studies in Humanism*. Macmillian, New York.

Schultz, D. P.; Schultz, S. E. (2004/2007), *Modern Psikoloji Tarihi* (çev. Yasemin Aslay). Kaknüs Yayınları, İstanbul.

Shalin, D. N. (1984), "The Romantic Antecedents of Meadian Social Psychology", *Symbolic Interaction*, 7(1): 43-65.

Shalin, D. N. (1986), "Pragmatism and Social Interactionism". *American Sociological Review*, 51(1): 9-29.

Slattery, M. (2003/2007), *Sosyolojide Temel Fikirler* (Yayına Haz. Ümit Tatlıcan, Gülhan Demiriz). Sentez Yayıncılık, Bursa.

Small, A. W.; Vincent, G. E. (1894), "*An Introduction to The Study of Society.* American Book Company".

Steinmetz, G.; Chae, O. (2002), "Sociology in an Era of Fragmentation: From the Sociology of Knowledge to the Philosophy of Science, and Back Again", *The Sociological Quarterly*, 43(1): 111-137.

Suckiel, E. K. (2003), *William James'in Pragmatik Felsefesi* (Çev. Celal Türer). Paradigma Yayınları, İstanbul.

Sztompka, P. (2008), "The Focus on Everyday Life: a New Turn in Sociology", *European Review*, 16(1): 1-15.

Tucker, C. W. (1988), "Herbert Blumer: A Pilgrimate with Pragmatism", *Symbolic Interaction* (Special Issue on Herbert Blumer's Legacy), 11(1): 99-124.

Turner, H. J.; Beeghley, L.; Powers, H. C. (2002/2010) *Sosyolojik Teorinin Oluşumu* (çev. Ümit Tatlıcan). Sentez Yayıncılık, Bursa.

Whitehead, A. N. (1978), *Process and Reality.* ed. David Ray Griffin and Donald W. Sherburne (düzeltilmiş baskı). The Free Press.

Wible, J. R. (1984), "The Instrumentalisms of Dewey and Friedman", *Journal of Economic Issues*, 18(4): 1049-1070.

Layder, D. (2006). *Sosyal Teoriye Giriş*, Çeviren: Ü. Tatlıcan, İstanbul, Küre Yayınları.

Sartre, J.P. (1985). *Varoluşçuluk*, Çeviren: A. Bezirci, İstanbul, Say Yayınları.

Slattery, M. (2007). *Sosyolojide Temel Fikirler*, Yayına Hazırlayan: Ü. Tatlıcan, G. Demiriz, Bursa, Sentez Yayıncılık.

Avamperestane Vehmedilenin Kurnazlığı: Erving Goffman

Cem Orhan

"Sayısız halk masalından ve kabul törenlerinden de görebileceğimiz gibi, genelde gizemin etrafındaki gerçek sır aslında ortada bir gizem olmamasıdır. Asıl sorun bunu seyircinin de öğrenmesini önlemektir."

-Erving Goffman[1]

Amerikan sosyolojisinin önemli figürlerinden George Ritzer, *Okunmak İçin Yazmak* metninde özellikle de ABD'de sosyoloji metinlerinin okunmadıklarını konu edinirken, "alanı kategorize eden uzmanlaşmanın, genel okuyucunun ilgisini çekecek nefes kesicilikte bir konuyu sosyologların takdim etmesini daha az olası kılmakta" olmasından yakınır[2] ve (Amerikan Sosyoloji Topluluğu'nun başkanlığını yapacak kadar anaakım olabilen bir yazarın), Erving Goffman'ın eserlerinin şaşırtıcı biçimde genel okuyucuya ulaşabilen yüksek satış oranlarına ulaşmasını değerlendirir[3]. Goffman'ın *Gündelik Hayatta Benliğin Sunumu, Etkileşim Ritüeli, Stigma* gibi eserlerinin baskıları halen devam etmektedir ve hatta yazarın ifadesiyle zamanında kendi geliri, "önemli ölçüde kitaplarının satışına" bağlıdır[4]. Tarih ve siyaset bilimi gibi genel olarak muhafazakar olan bilim literatürünün toplum tarafından yaygın tüketimi ile mukayese edildiğinde uzmanların uzmanlar için yazdığı bir kapalı alan halini

---

1 Goffman, Erving (2009), *Günlük Hayatta Benliğin Sunumu*, Metis Yay, İstanbul, s. 76.

2 Ritzer, George (2001), Explorations in the Sociology of Consumption, Sage Publications, London, s.11.

3 A.g.e. s.16

4 A.g.e. s.17

almış sosyoloji disiplinini açısından bir olağandışılıktır Goffman. Buna karşın "en azından bazı işlediği konuların 'önemsizliği', az referansta bulunması, referansta bulunduğunda da akademik kaynaklardan ziyade popüler kaynaklara başvurması, 'jokey' tarzı ve daha 'edebi' sosyoloji yazma tercihi" yüzünden 'saf bilimci' bakış tarafından lanetlenmesinin de önüne geçilemediği bir figürdür Erving Goffman[5]. Ezoterik kaçan bir sosyal-bilim kelime dağarcığından uzak olmak, popüler romanlara, adâb-ı muaşeret kitaplarına, günlüklere, ders notlarına başvurmak, mikro-sosyoloji evrenine yönelmek, 'büyük meseleler' ile meşgul sosyal bilim açısından yadırganan bir zanaat biçimidir çünkü. Özellikle de katı biçimde sosyal/politik gündem arayışında olanların ciddiye almakta zorlandıkları bir mikro-sosyoloji konusu, bu meşhur Kanadalı'nın temel dertlerinden biridir: *gündelik hayattaki karşılıklı etkileşimlerin incelenmesi.*

Erving Goffman'ın mikro-sosyolojiye ve insanların gündelik pratiklerine odaklanmasına geçmeden önce onun yazın hayatı ve düşüncesinin tedvin aşamasının, 1968'li jenerasyonun politik gündemle yoğrulmuş sosyal bilim kodlarını şekillendiren entelektüel dönemin daha öncesinde, yani 1950'li yıllarda başladığının üzerinde durmakta fayda var. İki dönem arasındaki kritik ayrım, aynı zamanda Goffman'ın inceleme nesnesinin görece mütevaziliğinde de gözlemlenebilir. Goffman'a yönelik daha sonraki eleştirilerden biri olan, gündelik hayatta ancak "modern, kentli, şirketleşmiş" davranış ve yatkınlıkları incelediği fikriyle tezat halde bu büyük düşünürün fikriyatı, köydeki sıradan gündelik hayatın incelemesinden doğar[6]. *Akıl Hastaneleri* çalışmasında bir devlet kurumunun kapalı kapılar ardında insan öznesine nasıl baktığını anlatırken ve bu öznelerden yola çıkarak "total kurumların genel karakteristiklerini" incelemek istediğini söylerken de[7], daha mikro-sosyoloji odaklı metinlerinde de *normal bilim* yapma eğilimi görülür. Goffman, her ne kadar toplumda sesi duyulmayanlar üzerinde çalışan bir sol yaklaşımla hareket etse de- sosyal dönüşüm arzusunu ya da devrimci duyguları doğrudan bir gündemle besleyen 1960'ların sosyal bilim geleneklerinden farklı bir rota izlemiştir. İleride bahsedeceğimiz, Goffman'ın günde-

---

5 A.g.e. s.17

6 Smith, Greg (2006), Erving Goffman, Routledge, New York, s.14

7 Goffman, Erving (1961), Asylums, Anchor Books, New York, s.4.

lik hayattaki davranış ve ilişkileri incelemesinin doğrudan bir devrime, toplumsal sınıfların dönüşümüne, temel felsefi soruların ezoterik yanıtlarına götürmesi mümkün değildir ve aslında temelde bu güdülenmelerle sağlıklı bir *normal bilim* icra edilmesi de beklenemez. Çünkü *normal bilim* ile anlatılabilecekler, özellikle de yirminci yüzyılın'büyük meseleleri' ile, dönemin her şeyin altını üstüne getiren mütevazilikten uzak tahlilleri ile, *fin de siècle*[8] özlemi ile yarışamaz, bu beklentiyi karşılayamaz. Erving Goffman'ın da çalıştığı Chicago sosyal bilim geleneğinden Andrew Abbott'ın ifadesiyle:

> Bazılarımız dışsal bulmaca jeneratörlerine güveniriz. Böylece birçok sosyal bilimciye göre bulmacaları tanımak, politik ya da ahlaki adanmışlıklara dayanır. 1960'lı yıllar birçok farklı türden güçlü politik ya da ahlaki adanmışlıklar dönemiydi ve bu dönemde sosyal bilime girenler genellikle eşitlik, savaş, toplumsal dönüşüm vb başlıkların ateşli konular olduğu hissi içerisindeydiler. Adanmışlıkları hangi taraf uğruna olursa olsun, bu insanlar sosyal bilimlere çoktan bu konular hakkında fazlasıyla ilgili halde girdiler. Eşitsizliğin yanlış olduğunu düşünmüş, ya da eşitsizliğin yanlış olduğunu düşünenlere kızmış olabilirler, ancak hepsi de eşitsizliğin fazlasıyla önemli ve birçok açıdan da kafa karıştırıcı olduğu konusunda hemfikirdiler. Bulmacaların Ahlaki/siyasal kaynağının getirdiği tehlike, kişinin her zaman aynı bulmacayı görmeye devam etmesidir (...) Bulmacaların ahlaki/politik kaynağı, ancak işinin daha geniş dertleri içinde yeni bulmacalar yaratmasına izin verirse işe yarar.[9]

Normal bilim yapmanın önüne geçebilen bu eğilim, temel prestiji ve sembolik sermayesini, sorunların bir töz olarak sürekli varolmaya devam etmesine dayandırır. Eşitsizlik, savaş, toplumsal dönüşüm gibi konular, ilişkisel olarak coğrafyaya ve kimliklere göre değişiklik göstermesine, şiddetinin hafiflemesi ya da artmasına karşın, bu güdülenmeyle sorun aynı hayatîlikte görülmeye devam eder. Rakamsal verilerle gelir dağılımı eşitsizliğinin, ya da toplumdaki şiddetin önceki on yıllara göre düşüş eğiliminde olmasına rağmen yeni yollar aranarak bunun da

---

[8] Fransızca 'dünyanın sonu' anlamına gelen bu tabir, edebiyattan sosyal bilime ve sanata, siyaset anlayışına kadar topyekün dönüşüm ya da kıyamet senaryolarını barındıran bütün fikirleri kapsar.

[9] Abbott, Andrew (2004), *Methods of Discovery*, Norton And Company, New York, s.245.

aslında negatif olduğu düşüncesine ulaşılabilir; ahlâki-politik yazın, her zaman yeni sorunlar üretmelidir, ya da sözcüklerin arasında kimsenin göremediği ezoterik anlamlar aracılığıyla sorunlar keşfetmelidir. Böylece empirik veriler aracılığıyla gözlemcinin pratiğin mantığından beslenerek inşa ettiği bilimsel çalışmaların kıymeti azalır. Mesihçi dille baştan çıkarılarak beklentileri yer değiştirmiş sosyal bilim tüketicisi, bu çalışmalar ancak çok daha büyük bir hikayenin parçası kılığına büründüğünde onları alabilir hale gelir. Bu da toplumu anlama güdüsünü değil, topluma dair mühendislik özlemini tatmin eder. Bu çarpık ödüllendirme sistemi de gündelik hayat incelemeleri gibi mütevazi olmasına karşın çok önemli olan çalışmaların hak ettiği değeri görmemesine, bilmecelerle büyük meseleler vaaz eden yapıtların ise el üstünde tutulmasına yol açar.

Goffman, meşhur incelemesi *Gündelik Hayatta Benliğin Sunumu*'nda Shetland adalarındaki herhangi bir dükkan sahibinin, ya da mağazada alışveriş yaparken çalışanlar tarafından izlendiğini fark ederek tavırlarını değiştiren kişinin, yani kısaca *sıradan insan*'ın yorumlanmasını sunar. Ancak *sıradan insan*'a tarihin ve dönüşümün öznesi olmayı dayatan, bu insanı illâ ki kahraman/sahte kahraman kalıplarından birine oturtan ve buna göre bilimsel nesnesine hiddetlenen/onu kucaklayan yaklaşımlara Goffman metodunun uyum sağlaması zordur. Bu noktada Goffman'ın bütün bu tartışmalardan uzak olduğunu, ya da böyle bir yazma tercihinin hatalı olduğunu kastetmiyoruz. Craig Calhoun'un deyişiyle "hem ekonomi hem de sosyoloji" alanlarının ortaya çıkış süreçleri içerisinde "bilimsel kuramla minimal düzeyde, sosyal reform ile de maksimal düzeyde" seyreden bir ilişki bulunmaktadır[10]. Yine de sadece bunun gibi güdülenmelerle beklentilerin yükseldiğini, bilimsel nesneyi aşırı-okumaya, hiper-yorumlama yapmaya götürdüğünü unutmamak gerekiyor. Kamusal alandaki aktörlere dışarıdan bakarak onlarda gözlemlenen davranışların, bu heybetli beklentileri karşılayabilme potansiyeli, sadece kuramla değil, eldeki empirik verilerle de sınırlıdır. Kuram hokus pokusları ile empirik veriyi sorunsala uygun düşecek seçmecelerle, bilişsel önyargılarla yeniden icat etmek ise ancak katharsis

[10] Calhoun, Craig (2007), Sociology in America, The University of Chicago Press, Chicago, s.11

ihtiyacını tatmin edecektir. Sosyal bilimde bu arzulara yönelik değişmez, genel-geçer hazır lop bilgileri icat etme fikrinde de birçok sorunlar bulunur. Goffman'ın mimiklerde ve davranışlarda aradığı gündelik hayat bilgisi ise çok daha mütevazidir. *Kamusal Alanlardaki Davranışlar* eserinde, "sosyolojinin bu verileri düzene koyabilecek hazır bir çerçeveyi sağlamak bir yana, ofisler, fabrika katları, oturma odaları ve mutfaklar gibi özel buluşma noktalarındaki davranışlar arasında mukayeseler ve süreklilikler sunma" araçları dahi bulunmadığını itiraf eder[11].

Goffman'ın projesinin mikro düzeyde ve gündelik insan davranışlarıyla uğraşan yönüne karşın, bu konuya dair akademik tabuları aşmak için bir politik angajman anlatısı kurmamış olması önemlidir. Halbuki gündelik hayat üzerinde Marksist gelenek içerisinde ilk yazan kişilerden biri olan Henri Lefebvre'nin ünlü eseri *Gündelik Hayatın Eleştirisi*'nin ilk cildinin neredeyse tamamı, gündelik hayat incelemesinin neden önemli olduğunu partililere ve sosyal bilimcilere anlatabilme üzerine dayalıdır[12]. Çünkü gündelik hayat konusu özellikle de 1950'li yıllarda sosyal bilimciler tarafından ciddiye alınabilir değildi henüz. Bu yüzden yüzyılın en ufuk açıcı kültür incelemecilerinden Norbert Elias'ın "sonuna kadar açılmış gözler"i, "bir yere dalmış gözler"i, "keskin bakışlar"ı[13]dâhi kapsayan detaylı gündelik hayat incelemesi, insan davranışlarındaki dönüşümü ve genel olarak 'medeniyet' üzerine olan bütün tartışmaları kendi şemalarıyla yeniden açıklamasına karşın, hak ettiği ilgiyi görmemiştir. Gündelik hayat gibi üst kültür açısından avamperestane konuların, "ana ilgi alanım, yüz yüze etkileşimi doğal bir biçimde temellendirilmiş, sosyolojinin analitik olarak uyumlu bir altalanı olarak geliştirmektir"[14] diyen bir sosyal bilimcinin mütevazi projesinde büyük meselelerin doğrudan bir parçası olarak takdim edilmeme-

---

11 Goffman, Erving (1966), Behaviour in Public Places, The Free Press, New York, s.4

12 Lefebvre'nin ünlü eserinin başlangıcından giriş bölümüne kadar 101 sayfa boyunca Marksist temaların yedirilerek gündelik hayat incelemesinin nasıl kullanılabileceğini tartışması ve bu argümantasyona verdiği önem en başta dikkati çeker. Lefebvre ancak 228. sayfada "mümkün olan nedir?" gibi gündelik hayat mefhumunun önemini kanıtladıktan sonra bahis konusu edilebilecek bir tartışmaya girebilmektedir. Bkz: Lefebvre, Henri (2008), Critique of Everyday Life, Verso Books, London.

13 Elias, Norbert (2009), Uygarlık Süreci, cilt:1, İletişim Yayınları, İstanbul, s.137

14 Goffman, Erving (1971), Strategic Interaction, University of Pennsylvania Press, s.xi

si, günümüzün çoğu kez serüven beklentisi içerisindeki sosyal bilim geleneği açısından hayal kırıklığı olarak görülebilir. Gündelik hayat gibi sıradan görülen bir saharun siyasal alana olan şaşırtıcı etkisi bir anlatı olarak kurulmaz ise, bir başka meşruiyet biçimi olarak egzotizm yoluna başvurma tehlikesi de vardır. İzleyicilere konunun sıradan gelmesini engellemenin yolu, aşırıcılıktır. Pierre Bourdieu'nün deyimiyle "egzotizm meraklısının görünürdeki özelliklere duyduğu ilgi," örneğin Japonya hakkındaki basmakalıpları yeniden üretecek salt "'haz kültürü'ne ilişkin olarak"[15] bilgi üretmeye, gündelik hayatta çok seyrek bir şekilde pratiğe aktarılan olguların önem ve değerini abartmaya, ya da gündelik hayatın aktörlerinin hiçbir zaman tasarlamamış oldukları fikirleri üzerlerine makyajlamaya götürebilir. Bu bakımdan Goffman'ın örneğin sadece duruşa dair, "durmayı bilmeye"[16] dair mütevazi metinleri karşısında dinleyiciyi şaşırtmaya dayalı egzotizm, birbirine zıt bilimsel anlatılardır. Halbuki metroda yolculuk esnasında insanların nasıl "diğerleri ile ilgilenmiyormuş gibi" davranmaya çalıştıkları; restoranda nasıl ki hem normal hareket ederken hem de prestijli görünmeye çalıştıklarını anlamaya çalışmak, topluma ve kurallara dair çok şey anlatır. Tam olarak da bu basit davranışlar ve basit davranış kuralları insanları belirli şekillerde davranmaya iter toplumda. Bu davranışların incelenmesi ve bu davranışları kontrol eden yazılı olmayan kuralların ortaya çıkarılması bu yüzden önemlidir; Durkheim'ın ifadesiyle hukuki ya da ahlaki yaptırımı olmayan bu zor öğrenilen kurallar, çok hayatî önemde olabilir: "toplumdaki hukuk ve ahlak kurallarının ilgi alanının dışında kalan ve orada değerlendiremeyeceğimiz kimi gündelik kurallara uymazsam, örneğin ülkeme özgü geleneklere veya sınıfıma özgü pratiklere uymazsam, insanların benimle alay etmesine veya insanların benden uzaklaşmasına yol açarım"[17].

Erving Goffman'ın insanlar arasındaki etkileşimleri, nasıl göründüklerini ve nasıl göründüklerini görmeleri[18] üzerine metinlerinin best seller düzeyinde okunabilmesinde ve etki yaratabilmesinde dil kulla-

---

15 Bourdieu, Pierre (2006), Pratik Nedenler, Hil Yayın, İstanbul, s.15

16 Bourdieu, Pierre (2015), Devlet Üzerine, İletişim Yayınları, İstanbul, s.73

17 Durkheim, Emile (2004), Sosyolojik Yöntemin Kuralları, Bordo Siyah, İstanbul, s.50.

18 Goffman, Erving (1966), Behaviour in Public Places, The Free Press, New York, s.16

nımının da payı büyüktür. Az referansta bulunması bir yana, akademik referans yerine popüler referansları, gündelik hayat pratiğinden çıkmış kaynakları tercih etmesi *okunaklılık* bakımından kritik bir seçimdir. Goffman'daki edebi ve yalın dil kullanımını, içeriği bilimsel jargonun katı iznine tâbi kılan anlayıştan uzak olmasıyla da açıklayabiliriz. Aksine alana çoğu zaman hakim olan *anlamasınlarcı* (obscurantist) akademik dil karmaşıklığı, sosyolojik dilin tılsımını anlamanın ölümlüler için bütünüyle müşkül bir iş olduğu tesirini yarattığı için bu tekniği kullanan aktörün etrafında bir sembolik gizem hâlesi oluştururken, çalışmanın açıklayıcı gücünü düşürür, ya da kurgu bir güç yaratır. Sırların çözüldüğü noktalarda dahi kuramsal efsunlamalarla içerikteki eksikliklerinin gizlenmesi mümkündür. Yazarın açıklayıcı gücü olan terim ve verileri sunmayı beceremediği durumlarda da bu açığını gizlemek için her zaman başvurabileceği bir araç kutusu işlevi de saklı halde yer alır. Bu yüzden Stanislaw Andreski, sosyal bilimleri büyülenmeye indirgeyen eğilimi kritik ettiği eserinde, Amerikan sosyoloji geleneğinden Talcott Parsons'ı "bulutsu laf salatasına olan bağımlılığı"[19] sebebiyle eleştirirken, Erving Goffman'ın yazma tekniğini, "aslına bakarsak rol kavramını iyi biçimde kullanmış olan ve aşikâr olanın ötesinde yeni bir şeyler de söylemeyi başarmış tek yazar Erving Goffmandır" diyerek övmektedir[20].

Olasılıklar Uzamında Rol Kesen Aktör

Erving Goffman'ın gündelik hayat projesi, toplumsal uzayda yer alan farklı aktörlerin kendilerini yansıtma biçimlerinin basit bir tercih olmadığı, bunun kökenlerinin çok daha derinlerde yattığı esasına dayanmaktadır. Goffman'ın piştiği Chicago Üniversitesi geleneğinden -ve kendisinin de şiddetle etkilendiği- sembolik etkileşimci George Herbert Mead'in ifadesiyle, "aslında diğer kişilerde, içimizdeki birine sesleniriz"[21], yani küçük detaylardan *total kurumlara* kadar bütün bu sembolik yükler, kişinin kendisi dışındaki kişileri kazanması için kullanabileceği araçlardır. İnsan davranışlarını tiyatroya benzeten yaklaşımıyla Erving

[19] Andreski, Stanislav (1973), Social Sciences as Sorcery, The Trinity Press, London, s.61

[20] A.g.e. s.81

[21] Mead, George Herbert (1972), Mind, Self, and Society, The University of Chicago Press, Chicago, s.68-69

Goffman, insanları kazanmak ya da oyunu iyi oynamak için davranışların nasıl değişebildiğini inceler. Misafirlere ev sahiplerinin göründüğü misafir odası, yani *ön sahne* içinde ev sahipleri toplumun onlardan beklediği gibi cömert, sevecen ve görgülüyken, aynı kişiler *arka sahneye* geçtiklerinde, yani mutfağa gittiklerinde komşularını çekiştiren, onlara hakaret eden ve dedikodularını yapan insanlara dönüşebilirler. Tiyatral eylem yüzünden mahremiyetin olmadığı *ön sahne* içindeki sembolik yükler ile daha rahat olan *arka sahne* içindeki sembolik yükler farklıdır çünkü. Basit bir oturma odası, mutfak, restoran, hatta asansör bile - insan unsuru olduğu sürece- süregelen tiyatro mekanlarıdır. John Searle'ün -iki insanın olduğu her yer olan- bu tiyatro mekanlarındaki baş döndürücü sembolik trafiğe dair vermiş olduğu Paris kafesi örneği bu konuda zihin açıcıdır:

> Paris'te bir kafeye giriyorum ve bir masaya oturuyorum. Garson geliyor ve ben Fransızca bir cümleden bir bölüm söylüyorum, "un demi, Munich, a presson, s'il vouus Plait" (Yarım bardak Munich birası lütfen!) Garson bira getiriyor ve ben birayı içiyorum. Masaya biraz para bırakıyorum ve ayrılıyorum. Masum bir sahne olmasına karşın olayın metafizik karmaşıklığı tamamen şaşırtıcıdır. Bu tür şeyleri düşünmenin zahmetine girmiş olsaydı, olayın karmaşıklığı, Kant'ın nefesini kesebilirdi.[22]

Bütün bu metafizik yük içerisinde yer alan öğeler, kişisel *sunumun ekonomisi*ni oluşturmaktadır. Sunum ekonomisinde Goffman'a göre aktörlerin 'oyun oynama'sına sebep olan güdülenme ya da zorlanma da, "katılımcıların 'uymasını' emreden" toplum kurallarıdır[23]. Asansörde gözlerin içine bakmadan hareketsiz durmak, yolculukta herkesin kendine bakmasına yol açacak uçarı davranışlar sergilememek, ön sahnede rezil olmaktan kaçınmak içindir. Yeni bir mekana girildiğinde o mekanın kurallarına uyarak normal görünmek için sergilenen davranışlar pek çok zaman hesaplanarak yapıldığı gibi içgüdüseldirler de. Erving Goffman'da davranışlarını hesaplayan, sembolik ya da maddi kârlarını arttırma gayreti içerisinde aktörler bulunur ve bu eylemlerini masa başında bir muharebe planlaması içerisindeki komuta merkezi gibi değil,

---

[22] Searle, John R. (2005), *Toplumsal Gerçekliğin İnşası*, Litera Yayıncılık, İstanbul, s.17.

[23] Goffman, Erving (1966), Behaviour in Public Places, The Free Press, New York, s.11

çoğu zaman daha içgüdüsel olarak, toplumsal yaşamda bulunmanın verdiği inceliklerin ve küçük davranış unsurlarının/taktiklerinin farkında olarak yaparlar. Bu yüzden Goffman'ın daha sonraki dönemde en çok eleştirildiği nokta da "onun iddiasına göre hesapçı, manipülatif, 'Makyavelci' birey görüşü"[24] olmuştur. Ancak buradaki Makyavelcilik, pek çok kez topluluk içinde rezil olmamak için davranışlarını kontrol etmeye bile indirgenebilir.

Goffman'ın anlayışında aktörün tek başına olduğundaki davranışları ile birden fazla kişi arasındayken sergilediği davranışlar arasında bir karşıtlık bulunur. Söylem analizi gibi, kişilerin benlik sunumu taktiklerini çıkaran metinlerarası incelemelerin Goffman'a göre yetersiz kalması da aslında bu noktada açığa çıkar. Çünkü bir sosyal bilimcinin doğrudan metinlerle, ya da mülakatlardaki ses kayıtlarının metne dökülmüş biçimleriyle anlayamayacağı birçok nitel davranış, mimik ve bakış seti de aslında aktörlerin düşünce dünyasına dair pek çok şeyi ele vermektedir. Mülakat yapıldığı bilgisi ile gelen, ya da anket yapılacağı bilgisi ile hazır olan aktörün sunacağı benlik, aniden yakalanan kişinin davranışlarından farklı olacağı gibi, aklından geçenler, ifadesini sadece kurduğu cümlelerin yapısında ve sözcük dağarcığında bulmayabilir. Ön sahnedeki mülakata hazırlanan aktörün en işlenmemiş hali ancak arka sahnede, evinde pijamaları içinde oturduğunda, veya sırlarını bilen dostları arasında muhabbet ettiğinde ortaya çıkacaktır. Ön sahnede performans devam ettiği için rolden çıkılmaz, rolden çıkma anı arka sahnedir. Ancak arka sahne olarak Goffman'ın andığı an da bir başka tiyatronun ön sahnesi olabilir. Sevgilisini ailesinin görmesi için aile evine çağıran genç, sevgilisi ile beraber misafir odasında otururken sahne önündeyken, annesi ile mutfağa geçerek onların izlenimlerini aldığı zamanda da bir başka sahnededir, bir rolden diğerine geçerken farklı sahnelerin farklı senaryolarını okuduğunun bilincinde hareket etmelidir. her sahnenin karakteri, mimikleri ve senaryosu farklı olduğu için, hangi sahnede hangi diyaloğu okuyacağını karıştıranlar büyük bir performans hatası sergiler. Bu yüzden Goffman'ın da inceleme konusu olan kaçaklar, ajanlar, kendini gizlemeye çalışan siyasi muhalifler vs kovuşturmadan kaçabilmek için ön sahnede cümle mühendisi haline gelmek

[24] Smith, Greg (2006), Erving Goffman, Routledge, New York, s.46

zorundadırlar. Böylece sahnede kişi, senaryo değişikliğinden dolayı mimiklerini kontrol etmeyi başaramasa dahi, ağzından çıkan sözlere daha çok dikkat eder. Goffman'a göre "dilsel mesajlar çevrilebilir, depolanabilir ve hukukî delil olarak kullanılabilirler; dışavurumcu mesajlar ise vericinin hukukî olarak sorumlu tutulamayacağı mesajlardır ve genellikle diğerlerinin verildiğini iddia ettikleri anlamı bütünüyle reddetmesine imkan tanırlar"[25]. Aslında bu bakımdan sosyal bilimcilerin teorisist metinciliğinden çok, doğrudan manipülasyonları yüz yüze tanıklıklarla farketmek üzerine yatkınlık geliştirmiş mesleklerin kitabî olmayan bilgi ve tecrübesinin, pratikteki bu davranışları sezmede daha başarılı olduğu söylenebilir. 'İnsan sarrafı' esnaflar, 'müşterinin hangi içkiyi ne zaman isteyeceğini bilen barmenler', aslında mimik ve davranışlardaki tekrarları yorumlama konusunda alanın içinde eğitilmiş kişilerdir. Performansları gözleme üzerine dayalı meslekler oldukları için de sahne önündeki performans hatalarının ne anlama gelebileceği konusunda içgüdüsel bir yatkınlık kazanırlar. Sosyal bilimcinin farkı, sahada uzun mülakatlar ve yüz yüze tanımalarla, araştırma nesnesiyle birlikte yaşamayla pişerek, toplum üzerinde düşünmeye yönelik pedagojik geçmişini işe koşmasındadır.

Goffman'ın bahsi geçen bu gündelik hayat tanıklıklarını geliştirmesi için kullanmış olduğu kaynak, kendisinin de temelde kırsal uzaydan ve orta sınıfın bulunduğu kamusal alan merkezlerinden elde etmiş olduğu verilerdir. Gündelik hayat pratiği çok önemli olmasına rağmen karmaşıklığı ve doğası itibariyle matematiksel modellemesinin alınmasına karşı direnen bir niteliksel tarz taşımaktadır. Bu yüzden Goffman'ın elindeki bütün sosyal bilim araçlarını işe koşarak toplumsalı temsil etmeye daha fazla duyarlı olan bir tür *seçmeli yorum* (selective interpretation) yaptığını, yani karşılaştığı davranışlar arasından daha etkili olduğunu düşündüklerini elle çekerek yorumladığını söyleyebiliriz:

> Bazı veriler bir akıl hastanesinin incelemesinden alınmıştır (Merkez Hastanesi olarak değineceğim), bazı çalışmalar Shetland Adası topluluğundan alınmadır (Shetland Adası diyeceğim), bazıları adab-ı muaşeret kitaplarından, bazıları ise bana çarpıcı gelen konuşmaları yazdığım notlarımdan

[25] Goffman, Erving (1966), Behaviour in Public Places, The Free Press, New York, s.13-14

gelmektedir. Açıkça bu çoğu veri kuşku uyandırıcı olabilir ve yorumlarım -özellikle de bazıları- gerçekten de sorgulanabilir durumdadır, ancak çok temel bir eylem alanına yönelik serbest spekülatif bir yaklaşım, kesin bir körlükten daha iyidir.[26]

Bu kavramsal araç kutusu ile Goffman, uygun kamusal eylem normlarının neler olduğunu araştırırken bunların nasıl manipule edildiklerini, kamusal normlara ters düşmeden nasıl izlenimlerin yönetilebildiğini anlamaya çalışmaktadır. Örneğin rahatlıkla temin edilebilecek cep teleskopları, gündelik hayatta temsiller yapan kişilerin elinde bambaşka bir işlev kazanabilir; Goffman, Shetland adasında cep teleskoplarının kişinin kendisini göstermeden komşularını izlemesi için bir araç olduğunu, böylece komşularının yıl içindeki çalışma döngülerini, komşularını kimlerin ziyaret ederken onlara kimlerin gelmediğini kişinin öğrenebildiğini ifade etmektedir[27]. Shetland adası gibi denizcilikle içli dışlı bir kasaba topluluğunun kendi üretim biçiminin yan ürünü olarak doğan bu türden bir uzun-mesafe görme aracı, eyleyicilere sadece nesneleri değil kendilerini de nezâret altında tutma şansı tanımaktadır. Özellikle de herkesin birbirini tanıdığı bir toplulukta bir kişinin konumu, diğerinin aşağıda ya da daha yukarıda oluşuna göre belirleneceği için ufak sembolik oynamalar dahi ciddi bir prestij sirkülasyonu anlamına gelebilir ki bu da Goffman'ın oyun yazarlığının konusudur.

Toplum içerisinde -kendi şahsiyetinin biricikliğini vurgularken bunu bütünüyle inkâr etmesine karşın- herkesin birbiri hakkında düşündüklerini önemsemesine dair gizli bir koalisyon olduğunu varsayarsak, kişinin husumeti bulunan kamplara dahi bir *izlenim denetimi* ile yaklaşması, düşmanlarını azaltarak müttefiklerini arttırması için önemli bir manevradır. Bu izletim denetiminde kişi, karşısındakilerin en olumlu kanaatlerini kazanmak için davranışlarını uygun kurallara, prestij teamüllerine göre denetler ve prestiji için planlar kurar. Özellikle de balolar, davetler ve özel görüşmeler gibi risklerin, kazanç ve kayıpların yüksek olabileceği mekanlarda bu izlenim denetimi çok daha yoğun yaşanır. Hatta pek çok zaman 'yanlış yapıyor muyum?' sorusunu sorarak

[26] A.g.e., s.4.
[27] A.g.e., s.15

denetlemede bulunmanın tedirginliği, performansı olumsuz bile etkileyebilir. Goffman'ın tiyatral eyleyici anlayışına uygun kodlarla türettiği *izlenim denetimi* tabiri, "toplumsal matrisin öyle rutin bir parçasıdır ki bu davranış, diğerlerinin şahsi kimlik saptama taleplerine ve içselleştirilmiş normlara karşı bir yanıttır."[28] . Denetim kurabilmek için prestij manevraları, incelik davranışları gibi birbirlerine ters görünen performanslar da yer alabilmektedir. Ev sahipleri hakkındaki dedikodular duyulmasın diye mutfak çalışanlarının yemeği hazırladıktan sonra yemekleri garsonların değil, ev sahipleri ile misafirlerinin kendilerinin servis ettiği 'sessiz garson' gibi uygulamalar dahi bulunmaktadır[29]. Bütün bunlar kendi hizmetçilerinin dahi izlenimlerini denetlemek isteyen, prestijine önem veren aktörlerin davranışları arasında yer alır.

Aktörün tüketim dünyasındaki kendi toplumsal konumuna göre negatif davranışları törpülemesi ile kendisini görmek istediği imaj arasında yakınlık bulunmaktadır. Toplumda genellikle rasyonel olmayan davranışlara sahip oldukları gerekçesiyle rasyonel aktörlerin kurnaz davranışlarına sahip olamayacakları sabitfikri yaygın olan çocuklar ve deliler de bu gruba dahildir. Halbuki yetişkinlerin kendilerini ayırt etmek için kullandıkları tüketim alışkanlıkları çocuklar tarafından sergilenebilir. Goffman, benlik sunumunda hiçbir özneye çıkarlardan arınmış bir göz ile bakmaz. Örneğin Shetland Adası'ndaki incelemelerinin olduğu 1950'lerin Amerikan toplumunda sekiz yaşındaki çocukların beş-altı yaş grubuna yönelik televizyon programlarını ilginç bulmadıklarını ileri sürmelerine karşın, yine de sürekli olarak o programları seyrettiklerini görmek mümkündür [30]. Prestij ve statülerin yörüngesine dair normların ne şekilde değişiklik gösterdiğine dair incelemeler, doğrudan eyleyicilerin davranışlarındaki ince farkları denetlemede fayda sağlayabilir.

Gazete ve televizyon alanındaki popüler siyasal söylemin hakikati ifşa etme sanatına dâir özel güçler sunan bir *imâret kemeri*ne[31] dönüştürdüğü 'algı yönetimi' gibi öznesi olan açıklamalara kapalı ve kaba tabirlerinin aksine *izlenim denetimi*, her bir öznenin -biz o eyleyicileri ne ka-

---

[28] Tedeschi, James T. (1981), Impression Management, Academic Press, London, s.23

[29] Goffman, Erving (2009), Günlük Hayatta Benliğin Sunumu, Metis Yay, İstanbul, s.201.

[30] A.g.e., s.50

[31] Osmanlı'da medresede en güçlü, kıdemli, kuvvetli sözü ettikten sonra prestij nişânesi olarak takılan ve herkesin gördüğü kemer.

dar nâif olarak etiketlesek de- kendi konumuna göre esneltilmiş taktikler denediğini, bunun da çok mistik ve sırrı çözülemez şeyler olmadığını anlatmaktadır. Hangi noktadan nasıl bir güdülenme ile tâlimat aldığı meçhul olan metafizik bir efsunlanma gibi ele alınmaya alışılan 'algı yönetimi'nde öznelere göre değişen plan ve hesaplar, fikri yayanlar arasındaki görüş ayrılıkları, ya da metnin kişiselliği bulunmaz. Binlerce kişinin aralarında en küçük bir çatışma ve nüans farkı bulunmadan uzaktan kumanda ile belirsiz bir süper-bilgisayar zekâsı aracılığıyla kumanda edildiği bir işlev varsayan bu tabirin aksine Goffman'daki *izlenim denetimi*, komplo kalıplarını öznelerin kendilerine dair hesaplarıyla ve onların değişkenlikleriyle aşmaktadır. Örneğin Benjamin Braginsky, Goffman'dan aldığı izlenim denetimi anlayışını şizofren hastalarına uyguladığında, toplumun bir akıl hastanesi kurumu inşa edecek denli güçlü bir konsensus oluşturacak kadar zihnen en altta görmeye alıştığı bir topluluğun bile akılsız otomat olmadığını anladığını ifade eder:

> Kısaca gözlemlemiş olduğumuz şey, akıl hastalarının herhangi bir sıradan topluluğun normal üyelerinin nasıl davranmasını bekliyorsak tamamen aynı biçimde davranıyor oluşlarıydı. Bütün etkinliklerde kesinlikle akıl hastalarının "davranmaları gerektiği gibi" davranmıyorlardı: bizlere o ders kitaplarında anlatıldığı gibi kafası karışmış, başkalarına muhtaç ve sosyal açıdan maharetsiz canlılar olarak görünmüyorlardı. Aksine bizleri defalarca şaşırtan şey, çoğu şizofren olarak sınıflandırılan bu hastaların davranışlarının normal insan davranışlarına benzemesiydi.

En alt kademedeki eyleyiciler grubunun dahi -yukarıdan bir karar alındığını varsaydığımızda- bu kararı uyguladıkları anda birer makine komut satırını değil, çok çeşitli ve hatta konumuna göre birbirleriyle zıt da yorumlanabilen bir mesajlar trafiği oluşturduklarını tasavvur etmek, araştırma nesnesi olarak öznenin ne denli önemli olduğunu yeniden hatırlatacaktır. Avrupa geleneğinde yapı-fail karşıtlığı, ya da Goffman'ın dahil olduğu Amerikan sosyoloji geleneğindeki yansıması mikrososyoloji - makrososyoloji dikotomisi olan bu tartışmada, iki ayrı dünya bakımından da duyarlı olan ve açıklayıcı gücü sınanmış bulunan terimleri neden tercih etmemiz gerektiği de daha rahat anlaşılmaktadır. Bu kalıp ayrıca sözcük seçimleri arasında oluşan farklılıklarını, hatta

mimik ve duruş çeşitliliğini dahi aynı amaca sâdıkmış gibi yorumlayabilen totalci yaklaşımları ifşa eder. Çünkü izlenim denetimini inşa etmek isteyen öznenin çevresinden öğrenebildiği kadarıyla tatbik ettiği *dil oyunları*, eyleyicilere dair kendi kafasındaki sorunsallarla tamamen meşgul olan dışarıdaki gözlemcinin farkları görmesini engelleyebilir. Wittgenstein'ın deyimiyle "bütün bir gündelik *dil oyunlarının* fevkalade karmaşıklığından habersiz kalırız, çünkü kendi dilimizin giysisi, her şeyi birbiriyle ayrıymış gibi bize gösterir" [32]. Sembolik etkileşimle böylece kelimeler arasında dilbilimcilerin ayırdına varamadığı amaçlar, kişinin kendi konumu, o anki mimikleri ve mekanın kuralları ile beraber değerlendirildiğinde açığa çıkar. Ciddi sosyal bilimin sahada sınanmış terimlerinin, 'algı yönetimi' gibi popüler siyaset terimlerine olan üstünlüğü de araştırma nesnesini hiç de aşağıda görmemesindedir; hatta Erving Goffman, *Stratejik Etkileşim* eserinde ebeveynlerin eve gelince televizyonun sıcaklığını kontrol ederek küçük çocuklarının ödev yapmayı mı yoksa Tv izlemeyi mi tercih ettiklerini anlamaya dair davranışlarına karşı çocukların da buz küpleriyle televizyonu soğuttuklarını, hafife alınan küçük bir çocuğun bile araştırmacıyı şaşırtabileceğini öğüt vermektedir[33].

Goffman'da eyleyici, toplumsal merdivendeki konumu sabit dahi olsa görünüm, davranış ve imajını daha yüksekteki bir konuma projeksiyonlarla sunar. Plajda okumakta olduğu yabancı dildeki Homeros'un İlyada çevirisini insanlara göstere göstere okuduğunda[34], ya da oturma odasındaki sehpaya prestijli Saturday Evening Post'un bir sayısını koyarken, yatak odasının bir köşesinde gizli gizli True Romance'in bir sayısını bulundurduğunda ("temizlikçi unuttu herhalde")[35] sahne önündeki görünümü ile sahne arkasında kendi mahremindeki kişiliği arasında bir kontrast bulunur. Eyleyicinin hazırlıksız yakalanan işlenmemiş hali ile gönülçelen hali arasında çok kısa bir süre de bulunabilir; toplumsal vitrinde yer alırken çok hızlı şekilde karar vermesi ve çevresine kendine güvenen bir rayihâ sunması için şüphe dolu ve fazla düşünceli görünmemesi gerekiyorsa eğer, temel görevlerinden dahi vaz-

---

[32] Wittgenstein, Ludwig (1999), Philosophical Investigations, Blackwell, Massachusetts, s.224

[33] Goffman, 1971, Strategic Interaction, University of Pennsylvania Press, s.58-59

[34] Goffman, Erving (2009), Günlük Hayatta Benliğin Sunumu, Metis Yay, İstanbul, s.18

[35] A.g.e. s.51

geçebilir. Goffman'a göre "bir beyzbol hakemi hükmünden emin olduğu izlenimi vermek istiyorsa, kendisinin o hükümden emin olmasını sağlayacak düşünce anını atlamalı ve anında karar vermelidir ki seyirciler onun hükmünden emin olduğundan emin olsunlar" [36]. Yani bu koşulda performansın gerçekçi görünmesi, işlevin yerine getirilip getirilmemesinden dahi çok daha önemlidir. Bu yüzden profesyonel boksörler, cerrahlar, kemancılar ve polisler -dramatizasyonun çok daha kolay olduğu meslekler de olduklarından- televizyon sektöründe en çok görücüye çıkarılan mesleklerdendir. Yoksun bırakılmış mesleklerin ise bu negatif konumlanma üzerinden drama yapma imkanları doğacaktır; Shetland adasında yardım memurunun karşısında sahnelenen yoksulluk gösterisiyle bu gelenek bir bakıma sürdürülüyor denebilir[37]. Karar mekanizmasında yer alan kişilerin muhtaçlık ve yoksulluk üzerine zihin dünyalarında yer alan klişelere göndermeler yapacak sahneyi sunabilmek sahnelenme sonrasını güvenceye alabilir.

Dramanın eyleyiciler eliyle her an inşa edilen kurallarını anlayabilmek için kitapta yazılı olmayan, sahadaki bilgiyi çözümlemek gerekir. Meslekler arasındaki prestij, maaş farkı, yetki genişliği, siyasal ve kültürel bağlantılar üzerine yapılacak küçük rötuşlarla bütün ilişkiler ağı dönüşüme uğrayabilir. Sahne aynı kalmasına rağmen dekor ve oyunculardaki değişiklik, tüm oyunu da dönüşüme uğratabilir. Toplumdaki herkesin aynı değere ve paylara sahip olduğu ahlakî klişeyi yazılı olmayan kurallar üzerinden hareket eden aktörler bizzat çürütmektedir. Goffman'a göre basit meslek davranışları dahi ego sınırları ve prestij imkanları açısından krize götürebilir:

> Bazı hastanelerde anestezi hâlâ, yaptıkları iş ne olursa olsun hemşirelerin sahip olmasına izin verilen vitrin -doktorlara adeta törensel bir itaat ve görece düşük bir ücret içeren bir vitrin- ardında hemşireler tarafından uygulanıyor. Anestezi uzmanlığını tıp mezunu doktorlar için bir uzmanlık alanı olarak yerleştirmeye çalışan ilgili pratisyenler, anestezi uygulamasının son derece karmaşık ve yaşamsal bir görev olduğu ve bunu uygulayanlara doktorlara verilen maddi ve manevi artıların verilmesi gerektiği fikrini güçlü biçimde savunmak zorunda kalmıştır. Bir hemşirenin sergilediği vit-

[36] A.g.e. s.41
[37] A.g.e. s.48

rin ile bir doktorun sergilediği vitrin arasındaki fark büyüktür; hemşireler için kabul edilebilir olan birçok şey doktorlar için onur kırıcıdır. Tıp dünyasında kimi insanlar anestezi uygulama görevi için bir hemşirenin "fazla düşük rütbeli", bir doktorun ise "fazla yüksek rütbeli" olduğunu hissediyorlardı.".

Özellikle de ileri derecede tabakalaşmış toplumlarda bu meslek statüsü tartışmaları, aktörlerin söyleminde kendi prestij ve toplumsal pozisyonlarıyla ilgili olmaktan ziyade sadece mesleğin incelikleri açısından önemli olarak takdim edilerek *meslek ahlakı* formatına sıkıştırılacaktır ki bu da alanda pişen kişiler haricinde sadece sahnelenen gösterinin güdülenme koşullarını farkedebilen sosyal bilimcinin anlayabileceği bir örtü metodudur. Çünkü "eğitim retoriği"nin[38] kendisi, lisans ile taçlandırılmış meslek üyesinin o eğitim sayesinde baştan yaratılmış ve diğer insanlardan apayrı bir kimse haline gelmiş olduğu izlenimi vermektedir. Her türlü telkin ve açıklamaya açık hastanın gözünde bedenin sırrına vâkıf birer efsuncu olarak duyumsanan doktor, bütün bu olağanüstü becerilere benzersiz ve uzun bir eğitim sonrası kavuşmuş bir seçilmiş kişi nazarıyla görülür ve bilgisinin olmadığı konularda da biliyormuş gibi davranması, ancak çok fazla kuşkucu hastaların dikkatini çekebilecek bir drama becerisidir.

Kendisine bir *persona grata* [takdire şâyan kişi] yarattığı için maddi ve manevi nîmetlerin bahşedileceği kişi, eğer toplumda genel kabul gören 'dehâ', 'doğuştan gelen yetenek' gibi tözcülük vasfı ağır kaçan prestijlere göz dikmiş ise, kendi dehasının büyük çaba sarfetmeyle değil, bir anda vücuda geldiği dogmasını dayatmalıdır. Goffman, aktörler hakkında "şu anki duruşlarının ve becerilerinin zaten her zaman sahip oldukları bir şey olduğu ve hiçbir zaman bir öğrenme ve acemilik dönemi yaşamadıkları izlenimini vermeye bile çalışabilirler"[39] demektedir. Bu drama sanatını icra etmek için ise yazarlık ve özellikle de 'paradigmayi dönüştüren kişi' olmanın önemli olduğu bilim alanları ilk sıralarda gelir. İnsanlar arasında yaygın olan birçok yaşamsal pratiğe ve beceriye zaman bırakmayacak denli uzun yıllar süren uğraşların meyvesi olan yüksek uzmanlığın, halk arasında sahnelenme esnasındaki yansıması

[38] A.g.e. s.54
[39] A.g.e. s.56

olan *dehâ* fikri, sembolik çıkarlar arasında sahibini kanatlandırarak zirveye taşıma potansiyelini taşır. Teolojik mûcize fikrinde olduğu gibi, icat ve eserlerin doğuştan gelen bir dehayla aniden yaratıldıkları hikayesi, sürece yayılarak bütün dolambaçların, deneme-yanılmaların ve ayak izlerinin izini sürmenin mümkün olduğu realiteden daha çarpıcı bir anlatıdır. Yıllarca akademik pedagojiden geçmiş ve ömrünü bu yolda tüketerek bir eser ortaya koymuş kişiden ziyade doğuştan gelen yetenekleriyle bir anda herkesi şaşırtan genç dehâ fikri popüler kültürün bilim adamı imgesini de başarıyla karşılar. Ortaya koyullan eser ister bir yazılı metin, isterse bir teknik icat olsun, başyapıtın diğer insanlar tarafından görünür olmaya başladığı andan itibaren sahne önündeki senaryoya göre roller dağıtılır, hatta bazen bu roller bir takım çalışmasıyla da icra edilir. Bu yüzden referans vermekten ve esin noktalarını ifşa etmekten kaçınmanın, yer yer eserde taklit edilen kişileri yererek fikrin membaını gizleme çabalarının, ya da Goffman'ın gözlemiyle "kitabın kapağında soyadının ilk harfinin boyunu büyütebilmek için yayıncısıyla girişmiş olabileceği tartışmalar"ın[40] kültürel dünya sahnesinde bir karşılığı bulunmaktadır. Mucizeler olmadan kahraman miti tacına lâyık olmak mümkün olmadığı için eyleyicinin gerçek tercih ve geçmişleri sadece kendisine kalmalıdır. Goffman'ın zarifçe detaylarını analiz ettiği izlenim denetimine dair emsal teşkil edebilecek aktörlerden birisi de Sigmund Freud olarak ele alınabilir. Alandaki dehâ eşiği ve beklentisinin tepe noktaları olan Darwin ve Copernicus kalibresinde telakki edilmenin yolu, dehâ olmaya dair basmakalıplar içeren temalara referansı kuvvetli kılmakta yatar. Michael Shermer'ın değerlendirmesiyle:

> Şaşırtıcı biçimde 1885'te ve 1907'de Freud, kişisel sayfalarının, notlarının, mektuplarının, defterlerinin, kişisel günlüklerinin ve elyazmalarının önemli bir bölümünü yok etmiştir. Kahraman tapınma kültünün bir bölümü de, kahramanı gizeme bürürmüş halde göstermektir. Eğer geçmişini bilmiyorsanız, düşünceleri ve fikirleri birden dehanın kaynağından fırlamış gibi görünebilir. Freud, nişanlısına şu ürpertici açıklamayı gönderir:"kimin bu eski dökümanları ele geçireceği kaygısıyla ne yaşlanabilirdim ne de ölebilirdim... Biyografi yazarları hakkında ise, bırak onlar endişelensinler, her şeyi onlar için çok kolay hale getirme arzumuz olmamalı. Her

[40] A.g.e. s.53

biri de "kahramanın gelişimi" hakkındaki fikirlerinde haklı olacaktır ve onların baştan çıktıklarını görmeyi sabırsızlıkla beklemekteyim."

Tesadüflerden, intihal ve taklitlerden, çelişkilerden ve uzun incelemelerden ibaret olağan bir insan öyküsü kozmik bir drama, bilim destânına dönüştüğü andan itibaren Freud ya da benzer bir toplumsal aktör, maddi ilişkilerle çıkarım yapan bilim dallarının esâretinden de kurtulur. Kendi hayatlarından ve tarihçelerinden bahsederken, Bourdieu'nün deyişiyle "Kendi yaşamlarının ideoloğu olma eğilimi"[41] gösteren eyleyiciler belki de kendi senaryo metinleri ve sahne dekorlarına kendileri de inandıkları içindir ki oynama pratiklerine zannedilenden daha fazla kendilerini verebilirler -ki bu da Goffman'a göre özellikle pratik faydası olmayan, tartışmalı bir konudur-. İncelenen bilimsel nesne olma kafesinden kurtularak, söyledikleri apaçık doğru çıkan 'insanlığa bahşedilmiş kişi' olmak, hâlihazırda bilimsel vitrinde varolan bir klişeye gönderme yapacağı için bilim felsefesi haricinde yadırganmayacaktır. Goffman'ın ifadesiyle, "gizleme, ortaya çıkarma, sahte ifşa ve tekrar ortaya çıkarma döngülerinden oluşan bir çeşit istihbarat oyunu"[42] ile işte bu hâle icat edilebilir ve korunabilir. Freud sahnesine geri dönersek, Freud'un mektuplarının önemli bir bölümü de 1970'te Freud'un kızı Anna tarafından Library of Congress'a bağışlanmış ve 2000 yılına kadar hiçbir mektubun açılmaması şartı getirilmiştir[43]. Başka bir amacın yan etkisi olarak dahi 'gizleme' davranışının nimetlerinden birisi, kişi mitinin daha sonraları da garantiye alınmasıdır. Skolastik okumaların kendi fikir babalarına duyduğu saygıya güvenerek tamamen steril bir kişisel tarih-yazımına bahis yatırılabilecektir böylece. Bu noktada sadece mikro-dünyanın vermiş olduğu güdülenmelerin zorba hesapçılığı da devreye girmeyebilir, sırf toplumun yüklediği standartlara uymak için de oynayabilir kişi.

---

41 Bourdieu, Pierre, 2006, Pratik Nedenler, Hil Yayın, İstanbul, s.76

42 Goffman, Erving (2009), Günlük Hayatta Benliğin Sunumu, Metis Yay, İstanbul, s.21

43 Shermer, Michael (2001), The Borderlands of Science, Oxford University Press, New York, s.206

Aktörün Eylemlerinin Pratik Sonuçları

Goffman'ın hesapçı aktörünün çıkar temelli anlaşılmasına rağmen aslında zararları bertaraf etmek için en az tutarsızlığa götürecek, *kavramsal ahenksizliği* asgarî düzeyde tutmaya yönelik davranış sergileyen kişi olduğu varsayımını ortaya koymak ve Goffman'ın çalışmalarını bu şekilde işe koşmak, ondaki oyun kuramından etkilenmenin boyutlarını esneltmek mümkün. Bourdieu'nün ifadesiyle, "her eylemi, niyete yönelen bir amaçla tezahür eder" şekilde görmeye yatkın bir "skolastik illüzyon"[44] olarak kritik edilebilecek oyun kuramı, eyleyicilerin özgül koşullarına, belirli tarihlerin birleşimi olan kişilik ve alışkanlıklarına kapalıdır. Bir kişi için çıkar ya da fayda olarak görülen eylem, örneğin daha muhafazakar ya da içe dönük birisi için eşdeğer kıymette görülmeyecektir. İnsanların bütün bir geçmişlerini, alışkanlıklarını ve değerlerini meydana getiren algıları, herkese uyarlanabilecek bir çıkar ve eylem planlamasını imkansız kılar. Değerlendirmecinin kendisi değerlendirilemediği için, kendi davranış ve hesaplama pratiklerini inceleme nesnesinde arar ve bu iz sürme çabası sonucunda kırıntılardan elde ettiği ayrıntılara kendi algısını dayatabilir. Böylece aktörün kendi güdülenmelerinden kaynaklanan ve doğrudan bilinçli olmayabilecek davranışları teleolojik bir anlatının parçası gibi görünecektir. Goffman'ın aktörlerine uzamsal bir davranış serbestliği tanıyan, hayvan davranış biliminden alınma *umwelt* tabiri ise, eyleyicinin çevresinden gelen sinyal ve alarmlara göre hareket etmesi olarak adlandırılabilir[45]. Bir otomat olmaktan ziyade, çevresindeki akışa göre kararlar alan bir aktör karşımıza çıkar. Kişinin şahsî tarihçesinde yer alan alışkanlık ve kabüllerin onda yaratacağı bilinçdışı etkileri bütünüyle içermediği için eksik kaldığı söylenebilse de bu tabir, evrende bağımsız halde bir konumda çıkarlarını maksimize etmeye çabalayan aktör anlayışından uzaktır.

Goffman'ın sosyolojik tahayyülü, bütünü meydana getiren parçaları, yani mikro-sosyolojinin bilimsel nesnesini tüm maskeleriyle beraber ele alır. Kişinin görüşüne önem verdiği ne kadar çok insan varsa o ka-

---

[44] Bourdieu, Pierre (2000), Pascalian Meditations, Stanford University Press, Stanford, s.63

[45] Trevifio, A. Javier (2003), Goffman's Legacy, Rowman & Littlefield Publishers, Oxford, s.23

dar çok birbirinden farklı toplumsal benliği olduğu anlayışı üzerinden yola çıkmaktadır[46]. Böylece gündelik hayatta doğrudan sembolik ya da ekonomik çıkarlarına katkıda bulunabilecek bir davranışı aktör gözardı edebilir; çünkü bir hesap makinesi keskinliğiyle hareket eden bir otomat değil, çevresinden gelecek tepkileri -üzerinde çok fazla düşünmese dahi- zihninde bulunduran biridir. Seküler ve milliyetçi eğilimleri olan bir eyleyici, yakın dostları ve iş arkadaşlarının farklı etnik gruplardan, dinsel yapı ve siyasî anlayışlardan gelmeleri sebebiyle onların kanaatlerini ve kendisine yönelik tepkilerini de dikkate alarak davranacaktır. Tek başına hemfikir halde yakınlarıyla olduğunda dile getirebileceği çılgın fikirleri, pratiğin mantığına biat edeceği için diğer insanlarla iç içe olduğunda göze batmayacak sözler sarfetmeye ve görece daha ılımlı davranmaya çalışacaktır. Toplumsal uzaydaki konumlanmalar, diğer konumların değer yargılarının dayatabileceği salt hukuki, dinsel ya da siyasi sorunlara odaklı değil, aynı zamanda onların rızasını alarak birlikte hareket etme olanaklarını da dikkate almak durumundadır. Toplumsal ödüllendirmenin aşırılık olduğu noktalarda bu *umwelt* kafesinden dışarıya uçarı davranışlarla çıkabilen aktörler, büyük kazançlar uğruna ciddi riskler almış olurlar. Çünkü "toplum belli toplumsal özelliklere sahip herhangi bir bireyin diğer insanların kendisine belli bir şekilde değer vermelerini ve davranmalarını beklemesinin o kişinin ahlaki hakkı olduğu ilkesi üzerine kuruludur"[47]. Bu mutabakatta ise ne kadar çok kişinin gözünde değer sahibi olunursa o kadar geniş bir uzama hükmedebilir. Diğerlerinin kanaatlerinin dikkate alınması ve buna dair normlarla ilgili verilerin sağlanması ise makro-sosyoloji alanında Goffman'ın bulmayı amaçladığı bileşenlerden biridir.

Aktörlerin mikro evdendeki birbirleriyle olan ilişkilerinin çözümlenmesi haricinde Goffman'ın bu küçük parçalardan yola çıkarak bütüne ulaşmak için, 'büyük meselelere' dair söyleyebileceği şeyler de bulunuyor. Başta ele aldığımız mütevazi çalışma sahasıdan yola çıkarak total kurumlara kadar inceleme sahasını genişleten Goffman'ın mikro-sosyoloji incelemeleri, psikolojizme düşmekten ziyade, ilişkisel düşünmeye ve günümüzde disiplinler-arası çalışmalarda yaygın olarak işe koşulan

[46] Goffman, Erving (2009), Günlük Hayatta Benliğin Sunumu, Metis Yay, İstanbul, s.56
[47] A.g.e. s.25

kompleksite kuramlarına ve network incelemelerine yatkın bir araç kutusu olarak kullanılabilir. İnsan zihninin hesaplayabilmesi için fazla karışık olan bütünü doğrudan incelemeyi değil, bütünü oluşturan parçaların ilişkilerini incelemeyi; bütündeki değişikliklerin tepeden bir kararla değil, parçaların ilişkileri neticesinde ortaya çıktığını savunan bir anlayışla bu ağların nasıl hareket ettiği konusunda aydınlatıcı bir mikro-sosyoloji araç kutusu, Goffman'ın çalışmalarında saklıdır.

Kaynakça

Abbott, Andrew (2004), *Methods of Discovery*, Norton And Company, New York
Andreski, Stanislav (1973), *Social Sciences as Sorcery*, The Trinity Press, London
Bourdieu, Pierre (2015), *Devlet Üzerine*, İletişim Yayınları, İstanbul
Bourdieu, Pierre (2000), *Pascalian Meditations*, Stanford University Press, Stanford
Bourdieu, Pierre (2006), *Pratik Nedenler*, Hil Yayın, İstanbul
Calhoun, Craig (2007), *Sociology in America*, The University of Chicago Press, Chicago
Durkheim, Emile (2004), *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*, Bordo Siyah, İstanbul
Elias, Norbert (2009), *Uygarlık Süreci, cilt:1*, İletişim Yayınları, İstanbul
Goffman, Erving (1961), *Asylums*, Anchor Books, New York
Goffman, Erving (1966), *Behaviour in Public Places*, The Free Press, New York
Goffman, Erving (2009), *Günlük Hayatta Benliğin Sunumu*, Metis Yay, İstanbul
Goffman, Erving (1971), *Strategic Interaction*, University of Pennsylvania Press
Lefebvre, Henri (2008), *Critique of Everyday Life*, Verso Books, London
Mead, George Herbert (1972), *Mind, Self, and Society*, The University of Chicago Press, Chicago
Ritzer, George (2001), *Explorations in the Sociology of Consumption*, Sage Publications, London
Searle, John R. (2005), *Toplumsal Gerçekliğin İnşası*, Litera Yayıncılık, İstanbul
Shermer, Michael (2001), *The Borderlands of Science*, Oxford University Press, New York
Smith, Greg (2006), *Erving Goffman*, Routledge, New York
Tedeschi, James T. (1981), *Impression Management*, Academic Press, London
Wittgenstein, Ludwig (1999), *Philosophical Investigations*, Blackwell, Massachusetts
Trevifio, A. Javier (2003), *Goffman's Legacy*, Rowman & Littlefield Publishers, Oxford

Harold Garfinkel'in Etnometodolojisinde Gündelik Hayat

Uğur Binici
Ümit Tatlıcan

Sosyoloji disiplini açısından "gündelik hayat" bir inceleme-nesnesi olabilir mi? Bu sorunun sorulma nedenlerinden biri gündelik hayatın "derli toplu bir düşünceye uymayan", "muğlâk", "heterojen", "düzensiz", "amorf" yapısıdır (Featherstone'dan akt. Bennett, 2013: 11). Diğer bir neden gündelik hayatın bizzat bir olgular alanı olarak "özerk" bir şekilde ele alınıp alınamayacağı konusunda çeşitli görüşlerin olmasıdır. İlk neden gündelik hayatla ilgilenen pek çok sosyal teorisyeni uğraştırmış olmasına rağmen, her düşünürün kendi perspektifine uygun bir şekilde gündelik hayatı teorik bir form içerisine yerleştirdiği söylenebilir. Ancak ikinci nedenin önemli ontolojik ayrışmalarla birlikte ele alınması gerekmektedir. Garfinkel'in etnometodolojisi de bu ontolojik ayrışma içerisinde ele alınabilir.

Söz konusu ayrışmanın bir yanında gündelik hayatı veri olarak alan ve onu kuşatan bir toplumsal gerçeklik düzlemi içerisinde konumlandıran Durkheim ve Parsons çizgisi bulunmaktadır. Diğer yanında ise gündelik hayata bir inceleme-nesnesi olarak öncelik tanıyan Husserl ve Schutz perspektifinden ortaya çıkan fenomenolojik sosyoloji ile Mead ve Blumer çizgisinde oluşan sembolik etkileşimcilik vardır (Adler, Adler and Fontana, 1987).

Öncelikle Durkheim ve Parsons çizgisinde bir sosyolojinin gündelik hayata başlı başına bir olgular alanı olarak yaklaşmayacağı açık gibidir. Ancak yine de bu yaklaşımlarda gündelik hayatın sosyolojisinin yapılabileceği belirtilebilir. Çünkü gündelik hayat dünyasının dolaylı yoldan kavranabilmesi mümkündür. Durkheim'ın meşhur 'toplumsal

olgu'sunun gayet tâbi gündelik hayatı şekillendiren, ona formuna kazandıran gerçekliğe işaret ettiği söylenebilir. Öte yandan, Parsons'ın kendi yaklaşımında da gündelik dünyaya ve oradaki etkinliklere genel şekillerini kazandıran şeyin toplumsal yapı olduğu fikrine yakın olunduğu için gündelik hayatın çerçevesini oluşturan bir noktanın ön plâna çıkartıldığı bilinmektedir. İki düşünürün de, genel olarak söz konusu alanı kendi etkileşimsel yapısıyla ele almak yerine, bu yapıyı şekillendiren ve dolayısıyla gündelik hayata bir form kazandıran dolaylı şeylere yoğunlaştıkları söylenebilir. Bu sebeple iki düşünürün de teorilerinde gündelik hayata ontolojik öncelik verecek bir yön bulunmadığı açıktır.

Gündelik hayata ontolojik öncelik tanıyan Husserl ve Schutz ile Mead ve Blumer çizgisi ve onlardan etkilenen diğer mikro-sosyolojik yaklaşımlar genel yönleriyle Durkheim ve Parsons'ın perspektifine alternatif bir düşünce oluşturmuşlardır. Bu alternatifin gündelik hayatı doğrudan ele almamızı mümkün kılan dört temel ortak noktası bulunmaktadır. Bu noktalar Adler *vd.* (1987) tarafından "gündelik hayatın sosyolojisinin dayandığı temel ilkeler" olarak ele alınır.

Bu temelin ilk unsuru sosyolojinin makro-nesnelerle ilgilenmesi ve kişiler-arası düzeydeki renkliliği, çeşitliliği salt makroyu determinist kavrayışa kurban etmesi karşısındaki hoşnutsuzluktur. Makro düzeyden bakanların bizi genelde tek-nedenli bir şemaya sıkıştırdıklarını düşünen mikro-sosyolojik yaklaşımlar, onların gündelik hayatın girift ve zengin özelliklerini görmekten aciz olduklarını düşünürler. İkinci temel nokta bağlamsallıktır. Mikro-sosyolojik yaklaşımlar insanların etkinliklerini kendi doğal bağlamlarında, yani onların *gündelik toplumsal dünya*larında incelerler. Kişilerin algıları, düşünceleri, hisleri ve davranışları ile oluşturdukları toplumsal dünya ancak bağlamsal düşünüldüğünde, yani gündelik hayat içerisindeki bağlantıları içinde kavranabildiğinde anlaşılabilir. Üçüncü ilke faillik kavrayışıdır. Mikro-sosyolojik yaklaşımlar için, gündelik hayatı merkeze almak gündelik hayatın üreticisi olan kişileri aktif varlıklar olarak kavramaktır. Onlar bireyi dışsal güçlerin pasif taşıyıcıları olarak değil fail olarak görür ve bu yüzden analizlerinde failin iç dünyasına yönelirler. Buna göre, insanlar gündelik etkileşimler içerisinde sosyalleşmenin yanı sıra, etkileşimin niteliğini de belirleyecek içsel özelliklere sahiplerdir. Dördüncü ilke faillikle ilişkili bir toplumsal yapı kavrayışıdır. Mikro-sosyolojik yaklaşımlar toplumsal yapı-

nın ve toplumsal düzenin faillerin gündelik etkileşimleriyle oluştuğunu ve faillerden bağımsız onlara dışsal bir şekilde ele alınmaması gerektiğini düşünürler (Adler *vd.*, 1987).

Failliği ve eylemi ön plâna çıkararak gündelik hayatın bağlamsal etkinliklerine yoğunlaşan bu yaklaşımlar, gündelik hayata ontolojik bir öncelik tanıyarak daha yapısal olanı, makro nesneleri gündelik hayat dünyası içerisinde inşa edilen şeyler olarak kavramışlardır. Bu dört temel ilke Husserl ve Schutz ile Mead ve Blumer'i ve bunların etkisi altında oluşan yaklaşımları genel olarak ortaklaştırdığı gibi, onların gündelik hayatı *doğrudan* mercek altına almalarına da imkân vermektedir. Garfinkel'in etnometodolojisi de yukarıdaki dört temel ilkeye dayanmaktadır. Onun yaklaşımı da gündelik hayata ontolojik öncelik tanıyan bir konumdadır. Garfinkel sosyoloğun doğrudan inceleme-nesnesi olarak gündelik hayat dünyasına bakması gerektiğini sıklıkla belirtir. Onun sosyolojisi özü itibariyle bir gündelik hayatın sosyolojisidir.

Gündelik hayat dünyası pek çok yöne sahip olduğu için bu dünyayı inceleme konusu yapan gündelik hayatın sosyolojisinin kapsamı da oldukça geniştir. Bilindiği gibi, gündelik hayattaki etkileşim içerisinde "bireylerin birbirlerine karşı izlenimlerini idare etmek için ne gibi roller yaptıkları" da (Goffman) gündelik hayatın sosyolojisinin kapsamındadır; 'insanlar arasında paylaşılan anlamların geliştirilme biçimi (Cuff, Sharrock ve Francis, 2013) ile faillerin öznel anlamlar ve güdüler aracılığıyla kendi dünyalarını inşa etme tarzları da (Blumer) gündelik hayatın sosyolojisinin kapsamı içinde yer alır (Adler vd., 1987). Öncelikle Garfinkel'in gündelik hayatın sosyolojisinin özgün tarafına değinilmelidir.

Garfinkel gündelik hayatın gerçekliği içerisinde esasen nereye yoğunlaşır? Öncelikle hem anlamların nasıl ortaya çıktığı ve nasıl paylaşıldığının hem de bireylerin izlenimlerini idare etme becerilerinin gündelik hayattaki etkileşimlerin önemli unsurları olarak Garfinkel'in de ilgisini çektiğinin belirtilmesi gerekir. Ancak Garfinkel bunlardan daha çok insanların toplumsal yapıyı gündelik hayat düzeyinde somutlaştıran kuralları nasıl müzakere ettikleri ve uyguladıklarına odaklanır (Adler vd., 1987). Biraz daha açmak gerekirse, toplumun üyeleri gündelik hayattaki etkileşimlerinde toplumsal gerçekliği tanımlayan, müzakere eden bir sürü etkinlik içerisindedirler. Garfinkel'in temel önerisi, bu etkinliklerin 'nasıl' veya 'hangi' metotlarla gerçekleştiğinin ayrıntılı ola-

rak incelenmesidir (Cuff *vd.*, 2013). Bu yazıda Garfinkel'in incelemesinin tüm detaylarından ziyade onun gündelik hayatın işleyişiyle doğrudan ilişkili kavramları, düşünceleri ele alınmaya çalışılacaktır.

İnceleme Nesnesi Olarak Gündelik Hayat

Garfinkel, ünlü metni *Etnometodolojide Araştırmalar*'ın "Giriş" kısmına şöyle başlar:

> Sokaktan ve uzman birinin sosyoloji yaparken 'gerçek dünya'ya her referansı, fiziksel veya biyolojik olaylara olduğunda bile, gündelik hayatın organize etkinliklerine bir referanstır. Bu yüzden, Durkheim'ın sosyolojinin temel ilkesinin toplumsal olguların nesnel gerçekliği olduğu fikrine ilişkin belirli yorumlarda vurgulananın aksine, bu kitaptaki yazılarda toplumsal olguların nesnel gerçekliği olarak gündelik hayatın müşterek etkinliklerinin süregelen icrası alınır (Garfinkel, 2014: 7).

Garfinkel işe inceleme-nesnesini tartışmakla başlamak ister. O Durkheim'ın sosyoloji için temel önemde gördüğü 'toplumsal olgu' vurgusunu gündelik hayatın icraatlarına doğru kaydırarak incelemenesnesinde radikal bir değişiklik yapar. Bu yönüyle Garfinkel Durkheim'ın "toplumsal olgunun kendisini bizlere nesnel gerçeklik olarak dayattığı" fikrine en sert muhalefeti yapan düşünürlerden biridir. Ona göre, toplumsal olgu karşımıza nesnel bir yapıdan ziyade sıradan insanın gündelik hayattaki etkinlikleri içinde şekillenen bir özelliğe sahip olarak çıkar. Bu sebeple Garfinkel'in temel hareket noktası gündelik hayat dünyasını 'aşkın' bir gerçeklik olarak değil, tamamen gündelik hayatın içinde olup bitenler içinde şekillenen bir gerçeklik olarak almasıdır. Yani o bir 'sosyal sistem'den veya 'toplumsal düzen'den hareketle gündelik hayatı yorumlamaz. Hareket noktası olarak gündelik hayatın işleyişini ve bu işleyişteki unsurları alır.

Garfinkel'in incelemelerinde gündelik hayatı hareket noktası olarak alması veya daha açık bir ifadeyle, sürekli gündelik hayata referansta bulunmasını gerektiren teorik kurgusunun bazı temel ilkeleri/kabulleri vardır. Öncelikle bunlara değinmek gerekir. Bunlardan ilki *sağduyusal bilgi*nin kabulü, ikincisi bununla ilişkili *faillik* anlayışıdır.

Sağduyusal Bilgi

Garfinkel Alfred Schutz'un düşüncelerine dayanarak şu açıklamayı yapar: toplumsal dünya sıradan insan tarafından büyük ölçüde *sağduyusal* kategoriler ve inşalar temelinde yorumlanır. Bu inşalar bireylerin kendi eylem koşullarını, diğerlerinin niyetleri ve güdülerini kavradıkları, ortak anlayışa ulaştıkları; aynı zamanda eylemlerini koordine ettikleri, genel düzeyde de toplumsal dünyayı sürdürdükleri inşalardır. Bunlar doğrudan gündelik hayat ve deneyimler dünyasına referansta bulunurlar. Bu sebeple Schutz'a göre bu referanslardan uzaklaşan bir sosyal teorisyenin bizi kendi kurgusu olan bir toplumsal gerçeklik anlayışına sürüklemesi muhtemeldir (Heritage, 2013: 258). Sağduyusal bilgi bu yüzden sosyolojide merkezî bir öneme sahiptir.

Uzun süre sosyolojide hâkim olan düşünceye göre sağduyusal bilgi sosyolojiden ayıklanması gereken bir şeydi. Bu fikrin temellendirilmesinin oldukça önemli bir kısmı Durkheim'ın görüşlerinden hareketle yapılmaktaydı. Bilindiği gibi, Durkheim sağduyusal bilginin sosyolojiden uzaklaştırılması gerektiğini düşünür. O, aslında bireylerin toplumsal dünyayı betimleme kapasitesi olduğunu kabul etse de, bu betimlemelerin bilimsel araştırma için kullanımı engelleyecek düzeyde muğlâk ve bulanık olduklarını düşünmekteydi (Coulon, 2010). Bu sebeple, ona göre sosyolojinin "şeyleri sıradan insana göründüklerinden başka biçimde bize gösterdiğini bilmek gerekir" (Durkheim, 2012: 9). Önceden değinildiği gibi, sosyolojinin inceleme-nesnesinin esasen gündelik hayatın işleyişine referansla anlaşılamayacağını düşünen Durkheim (2013: 322), sosyolojinin işaret ettiği gerçekliğe bireylerin gündelik hayatlarında çoğu zaman sağduyusal olarak direndiklerini ileri sürer. Dolayısıyla ona göre sosyolojinin hareket noktası sağduyu olamaz.

Garfinkel bu fikre tamamen karşıdır. Ona göre sosyoloji için hammadde görevi üstlenen tüm insanî deneyimler, etkileşimler insanların gündelik hayatlarında yaşadıkları şeylerdir (Bauman, 2010). Bunlar sosyoloğun önüne sosyolojinin elinden geçmeden önce insanlar tarafından bir şekilde deneyimlenmiş şeyler olarak gelir. Yani "sosyoloji 'önceden-verili' bir nesneler evreniyle değil, aksine öznelerin aktif eylemleriyle inşa edilen veya üretilen bir evrenle ilgilenir" (Giddens, 2003: 211). "Öznelerin aktif eylemlerinin" en önemli dayanağı sağduyusal bilgidir.

Toplumsal dünya faillerin aktif inşası olduğu için bu inşanın dayanağı olan sağduyusal bilgi sosyolojik inceleme için esas alınması gereken bir bilgidir.

Garfinkel sağduyusal bilgiyi 'doğruluk' ve 'yanlışlık' üzerinden tartışmaya açmaz. Schutz gibi onun için de "toplumsal dünyanın bireylere nasıl göründüğü sosyal analizcinin tek meşru araştırma konusudur. Tek gerçeklik budur; başka her şey sosyologların yapay bir ürünüdür" (Layder, 2006: 104). Bu sebeple, Garfinkel, insanların sağduyusal bilgisinin veya sağduyusal betimlemelerinin 'olduğu gibi' ele alınması; bu konuda düzeltme, ironi, çözüm önerileri, teorik tartışmalar gibi yollara başvurulmaması gerektiğini belirtir: bu *etnometodolojik kayıtsızlık* postülasıdır. Buna göre sağduyusal bilgi toplumsal gerçekliğin önemli bir kısmıdır. Bu sebeple söz konusu bilgiye onaylayıcı veya sorgulayıcı bir şekilde yaklaşmamamız gerekir (Heritage, 2013).

Faillik

Garfinkel'in sıradan insanın gündelik hayatını sürdürürken kullandığı sağduyusal bilgiyi ön plâna çıkarması gündelik hayat dünyasına verdiği önemi göstermektedir. Çünkü mikro-sosyolojik yaklaşımların çoğunda yapıldığı gibi gündelik hayat dünyası doğrudan ele alınacaksa sıradan insanın bu dünyadaki kavrayışından uzaklaşılmaması gerekir. Bir başka nokta, gündelik hayatın zenginliğini ve başlı başına bir olgular alanı olduğunu gösterecek şekilde, sıradan insanın toplumsal dünya ve onun mekanizmaları karşısında aciz bir varlık olduğu düşüncesinin aksine, bir faillik kapasitesine sahip olduğunu göstermenin önemidir. Bu anlamda Garfinkel'in bu sağduyu anlayışının tamamlayıcı parçası olan bir başka ilkesi veya ön-kabulü toplumun üyelerinin fail olduklarıdır. Garfinkel toplumsal dünyanın inşasında faillere rağmen bir teori üretmeye çalışmaz. O bireyleri bir kuralı, bir talimatı, toplumsal bir normu *olduğu gibi* uygulayan varlıklar olarak görmez. Kural, talimat ve norm ile bireylerin uygulamaları arasında çok büyük bir olasılıklar ve yorum alanı vardır. Bu alan pratiğin yarattığı bir alan olarak hiçbir zaman önceden hazır bir modelin saf uygulaması veya basit taklidi olamaz (Borlandi, Boudon, Cherkaoui ve Valade, 2011: 248-249).

Bu sebeple, Garfinkel'in teorisinde bireylerin eylemlerini açıklanırken onların ötesinde yer alan yapısal güçlerle ilişkili bir düşünce kabul edilmez. Garfinkel toplumun üyelerini salt yapının veya sosyal sistemin taşıyıcısı pasif varlıklar olmaktan çıkararak, kendi varlığına ve ilişkili olduğu dünyaya dair bilgisi, birikimi ve bir 'görüşü' olan aktörler olarak kavrar. Bu da toplumsal dünyanın bir yönüyle bireylerin 'bilgili' icraatlarıyla inşa edildiğine işaret etmektedir.

İnsanlar kendi perspektifleriyle gündelik hayatı deneyimler. Başka deyişle, gündelik performanslarını icra ederler. Bu icra esnasında üyesi oldukları grup, sosyal sınıf, toplumsal kimlik hakkında sağduyusal bilgilerin zengin içeriğinden faydalanır ve aynı zamanda bu bilgiyle toplumun üretimini ve yeniden-üretimini gerçekleştirirler. Bu anlamda sosyal gerçeklik insanların ürettikleri ve yeniden ürettikleriyle gerçek olur. Garfinkel çalışmasında bu durumu şöyle ifade eder:

> Toplumun herhangi bir gerçek üyesinin içerisinde bulunduğu toplumdaki hayatın gerçeklerine ilişkin toplumsal olarak benimsenmiş bilgiler aile hayatının sürdürülmesi, piyasa düzeni, saygınlık dağılımları, ehliyet, sorumluluk, dürüstlük, üyelerin güdüleri, sorunların sıklıkları, nedenleri ve çözümleri, görünür işleyişlerin ardındaki iyi ve kötü amaçlar gibi şeyleri içerir. Gündelik hayatın toplumsal olarak benimsenen bu gerçekleri kollektivitenin üyesinin kendi pratik etkinliklerini sürdürmeye yönelik bakış açısından önemli betimlemeler içerir (Garfinkel, 2014: 109).

Bir yandan toplumda müşterek olarak üretilmiş bir bilgi mevcuttur. Bunlar kişilerin toplumsal hayatı nasıl sürdüreceklerine yönelik çeşitli malumatlar yığınıdır. Öte yandan kendi pratik etkinliklerini sürdürürken bu malumat birikiminden kendine has damgasını veya bakış açısını katarak faydalanan fail bulunmaktadır. Olup biteni anlatan tablo böyledir.

Garfinkel faillerin içinde yaşadıkları toplum hakkında muazzam bir bilgiye sahip olduklarını ve bunu kendi icraatlarında kullandıklarını ifade eder. Faillik kavramı onun bilgililikle tanımladığı ilişkili diğer kavramlar ele alındığında daha açık hâle gelir. Bu kavramlardan ilki dilbilimcilerden alınan *bağlama-gönderimlilik*, diğeri fenomenolojiden alınan *refleksivite*, sonuncusu ise *açıklanabilirlilik*tir.

Bağlama-gönderimlilik

Garfinkel'in önemli terimlerinden biri dilbiliminden aldığı bağlama-gönderimliliktir. Bu terim gündelik dildeki sözcüklerin anlamlarının kullanıldıkları bağlamlarla ilişki içinde düşünülmesi gerektiğini anlatır. 'Ben', 'sen' gibi zamirler bu terimi anlamak için yeterince açık örneklerdir. Hakkında konuştuğum 'sen' sözü ancak onu kullandığım bağlamda açıktır. Aynı durum bir sözcük veya cümle için de geçerlidir. Bazı kişilerin konuşmalarını dinlerken ne söylediklerini anlamak için biraz beklemek zorunda kalırız. Çünkü konuşmanın parçaları bütünlüğü içinde düşünülerek anlaşılır (Craib, 1992). Aşağıda Sacks'tan aktarılan parça bağlama-gönderimliliğin iyi bir örneğidir:

> **A:** 14 yaşında bir oğlum var.
> **B:** Çok iyi.
> **A:** Ayrıca bir köpeğim var.
> **B:** Üzgünüm!
>
> Bu konuşma sadece A'nın apartman sahibi B'yle bir kira pazarlığı yaptığını bildiğimizde anlaşılabilir. Konuşma konusu taraflarca inşa edilir. Konuşmaları tutarlı ve anlaşılır kılan bağlamdır (Sacks'tan akt. Coulon, 2010: 55).

Coulon (2010: 30) bağlama-gönderimliliğin bir sözcüğe zımnen yüklenen bütün bağlamsal hükümleri kapsadığını belirtir. Bu anlamda sözcükler tek başına eksiklerdir. Anlamlarını sadece üretildikleri somut bağlamlarda ve dilsel bir alışverişte "bağlama-gönderim yaparken" kazanırlar. Sonuç olarak, bir konuşmada "bir sözcük veya ifadenin anlamı konuşmacının biyografisi, asıl niyeti, dinleyiciyle arasındaki özel ilişki ve aralarında daha önce geçen konuşmalar gibi bağlamsal faktörlerden gelir" (Coulon, 2010: 30).

Etnometodolojinin sosyal bilimlere kattığı bağlama-gönderimlilik fikri (Coulon, 2010) bireydeki muazzam bir faillik kapasitesine işaret etmektedir. Daha önce belirttiğimiz gibi, Garfinkel açısından faillik büyük oranda kişinin kendisi ve etrafındaki dünya hakkında bilgili olmasıyla ilişkiliydi. O özellikle bağlama-gönderimlilik üzerinden bu bilgili olmanın ne kadar çok zımnî bilme hâli olarak düşünülmesi gerektiğini

gösterir. Gündelik bir konuşmayı icra ederken konuşmamız salt sözcükler ve onların işaret ettiği şeylerden oluşmaz. Oldukça girift bir bağlam karşımıza çıkar ve konuşmalarımızı genelde sorunsuz bir şekilde icra ederiz. Giddens (2001) Pierson'la mülâkatında insanların rutin bir şekilde günün her anında yaptıkları sıradan bir sohbeti en güçlü bilgisayarlara yaptırmak için programlamaya çalıştığımızı düşünelim der. Bunun kesinlikle en azından şu an için bilgisayarların kaldıramayacağı bir şey olduğunu belirtir. Çünkü sohbet esnasında buzdağının görünen kısmı, söylenen sözcükler, görünmeyen kısmı ise oldukça geniş bir bağlamdır.

İnsanlar büyük oranda bu bağlamın *farkında* olarak konuşur ve davranırlar. Bu *farkında* olma failin ve aslında eylemin bir diğer yönü olan refleksiviteyle doğrudan ilişkilidir. Artık bir diğer önemli kavram olan refleksiviteye geçebiliriz.

Refleksivite

Refleksivite faillerin veya Garfinkel'in daha sık kullandığı bir terimle toplumun 'üyeler'inin kendi eylemlerine bir an bile kesintiye uğramadan (uyku, bilinç kaybı vb. durumlar dışında) pratik bir şekilde dikkat kesilmeleridir. Bu, Giddens'ın (1984) deyimiyle, gündelik etkinliğin sürekli bir özelliğidir. Üyeler gündelik pratiklerinde sürekli olarak kendi davranışlarını ve diğerlerininkini, ortamı, zamanı vb. birçok unsuru pratik bir şekilde denetim altında tutarlar. Başka deyişle, etkileşim esnasında ipuçları, hareketler, sözler başkasından gelen malumatlar ve bunlar dışında ortamdan gelen çeşitli fiziksel ve toplumsal uyaranlar bir gerçeklik anlayışını devam ettirecek şekilde failler tarafından yorumlanır (Turner, 1991). Kuşkusuz bu durum bilinçli düşünmeyle aynı şey değildir. İnsanlar eylemlerinin refleksif karakterinin farkında değildirler; farkında olsalardı zaten eylemleri sürdürmekte zorlanacaklardı (Coulon, 2010). Üzerine konuşulduğunda insanlar bu özelliğe aşinadırlar, ancak eylemlerini kesintiye uğratıp bunun üzerine sürekli düşünerek teorik bir faaliyete girişmezler.

Refleksif özelliği sayesinde kişi içinde yer aldığı toplumsal ortamların müşterek bir icranın sonucu olan aşinalığa, anlama, gerçekliğe, nesnelliğe sahip olduklarını teyit eder ve kendisi için bu icrayı gerçekleştirmesi sorun oluşturmaz. O bunları muğlâk bir biçimde bilir ve açık-

lama gereği duymadan kullanır (Garfinkel, 2014). Örneğin bir eğitim ortamında bireyler öğrenci ve öğretmenin müşterek etkinliğiyle oluşan bir gerçekliğin olduğunu bilerek hareket ederler. Öğretmenin ve öğrencilerin biyografileri, karakterleri, rollleri, daha önceki performansları vb. o ortamın anlamı için önemlidir. Bunların hepsine yönelik 'refleksif' bir dikkatle eyleme geçeriz.

Aynı zamanda refleksivite bireylerin eylemlerini niçin yaptıklarını ortaya koyarken başvurdukları gerekçelendirmelerle ilişkili bir kavramdır. Kişiler kendi davranışlarına dayanak olan şeylerle rutin bir şekilde ilgilenirler. Onlar kendi davranışlarının rasyonalitesini bu dayanaklardan hareketle düşünür ve diğerlerine sunarlar. Yani, birey bir davranışta bulunacağı zaman zımnî bir şekilde davranışının koşulları içerisinde düşünür. Bu da bireyin kendi davranışının rasyonalitesiyle hareket etmesi ve bu durumu diğerlerine sunmasıyla sonuçlanır. Craib (1992) refleksiviteyle ilişkili olarak şunu söyler: bir durumu ifade ettiğimiz anda aslında onu yaratırız. Onu sağlamlaştırır, anlamlı ve rasyonel kılarız. Meselâ "sosyolojik teori üzerine bir kitap yazıyorum" dediğimde bu sadece yaptığım şeyi betimlediğim anlamına gelmez. Bunun ötesinde, eşzamanlı olarak kendime ve diğerlerine yaptığım şeye yaklaşım biçimimi aktararak kuşku ve belirsizlikleri gidermekte, böylece yaptıklarımı meşrulaştırmaktayım.

Açıklanabilirlilik

Garfinkel *Etnometodolojide Araştırmalar*'daki sık referans gösterilen bir pasajında şunu ifade eder:

> Bu araştırmaların temel iddiası, üyelerin düzenli gündelik ilişki ortamlarını ürettikleri ve düzenledikleri etkinlikleri ile onların bu ortamları 'açıklanabilir' kılma prosedürlerinin aslında aynı şeyler olarak görülmesi gerektiğidir (Garfinkel, 2014: 17).

Garfinkel bu iddiasıyla bireylerin yaptığı betimleyici açıklamaların (niye öyle olduğunu veya öyle yaptığını göstermek amaçlı betimlemelerin) gündelik bir eylem akışına dâhil olarak 'cisimleşen' veya yukarıda değinildiği anlamda 'refleksif' bir karaktere sahip olduklarını vurgular (Garfinkel, 2014). Bu anlamda bir şeyi betimleme ile 'yapma' birbirinden

kopuk süreçler değillerdir. Garfinkel gündelik pratik etkinliklerinin sergilenmesinin bizzat açıklamalar olarak görülebileceğini ve diğer yandan betimleyici açıklamaların da pratik etkinliklerin ayrılmaz bir içsel parçası olduğunu vurgular.

Burada Garfinkel'in vurguladığı nokta, bu betimleyici açıklamaların sadece betimleme olmayıp aynı zamanda betimlenen dünyanın inşasının önemli bir parçasını oluşturduklarıdır. Daha açık bir ifadeyle, Garfinkel'e (2014) göre gündelik etkinlikler sırasındaki açıklamalar betimledikleri dünyayı inşa eden pratik icralardır. Bunun anlamı şudur: "gündelik hayatımın bir sahnesini betimlediğimde bunu dünyayı betimlemek için yapmam (bu etnometodoloğun ilgilendiği bir şeydir), aksine bizzat bu betimleme sayesinde toplumsal dünyayı 'oluşturur' veya inşa ederim. Bu dünyayı görünür kılmak bunu yaparken eylemimi anlaşılır kılmaktır, zira onun anlamını yine onu açıklamakta kullandığım metotları sergileyerek gösteririm" (Coulon, 2010: 39).

Garfinkel'in açıklanabilirlik vurgusu aynı zamanda toplumun üyelerine açık, onlar tarafından gözlenebilir, analiz edilebilir pratiklere işaret eder. Başka deyişle, üyeler bir eylemi gerçekleştirdiklerinde açıklanabilir, gözlenebilir, üyelere açık, analiz edilebilir bir pratikle karşılaşırız. Özetle Garfinkel'e göre "betimlenebilir, anlaşılabilir, çözümlenebilir bir dünyada yaşıyoruz. Bu betimlenebilirlik gündelik hayatımızda girişiştiğimiz pratik etkinliklerde kendini gösterir" (Borlandi *vd.*, 2011: 248-249).

Sonuç olarak, Garfinkel'in yukarıda ele aldığımız kavramları gündelik hayat düzeyi içinde anlamlı olacak kavramlardır. Bunun yanında onun etnometodolojisinde gündelik hayatın anlamı ise bu kavramlarla ortaya çıkar. Yukarıda da aktarılmaya çalışıldığı gibi sağduyu aslında sıradan insanın *gündelik* kavrayışıdır. Faillik ise refleksivite, bağlamagönderimlilik ve açıklanabilirlik bağlamında bireyin *gündelik hayattaki* aktifliğidir. Yani ister yapıları ister toplumsal düzeni analiz edelim bakmamız gereken yer gündelik hayatta bireylerin aktif varlığıdır.

Garfinkel'in *Etnometodolojide Araştırmalar*'daki amaçlarından biri (fenomenolojide olduğu gibi) bilimsel bilginin içinde kök saldığı gündelik dünya ve gündelik pratiklerden bağını koparmaması gerektiğini göstermektir. Bilimsel anlamda üretilecek kategorilerin ve kavramların en önemli temeli gündelik hayatın işleyişinin içinde aranmalıdır. Bu kısmı

Garfinkel'in derslerine katılmış Carlos Castaneda'nın sözleriyle tamamlayabiliriz:

> Garfinkel'in derslerine katılabilme şansını elde etmiştim. O, bana, gündelik yaşamın sıradan edimlerinin felsefi açıdan gerçek inceleme-konusunu oluşturduğu –ve araştırılmakta olan herhangi bir olayın kendi ışığında ve kendi kural ve tutarlığı uyarınca incelenmesi gerektiği– biçimindeki son derece olağandışı etnometodolojik modeli öğretmişti (Castaneda, 2002: 7-8).

Gündelik Hayat Dünyası

Önceki kısımda Garfinkel'in gündelik hayatı doğrudan incelemenesnesi yaptığı belirtildi. Onun gündelik hayatın gerçekliğini görünür kılan hangi kavramlarla iş gördüğü anlatılmaya çalışıldı. Bu kısımda, Garfinkel'in 'gündelik hayat dünyası'nın somut olarak nasıl mümkün olduğunu nasıl ele aldığı irdelenecektir.

Garfinkel Schutz'tan gündelik hayatla ilişkili oldukça önemli bir fikri alır: Toplumun sıradan üyesi gündelik hayat dünyasını çoğu zaman "hayatın doğal gerçekleri" olarak kavrar. Başka deyişle, "insanlar gündelik hayatta şeylerin asla göründükleri gibi olmayabilecekleri veya geçmiş yaşantıların günümüz için güvenilir bir yol gösterici olamayacağı şeklindeki genel *şüpheyi askıya alırlar*" (Heritage, 2013: 259). Onlar felsefecinin şeyler karşısındaki sorgulayıcı tutumunu kullanmazlar. Daha çok, şeyleri olduğu gibi kabul etme eğilimindedirler.

Garfinkel bu dünyayla ilişkili muazzam bir literatür olmasına rağmen sosyolojik araştırmalarda ya gündelik hayat dünyasının varsayıldığını ya da teorik düzeyde konumlandırıldığını gördüğümüzü belirtir. Garfinkel açısından sosyolojik araştırmalarda eksik kalan nokta "gündelik hayat dünyası nasıl mümkündür?" sorusudur. O apaçık bir şekilde bu soruyu sorar. Bu sorunun cevabını önceki kısımda bahsedilen kavramlarla baktığı gündelik hayattaki süregelen etkinliklere yoğunlaşarak bulmaya çalışır.

Garfinkel *Etnometodolojide Araştırmalar*'da gündelik hayat dünyasını büyük ölçüde hem bu dünyanın kurucu etkinliklerine hem de istikrarlı, düzenli etkinliklerine odaklanarak ele alır. Garfinkel istikrarlı ve düzenli etkinlikleri çözümlemek için bu istikrar ve düzeni kazandıran standartlara yoğunlaşmak gerektiğini düşünür. Başka deyişle, gündelik

hayatı anlamamız için gündelik düzenli etkinliklere bakmamız, gündelik düzenli etkinlikler için de bu etkinliklere dayanak olan rutinleşmiş yönleri çözümlememiz gerekir.

Gündelik Hayatın Arka-Plân Özelliklerinin Araştırılması

Gündelik hayat dünyasının "standartlaşmış ve standartlaşan, görülen ancak gözden kaçan, olması beklenen arka-plân özellikleri" vardır. "Toplumun üyesi arka-plân beklentilerini bir 'yorumlama şeması' olarak kullanır. Kişi bu yorumlama şemaları sayesinde somut görünüşleri bilinen-durumların-tezahürleri olarak tanıyabilir ve anlaşılır kılabilir" (Garfinkel, 2014: 61). Kişiler gündelik hayatta arka-plân özellikleri Garfinkel'in (2014) ifadesiyle "içinde hareket ettikleri eylem zeminleri" olarak kullanırlar. Garfinkel arka-plân beklentileri ya da Schutz'un deyimiyle "gündelik hayat tutumunu" en genel yönüyle Schutz'a referansla şöyle tanımlar: "kişi belirli varsayımlarla hareket eder, karşısındakinin belirli şeyleri varsaydığını varsayar ve dolayısıyla benzer şekilde karşısındaki de onun belirli şeyleri varsaydığını varsayarak hareket eder" (Garfinkel, 2014: 81).

Arka-plân beklentilerin neyi içerdiği bireylere sorulduğunda onlar derli toplu bir şeyler anlatamaz veya hiçbir açıklama yapamazlar. Çünkü arka-plân beklentiler "hayatın alışılagelen" bir özelliği olarak kişinin zaman içerisinde yabancılaştığı görüşlere dönüşmektedir. Garfinkel, gündelik hayatın alışılagelen bu gibi yönlerini görünür kılmak için çeşitli araştırma prosedürleri tasarlar. O, Coulon'un (2010: 59) ifadesiyle, gündelik "rutinlerimizin akışını bozarak" arka-plân beklentileri ortaya çıkarmaya çalışır.

Garfinkel'in ünlü deneylerinden olan "konuşmanın akışını sorunlu hâle getirme" deneyi örnek olarak verilebilir. Bu araştırmada Garfinkel, öğrencilerinden bir tanıdığı veya dostuyla gündelik yaptıkları bir konuşmada sıradışı bir durum olduğunu hissettirmeden konuşmada kullanılan bildik sözlerin anlamını ısrarla açığa kavuşturmak için çaba harcamalarını ister. Bunun üzerine öğrencilerin aşağıdaki örneğe benzer konuşmalar yaptıklarını iletir. Garfinkel'in öğrencilerinden biri olan Ray (deneyci) bir arkadaşıyla (denek) arasında geçen aşağıdaki konuşmayı rapor eder:

(Denek) Merhaba Ray. Kız arkadaşın ne hissediyor?
(Deneyci) "Ne hissediyor?" sözüyle ne demek istiyorsun? Kastettiğin şey fiziksel mi, zihinsel mi?
(Denek) Nasıl hissettiğini kastediyorum. Durumunuz nasıl?
(Dikkatle süzer.)
(Deneyci) Hiçbir sorun yok. Ne anlatmak istediğini biraz daha açıklığa kavuşturur musun?
(Denek) Aldırma. Tıp Fakültesi uygulamaların nasıl gidiyor?
(Deneyci) "Nasıl gidiyor?" sözüyle ne demek istiyorsun?
(Denek) Ne demek istediğimi biliyorsun.
(Deneyci) Gerçekten de bilmiyorum.
(Denek) Derdin ne? Hasta mısın? (Garfinkel, 2014: 67).

Bu konuşmada Garfinkel'in öğrencisi denek olan kişinin herkes tarafından anlaşılır olabilecek ifadelerini sorgulamaya çalışırken, denek bu yapılanı anlamsız bularak tepki gösterir. Turner'a (1991) göre bu durumda deneyci söz konusu etkileşimin zımnî bir kuralını ihlâl etmektedir. Başka deyişle, burada normal şartlar altında herkesin anlaması gereken ve kişilerin konuşmalarını sürdürebilmeleri için sorgulanmaması gereken belirli arka-plân özellikler sorgulanmaktadır.

Garfinkel buna benzer arka-plân beklentilerin sorgulanmasını bir başka örnekle de aktarır. Bu sefer öğrencilerinden kendi evlerinde 15 dakika ve 1 saat arasında pansiyoner öğrenci gibi hareket etmelerini ister. Ayrıca ev halkına nazik davranmalarını, resmî hitap etmelerini ve kişisel davranışlardan kaçınarak sadece konuşmaları gerektiği yerde konuşmalarını ister (Garfinkel, 2014: 72).

Evinde 'pansiyoner öğrenci' rolü icra eden öğrencilerin çoğu ilk anda aile üyelerinin büyük ölçüde afalladığını ve kendisinin ne yapmaya çalıştığını anlamadıklarını rapor eder. Anne ve babalar çocuklarının başına bir şeyler geldiğini düşünür. Bu durumu şaşkınlık, şok, kaygı, utanç ve öfke hâlleriyle karşılarlar. Bazı aileler, başlangıçta bunu bir şaka gibi algılamakla birlikte, süre geçtikçe öğrencinin nerede durması gerektiğini bilmediğini düşünmeye başlayarak öğrenciyi suçlar. Bazıları, öğrencinin bu hâlini daha önceki olaylarla ilişkilendirerek yorumlamaya başlar: "çok fazla ders çalışıyordu", "hastaydı"; "nişanlısıyla kavga etmişti" (Garfinkel, 2014).

Garfinkel (2014) 'pansiyoner öğrenci' rolüyle ortaya çıkan durumu öğrencilerin bu ve buna benzer şekillerde açıklamasına dayanarak öğrencilerin gündelik hayatın çok güçlü bir arka-plân özelliğini sarstıklarını görür. Burada Garfinkel'in ifadesiyle "karşılıklı olarak kabul gören durumlar dokusu"nun aşındırılması ve yerine "pansiyoner öğrenci tutumu"yla yeniden örülecek bir dokunun getirilmeye çalışılması söz konusudur. Bu da ilk anda aile üyelerinin çoğunun şaşkınlıkla ne söyleyeceğini, ne düşüneceğini bilemez hâle gelmesine sebep olmaktadır. Garfinkel'e göre bu esnada kişiler için durumların normal olarak algılanan özellikleri anlamlarını yitirmektedir. Sonuç olarak, çoğu kişi arka-plân özelliklerini gündelik hayatın doğal gerçekleri olarak kavradığı için bunların sistematik olarak ihlâl edildiğini görünce karşılaştığı durumu kavrayamamakta, mevcut durumu geçmişte bildikleriyle ilişkilendirememektedir. Dolayısıyla, bu deneyler kişilerde ciddi rahatsızlıklar yaratmaktadır.

Garfinkel araştırmalarında bu temel üzerinden gündelik hayat dünyasının arka-plân özelliklerini görünür kılarken bu özellikleri veri alarak esasında insanların bunlara uyup uymadıklarına odaklanmaz. Burada özellikle yanlış anlaşılabilecek bir noktanın altını çizmek gerekmektedir. Toplumun üyelerinin etkinliklerinin bir standartlaşma içerisinde olduğu, bu standartlaşmanın da arka-plân beklentilerle ilişkili olduğu söylendi. Sonuç olarak, burada gündelik hayat dünyasındaki etkinliklerdeki istikrarlılık veya standartlaşmanın failliği yok sayan bir değerlendirmesine ulaşılmamalıdır. Bireyleri bu standartlaşmanın veya gündelik hayatın arka-plân özelliklerinin otomatik bir uygulayıcısı gibi görmemek gerekir. Başka deyişle, "toplumun üyesini yargıda bulunmaktan aciz bir tür kültürel aptala" dönüştürmemek gerekir. Daha önce bahsettiğimiz faillik özellikleri düşünülecek olursa, kişilerin bu arka-plân beklentilere 'uygun' edimlerde bulunurken bu beklentileri keşfettiklerini, yaratıklarını ve sürdürdüklerini göz ardı etmemeliyiz (Garfinkel, 2014: 95).

Gündelik Etkileşimlerde Metotlar

Garfinkel için gündelik hayat dünyasını mümkün kılan bir yön arka-plân beklentilerse, diğeri de bununla ilişkili gündelik metotlardır. Yukarıda aktarılan arka-plân beklentiler kişiler tarafından uygulamaya geçirilirken birtakım prosedürler devreye girmektedir. Bunlar "sokaktaki insanların gündelik eylemlerini gerçekleştirmek için kullandıkları gündelik metotlar"dır (Coulon, 2010). Bilindiği gibi etnometodoloji adı doğrudan bu hususla ilgilidir. Bu terim '–loji' kısmı ile 'araştırma'ya, method kısmı ile kullanılan metotlara ve ethno kısmı ile 'halka ya da insanlara' işaret eder (Turner, 1991). Bunun anlamı "insanların gündelik yaşantılarını gerçekleştirdikleri farklı ilişkileri sürdürürken kullandıkları metotlar veya prosedürleri analiz etmektir" (Coulon, 2010: 10).

Garfinkel ünlü metni *Etnometodolojide Araştırmalar*'da yukarıdaki rutini bozma deneylerini anlattığı kısımda kişilerin gündelik hayat dünyasını mümkün kılan pek çok metot kullandıklarından bahseder. Bu metotlardan ön plâna çıkan üç tanesi şöyledir: (1) normale dönmeye çalışma, (2) vesaire ilkesine başvurma, (3) perspektiflerin karşılıklılığı (Turner, 1991).

Normale dönmeye çalışma

Kişiler etkileşimleri esnasında gündelik dünyanın arka-plân özellikleri konusunda belirsizliğe düştükleri veya anlamsız bir durum içine girdiklerinde birbirlerine karşı 'normal'e dönmelerini ifade eden hareketlerde bulunurlar (Turner, 1991). Garfinkel'in yaptığı 'ihlâl deneylerinde' yukarıdaki örneklerdeki gibi bir durumla karşılaşan deneklerin yaşadıkları gerginlikten çıkmak için "'standartlaşmış' beklentilere başvurarak durumu normale döndürmeye" çalıştıklarını görmekteyiz. 'Pansiyoner öğrenci' deneyinde aile üyeleri öğrenciye "kendine gel" gibi ifadelerle müdahale ederken durumu normale döndürmeye çalışmaktadırlar.

Vesaire ilkesine başvurma

Bir etkileşim sırasında kişiler birbirlerine her şeyi tamamen anlatmadan iletişim kurarlar. Anlatılacak bir olayın bütün detayları ancak gerçek dünyadaki söz konusu ilişkilere hiç katılmamış birine aktarılabilir. As-

lında bizler daha çok başkalarının sözleri ve hareketlerini 'anlamak' için aktarılmayan detayları zihnimizde tamamlarız. Mesela insanların birbirine herhangi bir sözden sonra "biliyorsun" diye bir söz kullanmaları boşlukları sen tamamla anlamına gelmektedir (Turner, 1991). Burada vesaire ilkesine başvurmaktayız. Yani olayların tüm detaylarını karşıdaki hiçbir şeyi bilmiyormuş gibi anlatmaz, çoğunlukla vesaire ilkesine başvururuz.

Bu gündelik metot bağlama-gönderimliliğe işaret etmektedir. Vesaire ilkesi bir ifadede anlamın tamamlayıcısı olarak kullanıldığında ortaya çıkan tablo aslında şöyledir: "ne anlatmak istediğimi biliyorsunuz, henüz söylediğim şeyle ilgili her şeyi kesin olarak ifade etmekte ısrarlı olmayacağım, onu kolayca tamamlayabilir, gerçek duygularımı anlayabilir, sayabileceğim türden başka örnekler bulabilirsiniz, vesaire" (Coulon, 2010: 31).

Perspektiflerin karşılıklılığı

Schutz'un kavramından hareket eden Garfinkel, bu kavramla en temelde şunu anlatır: insanlar şeyleri başkalarıyla aynı biçimde göreceklerini ve bunun karşı taraf için de geçerli olduğunu varsayarlar. Bu varsayım insanların farklı mekân ve eylem biçimleri içinde konumlanabilmelerini sağlar (Cuff *vd.*, 2013: 171). Wallace ve Wolf (2012) perspektiflerin karşılıklılığını anlatmak için örnek olarak bir orkestradaki müzisyenlerin durumunu verir: orkestra şefi ile diğer müzisyenler icra edilen durumun anlamlarını paylaştıkları için, diğer müzisyenler kendilerini orkestra şefinin yerine koyarak durumu şefin deneyimlediği gibi deneyimleyebilirler. "Yani bireyler, farklı hayat deneyimlerine sahip olmalarına yol açan farklı perspektifleri, biyografileri ve güdülerine rağmen, deneyimlerini "pratik amaçlarla" 'aynı şeyler' olarak görebilirler" (Heritage, 2013: 259).

Bu üç metot ve daha önce bahsedilen arka-plân özelliklerin dışında etnometodologların araştırmalarıyla ortaya koydukları başka metotlar ve arka-plân özellikler de bulunmaktadır. Ancak bu yazı kapsamında "gündelik hayat dünyasının nasıl mümkün olduğu" aktarılmaya çalışıldığı için bunlar yeterlidir. Özetle, toplumun üyesi diğerleriyle birlikte gündelik metotları kullanarak ve arka-plân özellikleri kendi eylemlerinin zemini kılarak oldukça becerikli icraatlarla gündelik hayat dünyası-

nı oluşturur, sürdürür ve sağlamlaştırır. Böylece gündelik hayat dünyası karşımıza bir gerçeklik olarak çıkar.

Garfinkel'in Etnometodolojisine Eleştiriler

Garfinkel'in etnometodolojisi ortaya çıktığı 1960'ların sonlarından itibaren önemli eleştirilere muhatap olmuştur. Yazının bu kısmında söz konusu eleştirilerden belli başlıları ele alınacaktır. Eleştirilerden ilki etnometodolojinin toplumsal dünyadaki güç ilişkilerini ihmal ettiğidir (Layder, 2006; Sharrock ve Anderson, 1986; Wallace ve Wolf, 2012). Bu eleştiriyi ilk yapanlardan biri Lewis Coser'dır. O Amerikan Sosyoloji Derneği'ndeki 1975 tarihli konuşmasında etnometodolojinin "toplumsal etkileşimde gücün merkezî yerini göz ardı ederek, çalışmalarını hem birey aktörlerin kendi eylemlerine ilişkin hem de bu etkinlikler konusunda uzman kişilerin onların eylemlerine ilişkin açıklama biçimlerini betimsel olarak araştırmakla" sınırladığını belirtir (Coser'dan akt. Coulon, 2010: 84). Bu eleştiriye göre etnometodolojinin birey aktörlerin betimlemelerini ve onların eylemlerine ilişkin açıklama biçimlerini betimleyerek bizlere aktardığı için toplumda gizil veya açık bir şekilde bulunan güç ilişkilerine doğrudan yoğunlaşacak kavramsal aleti bulunmamaktadır. Bu eleştirinin biraz daha genişletilmiş hâli büyük ölçüde sağduyu meselesiyle ilişkilidir. Bireylerin kavradığı biçimiyle toplumsal dünyanın betimlenmesi, yani 'etnometodolojik kayıtsızlık' ilkesi etnometodolojinin inceleme-nesnesine eleştirel olarak yaklaşmasını engellemektedir; bunun sonucu da toplumsal dünyadaki 'güç ilişkileri', 'iktidar', 'ideoloji' vb. gibi olguları görememektir.

Etnometodolojiye ikinci eleştiri toplumsal dünyanın kurumsal ve yapısal boyutlarına mesafeli duruşuna yöneliktir. Bu eleştiri, etnometodolojinin (fenomenolojik arka-plânını düşünürsek) bireysel deneyimler ve etkileşimlere yoğunlaşarak daha çok kişiler-arası düzeyde kaldığı için kişisel olmayan, bireyin kontrolü ve bilincinin sınırlarının dışında var olduğu söylenebilecek yapısal faktörlere uzak durduğu yönündedir. Etnometodolojiyi bu yönden eleştirenlere göre bazı yapısal faktörler bireysel etkinliklere ve deneyimlere 'dışsal' olgulardır. Etnometodologların çalışmalarında bireylerin ve grupların etkinliklerinden kısmen bağımsız organizasyonlar, siyasal ve ekonomik kurumlar

gibi toplumsal formlara yönelik oldukça az çalışma mevcuttur (Layder, 2006). Her iki eleştiriye de etnometodologlar cevap vermişlerdir. Coulon (2010: 89) bu cevapları şöyle aktarır: Etnometodoloji hem kurumsal faktörlere hem de güç ilişkilerine önem vermektedir. Ancak bunların anlamını "gündelik hayatla nasıl bir ilişki içinde olduklarını araştırarak kavramaya çalışır". Garfinkel'in *Etnometodolojide Araştırmalar*'ın "Giriş" kısmında söylediği ve daha önce aktardığımız "toplumsal olguların nesnel gerçekliği olarak gündelik hayatın müşterek etkinliklerinin süregelen icrası alınır" tezinde onun yapısal ve kurumsal faktörleri gündelik hayat düzeyinde cereyan eden ilişkilerde ortaya koyduğu söylenebilir. Ancak yine de bu yapısal ve kurumsal faktörlerin gündelik hayat düzeyinde çözümlenip çözümlenemeyeceği sorulabilir.

Garfinkel'in etnometodolojisine ve genel olarak etnometodolojiye sık sık yapılan bir diğer eleştiri bu yaklaşımın rölâtivist bir konumu benimsediğidir (Sharrock and Anderson, 1986). Rölativizm eleştirisinin kaynağı, özellikle bireylerin toplumsal dünya konusunda oldukça bilgili kişiler (Schutz'un "hepimiz pratik sosyologlarız" sözü hatırlanabilir) kabul edilmesi ve uzman sosyoloğun toplumun diğer üyeleri karşısında 'ayrıcalıksız kılınması'dır. Bunun ürünü bilimsel sosyolojinin sağduyusal sosyolojiden daha üstün olmadığı sonucu ve bir adım ötesinde herhangi iki düşünme biçiminin birbirine eşit değerde kabul edilmesidir (Cuff *vd.*, 2013). Coulon (2010: 91-92) bu ve benzeri eleştirilere cevap niteliğinde bir konunun altını çizer:

Etnometodologlar sağduyusal ve bilimsel muhakemenin ortak bir temele ve hatta özdeş süreçlere sahip olduğunu göstermişlerdir, ancak bu, etnometodolojinin sokaktaki insanın toplumsal dünyaya ilişkin gündelik bilgisini sosyologların bu gündelik bilgiyi kullanarak inşa ettikleri bilimsel bilgiyle aynı şey olarak gördüğü anlamına gelmez. Sosyolog zorunlu olarak empirik nesneleri sosyolojik nesnelere dönüştüren bir nesnelleştirme görevi yüklenir ve toplumun sıradan üyesi de içinde etkileşimlerini gerçekleştirdiği dünyayı yorumlarken benzer bir çalışma içindedir, ancak sokaktaki insanın ilgisi bu süreci analiz eden sosyoloğunkiyle aynı değildir.

Etnometodolojiye ilişkin bunlar dışında birçok eleştiri bulunmaktadır. Bu eleştiriler etnometodogların dışa kapalı, özel bir dili olan ve referanslarının çoğunu kendi ekibinden elemanlara yapan bir mezhep

(Coser) olarak görülmesine yöneliktir. Ayrıca Coser ve ona yakın düşünen sosyologlar etnometodologların karşılıklı konuşma analizi, telefon görüşmeleri analizleri, sürücüler ve yayaların karşılaşmalarındaki davranışların analizleri üzerinden yaptıkları çalışmaları nispeten 'önemsiz' konular olarak görüp eleştirmişlerdir (Coulon, 2010). Bunun dışında etnometodologların yazdıklarının ve çalışmalarının anlaşılmaz olduğu yönünde eleştiriler de bulunmaktadır. Ancak daha yaygın olarak dillendirilen ilk üç eleştiriyi yazıda ele aldığımız gündelik hayat meselesinin kavramlarıyla ilişkili olduğu için ön plâna çıkardık.

Sonuç

Gündelik hayatı doğrudan kendi araştırmasına konu yapan yaklaşımlardan biri Garfinkel'in etnometodolojisidir. O kendi teorisinin hareket noktasını uzun süre hâkim olan yapısal işlevselci sosyolojik yaklaşımda göz ardı edildiğini düşündüğü bir yerden başlatır: 'sokaktaki insan'ın gündelik icraatları. Garfinkel gündelik hayatın icraatlarını *verili* olarak kabul etmeyip sorunsallaştırır ve sosyolojinin temel inceleme-nesnesi hâline getirir. Bu gündelik hayatın sosyolojik incelemesi açısından önemli bir noktadır. Çünkü gündelik hayatı verili olarak kabul eden yaklaşımlar yapısal düzeyde gündelik hayatın nasıl çerçevelendiğine yoğunlaşarak onu dolaylı olarak konu etmişlerdir. Garfinkel tam tersi bir şekilde gündelik hayatın akışına yoğunlaşarak yapısal oluşumu, daha doğrusu toplumsal düzeni buradan hareketle ele almayı uygun bulmuştur.

Garfinkel, "toplum ve toplumsal ilişkilere dair tarihsel, karşılaştırmalı veya yapısal analizlerden farklı olarak" (Berberoglu, 2012: 171) bireylerin aktif olduğu gündelik hayatın etkinliklerine yoğunlaşmamızı salık verirken esas olarak yeni bir sosyolojik olgular alanına işaret etmektedir. Bu yeni olgular alanının analizine uygun çeşitli kavramları da kendi teorisinde inşa etmektedir. Bu kavramlar *sağduyu*, *faillik*, *bağlamagönderimlilik*, *refleksivite* ve *açıklanabilirlilik*tir.

Garfinkel bu kavramlardan hareketle toplumu analiz ederken gündelik hayat düzeyinden yola çıkar. Garfinkel'in hareket noktasının gündelik hayat düzeyi olması ve bu düzeyden yola çıkarak kavramlar inşa etmesinin yanında onu gündelik hayatın sosyolojisi açısından

önemli kılan bir başka nokta daha vardır: O bu kavramları aynı zamanda gündelik hayatın sosyolojisi açısından merkezî bir sorunsalı ortaya koyarken işe koşar. Bu merkezî sorunsal "gündelik hayat dünyasının nasıl mümkün olduğudur". Garfinkel'in pek çok etnometodolojik araştırmasında bu konuyu gündeme getirdiği söylenebilir. Gündelik hayat dünyasının imkânı sorusu Garfinkel'in incelemelerinde birçok kavram ve kategoriyle ele aldığı bir mesele olmasına karşın, bu yazıda onun konuya yaklaşım biçimini göstermek için kullandığı birkaç kavrama değinildi. Bunlar gündelik hayatın rutinleşmiş, standartlaşmış örgüsüne işaret eden arka-plân özellikleri ile gündelik metotlardır. Garfinkel'e göre, insanlar gündelik hayatın arka-plân özelliklerini 'eylemlerinin zemini' kılarak (arka-plân özellik bir anlamda eylemi mümkün kılmaktadır) etkinliklerde bulunurken, aynı zamanda çeşitli gündelik metotları kullanırlar. Bunun sonucunda gündelik hayat dünyası mümkün olmaktadır.

Kaynakça

Adler, P. A., Adler, P. and Fontana, A. (1987) "Everyday life sociology", *Annual Review of Sociology*, s. 217-235.

Bennett, A. (2013) *Kültür ve Gündelik Hayat* (Çev. N. Tokdoğan, B. Şenel ve U. Y. Kara), Phoenix: Ankara.

Berberoğlu, B. (2012) *Klasik ve Çağdaş Sosyal Teoriye Giriş* (Çev. C. Cemgil), İstanbul Bilgi Üniversitesi: İstanbul.

Borlandi, M., Boudon, R., Cherkaoui, M. ve Valade, B. (2011) *Sosyolojik Düşünce Sözlüğü* (Çev. B. Arıbaş), İletişim Yayınları: İstanbul.

Castaneda, C. (2002) *Don Juan'ın Öğretileri* (Çev. N. Erkmen), Söz Yayın: İstanbul.

Coulon, A. (2010) *Etnometodoloji* (Çev. Ü. Tatlıcan), Küre Yayınları: İstanbul.

Craib, I. (1992) *Modern Social Theory*, Wheatsheaf Books: England.

Cuff, E. C., Sharrock, W. W. ve Francis, D. W. (2013) *Sosyolojide Perspektifler* (Çev. Ü. Tatlıcan), Say Yayınları: İstanbul.

Durkheim, E. (2012) *Sosyolojik Yöntemin Kuralları* (Çev. C. Saraçoğlu), Dost Yayınları: Ankara.

Durkheim, E. (2013) *İntihar* (Çev. Z. Z. İlkgelen), Pozitif Yayınları: İstanbul.

Garfinkel, H. (2014) *Etnometodolojide Araştırmalar* (Çev. Ü. Tatlıcan), Heretik: Ankara.

Giddens, A. (1984) *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*, University of California Press: USA.

Giddens, A. (2003) *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları* (Çev. Ü. Tatlıcan ve B. Balkız), Paradigma Yayınları: İstanbul.

Giddens, A. ve Pierson, C. (2001) *Modernliği Anlamlandırmak, Anthony Giddens'la Söyleşiler* (Çev. S. Uyurkulak ve M. Sağlam), Alfa Yayınları: İstanbul.

Heritage, J. C. (2013) "Etnometodoloji" (Çev. Ü. Tatlıcan), *Günümüzde Sosyal Teori*, Der. A. Giddens ve J. Turner, (Say Yayınları: İstanbul).

Layder, D. (2006) *Sosyal Teoriye Giriş* (Çev. Ü. Tatlıcan), Küre Yayınları: İstanbul.

Sharrock, W. W. ve Anderson, B. (1986) *The Ethnomethodologists*, Tavistock Publications: London and New York.

Turner, J. H. (1991) *The Structure of Sociological Theory*, Wadsworth Publishing Company: California.

Wallace, R. A. ve Wolf, A. (2012) *Çağdaş Sosyoloji Kuramları* (Çev. M. R. Ayas ve L. Elburuz), Doğu Batı: Ankara.

Husserl ve Schutz: Fenomenolojik Perspektif

Ünal Şentürk

Geçmişten günümüze birey, içinde olduğu toplumsal aşamanın koşullarını bağlamında yaşamını geliştirir. Sürekli yapageldiği üretim, tüketim, eğlenme, ibadet etme, dinlenme gibi eylem dizilerini, mevcut koşulların fırsatları ve risklerini göz önünde bulundurma gereğinin farkında olarak gerçekleştirir. İster bireysel ister grupla birlikte gerçekleştirilsin bireyin eylemlerinde toplum bir şekilde merkezi yer işgal eder. En basitinden en komplike olanına kadar çatışma, işbirliği, rekabet veya uyum içerikli sosyal ilişkiler bütününe karşılık gelen toplumsal hayatın bir ucunda fail diğerin de ise yapı bulunur. Bir önceki günün tekrarıymış gibi görülen ve algılanan gündelik hayat, bu iki ucun arasındaki geçişlerle şekillenir. Bu, yüzyıllar önceki tahıl üretimi yapan bir Mezopotamya köylüsü için olduğu kadar; bugün sosyal paylaşım hesabından bir ileti beğenen Kanadalı orta sınıf bir beyaz için de geçerli bir sosyal gerçekliktir. Toplumsal işleyişi, insanın ürettiği sosyal gerçekliği kavramak ve açıklamak gibi bir misyonu olan sosyoloji disiplini, ortaya çıktığı ilk dönemden bugüne kadar, dayandığı düşünsel esasları ile yöntemleri değişen teoriler geliştirmiştir. Her birinin ilgilendiği konu, açıklamada kullandığı paradigma, olay ve olgulara yaklaşımı bir diğerinden ayrışan bir dizi teori ortaya çıkmıştır/çıkmaktadır. Ancak, genelden özele, toplumdan birey bir kayma durumu söz konusudur. İktisat, eğitim, aile, din ve kent sosyolojisi gibi genel ve yapısal işleyiş arka planlı çalışmalar yerini yavaş yavaş cinsiyet sosyolojisi, yaşlılık sosyolojisi gibi birey odaklı çalışmalara bırakmaktadır.

Gündelik hayat sosyolojisi, bu açıdan diğerlerine göre kısmen daha yeni bir alandır. Gündelik hayat sosyolojisi, her gün yaşanılan rutinleri, gelgitleri, genel yaşantının akışkanlığını ve Herakleitoscu anlamdaki akıntıyı merkezine almaktadır. Dünün içinden çıktığı halde bugün başkalaşan; sabitlik içinde bir devingenliği bulunan gündelik hayat, sokak ya da meydanlarda gerçekleştirilen protesto hareketlerine katılanların duygularını, yorgun bir şekilde mesaisini tamamlayan bir çalışanın eve dönüşteki iç seslerini, matematik sınavındaki bir liselinin duyduğu kaygıyı, hoşlandığı kız arkadaşına çıkma teklifinde bulunan gencin heyecanını, dünyaya getirdiği bebeğini kaybeden bir annenin üzüntüsünü, tuttuğu takımın şampiyonluğu kazanması halinde bir taraftarın sevincini içermektedir.

Görünen ile gören arasındaki ilişkiyi kavramaya çalışan fenomenolojik yaklaşım ise bu gündelik hayata kendisi açısından açıklama yapmaktadır. Görünen, basit gözlemle algılanabilen gerçekliğin özünü, birey ve bireyin bilinçlenme sürecinden yorumlamaya çalışan fenomenoloji, gündelik hayatı bu perspektiften değerlendirmektedir. Felsefi yönü ve derinliği öne çıkan Husserl ve sosyolojik öğretiye daha çok bulaşmış Schutz gibi fenomenolojinin ana temsilcileri, gündelik hayatı, ürettikleri kavramlar üzerinden tanımlamakta ve çözümlemektedir.

Mümkünün Başladığı Yer: Gündelik Hayat

Gündelik hayat, Lefebvre'nin cümleleriyle "yaşanmışlığı" ve düşünmenin düşük bir derecesi- yaşanmışlığın ve düşünmenin henüz birbirinden ayrılmadığı nokta, algılanan her şeyin geniş bir evrenin bir parçası olması halidir. Nihayet, gündelik olarak tanımlan *şey*, modern felsefenin Physis (özde bulunan veya doğal olarak oluşan gelişmenin veya değişimin kaynağı)'idir. Gündelik hayat bir ilk anlam küresi, üretici etkinliğin yeni yaratımları olanaklı kılacak bir biçimde hazır tutulduğu bir alandır. Bu alan, bu zemin, ne felsefecilerin öznelliği tarafından belirlenmiş bir şey olarak, ne de mobilyalar, yiyecekler, giyecekler şeklindeki gibi kategoriler halinde sınıflanmış nesnelerin tasviri olarak özetlenebilir. Bundan daha öte ve daha başka bir şeydir. Ne bir düşüş yönüdür, ne de engelleyici ya da durdurucudur; aynı anda hem bir alan hem de bir ara istasyondur, bir aşamadır ve atlama tahtasıdır; gereksinimler, zevk-

ler, ürünler, araçlar, amaçlardan ve anlardan oluşan bir andır, olanaklı olanları gerçekleştirmek için kendinden yola çıkmanın kaçınılmaz olduğu diyalektik bir etkileşimdir (1998: 20-21). Bu anlamda etkileşimle başlayıp devam eden gündelik hayat, döngülerden oluşmakla birlikte, daha büyük döngülerin içine giren bir oluş halidir. Bu hayat içinde bir şeye başlamak, aslında baştan alıp yeniden başlamak, yeniden doğmaktır. O büyük ırmağın, Herakleitos'çu oluşun içinde pek çok şaşırtma saklıdır (Lefebvre, 1998:12). Birbirinin devamı ve benzeri olarak toplumsal hayatın bir öğesi olarak kavranan gündelik hayat, kendi içinde bir özgünlüğe sahiptir. Dünün üzerine konumlanmış, önceki günün koşullarına bağlı olduğu varsayılan bugün, aslında tüm sürprizleriyle kendine özgündür; olağandışılığıyla, belirlenemez yönleri ve sürekli akışkanlığıyla kendisidir.

Schutz gündelik hayatı, birbiriyle zaten kurulu, anlamlı, özneler arası bir hayat alanında karşılaşılan insanların "en temel gerçekliği"(Kilminster, 2008: 285) olarak tanımlar. Yine onun terminolojisindeki "çoklu gerçeklikler" arasında, kendini en üstün gerçeklik olarak sunanı gündelik hayat gerçekliğidir. Ayrıcalıklı konumu ona, en üst gerçekliğin ne olduğunu belirleme yetkisi verir. Bilinç gerilimi, gündelik hayatta zirvededir; bu demektir ki gündelik hayat, en heybetli, en ısrarcı ve en şiddetli tarzıyla kendini bilince dayatır. Görmezden gelmek şöyle dursun, buyurgan varlığını zayıflatmak bile oldukça zordur. Sonuçta, kişiyi/aktörü/beni azami derecede dikkat göstermeye zorlar. Sonuç olarak ben, gündelik hayatımı tamamen uyanık halde deneyimler ve yaşarım. Gündelik hayat gerçekliği, bedenimin "buradalığı" ve mevcudiyetimin "şimdiliği" etrafında düzenlenmiştir. Bu "burada ve şimdi", gündelik hayatın gerçekliğine dönük dikkatimin odağıdır. "Burada ve şimdi" yi bana gündelik hayatta sunan şey, bilincimin gerçekliğidir. Ne var ki gündelik hayatın gerçekliği, sadece bu dolaysız buradalıklardan ibaret değildir; o aynı zamanda "burada ve şimdi" olmayan fenomenleri de kapsar. Bunun anlamı şudur: Gündelik hayatı/hem uzamsal/mekânsal hem de zamansal olarak farklı yakınlık ve uzaklık derecelerinde tecrübe ederim. Bunlar arasında bana en yakın olanı, gündelik hayatın bedensel kullanımım açısından doğrudan ulaşılabilir olan alanıdır (Berger ve Luckmann, 2008: 34-35). Ancak, *şimdi* ve *burada* olmayıp, *şimdi* ve *burada* olanla ilişkisi olan ya da *şimdi* ve *burada* olanı etkileyen bir varlığın

olduğu da dikkatten kaçırılmamalıdır. O varlık, tüm işleyiş, düzen ve yapı özelliğiyle toplumun kendisidir. Gündelik hayatı *"mümkün olana start verildiği nokta"* (1991: 37) olarak tanımlarken, gündelik rutinlerde kendini gösteren toplumun kendisi kadar, fail yapı ilişkisini vurgular. Failin *"şimdiliği ve burada"* olması durumuyla zamanı ve mekânı belirleyen bir yaşantıya gönderme yapan gündelik hayat, modernin geleneksele, gelenekselin moderne; yeninin eskiye, eskinin yeniye *geçişmesi*, bunlar arasındaki bir *geçiş* ya da *gidiş geliştir* ve kendi içinde bir etkileşim halidir. Gündelik hayat, modernlik ve geleneksel olanların hem "gizlendiği" hem de "ifşa edildiği" *zaman ve mekân üstü bir oluşumdur*. Gündeliklik, toplumsala ilişkin soruların sorulup cevaplandığı; genel hayata yönelik okuma ve yazma pratiklerinin bir aradalığıdır.

Olayların ve olguların beslendiği yegâne kaynak olan gündelik hayat, geri beslemenin toplumsal yeri olarak tanımlanır. Küçümsenen ancak hayati önemde olan bu yerin iki görünümü vardır: o, artakalan (düşünülebilen ve toplumsal pratikten çıkarılabilen, belirlenmiş ve ayrışmış tüm etkinliklerden artakalan) şeydir; ayrıca, toplumsal bütünün ürünüdür. Hayatı tehdit edici dengesizliklerin ortaya çıktığı yer olduğu gibi denge yeridir (Levebvre, 1998: 39). Toplumsal içeriğinin derinliği ve çeşitliliğine bağlı olarak ait olduğu toplumu anlamak, anlamlandırmak ve kavramak için önemli bir ipucudur. Nitekim, Lefebvre (1991: 13) onu *"kuantum yer çekimi"* metaforuyla açıklarken, gündelik hayatın içinde şekillendiği toplumsal hayatı anlatmak için yeteri kadar özellik barındırdığına işaret eder. Dolayısıyla, gündelik hayat, genel yapıyı yansıtan bir göstergedir.

Toplumsal çözümlemelerde önemli konu başlıklarını oluşturan sınıf, çatışma, tabakalaşma, intihar, evlilik, işsizlik, şiddet, suç, üretim, kalkınma, eşitsizlik, iktidar, ölüm, hastalık, hareketlilik gibi bütün sosyal hayata ilişkin konu ve olgular, bu gündelik hayatın içinden çıkmakta ve onun tarafından şekillenmektedir. Gündelik hayat, bu konu ve olguların bir dökümü olmakla birlikte asla bu olgu ve olayların ne basit bir toplamı ne de insan yaşamındaki alışkanlıkların aritmetik ve geometrik bir ortalamasıdır. Zira, normal yaşamını sürdüren kişi, günlük sürekli tekrarladığı rutinlerini aynı duygu, düşünce, dürtü, sezgi ve uyaranla ve aynı sürede gerçekleştirmemektedir. Basit bir gözlemle hissedilen benzer tutum ve davranışların sonuçları, her kişide aynı sonuç-

lar yaratmamakta; aynı durum her aktörde benzer refleksle sonuçlanmamaktadır. Bizler çevremizdeki insanların dışardan ve ancak tamamlanmış ya da sonuçlanmış davranışlarını görebiliyor ve bunlara bağlı olarak bir çıkarımda bulunabiliyoruz. Aktörün eyleme yönelme sebepleri, eylem anındaki ruh hali dikkate alınmamaktadır. Nitekim, aynı aktör aynı eylemi aynı his ve düşünceyle gerçekleştirmediği gibi tamamlanan her eylem aktörde aynı his ve düşünceyi yaratmamaktadır. Dolayısıyla dışarıdan metaforik anlamda denizin yüzeyindeki dalgaları görüp bir yorum yapılmakta ve dalgayı da oluşturan ve sürekli hareket halinde olan asıl *"dip akıntı"* gerçeği gözden kaçırılmaktadır. Her an oluş, geçiş, evrim halindeki bireysel ve toplumsal yaşantıya karşılık gelen gündelik hayat, bu anlamda yüzeyde herkesin gördüğü su yığının basit bir gözlemle fark edemeyeceği *"dip akıntısı"*dır. Görünen dışında kalan ancak görüneni şu ya da bu şekilde etkileyen bir görünmeyen kısım vardır ki fenomenoloji bu alanla yakından ilgilenmektedir.

Fenomenoloji ve Edmund Husserl

En yalın haliyle görüngü bilimi olarak tanımlanan fenomenolojinin kavramsal olarak iki anlamı bulunur. İlk anlamıyla o, bir algı nesnesi, gördüğümüz, duyularımızla hissettiğimiz veya algıladığımız bir "şey"dir. Diğer anlamıyla fenomen sıra dışı bir şey, henüz açıklayamadığımız veya anlayamadığımız normal dışı manevi bir güç, his ve algıdır. Kavramın ilk anlamı, hemen herkesin kabul edebileceği yönüdür. İkincisi ise yorumcu bir tanımdır. İkinci tanımlamada bağımsız bir gerçekliğe sahip olmayan fizik dünyanın duyularımız aracılığıyla kavranması vurgulanmaktadır. Gerçekliğin kişisel olarak tanımlanması, kavranması ve kabul edilmesi söz konusudur (Slattery, 2011:231-232). Bu minvalde fenomenoloji bir durumun, olayın ve nesnenin dışında, karşısında ve etkisinde olanlar tarafından ve onlardan bağımsız olarak tanımlanması veya öyle kabul edilmesidir.

Fenomen kavramı Husserl'da "görünen ile görünen şey arasındaki özsel bir bağlılaşım nedeniyle çift anlamlı" olup, bir yandan duyularla deneyimlendiği haliyle görünen dünyaya, diğer yandan da görünüşlerin özü anlamında görünüşe gelen şeyin kendini kapsar. Bununla birlikte, kavram, Husserl felsefesinde, yani öznel fenomen olarak görünüşe

gelen"i nitelemek için kullanılır. Konuya bu yönüyle bakıldığında Grekçe phainomenon ve logos sözcüklerinin bileşiminden oluşan fenomenoloji, şeylerin tezahür edebildiği değişik yolları, fenomenleri ve şeylerin logos'unu vermeye yönelik bir aktivite ya da başka bir anlatımla, insani deneyim veya deneyim alanında ortaya çıkan bütün görünenlerin bilgisi olmaya ve söz konusu görünenlere mümkün olduğu kadar kendilerini karakterize eden şeyi gösterme fırsatı vermeye yönelik bir girişim olarak anlaşılabilir (1997: 45-46). Dünyanın insan varlıklarına görünme tarzı üzerinde yoğunlaşan felsefe anlayışı ya da bilgi teorisi yaklaşımı olan fenomenoloji, dünyanın var oluşu veya varlık tarzlarıyla ilgili varsayımlarımızı bir kenara bırakarak, onu insan varlıklarına göründüğü şekliyle açıklamaya yönelir. Eş deyişle, kendilerini insan bilincine sundukları şekliyle fenomenlere ilişkin bir tanımlamayı amaçlar. Böyle bir düşünce yaklaşımı ise bütün varsayımların, dış dünyanın varoluşu benzeri deneyime katılan bütün beklentilerin dışarda tutulmasını gerektirir. Bilince görünen şeylerin olduğu kadar, bilincin özünü de ortaya çıkarmayı amaçlayan ve aynı zamanda özlerin bilimi olan fenomenolojide, özellikle Husserl'in felsefik yaklaşımından sonra, insanların dünyaya anlam yükleme tarzı üzerinde durulmuştur (Cevizci, 2012: 181). Fenomenolojik felsefe, insanların gerçeklik kategorilerini yaratma ve belirli duyu verilerini bu kategorilere göre yerleştirme süreçlerini anlamaya çabalarken; fenomenolojik sosyoloji, bireylerin toplumsal dünyayla ilgili duyu verilerini nasıl kavradıklarını ve onları toplumsal fenomenler olarak nasıl sınıflandırıp tasarımladıklarını inceler. Başta Husserl olmak üzere fenomenologlar, dünyanın kendilerini deneyimleyen insanlardan bağımsız görünüşlere sahip nesnelerle dolu olmadığı gibi öznel deneyim nesneler, olaylar ve yaşanılan etkinliklerden bağımsız var olamayacağını savunurlar. Onlara göre, salt öznel bir özne veya salt nesnel bir nesne yoktur. Dolayısıyla, fenomenoloji sadece öznelere ve nesnelere değil, öznenin deneyimlerine de odaklanarak toplumsalın içinde geçerli olan bir *"doğal tutumu"* açıklamaya yönelir. Husserl'a göre içinde bulundukları dünyayı bir düzene koymaya çalışan insanlar, böylesi aktif ve iç içe geçmiş karmaşık bir sürecin failleri olduklarının farkında değillerdir; aksine onlar, fiziksel ve toplumsal dünya gibi dış gerçekliğin kendiliğinden *"doğal bir düzen"*e sahip olduğunu varsayar ve bunu sorgulama gereksinimi duymazlar. Yani onlar

düşünce biçimlerini belirleyen ve gerçekliğini sorgulamadıkları bir dünyada yaşarlar ve bu dünya, insanların kendi varoluş parametrelerini, kendi faaliyetleri ve hedeflerinin ortamı olarak gördükleri ve düşündükleri nesneler, insanlar ve diğer şeylerden oluşur. Bu bağlamda insanlar, doğruluğunu sorgulamadan kabul ederek ve inanarak şekillendirdiği bir "*doğal tutum*" içinde yaşamını sürdürür (Tatlıcan, 2011: 115, 121). Bu doğal tutumun sürdürülebilirliğine bağlı olarak, içinde yaşanılan mekân ve zamanın belirleyiciliğinde yeni eklemeler, gözden geçirmeler, yorumlamalar yaparak her an yeniden üretir.

Fenomenolojik sosyolojinin beslendiği ana damar, kavramı ilk defa kullanan Edmund Husserl'in çalışmalarıdır. Felsefi temellerini atan Husserl, fenomenolojiyi, insanın duyuları ile doğrudan kavrayabileceği *şey*lerle ilgili olarak tanımlamaktadır. Ona göre, bütün bilgimiz doğrudan duyulara dayanan olaylardan gelir, bunun dışında kalan ve gerçekleşen her şey yorum bütünüdür. Burada doğal olarak pozitivizmin her olguyu bilim sayesinde bilebileceğimiz tezine karşı geliştirilmiş bir söylem ve durumdan söz edilir. Bilgimizin duyu verileri ile sınırlı olması, duyu verilerinin sağladığı bilginin de görece olduğu anlamına gelir. Bilgi görece ise her insanın bilgisi anlamlı ve önemlidir. Sosyal bilimcinin yapabileceği şey, birey/aktör tarafından yüklenen anlamı kavramak ve dünyayı nasıl tasvir ettiğini anlamaktır. Husserl, bunun farklı işleyişe sahip doğa bilimleri ile sosyal bilimlerin ayrımının yapılmasından ya da doğa bilimlerinin eksikliklerinin belirtilmesinden geçtiğine inanır. Ona göre, kesinliği tartışılamaz kesin bilimler olarak nitelendirilen doğa bilimleri ve matematiğin eksiklik ve zayıflığı söz konusudur. Onların sahip olduğu türden nesnellik, "sonuçlardan hareketle yapılacak çürütmeye dayalı bir eleştiriyle" kazanılamaz; bunun için "temellere ve yönteme ilişkin pozitif" bir eleştiriye ihtiyaç vardır. Her türlü bilginin kaynağına, bilen özneye, bilince geri gidilmesi tam bu noktadaki eksikliği tamamlar. Her bilginin temelinin, bilincin ana yapısının araştırılması, onun terminolojisiyle "bilincin fenomenolojik çözümlenmesi"yle bu mümkün olur (1997: 15).

Husserl'a göre, deneyimlediğimiz nesne ya da fenomenlerin, bilincin onları bir şekilde inşa etmesi veya yapılandırması sayesinde bizim için bir anlam ifade etmekte ve yaşamımız içinde bir varlık kazanmaktadır. Bu düşünceden çıkan ilk sonuç, bilincinde olduğum dünyanın bi-

lincimden bağımsız olarak var olamayacağıdır. Husserl, işte bu temel üzerinde, içinde yaşadığım ve kendisini deneylediğim dünyanın benim ön kabullerim ve beklentilerim tarafından yapılandırıldığı sonucuna varır. Dünya, bana göreli olarak var olan bir dünyadır. Bu savunusuyla Husserl, doğa bilimlerinin açımlayıp serimlediği dünyanın, "nesnelerin gözlemciden bağımsız olarak var oldukları" kabulüyle ters düşer (Cevizci, 2012: 216). Husserl açısından bakıldığında, tam da bu konu, yani bütün bilimleri deneyimlenebilir gerçeklikle ilişkili görme tutumu, emprist temellendirmenin, dolayısıyla da doğalcı yaklaşımın en büyük hatasını ortaya koyar. Söz konusu hata ise, metafizik spekülasyonlardan uzak bir biçimde *şey*lerin kendilerine dönüşe yönelik temel arzunun, bütün biliş (cognition) ve deneyim yoluyla meşrulaştırılması arzusuyla karıştırılması veya bunlarla özdeşleştirilmesidir. Her ne kadar emprist yaklaşım pratiği, kendinde şeyleri sunan tek edim olarak kabul edilse de, Husserl'e göre, *şey*ler basit bir biçimde doğaya ait şeyler olmadığı gibi, genel anlamı içerisinde doğayla özdeşleştirilen gerçeklik de, gerçekliğin tamamı değildir. Bu nedenle; sezginin, anlamlandırmanın ve yorumlanmanın hiçe sayıldığı emprist yaklaşım, gerçeği ıskalayarak bilim anlamında bir tıkanmayı ortaya çıkarmaktadır. Bu tıkanıklığın/eksik yaklaşımın önü açacak bir yöntem olarak fenomenoloji, anlamın, nesnel bir şekilde var olan bir şey değil, fakat pre-objektif bir sezgiyle kaynağına doğru gidilmesi gereken bir bilinç ilişkisi olduğunu kavramak suretiyle, bilimsel bilginin unutulmuş köklerini kurtarmaktır. Bu amaçla o, fenomenolojik yöntemi, felsefi dikkati, dünyayı, doğalcı yaklaşımın somutlaştırıcı önyargılarını önceleyen bir tarzda algıladığımız asli yollara çekmeye muktedir bir yöntem olarak geliştirmeyi hedefler. Böylelikle de Husserl, bilincin gizli yönelimliklerini yeniden keşfetmeye ve söz konusu yönelimselliklerin özsel yapılarının, yeni ve önyargısız bir tarzda incelenmesine çağrıda bulunur. Husserl, aslında emprist ve tarihselci yaklaşımın doğrudan ya da dolaylı olarak gözden kaçırdığı felsefeye yönelmenin isabetli olacağına inanır. Ona göre, felsefe tıpkı başlangıçtaki bilim olma kaygısında olduğu gibi, hiçbir şeyi verili olarak kabul etmeme anlamında bir bilim, yani bilimlerin varsayımsız bilimi olmalıdır. Bütün tümevarımsal ve tümdengelimsel akıl yürütmeler, daha öte meşrulaştırmalara ihtiyaç duyulmaksızın felsefenin, hakikatleri doğrudan ve sezgisel bir biçimde kavramasına bağlı olmak durumundadırlar. Za-

ten felsefeyi kesin bir bilim veya bilimlerin bilimi kılan da, onun daha öte bir temele ihtiyaç duymayan söz konusu zorunlu hakikatleri kendisine hareket noktası almasıdır. Buradan hareket eden felsefe, tüm ön kabullerden bağımsız ve hiçbir şeyi kendinden açık bir doğru olarak görmeyen bir bilgi teorisine yaslanarak amacına ulaşabilir (1995: 33-38). Olayla bakış tarzı, doğal yaşantı ve işleyişi çözümleme yöntemi açısından fenomenoloji, bu amacı elde etmeye muktedirdir ve bunu bilen özneye yönelmekle yapar.

Husserl, felsefeyi bir bilim olarak görme koşulu olarak düşündüğü bilen özneye, bilince geri gidilmeyi koymaktadır. Bu, onun değimiyle "bilincin fenomenolojik bir çözümleme" sidir. Bu noktada en önemli edim redüksiyondur. Ön koşulsuzluk ilkesi olarak tanımladığı yeni bir başlangıç için her türlü bilginin bir kenara bırakılması en geçer yol gibi görünmektedir. Çünkü ben, kendi ve çevremdeki birçok nesne ve durum hakkındaki bilgileri hazır bulurum. Onlardan şüphe etmeden onları oldukları gibi ve doğru kabul ederim. Yargılarımız bu dünyaya ilişkindir. Şeyler, onların bağlantıları, değişimleri, işlevsel dönüşüm bağlantıları ve yasaları üzerine kısmen tekil kısmen genel yargılarda bulunur; doğrudan deneyin bize sunduklarını dile getiririz. Deneyin sağladığı bilgi ve deneyimleri izleyerek, doğrudan doğruya yaşanandan (algılanandan ve anımsanandan) yaşanmamışı çıkarırız; genelleme yaparız, sonra yeniden genelleştirilmiş bilgiyi tek tek durumlara uygularız veya çözümsel düşünmeyle genel bilgilerden yeni genellikler oluştururuz. Çelişmeler, çatışmalar belirdiğinde en geneli dikkate alırız. Doğal bilgi böyle ilerler durur. Baştan beri doğal olarak var olan bu verili bilgi, verilmiş olan ve yalnızca kapsamı, içeriği, öğeleri, bağlantıları ve yasaları açısından daha yakından incelenmesi gereken gerçekliği git gide artan oranda ele geçirir. Son elde edilen bilgi gerçeği ele almaz, ideal, kendiliğinden geçerli, ama aynı zamanda daha baştan kuşkulanılmayan olanakları konu edinir. Ancak, çevremi kuşatan nesneler yığınına ve olaylara ait sorular yönelttiğimde bir boşluk belirir. Doğru dediğiz şey ne kadar doğrudur?", "tanımladığım nesne gerçek midir?" gibi sorulara verilecek yanıtlar olmayınca burada felsefik bir tavır devreye girer. Bizi doğal davranıştan uzaklaştıran bilgi eleştirisi tavrı, hazırdaki bilgileri askıya alma anlamındaki *epokhe*dir. Verilmiş bilgileri sorguya alarak hiç şüpheye yer bırakmayacak apaçıklık niteliğine ulaşmış bir bilgi müm-

kün olacaktır (Husserl, 1997: 46-47, 56). Husserl'e göre, doğal davranışı kökten değiştirmek demek, bu davranışın genel savını kendine özgü bir *epokhe*'ye müracaat etmek demektir. *Epokhe*, doğal dünyanın genel savından kuşkulanmak ya da bu savı ortada hiçbir neden yokken reddetmek değil; bu tezi özgür olarak kullanmaktan geri durmaktır. Bunun için de dünyayı apaçık varlığından tamamıyla *"vazgeçmek"*; bu varlığı *"dışarda bırakmak"*, "kullanmamak", bu varlığı bütünüyle yürürlükte kalmasını *"yasaklamak"*, *"parantez içine almak"* gerekmektedir. Husserl'in bu şekilde her türlü bilginin bir tarafa bırakılmasını ve var olanların parantez içine alınmasını istemesinin temel nedeni, felsefe ve bilimlerin ona göre bilmeye ilişkin uydurma kuramlarıyla bilmenin kendisinin ne olduğunu tanımaz hale getirmiş olmalarıdır. Bu nedenle fenomenolojinin yansız araştırma alanları oluşturması gerektiğini savunmaktadır. Fenomenoloji, bu temel tutumuyla diğer bilgilerin geçersiz olduğunu veya var olanların olmadığını savlamaz; yapılmak istenen sadece fenomenolojik çözümlemede var olanların, doğal kendiliklerini ve onların bilgisini kullanmamaktır. Parantez içine alma işlemi ile dünyanın sarsılmaz varlığı olduğu gibi kalmakta, yalnız bu varlığın anlamı değişmektedir (1998: 61). Bu fenomenolojik tavırla dünyanın varlığı yadsınmayacak; ona ilişkin verilmiş bilgiler üzerindeki şüphelerim ortadan kalkacaktır.

Fenomenolojik tavır geliştirme konusuna odaklanan Husserl, "saf" olana, "özler "e ulaşabilmek için öncelikle "doğal tavır alma"nın, "doğal tavır almanın genel savı"nın "ayraç içine alınması", bir yana bırakılması gerektiğini savunur. Ona göre, "doğal tavır almanın genel savı", benim de içinde yaşadığım dünyanın, benim dışımda, benim ona söylediklerimden bağımsız bir gerçeklik olarak var olduğudur. İnsanların içinde yaşamlarını sürdürdükleri çevreleri birbirlerinden farklı nesnelerle doludur. "Doğal tavır alma"nın yolu, kişinin çevresini kuşatan bu nesneleri ve şeyleri olduğu gibi, naif bir şekilde görmeden geçer. Dünyanın varlığının "ayraç içine alınması"yla, "bir yana bırakılmasıyla", dünyanın varlığına ilişkin her türlü yargı vermekten uzak durulmasıyla (epokheyle), doğal tavır alma gerçekleşir (2003: 18). *Reduktion* veya *transendental reduktion* diye de ifade edilen süreçle, maddesellikle doğal ayraca alınarak bütün bilinç bireysel insan bilinci olmanın ötesinde öz-

lerin taşıyıcısı olma düşüncesi ortaya çıkar (Husserl, 1994: 17). Bunu fenomenolojinin gerçeğe ulaşmak için önerdiği *epokhe* sağlar.

Epokhe ile ne elde ederim? Dünyayı birlikte yaşadığımız, başımızı kaldırdığımızda gördüğümüz, seslerini işittiğimiz, yaptıklarını gözlemlediğimiz, el sıkıştığımız "başka ben"lerden oluşan doğal çevre ve yaşamı daha net görür ve onu anlarım. Fenomenolojik bir tavır olan *epokhe*, doğal davranışı kenara bırakarak onun üzerine yoğunlaşmayı sağlar. *Epokhe*'nin uygulama alanı içinde ortak toplum, kültür nesneleri, "başkalarının ben'leri" ayraç içine alınarak "ben" ile aramdaki arasındaki perde ortadan kalkar (Husserl, 1998:57) . Ayraç içine alındıktan sonra salt ben dışında, geride hiçbir şey kalmamıştır. Ne ortak toplum, ne "başka benler", ne de "başka ben'lerle ilişkili kültür nesneleri". Bütün bu şeylerin anlamı *epokhe* ile tümden değişime uğramış (Gülenç; 2014: 28) ve açıklığa kavuşmuştur.

Zaman, mekân, kültür ve bireysel psikolojiden bağımsız, katışıksız hakikati kurmayı amaçlayan Husserl, tikel, somut nesnelerin algılanmasıyla değil, "algılanmış olanla" ilgilenmiştir. Nesnelerin bu soyut özlerine varabilmek için önerdiği "aşkın indirgeme" ya da "*epokhe*" (Kilminster, 2008: 284) sürecinde her türlü alışılmış nesnel pozisyondan uzak durulmalı ve nesnel dünyaya dair hiçbir yargıda bulunulmamalıdır. Böylelikle geriye sadece, kendi özel modu içerisinde bir evin, bir bedenin genel olarak da dünyanın deneyimi, olduğu şey olarak kalacaktır. Fenomenolojik redüksiyon süreci olarak da ifade edilen askıya alma (*epokhe*) aktivitesinde, doğal tutumun özüne dair her şey, yani elde mevcut bir biçimde, orada sürekli olarak var olan bütün doğal dünya ayraca alınır. Bu yaklaşımıyla Husserl, ne bir sofistin yaptığı gibi dünyayı yadsımaktadır; ne de o bir septik gibi dünyanın olgusal varlığından şüphe etmektedir. Onun geliştirmeye çalıştığı şey, kendisini mekânsal- zamansal ve olgusal varlık hakkında herhangi bir yargıda bulunmaktan uzak tutacak olan fenomenolojik *epokhe*'dir. Bu doğrultuda yapılacak olan; biliş eleştirisinin başlangıcında, bütün dünya, doğa, fiziksel ve psikolojik şeyler ve ayrıca bu nesnel konularla ilgilenmek durumunda olan bilimlerle birlikte, bu bağlam içinde anlaşılan insanın kendi beni de soruşturulmalı, onun varlığı ve geçerliliği askıya alınmalıdır. Bu perspektif içerisinde değerlendirildiğinde, *epokhe*, bütün varsayımları, yani kendisi de dahil olmak üzere önceden verili her şeyi askıya

alma, onlar hakkında yargıda bulunmama anlamına gelir (Küçükalp, 2006: 64, 67). Böylece dünyanın sosyal inşâsı, yeniden üretimle *şey*lerin anlamlandırılmasında önemli bir nokta olan niyetsellik/yönelimsellik arasındaki ilişki netleşir. Niyetsellik/yönelimsellik (intentionality), bizatihi dikkatin yöneltildiği objeden büyük ölçüde bağımsız bir "düşünceleşme edimi"ni gerektirir; ve sonuç olarak Husserl'in ilgi odağını bu konu oluşturur, zira *-epokhe'de-* tüm somut tikelleri paranteze aldığımız taktirde bilincin özüne nüfus edeceğimiz düşünülür (Giddens, 2003: 40). Eylem, eylemle yakın ilişki de olan *şey*lerin yönelimi bu özdedir.

Fizik dünyanın asla değişmeyen ve bütün insanlar için aynı olan "gerçek" bir dünya olmadığını savunan fenomenoloji (Slattery, 2011:232), bu görüşünü sosyal bilim ve hayatta daha ileri noktaya taşır. Sosyal dünyada daha göreceliğin olabileceği düşüncesinde ısrar edilir. Gözlemleyen, etkisinde kalan ve yaşayan kişiden bağımsız bir gerçekliğin olamayacağı görüşü öne çıkarılır. Dünyayı nasıl gördüğümüz, hangi yollarla başkalarının algılarına benzer algılar edindiğimiz, deneyimlediğimiz olaylarla nasıl olup da benzer bir dünya veya paylaştığımız her günkü dünyayı oluşturduğumuzu inceleyerek yolan çıkan fenomenoloji (Wallace ve Wolf, 2012:351) alışılagelmiş kabulleri sorgular, kültürel olarak öğrenilmiş fikirlere meydan okur ve günlük hayatı anlayabilmek için alışılagelmiş olanları/yerleşik ve devam eden sistemi problematik olarak ele alır. Teorinin problemleştirdiği, diğer tekiyle yaşamak durumunda olan bireyin, kendini içinde bulduğu ve ona duyarsız kalamayacağının bilince olduğu bir kültürel yapıdır. Toplumu oluşturan ve devamlılığını sağlayan insan, kendinden önce dünyaya gelenlerin deneyimlerinden oluşmuş bir kültürel ve toplumsal yapı içine doğar. İçine doğulan ve yaşamımızı belli bir ölçüde koşullayan kültür, sosyalleşme süreciyle kuşaklar boyu, yeni doğan toplum üyesine verili olarak sunulur. Verili bu yapı, bireye belli bir formda bilme, düşünme ve davranma biçimi kazandırır. Böylece, her toplum üyesi, kendinden öncekiler gibi olma, düşünme ve yaşama durumuyla yüzleşerek gündelik eylemlerini gerçekleştirir. Teorinin kurucusu olan Husserl, bu sistemin işleyiş mantığını açıklamayı hedeflemektedir.

Husserl'a göre realite, görünüş alanına çıkan, görülebilen ve kesinlikle mutlak bir şekilde verilmeyip ancak olasılığa bağlı olan varlık tarzıdır. Bilinç ise, varlığı bakımından görünüş alanına çıkamayan, bize

görünüş olarak verilmeyen, gereklilik taşıyan mutlak bir varlıktır. Bu nedenle de, doğa, kendi başına mutlak bir varlık değildir; onun mutlak bir varlığı söz konusu değildir. O, bir "*şey*" varlığıdır. *Şey* de doğası/yapısı gereği yönelime bağlı (intentional) olan, yani sadece bilinç tarafından görülebilen algılanabilen bir varlıktır. O halde, Husserl'e göre bilinç, doğanın bir parçası değildir. Doğa, yalnız bilinçle içkin bağları olan, yönelime bağlı bir "birlik" olarak olasıdır. Salt bilinç, doğayla hiçbir bağ olmadan da düşünülebilir. Örneğin, bir renk, mekân olmadan düşünülemez. Mekânsız bir rengin var olması mümkün değildir. Salt bilinç, mekâna bağlı olmadığı içindir ki, mutlak bir varlık alanıdır. Böylece, "dış dünyanın, doğanın ve evrenin var olmadığı tasavvur edilebilir ama, mutlak varlık olan, dolayısıyla *refleksiyon*un konusunu oluşturan bilincin var olmadığı düşünülemez" ifadesi, artık bir faraziye değil de, uygulanan *fenomenolojik redaksiyon* sonunda elde edilen bir ürün olarak ortaya çıkar. O halde, *fenomenolojik redaksiyon*dan arta kalan tek bakiyenin katıksız ve mutlak özü ile *bilinç* olduğu anlaşılmaktadır (1995: 21, 25-26). Bu yaklaşımla varlığı belirleyen bilinç ve *yönelimsellik*tir. *Apaçıklıkla* yönelimselliği birleştiren ya da bunları felsefesinde örtüştüren Husserl, "nesne" kategorisi ile "*apaçıklık*" kategorisini birbirinin bağlantısı olarak görmekte ve böylece *apaçıklığın* tüm bilinç yaşamını ilgilendiren bir *yönelimsellik* olduğunu ifade etmektedir. Ona göre *apaçıklık*, *yönelimsel* yaşantının, süjenin yöneldiği objeyi görerek, kendisinde olduğu gibi, yani, kendisi olarak verildiği gibi kavramasıdır. Objenin kendisinin verilmesi ise, kendi mutlak özünde temellenerek doğrulanması demektir. Eğer, ben, şu objeye "kalem" diyebiliyorsam, o bana apaçık olarak, kendisinde olduğu gibi, "kendisi olarak" verilmiş olmasındandır (Öktem, 2005: 45). Bana *apaçık* görünen ve benim ona anlam vermeme muhtaç olan *şey*ler ise benimde içinde varlık bulduğum verili bilgiler bütünü olan kültürden yoğun bir şekilde etkilenmektedir.

Bedensel yetenekleri yeterli olmayanlar dışında her insan toplumsallaşmış, bir kültürü benimsemiş bir yaratıktır. Kültür, biyolojik donanımı onun doğumdan sonra hayatta kalması için yeterli olmayan insan için çok büyük bir donanım sağlamaktadır. İnsana yaşamında kolaylık tanıyan, yaşam çevresi ve koşulları hakkında bilgi sağlayan kültürün kendisidir. Fenomenoloji, insan yaşamı için çok önemli olan kültürün sorgulanmasını talep etmektedir. Abes gibi görülse de fark edilmelidir

ki kültürden vazgeçilmesi ya da yok sayılması değil; onun sorgulanması veya bir ayraç içine alınması istenmektedir. Böylece Platon'un bahsettiği "gerçek bilgi"ye ulaşılmış olacaktır. Platon, gerçek bilgi ile dayanaksız sorular arasındaki ayrıma dikkat çekerek, hep gerçek bilginin yalınkat sorulardan-yani "söylenegelen"den, öylece kabul ediliverenden- daha değerli olduğunu vurgulamıştır. Edmund Husserl, "şeylere dönelim" derken bunu amaçlamaktadır. Verili bilgilerin, düşünme biçimlerinin ve yaşamımızı şekillendiren kültürün askıya alınarak sorgulanması ve böylece gerçek bilgiye ulaşılmasını önermektedir ve önemsemektedir. Askıya alınarak sorgulanan kültür bize "şeylerin" nasıl göründüklerini (Wolff, 1990: 10) bireyin kendi bakış açısıyla, algısıyla ve anlamlandırmasıyla nasıl farklı gerçekliklerin oluştuğunu gösterir.

Sosyal yaşam içinde şekillenen bilme algılama eylemi ve bilinçlenme sürecini açıklama hedefinde olan Husserl, Descartes felsefesinde ego'nun doğuşuyla beliren "başkasının ben" sorunu ile derinleşen sorulara cevap arar. Yaşantımız oluşturduğumuz ben ve başka benlere ilişkin sorular sorar: Ben yapayalnız mıyım? Benden ayrı bir ben ya da benler var mıydı? Başka benler dış dünyada, kendi bilincimin dışındaki dünyada ne çeşitten bir yer işgal etmektedir? Bu başka benlerin başka ben olarak benimle benzer ve benden ayrılan yönleri nelerdir? Sen dediğim ile başka ben dediğim varoluşun özü nedir? Sen ile ben arasında ne çeşit bir varlık ve bilgi ilişkisi vardır? Başka benler bana nasıl verilir? Benim kendi kendimi anlamamda başkasının katkısı ne kadardır? Başka birini anlamanın sırrı, sınırı ve koşulu var mıdır? (Uygur, 1998: 30-31). Bu soruları sorup yanıtlamaya girişmek pek de kolay olmayan fenomenolojik bakıştaki öznenin kendisine yönelme sürecini açıklar: Bilen öznenin kendisine yönelerek, kendi bilme edimlerini nesne edinmesinin, öznenin saf bilincini, kendini oluşturan bilgi kazanımını çözümlemesinin bilen özneyi kimi zorluklarla karşı karşıya bırakacağı açıktır (Husserl, 2003: 56). Bu, tıpkı yabancı bir ülkeden gelen turistin, öğrenilmiş kalıp düşünme ve davranma biçimlerinin dışında, objektif ve farklı açılardan değerlendirme yapmakla mümkün olan bir tavırdır ki bunu fenomenoloji önemser. Her günkü gerçekliğin, zamanla birikmiş olan; toplumsal olarak yapılandırılmış fikirler sistemi ve yaşam donanımın üzerine kocaman bir soru işareti koyma durumu olan bu fenomenolojik tavır, ana akım ekolünden işlevselciliğin önemsediği kül-

türel yapıya bir tür meydan okuma anlamına gelir (Wallace ve Wolf, 2012: 350). Bu noktada Husserl'in iyi bilinen "şeylere dönelim yeniden" sloganı, konun kavranması açısından oldukça açıklayıcıdır. Bu çağrı ile benimsetilen düşüncelerimizi, kültürümüzü sorgulama, askıya alma kastedilmiştir. Böylece, nesnelerin bize nasıl görüldükleri doğrudan doğruya kültürümüzün-bu arada dilimizin ve başka simgeli sistemlerimizin-oluşturduğu tül araya girmeksizin saptanabilecektir. Husserl'e göre şeylerin bize öğretildiği gibi olduklarını sorgulamaksızın kabullenemeyiz. Onlara bakışımızı belirleyen öğrenilmiş bilgilerimizi yeniden incelememiz gerekir (Wolff, 1990: 510). Bu yöntem, toplum içinde yaşayan bireyin kanıksadığı gündelik hayat pratikleri altında yatan mantığın gün ışığına çıkmasına ve yaşamın bireysel ve sosyal olarak nasıl kurulduğunun kavranmasına büyük fayda sağlayacaktır ki bu gündelik hayat çalışmalarında merkezi yer işgal eder.

Husserl'in felsefi temellerini attığı ve gerçekliği keşfetmek için *epokhe*, *redüksiyon* gibi yöntemler önerdiği fenomenolojiye sosyolojik bir katkı sağlayan kişi A. Schutz'dur. Fenomenolojinin Schutz'daki karşılığı ise daha çok gündelik hayatın inşasıdır. Schutz, fenomenolojiyi insanların gündelik hayatı doğrudan deneyimlemelerinin ve etkinliklerini anlamlarla doldurmalarını incelerken kullanarak (Kilminster, 2008: 284) bir taraftan teorinin içeriğinin anlaşılmasına katkı sağlamakta diğer taraftan da teoriye daha sosyolojik boyut kazandırmaktadır.

Fenomenolojik Sosyoloji ve Alfred Schutz

İnsanın biyolojik donanımı onun doğumdan sonra hayatta kalması için yeterli değildir; günümüz sosyolojisinde anlaşılan anlamıyla kültür bu amacın sağlanması için gerekli bir donanımdır (Wolff, 1990: 510). Başka bir ifadeyle, insanın doğumdan sonraki yaşamını sürdürmesinde yetersizliği, yetkinsizliği, donanımsızlığı ve hazırlıksızlığı kültür yaratması ve ondan yararlanmasına neden olmuştur. Canlılar içinde, yaşamını sürdürürken bir diğer tekinin yardımı, desteği, bilgisi ve deneyimine en çok ihtiyaç hissedeni insandır. Onun doğada yaşamını kolaylaştıracak ve koruyacak hayvanlardaki gibi bir hassas uzvu; ne de onu olası tehlikelere karşı koruyacak bir içgüdüsü vardır. Bunlara karşın insanın en büyük artısı ve farkı, müthiş bir akılla dünyaya göz açmasıdır. Ancak,

bu aklın kullanılması için de hem zamana hem de bir rehbere ihtiyaç vardır. İnsanın kendinden önceki benzerlerinin yaşantılarının, deneyim ve birikimlerinin ürünü olan sosyal ortamın içine doğması, onun sosyal hayata hazırlanmasını, katılmasını; başarılı ve kolay bir şekilde yaşamını sürdürmesine olanak verir. İçinde kendini bulduğu verili bilgiler, onun kestirmeden hayata atılıp, ayakları üzerinde duruncaya kadar neyi, *nasıl, neden, kiminle, ne şekilde* yapacağına dair ipuçları vererek onu birçok zahmet kurtarmaktadır. Yaşamını sürdüreceği mekân ve zaman kesişimindeki teorik ve pratik bilgiler yığını, ona hangi yolu izler, nasıl düşünür, davranır ve yaşarsa daha mutlu ve başarılı olacağına ilişkin öğütlerde bulunur. İletişime girilen her grup ve kurum, kendi bağlamında bir davranış listesi sunarak bireyi bilinçlendirirken onu bir anlamda formatlar. Birey de bu sürece katılıp toplumla uyum sağlamada fayda sağlayacağını düşünür. Yaşanmışlardan elde edilen görev, sorumluk ve "rol setini" doğrular olarak kabul eder ve bunlar üzerinde herhangi bir endişeye kapılmadan uygulamaya koyar. Böylece, toplumun bireydeki yansıması ve temsiliyeti devreye girmiş olur. Alfred Schutz, bu gerçeği tüm ayrıntılarıyla *"bilgi stokları"*, *"tipleştirme"* ve *"sağduyusal/doğal tutum"* kavramlarıyla açıklar.

Fenomenolojinin sosyolojide bir yöntem olarak kullanılması Alfred Schutz ile mümkün olmuştur. Schutz, hocası Husserl'den etkilendiği gibi Weber'in çalışmalarından da önemli ölçüde etkilenmiştir. Weber'in *verstehen* (öznel anlayış) kavramını kullanan Schutz, bireyin günlük hayat durumlarına atfettiği değeri/anlamı önemser. Ona göre bireyler, *"ortak bilgi stoku"* içinden aldıkları kabullerle hareket ederler ve dünyayı, onlara toplumsal grupları tarafından verilen tipleştirmeleri (ya da ideal tipleri) kullanarak inşa ederler. Birey grup/topluluk dolayımlı olarak dünyayı algıladıklarına göre fenomenolojik sosyolog bu algı sürecinde kullanılan yöntemi bilmek için çaba harcar. O, bireylerin etkileşim süreci içinde paylaştığı anlamları kavramak ister. Schutz'a göre toplumsal gerçeklik özneler arası bir olgudur. Toplumsal dünya, onu oluşturan tarafından ortaklaşa bilinen gerçekliktir. Ona göre;

1. Her bireyin dünyayı anlama düzeyi, bilginin toplumsal dağıtımına bağlıdır. Bireyler, etrafındaki dünyayı sahip oldukları bilgiler temelinde ve kapsamında anlarlar.

2. Bireyler her şeyi yeniden tecrübe ederek öğrenmezler, toplumun *bilgi stoklarından* faydalanırlar. Bu *bilgi stoku*, önceki üyelerden miras kalır ve bireylere aile, okul, iş, eğitim gibi toplumsal düzenlemeler aracılığıyla aktarılır.
3. Bireyler, diğerlerinin de dünyayı kendilerine benzer biçimde bildiklerini kabul ederler. Her birey için önemli olan şey, kendi özel deneyimleriyle ilişkili farklılıklarının koordinasyonunu sağlayan ortak kabullerin varlığıdır (Cuff, vd., 2013: 170).

Schutz, toplum üyesi olmaya aday her kişinin, günlük yaşamını nasıl oluşturduğuna ilişkin bir açıklama getirir: Bir grup içine doğan ve o grupla yaşayan üye, sosyal dünyada normal olarak oluşan bütün durumlarda sorgulanmaz bir rehber olarak ataları, öğretmenleri ve otoriteler tarafından ona kalan kültürel kalıpların hazır-yapılmış standart düzenini kabul eder. Bu kültürel kalıplarla ilişkili olan bilgi, kanıtını kendisinde taşır. Başka bir ifadeyle elde ettiği bilginin tersi ispat edilinceye kadar onu doğru kabul eder. Kazanılan bilgi, istenmeyen sonuçlardan kaçınarak en az çabayla her durumda insanın en iyi sonucu elde etmesi, şeylerle baş etmesi ve sosyal dünyanın yorumlanması için güvenilir yöntemlerin bilgisidir. Bu bilgisinin netliği ve kesinliği onun ilgi alanın dışındadır. İnsan elinin altında duran telefon servisinden memnundur ve detaylı olarak aygıtın nasıl çalıştığı ve hangi fizik kanunlarının bunu sağladığıyla pek ilgilenmez. Paranın gerçekten ne olduğuyla belirsiz bir fikre sahipken, nasıl üretildiğini bilmeden mağazadan eşyalar satın alır. Bu harika performansın nasıl açıklanabileceğini merak etmeden insan düşüncesini basit bir dille açıklarsa arkadaşlarının anlayabilmesini ve ona göre cevap vermesini hafife almaktadır. Üstelik o gerçeği araştırmaz ve kesinliği sorgulamaz. Onun istediği tek şey olası bilgi ve eylemlerinin neticesinde eldeki durumların gerektirdiği risk ya da fırsatları anlamaktır. Metronun yarın her zamanki gibi çalışması, güneşin aynı sırayla doğması ihtimali onun için neredeyse aynıdır. Eğer özel ilgisi sebebiyle bir konuyla ilgili daha açıklayıcı bilgiye ihtiyaç duyarsa yararlı modern medeniyet onun için bilgi masaları ve kaynak kütüphaneler zincirini hazır tutacağından emindir (1944, 500-501). Bu nedenle, grup içerisinde hazır olarak bulup edindiği bilgileri, kendine yeteri kadarıyla ilgilenir, pratik faydasını göz önüne alarak normal yaşantısını geliştirir.

Gündelik Hayatın Fenomenolojisi

Schutz, gündelik toplumsal hayatın, bu hayatı deneyimleyenlerin bilinçlerinden bağımsız bir niteliğine sahip olmadığını savunur. Bu savunmasında iki noktada toplar: Bunlardan ilki, bireyin toplumsal dünyaya ilişkin bilgisinin niteliğidir/içeriğidir. Schutz bununla, pozitivist açıklamaların insanı dışardan olduğu gibi alan, etki altında kalıp tekrar eden ve pasif bir aktarıcı olan yaklaşımına esaslı bir eleştirdiği düşüncesindedir. O, her birey kendi dünyası hakkında bir bilgi ağı (network) içerisinde günlük hayatını oluşturur ve yaşarken bu ağın merkezinde kendini bulur der. Ona göre, bir vakitte dünyanın kendisine nasıl göründüğü ve algılandığı o andaki bu ağın neresinde yer aldığına bağlıdır. Bu bilgi ağı içerisinde yer değiştirdikçe dünya ve durum algıları da değişir. Tartıştığı ikinci nokta ise gündelik hayatı yaşarken karşılaştığımız durumlar, olaylar, kişiler kısaca dünya hakkındaki bilgilerimizin tamlıktan uzak olduğudur. Basit bir örnek verirsek; çocuğumuz hasta ise buna dair bilgimiz gemilerin batması gibi başka bir durum hakkındaki bilgilerimizden daha fazladır. Fakat iki halde de bilgimiz eksiktir. Ne tıp doktoruyuzdur ne de fizikçi. Böylece, bir kişinin bilgisi genellikle kısmidir ve eksik idrake dayanabilir. Diğer yandan bilgiler her zaman teknik anlamda tutarlı da olmayabilir, olmak zorunda da değildir. Farklı bağlamlarda söylediğimiz çelişki taşıyan ifadeleri eşit derecede geçerli kabul edebilirsiniz. Bunlar, çevremizdeki diğer insanlar için de geçerlidir. Bizim bilmediğimiz, fakat onların bildiği bir gerekçe, tutarsız bilgileri meşru göstermeye imkân tanır (Brown, 1981: 141-142). Genel yaşantıdaki dinamizme ilişkin bu yön en iyi gündelik hayatda deneyimlenir. Toplumla bir buluşma alanı olan gündelik hayatta, birey, toplumdan elde ettiği kazanımlarını pratiğe dökme olanağı bulur.

Schutz için, bireyin günlük hayat durumlarına atfettiği anlam çok önemlidir. O, projektörü bireyin kendi *durum tanımı*'na çevirir. Onun için *durumun tanımını*, bireylerin "ortak bilgi stoku"'ndan aldıkları kabulleri, yani onların dünyayı kitaplar, arabalar, evler, elbiseler ve benzeri gibi şeylerin "*tiplerinden*" oluşur olarak düşünmelerini sağlayacak uygun davranışla ilgili, toplumsal kavrama reçetelerini içerir. Schutz'un *bilgi stoku* fikri, Mead'ın *genelleştirilmiş diğeri*ne benzer. Schutz böylece bireylerin dünyayı, onlara toplumsal grupları tarafından verilen tipleş-

tirmeleri (ya da ideal tipleri) kullanarak *inşa etmekte* olduklarını söyler (Wallace ve Wolf, 2012: 352). Gündelik hayatın üzerine kurulduğu yüz yüze etkileşim, dil kullanımı birey ve toplum hayatı için en basitinden en karmaşığına kadar bir bilgi birikimi oluşturur. Bu birikim sayesindedir ki, kuşaktan kuşağa aktarılan ve gündelik hayattaki birey için erişilebilir sosyal bir *"bilgi stoku"* oluşturulur. Kişi, belirli bilgi gövdeleriyle donatılmış ortak-duygusal gündelik hayat içinde yaşamaktadır. İçinde yaşadığı çevre içerisinde diğer kişilerle olan etkileşime bağlı olarak gelişen bilgi edinme süreci, onun eylemlerine bir alt yapı hazırlar. Günlük normal hayat, bu karşılıklı etkileşimle elde edilen birikim üzerine kurulur. Ben ve çevremdekiler, bu ortak bilginin farkındadır ve ondan etkilenir (Schutz, 2011: 130-131). Dahası ben, ötekilerin de bu bilginin en azından bir kısmını paylaştığı bildiğim gibi onlara da benim bunu bildiğimi bilir. Bu nedenle gündelik hayatta ötekilerle kurduğum etkileşim, mevcut *"bilgi stoku"*na bu ortak katılımımızdan sürekli etkilenir. Bu *"bilgi stoku"*na bağlı olarak gündelik hayata katılan aktör sınırlarını, eylemlerinin nelerle sonuçlanacağını, hayallerini, hedeflerini ve konumunu değerlendirme, gözden geçirme fırsatı bulur ya da kendini konumlandırır. Bunun dışında gündelik hayata pragmatik bir motivin hâkim olmasından dolayı reçete bilgi, yani rutin icraatlardaki pragmatik beceriyle sınırlı bilgi, sosyal *"bilgi stoku"*nda vazgeçilmez bir yer işgal eder. Örneğin, her gün kendime has pragmatik amaçlar için telefonumu kullanırım. Bunun nasıl yapıldığını bilirim. Ayrıca, eğer telefonum çalışmazsa ne yapacağımı da bilirim-bu, onu nasıl tamir edeceğimi bildiğim anlamına gelmez ama yardım için kimi çağıracağımı bilirim. Telefona dair bilgim, telefonla iletişim sistemi hakkındaki geniş malumatı da içerir: Sözgelimi, bazı insanların rehberde yer almayan numaralara sahip olduklarını; belirli koşullar altında, birbirinden uzak iki bölge arasında ânında telefonla bağlantı kurabileceğimi; eğer Hong Kong'daki birini arayacaksam saat farkını hesaba katmam gerektiğini vs. bilirim. Telefonla ilgili bütün bu öğrenilmiş bilgi, şimdiki ve muhtemel gelecekteki pragmatik amaçlarım açısından öğrenmem gerekenler dışında başka hiçbir şeyle ilgili olmadığı için, reçete bilgidir. Telefonu *niçin* bu biçimde çalıştığı, yani telefonlar yapmayı mümkün kılan muazzam bilimsel ve mühendislik bilgi kütlesi beni ilgilendirmez. Ayrıca, telefonun amaçlarımın dışına uzanan, sözgelimi denizde iletişim amacı için kısa-dalga

radyoyla bağlantılı kullanımları da beni ilgilendirmez. Benzer biçimde, insani ilişkilerin yürütülmesine dair reçete bilgiye de sahibimdir. Örneğin pasaport almak için müracaat ettiğimde ne yapmam gerektiğini bilirim. İlgilendiğim tek şey, belirli bekleme süresinin sonunda pasaport elde etmektir. Başvurumun hükümet dairelerinde hangi süreçlerden geçtiği, gerekli onayın hangi adımlardan sonra ve kim tarafından verildiği, belgedeki hangi damgayı kimin vurduğu beni ilgilendirmez ve dolayısıyla bunların hiçbirini bilmem. İdari bürokrasiye dair bir çalışma yapıyor değilimdir. Tek istediğim, yurtdışında seyahate çıkmaktır. Kısacası, sosyal bilgi stokunun büyük bir kısmı gerekli değişiklikler yapılmış olarak rutin problemlerin hâkim olduğu reçetelerden ibarettir. Genellikle ben, pragmatik açıdan zorunlu bu bilginin ötesine geçmekle pek alâkalı değilimdir; tâ ki problemler, ancak bu yollarla denetim altına alınabilir hâle gelenek dek. Sosyal bilgi stoku, gündelik hayatın sık sık ilgilenilmesi gereken kısımları hakkında karmaşık ve ayrıntılı malumatlar sağlar. Daha uzak kesimler hakkında ise, çok daha genel ve kesin bilgiler içerir. Bu yüzden, birey ötekilerin mesleği, hayatı, ilgisi, deneyimi hakkında daha genel ve az bilgi sahibiyken, kendisi ve yakınları hakkında daha özel, ayrıntılı ve fazla bilgiye sahiptir (Berger ve Luckmann, 2008: 61-63). Dolayısıyla, kişi iletişim ve etkileşimle kazandığı *"bilgi stoku"*nu, nasıl, nerede ve neden kullanacağını kendisi belirlemektedir. Burada onun ilgisi ve ihtiyacı belirleyici olmaktadır.

Kuhn, bilgi stokları için "öğrenilmiş benzerlik ilişkisi" kavramını kullanır. Sosyalleşme sürecindeki birey, bir takım benzerlikleri esas alarak öğrendiği bilgileri, doğru olarak kabul ederek pratiğe dökmektedir. İçinde yaşadığı çevre tarafından aktarılan, benzerlik ve farklılıklardan beslenen bilgi yumağı, kişiye doğrular olarak aktarılmaktadır. Toplumsal hayata katılan çocuğun öğrendiği şey, doğanın ya da herhangi bir varlığın kendisinin dayattığı bir düzenlemeden çok, içinde yaşanılan topluluğun tercihli düzenlemesidir. Doğa veya herhangi varlık, onda farkına varmaya muktedir olduğumuz çok sayıda benzerlikler ve farklılıklar dizisinden kümeleri nasıl oluşturduğumuza aldırış etmez: bu kümeleri/ değerlendirmeleri gerekli kılan, daha ileri bir kullanım için iyi bir temel oluşturmalarıdır. Kümeler mutabakatlardır; kavramların temsil ettikleri benzerlik ilişkileri de mutabakatlardır (Barnes, 2008: 42). Kabul edilmiş doğrular, öğrenilmiş benzerlik ilişkisi, bir tür ezbere okuma

pratiği de denilebilecek *"bilgi stokları"* en yalın haliyle, günlük hayatta farkında olmadan veya üzerinde hiç düşünmeden çok sık kullandığımız hurafeler, batıl inançlar, idefiksleri, metafiziksel çıkarım ve teamüllerden kurumsal uygulamalara; damgalama ve ötekileştirmelerden önyargı ve algı çeşitlerine kadar uzanmakta ya da bunları kapsamaktadır. Ait olunan yer ve zamanın gerekleri temelinde seçili bilgi içermesine bağlı olarak, neyin peşine düşülmesi, neyden uzak durulması halinde daha iyi, doğru, sağlıklı, faydalı, güzel, değerli, isabetli tercihler yapılacağına ilişkin deontoloji içerir. Bireyin, karşılaşacağı sorunların çözümü, olası tehlikelere ait korunma yolları, kaotik durumlardan kolay yoldan sıyrılmanın yöntemi; sosyal hayatta başarılı, kabul edilen ve beğenilen biri olmanın tüm ayrıntıları buradadır ve hazırdır. Sosyal bir yapının içine gözünü açan sosyal varlığa düşen görev, kendisine sunulan bilgilerin pratiğe geçirilmesidir. Schutz, bu olguyu *"sağduyusal tutum"*la kavramlaştırır.

Çözümlemelerinde önemli yer işgal eden "sağduyusal tutum" kavramıyla Schutz, kaçınılmaz bir şekilde eylemlerin düzenini sağlayan doğruluğu sorgulanmayan bilgi bütününü; insanlar arasındaki ilişkilerde varlığını bulan sorgulanmamış, açık, aşikar olduğu düşünülen, yorumlama veya açıklama gereği duyulmayan, net ve şüpheye yer verilmeyecek ölçüde doğru olan ve hemen herkes tarafından bilinip kabul edilen bilgi, davranış hazırlayıcısı şeyi anlatır. Schutz'a göre aslında meraklı varlıklar olsalar da insanlar sadece şeyleri anlamaya, sadece daha düzenli ve geniş bir *"bilgi stoku"*na sahip olmak amacıyla şeylerin nasıl işlediği konusunda bilgi toplamaktan ziyade, gündelik hayatlarını ve ilişkilerini sürdürmeye ve bunları gerçekleştirirken karşılaştıkları (pratik) olası problemleri doğru bildikleri şeyler (bilgiler, beceriler, kurallar vb.) temelinde çözmeye çalışırlar. Gündelik hayatın olabildiğince pürüzsüz işleyebilmesi için, insanlar, doğruluğuna ve kesinliklerine inandıkları bilgilere ihtiyaç duyarlar. Kendilerinden öncekilerin deneyimleyerek uygulamaya koydukları şeyler, uzun bir geçmişe dayandığı ve belli bir sınavdan geçerek bugüne kadar geldiği için tekrar sorgulanması, kesinliklerinden ve gerçekliğinden şüphe duyulmazlar. Eğer duruma göre küçük pürüzler meydana gelirse de kurtarıcı açıklamalar yapılır ve küçük tadilatlarla süreç sürdürülür. Sorun giderildiğinde artık şüpheye yer kalmaz ve gündelik hayat kaldığı yerden sorgu-

lanmayan düşünce ve inançlar çerçevesinde devam eder (Tatlıcan, 2011: 143). Schutz'un *"sağduyusal tutum"* olarak kavramlaştırdığı durum, bir tür *"ezberleme pratiği"*nden başka şey değildir. Toplumsal hayata atılan ve birey olma yolunda ilerleyen kişi, verili şeyleri (teorik ve pratik bilgi, sorun giderme yöntemi, yaşama alışkanlıklan ve tarzları vb.) olduğu gibi benimseyip, herhangi bir çatışma anına, sorun çıkıncaya kadar koruyup; çatışma ve sorunları belirli müdahalelerle geçiştirdikten sonra sürdürerek yeniden üretmektedir. Dolayısıyla, gündelik hayata ilişkin her türlü bilgi ve uygulama tarzı tıpkı bir metnin ezberlenip okumasından öteye gitmemektedir. Gerek Schutz'un "sağ duyusal tutum" gerekse "ezberleme pratiği" olarak kavramlaştırılan olgunun varlık bulması tesadüf değildir. Zira, toplumu oluşturan birey, bu eylemden bir fayda sağlar. *"Sağ duyusal tutum"*la birey, neyi nasıl, neden yapacağım sorularını cevaplama sorumluluğundan kurtulmakta, belirsizlikler karşısında kendini daha güvenli hissedebilmektedir. Bu kolay elde etme ve olanı kullanma pratiği, insanın bir yatkınlığı olarak belirmektedir. İnsan bu duruma yatkındır. Şüphe, sorgulama, üzerinde derin düşünme zahmetine girmektense, var olan kabuller, esaslar, düşünme ve yaşama biçimlerini tekrarlamayı pragmatik tercih olarak görmektedir.

Giddens, "sağduyu"yu, doğa ve toplum dünyasındaki olayların niçin öyle olduklarını veya niçin ortaya çıktıklarını açıklamakta kullanılan ve aşağı yukarı bütünlük sergileyen teorik bilgi bütünü olarak kullanır. Ona göre sağduyu inançları, tipik olarak, bireylerin karşılaşma anında kullandıkları karşılıklı bilgiye temel oluşturur ki, bu bilgi esas itibariyle, sağduyunun sağladığı bir ontolojik güvenlik çerçevesi üzerine kuruludur (2003: 153). Doğruluğu kabul edilmiş bilgiler olarak kanıksanan ve bundan dolayı da güven duyularak sürdürüp uygulamaya koyma durumuna karşılık gelen "sağduyusal tutum", bireyin işini kolaylaştırmakta, onu birçok zahmetten kurtarmaktadır. Bu sürecin gündelik hayatta işleme mantığını açıklamak adına Pisagor veya Öklid teorisi örneği de oldukça açıklayıcıdır. Okul yıllarında öğrenilen teoriler, gündelik hayatta ilgili alanlarda kullanılırken teorinin her aşaması tekrar gözden geçirilmez ve aynı adımların tekrarlanmasına gerek duyulmaz. Bir biri üzerine geliştirilen teorilerde Öklid Teorisi içinden çıktığı Pisagor Teorisini tekrar başa dönerek aynı adımları izlemeyi tercih etmeyip onu doğru olarak kabul eder. Aynı şey, bu teorilerin gündelik hayatta kulla-

nımı için de geçerlidir. Üçgenlerle ilgili problem çözülür ya da üçgen hesaplamalarına yönelik bir uygulama yapılırken, teorilerin ispatına ilişkin ilk başa dönme, tüm aşamaları tekrar izlemeye gerek duyulmaz. Aslında öyle bir noktaya gelinmiştir ki bunların kanıtlandığı yollar bile çoktan unutulmuştur ama hala dik açılı üçgende dik kenarın yani hipotenüsün bir kenarını oluşturduğu karenin alanının diğer iki dik kenarın birer kenar olarak oluşturdukları karenin alanları toplamına eşit olduğu bilinir ve buna dayalı olarak işlem yapılır. Tümdengelimin farklı adımlarından alınan bu önerme tüm aşamalar unutularak *"bilgi stoku"*muzun alışılmış ürünü olmuştur (Schutz, 2011: 138). Okul çağındaki bir çocuktan bürosunda bir proje üzerinde çalışan mühendise kadar birçok kişi, matematiksel hesaplamalarındaki geçerli işlemler, yöntemler, aşamaları birer doğru olarak kabul eder ve ispata gerek duymadan onu kullanmaya yönelir. Kendiliğinden, doğal ve otomatik bir eyleme geçirme veya öğrenilmiş verili bilgilerin referansı bağlamında bir uygulama koyma durumu belirir. Bunlarla beraber, hazırlanmış bilgi sonraki bilgilerin de çerçevesi çizer, tanımını yaparak onun şeklini ve içeriğini belirler. Bu anlamda bir tür "deontolojik" süreç işler.

Bu, bilinmeyenlerin bilinenler tarafından belirlenmesi sürecidir. Birikme sonucu eldeki mevcut bilgi, ortaya çıkanların ya da sonradan gelişenlerin tanımını sağlamaktadır. Ancak, bu tanımlama ve belirlemenin kendi içinde bir akla yatkınlığı ve bilginin kendi içinde heterojenliği söz konusudur. Yani bu belirleme de bazıları makul ve mümkün kabul edilir. Çünkü, belli bir nesnenin ilk deneyimi sonraki deneyimlerin ya aynı obje ya da diğer nesnelerle ilişkisi tartışma ve şüpheye gerek koymayacak benzerliktedir. Diğer bir aşama veya durum ise yeni nesne, bilgi ve olayın geçmişlerden ayrı olmasına bağlı olarak şüphe uyandırması fakat sorgulama ve şüphe periyotlarının sonuçsuz kalmasıyla yeni bir tanımlamanın yapılmamasıdır. Diğer bir durum ise "diexodos"tur. Nesne, bilgi ve durumun değerlendirme sonucunda şüpheye bağlı olarak bir süre kararsız kaldıktan sonra eldekilerden birinden bir seçim yapılması ve karar verilmesidir ve belki bir diğeri ise verilen kararın değiştirilmesidir (Schutz, 2011: 136-137). Çeşitli evreleri ve katmanlılığa sahip olsa da belirleyici olan birikilmiş bilginin kendisidir.

Toplumsal yaşamın temeli olan sosyal etkileşimde "yüz yüze durumda öteki bana, her ikimizce de paylaşılan bir canlı şimdide görünür.

Aynı canlı şimdide, benim de ona göründüğümü bilirim. Benim ve onun *buradalığı* ve *şimdiliği*, yüz yüze durum devam ettiği müddetçe birbirini sürekli etkiler. Bu nedenle, benim *ifadeselliğim* ile onunki arasında sürekli bir değiş tokuş vardır". Yüz yüze etkileşime dayalı gerçekleşen bu değiş doğuş, gündelik hayattaki sık kullanılan tipleştirmeleri de olanaklı kılar. Nitekim yüz yüze durumda devreye giren tipleştirici şemalar, şüphesiz karşılıklıdır. Benim yaptığım gibi öteki de beni tipleştirilmiş biçimde – bir erkek, bir Amerikalı, bir geveze, bir çalışkan veya işini seven vb. biri olarak kavrar. Ötekine ait tipleştirmeler, benim müdahalelerime ne kadar açıksa, benimkiler de onun müdahalelerine o kadar açıktır. Eş deyişle, iki tipleştirici şema, yüz yüze durumda sürekli bir müzakere halindedir (Berger ve Luckmann, 2008: 44). Karşılıklı işleyen bu mekanizma, gündelik hayatta çok sık kullanılır. Bireyin *buradalığı* ve *şimdiliği* bu noktada bir uyaran etkisiyle hem gündelik hayatı biçimlendirir hem de normal hayatta sık kullanılan *"tipleştirme"* şemasını devreye sokar. Başka bir ifadeyle, gündelik hayatın önemli unsuru olarak görülen *"burada"* ve *"şimdi"* olma hali *"tipleştirmeler"* üzerinden yapılanmaktadır.

Tipleştirmeler: İdeal Tip Yaratma Pratiği

Biz doğada karşılaştığımız nesneleri ve süreçleri, benzerliklerine ve farklılıklarına göre sınıflandırmak, düzenlemek ve modellemek için kendi kavramlarımızı ve teorilerimizi kullanırız. Gruplandırma ve modelleştirme yapmanın "dahil etme" ve "dışarda bırakma" gibi yolları bulunur. Gündelik yaşantısını sürdürürken sosyalleşme ya da eğitim süreci içinde babanın çocuğunun sorularına verdiği cevapların toplamı, bir tür sınıflandırma, gruplandırma veya modelleme olarak çocuğun bilincinde yer etmeye başlamaktadır. Çocuğun babasına "bu nedir?, bu hangi hayvandır? bu hangi kuş/bitki türüdür?" şeklindeki sorunlarına babanın belli özellikler ve verili bilgileri içeren cevapları aslında bir tipleştirme pratiğinin yeniden üretiminden başka bir şey değildir (Barnes, 2008:40). Toplumun üyeleri olarak bizler verili bilgilerden elde edilen bilgilerden derlediğimiz bir "tipleştirme" sürecini dahil olmanın kolaylığını tercih ederiz. Bize aktarılan bilgilerin belirleyiciliğinde bilme, düşünme ve davranışlarımızı şekillendirir, toplumu kaynak alarak ilişkile-

rimizi belirler ve sürdürürken kendimizi spontane bir şekilde "tipleştirme"nin içinde buluruz. Kadın, erkek, evli, bekar, işçi, eğitimli, tasarruflu, sarışın, zeki, aylak, haylaz, kişilikli, uysal, sapkın, aykırı gibi sıralanabilecek sıfatlar, aslında gündelik hayatta sık kullandığımız tipleştirmelerden başka şey değildir. Bu bağlamda tipleştirme, bilgi stoklarımızın belirleyiciliğinde zihinlerimizde oluşmuş kişilerin benzer veya birbirine çok yakın düşünce, tutum ve davranışlarına yönelik algılarımızın toplamıdır. Biz karşımızdakiyle iletişime ve etkileşime girerken bu algılardan hareket eder; bunlara bağlı olarak flört eder, eş seçip evlenir; çocuk yetiştir, meslek edinir, seçim sandığında oy verir; çatışır veya uzlaşırız.

Weber'in toplumsal yaşam ve ilişkileri anlamamızı sağlayan ya da kolaylaştıran sınıflandırmalar için önerdiği ve kullandığı "*ideal tip*" kavramına yakın olarak Schutz, "tipleştirme" kavramını kullanır. Schutz, gündelik hayatta kullandığımız ve yaşandıklarımızı üzerine konumlandırdığımız "*tipleştirme*" sürecinden bahseder. İlgi alanlarımızın ve bilgilerimizin bir parçası olan tipleştirmeler, aile, yakın arkadaş çevresi, iş hayatı, din ve diğer alanlarda yaşanılanları kapsamaktadır. Aktörün iletişim ve etkileşimde olduğu grup ve kurumlardaki geçerli değerler, onun benliğine etki ederek düşüncelerini ve eylemlerini organize eder. İçinde yaşanılan sosyal çevreye dayalı oluşan "*tipleştirme*" olaylar ve durumlar karşında bakış açılarımızı yönlendirerek etkisini gösterir. Schutz'a göre sosyal sınıf içindeki kişilerin niteliklerine bakarak yakın, benzer yönler üzerinden geliştirilen bir tür sınıflandırma/ kategorileştirme olan "*tipleştirme*"ler (1964: 124-125) insanlara ait bilgilerimizi içererek davranışlarımızı belirlerken onlar hakkında hüküm vermemize neden olur (Heeren, 1970: 47-51). Bu durum, Barthes'in "imge repertuvarı" kavramı ile örtüşür. Kavramın sahibine göre, toplumsal yaşamın hiyerarşisine etki eden etmenler göz önüne alındığında, birey veya gruplar, ötekiyi tanımlayıp anlam yüklerken "imge repertuvar"ına başvurular. Ötekiler veya diğerleri, toplumsal yaşamın egemen yapısına bağlı kurallara, değer yargılarına göre sorgulanır ve kısa süren bu sorgulama sonucunda ani ve şaşırtıcı bir tepkiyle bir yere oturtulur (2005:112). Gündelik hayatta birey, çevresindeki diğer insanlara ilişkin oluşturulmuş imgeleri; karşısındaki kişilerin genel ortalama veya standart özellikleri hakkında bilgi içeren algıları kullanır. Bu "tipleştirme"

veya "imge repertuvarı" içinde Japonlar, çalışkan, soğukkanlı ve gösterişten uzak rasyonel insanlardır; Amerikalılar, giyim ve yaşama alışkanlıkları açısından rahat, bencil, mutluluk odaklı kişilerdir; İngilizler titiz, kibar ve gelenekleri açısından tutucudurlar; Almanlar, disiplin ve otoriteleri öne çıkan bir millet; Türkler ise kaderci ve geleneklerine düşkünlükleriyle imgelenirler.

İçinde yaşanılan toplumda görülme sıklığı ve yoğunluğuna ilişkin durumları, eldeki bilgi ve deneyimler çerçevesinde tanımlamaya karşılık gelen "ideal tipler belirme" ya da "tipleştirme" pratiklerini kadınlar, erkekler, eşcinseller, suçlular, sosyalistler, dinciler, kent soylular, tilmizler, aristokratlar şeklinde sıralayarak uzatmak mümkün. Toplumsal yapının doxaları tarafından belirlenmiş bilgiler ışığında; genel yaşama alışkanlıkları, düşünme biçimleri, ifade tarzları ve eğilimleri benzerliklerine bağlı olarak sınıflama yapmak çok tanıdık ve sık karşılaşılan durumdur. Oysaki bu benzerliklere bağlı yapılan tipleştirmeler her zaman gerçeği yansıtmamaktadır. Nitekim unutulmamalıdır ki, yukarıda baba ile çocuk arasındaki soru cevap ilişkisinden oluşan "tipleştirmeye" konu olan varlıklar, hiçbir mutlak anlamda bir biriyle özdeş olmadığı gibi hepsi bazı yönlerden dolayı benzeşirler (Barnes, 2008: 40-41). Dolayısıyla, "tipleştirme"ye konu olarak görülebilecek benzerlik ya da yakınlıklar ancak sınırlı, geçici ve belki de anlık olmaktadır. Bunun yanı sıra içinde yaşanılan sosyal çevrede yaşantıyla kazanılan "tipleştirme" sürecinden elde edilen ve referans alınan bilgilerde çevrenin yakınlığı, ilgi derecesi ve ihtiyaç belirleyici olmaktadır. O nedenle genel geçer, mutlak, bütün ve bir örnek bir "bilgi stoğu"ndan veya "bilgi stoğu"nun etkisinden söz etmek doğru değildir (Heeren, 1970: 49-50). Bu gerçek, tipleştirme sürecinin kendi içindeki bir boşluğu işaret eder. Genellemelerin, gerçekle olan zayıf ilişkisini göz önüne serer. Nitekim ben, seninle paylaştığım bu dünyanın dışında bizzat kendimden önce var olmuş ve hiçbir noktada benim kendi hayatımla çakışmamış sosyal bir dünyanın da farkında olabilirim. Bu dünya (öncekilerin veya tarihin sosyal dünyası (vorwelt)) ile ilgili olarak, ben ancak bir gözlemci olabilirim aktör değil. Sonuç olarak, başka bir dünyanın olduğunu ve buna başkalarının ikamet edildiğini ve ben olmadığımda onun var olabileceğini (sonrakilerin sosyal dünyası (folgewelt)) ve birey olarak hiçbir şey bilmediğim iki kişi ve sübjektif deneyimleri ile hiçbir kişisel tanışıklığımın olmadığını biliyorum. Aslında,

sonrakinin benim çağdaşlarım ve benden önce geleneler ile aynı olacağını varsayarak ben onların "tipik" deneyimlerini biliyorum. Bu benim sadece belirsiz şekilde kavrayabileceğim fakat asla doğrudan anlayamayacağım bir dünyadır (Wals and Lehnert, 1967: 143-144).

Schutz bu gerçeğe farklı açıdan bir açıklama getirir. Ona göre, karşımdakini bile ne kadar iyi tanırsam tanıyayım, ancak bir "tip" olarak tanıyabilirim, ne kadar belirgin veya somut olursa olsun hiçbir zaman onu Schutz'un tanımıyla belirtilen anlamda kendi kendisini tanıdığı gibi tanıyamam, büsbütün saf öznel anlama varamam, en iyi durumda öznel anlamın çok daha ağırlıklı olduğu bir karşıma varabilirim. Bunu nedeni ortadadır; o ve ben aynı insanlar değiliz "senin gibi olmak" duygusunu ne kadar içten yaşarsam yaşayayım aynı insanlar olamayışımız, bedenlerimizin, yaşam tarih ve tecrübelerimizin farklı oluşu, bu doğrultuda yakın da olsa bir yaklaştırmadan daha iyisini sağlamamı engeller (Wolff, 1990: 527). Sosyal dünya, bireyin yaşantısındaki diğer kişilerle olan iletişimi ve etkileşimleri yanında birlikte yaşanılan olaylarla şekil almaktadır. Bu dünya ne sadece benim ne de sadece diğerlerinindir. Gündelik hayatımızı üzerine kurduğumuz sosyal dünyada ben düşünce ve eylemleriyle birlikte tüm benliğimle çevremdekilerin farkındayım, aynı şekilde çevremde yaşayanlar da benim farkımdalar. Bu farkındalık, fiziksel olduğu kadar psikolojik içeriğe de sahiptir. Hem anlık hem de yavaş olmayan bir şekilde birlikte karşılıklı bir farkındalık durumu söz konusu bu sosyal dünyada "ben" sadece "sizi" deneyimlemiyorum, "sizinle" yaşıyor ve büyüyorum bu nedenle de zihninizde neler olup bittiğiyle ilgili olarak bilgi sahibi olabilirim. Bilinçli olarak bu deneyimi yaşamakla, kendilerini anlama eylemlerine dikkat etmeden sizi anlarım. Bunu sağlayan sizinle aynı dünyada yaşamam. Aynı dünyada yaşamam sizi anlamamı ve kavramamı sağlıyor. Ancak sizinle yaşar sizi deneyimlerken sübjektif yorumlarınızı ve özelliklerinizi dikkatten kaçırmış olabilirim. Size ait kendi yorumunuzun karmaşık alt yapısını hesaplayamamış olabilirim. "sizi doğru anlamış mıyım?", "başka bir şeyi kastetmiyor musunuz?" şeklindeki sık sorular sormamızın sebebi bundandır. "Burada ve şimdi"m, benim dünyamda senin farkındalığınla beraber seni kapsamaktadır, tıpkı ben ve bilinçli içeriğimin senin burada ve şimdi'ndeki senin dünyana ait olduğu gibi. Ancak, bu doğrudan deneyimlenen sosyal gerçekliğin alanı/dünyası birçok sosyal dünya ara-

sından sadece biridir (Wals and Lehnert, 1967: 140-142). Benim ve senin içinde yaşadığı benimle seninle kurduğum sosyal dünya bizim dışımızdakilerin de dünyasıdır bu nedenle hala bilmediğimiz, ulaşmadığımız, kavramadığımız ve bilmediğimiz birçok dünya var. Ancak tipleştirmelerin bir sonucu olarak olaylar, durumlar, kişiler ve eylemler hakkında algılarımız bizi kendimize bırakmaz. Sorgulamadan öğrenip benimsenilen ve uygulamaya konularak yeniden ürettiğimiz bu algılar veya yargılar çevremizde yaşanılanların "dış benzerliğinden başka bir şey değildir. Sosyal hayat içerisindeki bireyler, gündelik rutinlerini gerçekleştirirken çevresindekilerin tutum ve davranışlarında gözlemledikleri "dış benzerlikler"den hareket ederek bir "niyet okuma" eylemine girişir. Bildiği ve kullandığı tek yöntem, en yakınından en uzağına kadar etrafındaki kişilerde gördüğü bitirilmiş, tamamlanmış ya da sonuçlanmış hareketler üzerinde hüküm vermektir.

Schutz, bu konuyu farklı açıdan değerlendirip "bağlantı" nosyonunu kullanarak aşmak ister. Ona göre devam eden her eylem akışında "tema" ve "ufuk" gibi iki yön vardır. "Tema", aktörün o sırada ilgili olduğu belirli bir tasarıyla bağlantılı bir durum veya eylemin öznel olarak değerlendirilen unsurlarını açıklarken; "ufuk" ilgili durumun, aktörün ulaşmaya çalıştığı hedefle alakası olmayan yönlere karşılık gelir. Schutz' yaşantı aktörün tasarılar hiyerarşisinin iç içe geçmesi veya örtüşmesine göre sürekli değişkenlik gösteren bağlantı sisteminin içerdiğini söyler. Yaşanmış deneyimlerin seyri örtüşen bir dizi tema ve ufka göre analiz edilebilir. Nitekim, bir romanı okuyup bitirme tasarısı, işe gitmek için kitap bırakıldığında kesintiye uğrayabilir: kitabı bitirme tasarısı böylece tam olarak gerçekleşmez veya kesintiye uğrar; ancak, yeniden eyleme dönüştürülmeye hazır halde kalır. Bizler kişilik katmanlarımızın farklı derinlik düzeylerinde, biri fiili ve pek çoğu tali olan gündelik meselelerle meşgul oluruz (Giddens, 2003: 46). O nedenle dışardan bitmiş bir eyleme bakarak yorumlamak ve anlamlandırmak her zaman doğru bir değerlendirme olmayabilir. Basit bir gözlemle bir olayın, örneğin o anlık ve size görünen benzer tarafının yakanmış olması onların tüm ve yalın gerçekliğini yansıtmaz. Kişinin kendi deneyimi, bilgisi ve gözlemiyle sınırlı yapılan bir hüküm verme sınırlıdır. Gündelik hayatta çok sık duyduğumuz ve belki de kullandığımız *"ben bunların içini/ciğerini bilirim"* ifadesi çok doyurucu bir nitelendirme olmayabilmektedir. Kişi,

karşısındaki gerçekliği yakalamaktan öte ancak kendi bilincindeki ve ufkundakini yansıtmaktadır.

Sonuç

İnsanoğlu, kendi gerçekliğinden bihaber ve kendi gerçekliğini oluşturmakta sınırlı gücüyle dünyaya gelir. Gözünü, başta cinsiyeti olmak üzere, doğacağı yer, zaman, kültür ve ortam konusunda hiçbir katkısı ve etkisi olmadığı belirlenmiş bağlamlar içinde açar. Bu içine doğulan yapı, onun gelecekte kazanımlarını ve kimliğinin önemli bir kısmını belirler. Yaşama hazırlıksızlığı, donanımsızlığı ve yetersizliği onu kendinden önceki benzerlerinin yardımına muhtaç kılar. Bu gerçeklikten vücut bulmuş olan kültür, ilerleyen süre içinde sosyalleşme süreciyle toplumun yeni üyesine geçer. İletişim ve etkileşime girilen her kaynak kendinde toplanmış olan birikimi bireye aktarır. Birey, başta aile üyeleri olmak üzere diyaloga geçtiği her ortam ve kişiden bir taraftan içinde olduğu toplumun gerçekleriyle tanışır, diğer yandan da kendi benliğini kazanmaya çalışır. Bu süreç onun yaşam süresi boyunca devam eder. İlk başlardaki ham ve saflık; her geçen gün olgunlaşmaya, yaşantılardan elde edilenlerle dolmaya ve şekillenmeye koyulur. Böylece, birey kendini bir tür "*elastik bir yaşam ideolojisi*" içinde bulur. Kendisine verilenler ve aktarılanlarla hayatı yaşamaya, bilmeye, düşünmeye, anlamlandırmaya ve kavramaya başlayan birey, belli bir noktadan sonra yaşantısının niteliği ve seyrine göre eldekilerine bir takım ilaveler yaparak, onları gözden geçirerek, onlar üzerinde değişikler yaparak dünyaya bakış açısını esnetir. Artık, o bir *fail*dir. İçinde olduğu toplumun coğrafyası, tarihi ve kültüründeki yaşanmışlıklardan elde edilen bilgileri, kendinin ilerleyen zamanlarda elde ettikleriyle harmanlar. Kendi doğrularını buluncaya kadar çok uzun bir süre toplumdaki doxaların denetimindedir. Doğrular, gerçekler, iyiler, kötüler, değerliler, faydalılar kendinden çok öncesinden tanımlanmıştır. Kendisine düşen, toplumun kendisine biçtiği rolleri oynamak ve sürdürmektir. Bunlara uyum göstermeme veya karşı çıkma kimsenin aklına öyle kolay kolay gelmez. Birilerinin bir bildiği vardır; o da onları kabullenir, sorgulamadan benimser, uygular. Çıkmaza girdiğinde, "büyük akla" müracaat eder. Bu doğrultuda âşık olur, kin tutar, para kazanır, göç eder, eğlenir, eğitilir, ibadet eder. Far-

kında olmadan geçen bir süre içinde acıda, tasada, mutlulukta, heyecanda, sevinçte, kavgada, seçimde, unutmada, önemseyip ilgi duymada bir benzerlik belirmektedir.

İnsanın tarafından oluşturulmuş bu gerçeği kavramak için gözlem ve deneylerle desteklenen sosyal teoriler geliştirilmiştir/geliştirilmektedir. Kendi içinde belli bir yöntemi ve sistemli bilgi birikimine sahip olan sosyal teoriler, toplumsalı açıklamayı amaçlamaktadır. İlk başlarda sınıf, eşitsizlik, tabakalaşma, kentleşme, sanayileşme, modernleşme süreçleri ve bu süreçlerle yakından ilişkili olan aile, ekonomi, din, ahlak, siyaset, sağlık ve eğitim gibi kurumları ve bu kurumların birbirleriyle olan ilişkileri gibi belirgin konular üzerine yoğunlaşmıştır. Büyük boy (makro) kuramlar ya da ana akım olarak nitelendirilen bu teoriler doğa bilimlerinden oldukça etkilenmiş; doğa bilimlerdeki yöntem ve bakış açılarını toplumbilimlerinde uygulamaya yönelmiştir. Genelci, pozitivist, determinist, indirgemeci bu bakış tarzıyla büyük "resme bakma" uğruna toplumlar arasındaki yapı değişiklikleri, insan tutum ve davranışlarını belirleyen değişken farklılıkları, sosyal yaşantıdaki hızlı değişkenlik, dinamizm ve akışkanlık gözden kaçırılmıştır. Gerçekler, kısmi olarak çözümlenmiştir. Hal böyle olunca da, başta kadın, öğrenci, çevre ve eşcinsel hareketlerini; kültürel, sınıfsal ve bireysel farklılıkları anlamaya çalışan insan odaklı yorumsalcı mikro teoriler üretilmiştir.

Fenomenoloji bu teorilerden biridir ve ilgilendiği konular içinde genel sosyal yaşantı hakkında ipuçları içeren gündelik hayat sosyolojisi bulunmaktadır. Husserl ve Schutz gibi temsilcileriyle teori, genel yaşantıyı oluşturan gündeliği mercek altına alarak; geçirgenlik, anlık ve süreklilik arz eden bir oluşumu anlamaya ve kavramaya çalışmaktadır. Husserl, bireyin gündelik hayatı, içine doğduğu kültürel yapının türevi olarak algıladığını ve yaşadığına vurgu yapar. Ona göre, bireyin hemen her alanda referans alarak kullandığı bilgi ve pratik örnekler, kendisinden öncekilerin deneyimledikleri yaşam örüntülerinin devamıdır. Günlük hayatını yaşayan birey, devraldığı bir birikimi sorgulamadan, üzerinde bir muhasebe yapmadan bir "durumsal" gerçek olarak varsayar ya da kabul eder. Kendisi yaşayarak öğrenmektense, daha öncekilerin yaşantılarından elde ettiklerini "apaçık" doğrular olarak algılar, kavrar ve pratiğe döker. Ünlü sloganı "tekrar şeylere dönelim" ile Husserl, bu

işleyişin iç mantığını ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Sorgulamadan, yargılamadan alıp uygulamaya koyduğumuz "şeyler"i paranteze alarak üzerinde düşünmeyi önerir. Ünlü "epokhe" yöntemiyle, hayatımızı yaşar ve yönlendirirken nasıl kurguladığımızı bir yabancı, gezgin turist gibi tüm bilme biçimlerimizi bir kenara bırakmayı, bu bağlamda hiçbir şeyi bilmiyor her şeye yeni başlıyor gibi davranma yöntemine odaklanır. Bir yabancının gözünden, ortamda var olan verili yapının nasıl tekrar üretildiğini deşifre etmeyi önemser.

Schutz, konuyu daha ileriye götürürken sosyolojik öğretiye yaslanır. Başka bir ifadeyle, Husserl'in felsefi temelini attığı teoriyi sosyolojiyle ilişkilendirir. Çalışmalarını daha çok gündelik hayat üzerine konumlandıran Schutz, bireyin yaşantısında belirleyici olan "bilgi stokları"dan bahseder. Ona göre birey, gündelik hayatını, kendisinden öncekilerden devraldığı teorik ve pratik bilgi deposunun denetiminde yaşar. Birey, herhangi bir emek ve zaman kaybına uğramadan verili bilgiler bütününü kullanır. Bir luna parkta eğlenirken, izleyeceği film için sinema gişesinden bilet alma kuyruğuna girerken, bankadan kredi çekerken, yurttaşlık görevini yerine getirmek adına seçim sandığına giderken; dolayısıyla en basitinden en karmaşığına kadar hayatını sürdürürken stoklanmış bilgileri kullanır. Çünkü bu bilgiler, uzun bir zaman diliminden beri çok büyük kitlenin deneyimleyerek üzerinde uzlaştıkları bilgilerdir. Önyargı, izlenim, algı, kanaatlar toplamı da diyebileceğimiz bu stok, gündelik hayatını sürdüren kişinin bir anlamda rehberidir. Kişi, bu bilgileri ihtiyacı, ilgisi, niyeti ve yakınlığı ölçüsünde alır kullanır ve yeniden üreterek kendisinden sonrakilere devreder. Birikmiş, depolanmış bilgi dağınık ve orta yerde değildir. Toplum üyeleri, olayların ve olguların niteliği ve niceliğine göre onları gruplandırmış, sınıflandırmıştır; belli bir ölçekte kategorileştirmiştir. Schutz, bu durum için "tipleştirme" kavramını kullanır. Genel eğilimler, yaygınlık gösteren düşünce, tutum ve davranış örneklerinden elde edilen çıkarımlara karşılık gelen "tipleştirmeler", Weber'deki ideal tiplerdir. Birey, günlük hayatındaki ilişkilerini bu tipleştirmeler üzerinden gerçekleştirmektedir. Ona, karmaşık yaşantısında kolaylık tanıyan bu süreç, hemen her an aktiftir. Eyleme yönelen birey, olayın içindekileri bu tipleştirmeler doğrultusunda algılar, kavrar ve benimser. O, artık onun ölçeğidir. Mesleğini icra ederken, dinsel ritüelini yerine getirirken, resmi bir merasime katılırken,

flört ederken, çocuğunun evleneceği eşini karar verirken, komşusuyla selamlaşırken hep bu "tipleştirmeler" devrededir. Artık, bilgi stokundakiler, uygulamaya dökülmüştür. Schutz, bunu "sağduyusal/doğal tutum" olarak kavramsallaştırır. Toplum, kişinin aldığı nefesinden bedenin her zerresine el izlerini bırakmıştır. Kendi olduğunu düşünse de, birey, yalnız değildir; zira onun kullandığı bilgiler, tipleştirmeler ve sağduyusal tutumla toplum onunladır. Benliğindedir, bilincindedir, bedeninde ve eylemindedir. Ancak; her birey, her düşünce ve eylemini diğer tekleriyle tıpa tıp benzer gerçekleştirmez. Biyolojik, psikolojik ve sosyolojik dünyanın kesiminde yaşayan insan oldukça komplike bir varlıktır. Dışardan tamamlanmış bir eylemine, dış benzerliğe dayalı bir çıkarımla onu değerlendirmek ve yargılamak çok doğru değildir. Sosyal bir varlık olan birey, verili bir durumun içine doğup, onun içinde yaşasa da, bu durum yekpare değildir. Bu yapının içinde hemen her anlamda çeşitlilik, akışkanlık ve geçirgenlikler vardır. Biyolojik, psikolojik ve sosyolojik yönüne bağlı olarak birey, kendine özgündür, bir diğerinden farklıdır ve sürprizlerle doludur bu özellikleriyle de aslında bir faildir.

Kaynakça

Barnes, B. (2008) . T. S. *Kuhn ve Sosyal Bilimler*, Çev. Hüsamettin Aslan, İstanbul: Paradigma Yayıncılık

Barthes, R. (2005). *Bir Aşk Söyleminden Parçalar*, Çev. T. Yücel, İstanbul: Metis Yayınları

Berger, P.; Luckmann, T. (2008). *Gerçekliğin Sosyal İnşâsı Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*, Çev. Vefa Saygın Öğütle, İstanbul : Paradigma Yayıncılık

Brown, C. (1981). *Understanding Society*, London: John Murray

Cevizci, A. (2012). *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Say Yayınları

Cuff, E.C; Sharrock, W.W.; Francis, D. W. (2013). *Sosyolojide Perspektifler*, Çev. Ümit Tatlıcan, Ankara: Say Yayıncılık

Giddens, A. (2003). *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*, Çev. Ümit Tatlıcan-Bekir Balkız, İstanbul: Paradigma Yayıncılık

Gülenç, K. (2014). "Edmund Husserl'de "Başkasının Beni" Sorunu ve İntersubjektivite Kavramı, *Kilikya Felsefe Dergisi*, Mersin: Mersin Üniversitesi Yayını

Heeren, J. (1970). "Alfred Schutz and the Sociology Common-sence Knowledge", *Understanding Everyday Life*, Edit.: Jack D. Douglas, Chicago: Aldine Publishing Company

Husserl, E. (1994). *Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe*, (Çev. A. Sabuncuoğu, Önay Sözer), İstanbu: Afa Yay.

Husserl, E. (1995). *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*, (Çev. T. Mengüşoğlu), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları

Husserl, E. (1997). *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, (Çev. H. Tepe), Ankara: Bilim ve Sanat Yay.

Husserl, E. (1998). *Ideas Pertaining to a Phenomenology and to Phenomenogical Philosophy*, (Trans.: F. Kersten), London: Kluwer Academic Publishers

Killminster, R. (2008). "Fenomenoloji", *Modern Toplumsal Düşünce* (İç.), Edit.: William Outhwaite, Çev.: Melih Pekdemir, İstanbul. İletişim Yayınları

Küçükalp, K. (2006). *Husserl*, İstanbul: Say Yayınları

Lefebvre H. (1991). *Critique of Everday Life, 1.*, London: Verso

Lefebvre, H. (1998). *Modern Dünyada Gündelik Hayat*, Çev.: Işın Gürbüz, İstanbul: Metis Yayınları

Öktem, Ü. (2005). "Fenomenoloji ve Edmund Husserl'de Apaçıklık (Evidenz) Problemi", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 45,1, Ankara

Slattery, M. (2011). *Sosyolojide Temel Fikirler*, Yayına Hazırlayan: Ümit Tatlıcan-Gülhan Demiriz, Bursa: Sentez Yayıncılık

Schutz A. (1944). "The stranger: An Essay In Social Psychology", *American Journal of Sociology*. The Universty of Chicago Press

Schutz A. (1964). ""On Multiple Realities" in Alfred Schutz", *Collected Papers I: The Problem Of Social Reality*, Ed.: M. Natanson, Boston/London: Martinus Nijhoff

Schutz, A. (2011). *Collected Paper V. Phenomenology and Social Sciences*, Edit.: Lester Embree, New York: Springer Publishing

Tatlıcan, Ü. (2011). *Sosyoloji ve Sosyal Teori Yazıları*, Bursa: Sentez Yayıncılık

Uygur, N. (1998). *Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu*, İstanbul: Yapı kredi yayınları

Wallace, R. A.; Wolf, A. (2012). *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, Çev. Leyla Elburuz, M. Rahmi Ayas, Ankara: Doğu Batı Yayınları

Wals G.; Lehnert, M. (1967). *Alfred Schutz The Phenomenology of the Social World*, Edit: John Wild, James M. Edie, U.S.A, Northweatern University Press.

Weber, M. (1904). "Objektivitat", "Die", "Objektivitat", Sozialwissenschaft Licher Und Soziahpolitischer Erkenntnis in Gaw

Wolff, K. H. (1990). "Fenomenoloji ve Sosyoloji", Çev. Harun Rızatepe, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi* (İç.), Der.: Tom Bottomore-Robert Nısbet, İstanbul: Verso Yayınları

Zimmerman, D. H.; Pollner, M. (1970). "Everyday As a Phenomenon", *Understanding Every Life*, Edit.: Jack D. Douglas, Chicago: Aldine Publisng Company..

Gündelik Gerçeklikte "Anlamın" Sosyal İnşası:
Peter Berger ve Thomas Luckmann

Şeref Uluocak

Berger ve Luckmann'ın (2008) *"gerçekliğin sosyal inşası"* tezi, sosyo-kültürel gerçekliği, etkileşimci ve sistematik yapısal örüntü düzeyleri üzerinden "bütünlüklü ve ilişkisel" bir çerçevede ele alma girişimi olarak dikkati çekmektedir. Berger ve Luckmann insan hayatının genel şartlarını ve temel yapılarını teşhis etme amacıyla "anlamı öznel ve nesnel boyutlarıyla derinlemesine" irdelemişler ve *anlamın*; insan bilincinde yani bir beden içerisinde bir şahıs olarak sosyalleşen bireyin bilincindeki *öznel inşa ediliş* dinamikleri ile *nesnel toplumsal gerçeklik düzeyindeki toplumsal cisimleşmeler alanı içindeki nesnel anlam stokları* arasındaki ilişkiselliğin yapılaşma dinamiklerini, tarihsel açıdan işleyen üç ayrı diyalektik moment üzerinden analiz etmişlerdir. Bu anlamda gerçekliğin sosyal inşası tezi, sosyo-kültürel gerçekliğin öznel ve nesnel gerçeklik olarak ayrımlaşmış iki analitik alan çerçevesinde inşa ediliş, sürdürülüş ve yeniden üretiliş dinamiklerinin; **"içselleştirme", "dışsallaştırma"** ve **"nesnelleştirme"** olmak üzere eş zamanlı olarak işleyen üç temel diyalektik moment üzerinden açıklanması girişimi olarak dikkat çekmektedir.

Bireyler, toplumun bir üyesi olmaya yatkınlıkla dünyaya gelirler (Berger ve Luckmann 2008:190) ve bu yatkınlık onların kendilerini, içinde bulundukları etkileşim halindeki grupları, sınıfları ve toplumun genelini anlamlandırma süreçleri ile yakından ilgilidir. Öznel olan ile nesnel-toplumsal olanın "içselleştirme", "dışsallaştırma" ve "nesnelleştirme" momentleri üzerinden inşa edilen etkileşimsel ve ilişkisel diya-

lektiği açısından Berger ve Luckmann (2015) insan hayatının genel şartlarını ve temel yapılarını teşhis etmek amacıyla öznel ve nesnel düzeylerde anlamı derinlemesine irdelerler. Berger ve Luckmann (2015: 20)'a göre anlam; insan bilincinde, yani bir beden içerisinde toplumun bir ferdi haline gelen ve bir şahıs olarak sosyalleşen bireyin bilincinde inşa edilir. Gerçeklik onlara göre sosyal olarak inşa edilmiştir ve nesnel gerçeklik olarak toplum sosyal bakımdan özneler-arası çerçevede burada ve şimdi olmayan görüngüleri burada ve şimdi kılmaya muktedir bir araç olarak "anlamların ve özellikle de gücün meşrulaştırıcı anlamlarının taşıyıcısı olan dile bağlı olarak" gerçekleşen tarihsel süreç içindeki "tortulaşmaların" bir ürünü olarak tesis edilmektedir. Geçmişin bugünde "şimdi" içinde tortulaşma dinamiklerinin analiz etmek demek bu çerçeve içinde hem tarihsel sosyolojik hem de gündelik gerçekliğin ampirik analizini bir araya getirmeyi gerektiren bilgi sosyolojik bir analiz çerçevesine işaret ediyor görünmektedir. Nesnel gerçeklik olarak toplumun inşası bu noktada, geçmiş, şimdi ve gelecek arasında bağlantılar kuran toplumsal anlam stoklarının inşa ediliş dinamiklerine, bir başka deyişle de sembolik bir evren inşasının tarihsel olan üzerinden tortulaşan özneler-arasındalığına karşılık gelmektedir.

Berger ve Luckmann'a göre söz konusu sembolik evrenin bütünleşmesi problematiği olarak kurumsallaşma süreci sorunsuz bir süreç olmayıp, anlam alt evrenleri arasındaki bir çatışma ve rekabetin konusu olmaya açıktır. Gündelik gerçeklik, bireylerin birbirilerinden farklı yaşam deneyimlerinin ürün olarak çoklu öznel gerçeklik biçimlerinin ötesine geçen ve kendisini en üstün (par excellence) gerçeklik olarak sunan bir gerçekliktir. Gündelik gerçeklik bu yönüyle çoklu öznel gerçeklikler olarak toplum ile nesnel gerçeklik olarak toplum arasındaki kuramsal analitik ayrımın, ampirik açıdan ilişkilendirilebileceği, bilgi sosyolojik açıdan en operasyonel gerçeklik düzeyi haline gelmektedir.

Sosyal Gerçeklik ve Bilgi Sosyolojisi

Berger ve Luckmann'ın (2008: 23), Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi başlıklı çalışmalarının temel tezi, çalışmanın başlığından da anlaşılabileceği gibi "gerçekliğin sosyal olarak inşa edilmiş

olduğu" temel sayıltısına dayanmaktadır. Bilgi sosyolojik[1] bir analizin konusu olarak bu gerçekliğin inşa edilme ve yeniden üretilme dinamiklerinin analizi ise onlara göre bilgi sosyolojisinin temel görevleri arasındadır. Bu noktada gerçeklik ve bilgi kavramlarının Berger ve Luckmann'ın (2008) yaklaşımındaki tanımlanma çerçeveleri önem kazanmaktadır. Onlara göre, gerçeklik, irademizden bağımsız bir varlığa sahip olarak tanıdığımız fenomenlere ait bir nitelik iken, bilgi ise söz konusu fenomenlerin gerçekliğine ve spesifik özellikler taşıdıklarına ilişkin gerekçelendirmelerin kesinliği olarak tanımlanmaktadır.

Basitleştirilmiş bu anlamlarıyla söz konusu terimler, Berger ve Luckmann'a (2008:3) göre sokaktaki adamla ilgili olduğu kadar filozofun yönelimi ile de ilgilidir. Onlara göre (2008:3) sosyoloğun konumu ise gerçekliğin ve bilginin sosyolojik kavranışı açısından sokaktaki adam ile filozofun arasındaki bir orta noktada yer almaktadır. Sokaktaki adam, genellikle kendisi için "gerçek" olan şeyleri ve bunların bilmekte olduğu "bilgisini", gündelik gerçekliğin rutin akışını bozacak bir problemle yüz yüze gelmediği müddetçe kendisine dert etmez. Bu nedenle sokaktaki adam kendi gerçekliğini ve kendi bilgisini verili bir şey olarak kabul eder. Sosyolog ise sokaktaki adamın bir toplumdan diğerine değişen oldukça farklı gerçeklikleri verili bir şey olarak kabul edebileceğine ilişkin sistematik farkındalığından dolayı bunu yapamaz. Sosyoloji disiplinin mantığı, sosyoloğu, iki "gerçeklik" arasındaki farklılığın iki toplum arasındaki çeşitli farklılıklar temelinde anlaşılıp anlaşılamayacağını sormaya zorlar.

"Gerçeklik" ve "bilgi" sorununa ilişkin yönelik sosyolojik ilgi tam da bu yüzden, bu kavramların sosyal göreliliğe sahip oldukları gerekçesiyle daha en başta meşrulaşır.[2] Bu nedenle spesifik gerçeklik ve bu gerçekliğe ilişkin bilgi kümeleşmeleri, spesifik sosyal kontekstlerle (bağlam) ilişkilidir ve sosyolojik analizin bu kontekstlere uygunluğunun sağlanması gerekmektedir (Berger ve Luckmann 2008:5). Bu noktada sosyal varoluş biçimleriyle, insan düşüncesi arasındaki ilişkinin analizi-

---

1 Bilgi sosyolojisinin merkezi odağı, Berger ve Luckmann (2008)'e göre "fikirlerden (kuramsal fikirlerden) ziyade ortakduyu (sağduyu) bilgisi", dolayısıyla da gündelik gerçekliğin bilgisi olmalıdır

2 Sözgelimi, "Tibetli bir keşiş için gerçek olan şey, Amerikalı bir işadamı için gerçek olmayabilir" (Berger ve Luckmann 2088:5).

ni konu edinen bilgi sosyolojik perspektif, Berger ve Luckmann'ın (2008:6) yaklaşımında, sadece insan toplumlarındaki bilginin çeşitliliği ile değil, aynı zamanda her türden bilgi gövdesinin "gerçeklik" olarak nasıl sosyal olarak inşa edildiği ile ilgilenen bir disiplin olarak karşımıza çıkmaktadır.

Berger ve Luckmann'ın (2008:6) bilgi sosyolojisine yükledikleri temel misyon, her ne kriterle olursa olsun "bilgi"nin nihai geçerliliğine ya da geçersizliğine bakılmaksınız, bir toplumda bilgi olarak kabul gören her unsurun analiz konusu edilmesi ve bilgi olarak kabul edilen her unsurun bilgi sosyolojik bir çözümlemenin ilgi alanı içerisinde değerlendirilmesi gerektiği yolundadır. Özetle, Berger ve Luckmann'a (2008: 22) göre bilgi sosyolojisi, bir toplumda bilgi olarak kabul edilen her şeyle ilgilenmek zorundadır.

Teori odaklı bir bilgi sosyolojisinden ziyade ***praksis*** temelli bir bilgi sosyolojik ilgiye dikkat çeken bu yaklaşım, çok az sayıda insanın dünyanın teorik yorumu ile ilgilenmesine karşın, toplumsal yaşamdaki "herkes"in bir çeşit dünya içinde yaşadıklarının kavranmasına ve bunun bilgi sosyolojik analizin konusu kılınmasına ilişkindir. Berger ve Luckmann'a (2008: 23) göre, teorik düşüncenin toplumdaki ve tarihteki önemini abartmak teorisyenlerin doğal bir kusurudur. O halde bu entelektüel yanlış anlamayı düzeltmek bilgi sosyolojik açıdan her şeyden daha çok gereklidir. Onlara göre, bilimsel, felsefi hatta mitolojik dahi olsalar, gerçekliğin teorik formülasyonları, bir toplumun mensupları açısından "gerçek" olan şeyleri içermeyebilecek olduğu içindir ki bilgi sosyolojisi, her şeyden önce insanların kendi gündelik, yani teorik olmayan ya da teori-öncesi hayatlarında "gerçeklik" olarak bildikleri şeylerle ilgilenmek zorundadır. Diğer bir deyişle bilgi sosyolojisinin merkezi odağı, ***"fikirlerden ziyade ortakduyu (sağduyu) bilgisi"*** olmalıdır.

Ortakduyu bilgisi, gündelik gerçeklikte bireylerin ***özneler- arası*** bir biçimde yaşam dünyaları içinde geliştirdikleri bir bilgi biçimi olarak, o olmaksızın hiçbir toplumun varolamayacağı anlam çerçeveleri sağlayan bilgidir (Berger ve Luckmann 2008: 23).

Gündelik Hayat Gerçekliği ve Gündelik Hayatın Sosyolojisi

Berger ve Luckmann'a (2008) göre gündelik hayat gerçekliği ve bu gerçekliğin idame edilmesinde-sürdürülmesinde -yeniden üretilmesinde rehberlik eden bilginin gerçekliğinin sosyolojik analizi, bu gerçekliğin toplumun sıradan üyelerinin ortak duyusundaki mevcut olduğu halleriyle çalışılmasını gerekli kılmaktadır. Bu haliyle Berger ve Luckmann'ın (2008) yaklaşımındaki öncelikli alan olarak ortak duyu gerçekliğinin analizi, teorik olmaktan çok ampirik bir sosyolojik araştırmanın konusudur. Bununla birlikte, gündelik hayatın sosyal gerçekliği, yüz yüze etkileşimlerin "burada ve şimdiliği (etkileşimcilik) ile "burada ve şimdi olmayan" ve giderek "anonimleşen" tipleştirmelerin sürekli bir ardışıklığı içinde (örüntüler) kavranmaktadır. Berger ve Luckmann'a (2008: 50) göre, sürekli ardışıklığın bir ucunda, yüz yüze durumlarda sık sık ve yoğun bir biçimde etkileşim kurduğumuz ötekiler, bir bakıma da yakın çevremiz bulunurken; diğer ucunda, doğaları gereği – yüz yüze etkileşime - asla açık olmayan oldukça anonim soyutlamalar yer almaktadır. Sosyal yapı, bu tipleştirmelerin ve bunlar aracılığı ile kurulan örüntüleşmiş etkileşim kalıplarının toplamı olarak tasarımlanmaktadır.

Öznel ve Nesnel Boyutlarıyla "Sağduyu Gerçekliği" Olarak Gündelik Hayat Gerçekliği

Berger ve Luckmann'a (2008: 31) göre gündelik hayat, insanlar tarafından yorumlanan ve tutarlı bir dünya olması anlamında onlara sübjektif olarak anlamlı gelen bir gerçekliktir ve onlara göre bilgi sosyolojik bir analizin temel nesnesi olarak kabul edilmektedir. Gündelik hayat dünyası, hayatlarını sübjektif olarak anlamlı bir biçimde idare etmekle uğraşan sıradan toplum üyeleri tarafından olduğu gibi kabul edilen ve sıradan toplum üyelerinin düşünce ve eylemlerini doğuran ve bu düşünce eylemler aracılığı ile (sürdürülerek-yeniden üretilerek) muhafaza edilen bir gerçekliktir (Berger ve Luckmann 2088: 32). Bu anlamda, gündelik hayat gerçekliği, sosyal bilimler açısından, kendisine bir ortak-duyu gerçekliği atfediliyor olması ve "nesnel toplumsal gerçeklik" olarak atıfta bulunulan, "sosyal örüntü ve etkileşimlerin" meydana geldiği alan olması bakımından önem taşımaktadır.

Gündelik hayatın gerçekliği, kendisini bireylere, özneler-arası (sübjektiviteler-arası), paylaşılan bir gerçeklik olarak sunmaktadır. Berger ve Luckman'ın (2008) tezlerinin temel sorunsalı, gündelik hayattaki bilginin temel kaynağı konumunda olan gündelik hayatlarını anlamlı bir biçimde idare etmekle uğraşan sıradan toplum üyelerinin çok sayıdaki sübjektif-öznel gerçekliklerinden, özneler-arası toplumsal cisimleşmelerin alanı olarak gündelik gerçekliğin "ortak-duyu" dünyasının ve dolayısıyla da nesnel toplumsal gerçeklik alanının nasıl inşa edildiğinin analizidir. Bireyler açısından farklı yaşam deneyimlerine bağlı olarak çoklu gerçeklik algılarının söz konusu olduğunu ileri süren Berger ve Luckmann'a (2008: 34) göre, gündelik gerçeklik, tüm bu çoklu gerçeklik algılarının ötesine geçen ve kendisini en üstün (par excellence) gerçeklik olarak sunan bir gerçekliktir.

Gerçeklik onlara göre sosyal olarak inşa edilmiştir ve çoklu öznel gerçekliklerden, nesnel toplumsal cisimleşmeler alanı olarak nesnel gerçekliğin inşa edilmesi sürecinde, gündelik hayat gerçekliği içindeki **"içselleştirme"**, **"dışsallaştırma"** ve **"nesnelleştirme"** olmak üç temel moment (Berger ve Luckmann 2008: 92) rol oynamaktadır. Berger ve Luckmann'a (2008: 38-39) göre, gündelik hayata ilişkin öznel tasarımlarımız, bizler açısından sekteye ya da kesintiye uğramadığı müddetçe sorunsuz olarak varlığını devam ettirmekte, yeniden üretilmekte ve rutinleştirilmektedir.

Sosyal eylemlerin ve sosyal ilişkilerin çok katmalı ve karmaşık bir anlam yapısı olduğuna dikkat çeken Berger ve Luckmann(2015: 23)'a göre, bu çok katmanlılık, anlamın farklı boyutlar üzerinden inşa ediliyor olmasına işaret etmektedir. Bireyin bilincindeki anlamın inşası (öznel anlam), *"penceresiz bir monad"* anlamına gelmemekte, gündelik hayat gerçekliği içindeki birbirine bağlanmış sayısız sosyal eylem zincirleri ile ilişkili bir konu olarak kişilerin bireysel kimlikleri çerçevesinde biçimlenmektedir. Bu noktada anlamın çok katmanlı yapısı içinde, anlamın basit katmanları bireylerin öznel tecrübelerine ilişkin ve öznel düzeyde oluşturulurken, anlamın daha yüksek katmanları söz konusu öznel anlamların nesnelleşmesine (özneler-arası düzeyde nesnel toplumsal gerçeklik düzeyindeki anlam) bağlı olarak biçimlenmektedir. Berger ve Luckmann'ın bu noktadaki temel sayıltıları, anlamın birey egonun niyetselliği üzerinden inşa edildiğini ileri süren Husserlci fenomenolojik

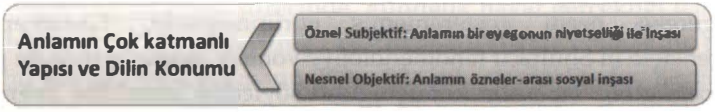
anlam kurgusundan farklı ve onu da kapsayacak bir perspektifte; anlamın hem öznel hem de nesnel toplumsal gerçeklik içinde özneler-arası bir temelde cisimleşen ve örüntüleşen yönlerine bir arada vurguda bulunan bir perspektife karşılık gelmektedir.

Bütün anlamın "birey egonun niyetsel eylemleri ile inşa edildiği"ne dayalı Husserlci fenomenolojinin temel postülası bu noktada Aydınlanmacı bilgi anlayışına dayalı bireyci paradigma ve bu paradigmanın bağlı olduğu özne-nesne dikotomisinin tuzağına düşmüş görünmektedir (Hekman 1999:46). Hekman'a (1999: 46) göre, Schültz'un bigi sosyolojisi de bu noktada benzer bir eğilim barındırmaktadır. Schütz, sosyal dünya içindeki "anlam"ın öznelerarası olduğunu, yani dünya içindeki sosyal aktörlerin etkileşimi ile kurulduğunu vurgulamaya çok özen gösterse de toplum teorisi Husserlci Fenomenolojiye dayanıyor olması ve anlamayı son tahlilde bireysel intensiyonaliteye dayandırmış olması bakımından özneler-arası anlamın yapısallaşan ve örüntüleşen boyutlarına gerekli özeni gösterememiş görünmektedir. Gadamer ile Wittgenstein'ın Shültzcu fenomenolojiye yönelik eleştirilerinde de görülebileceği gibi, "bir ***ben***in konuştuğunu söylemek kesinlikle doğru değildir". Her iki düşünür de sosyal dil ortamından yararlanan aktörlerin, anlamları paylaştıklarını ileri sürmüş ve anlamın –salt- bireysel düzlemde gerçekleştiğini söylemenin anlamın oluşum sürecinde dilin nasıl çalıştığını yanlış kavramak olduğunu ileri sürmüşlerdir (Hekman 1999:47).

Gadamer'e göre, anlam; hem çok hücreli hem de çok unsurludur. Çok hücrelidir, çünkü herhangi maksatlı edim ya da bunun sonucu, ilgili yorumculara bağlı olarak birçok anlama sahip olacaktır ve iki unsurludur, çünkü anlam yalnızca iki özne (aktör ile yorumcu) arasındaki ilişkiden doğmaktadır. Bu yaklaşım, anlamın hem tek hücreli (yani edimin belirli bir anlamı olduğu) hem de monad (yani, bu anlamın sadece bir özneden, aktörden doğduğunu) olduğunu iddia eden maksatçılığın tam tersini söylemektedir (Fay 1996:198). Bireylerin ön anlama ufku içinde gündelik gerçeklik içindeki sınırlı deneyimine işaret eden Gadamer, bu noktada gündelik gerçekliğin tek tek öznelerin deneyimlerini aşan bir gerçeklik biçimi olarak, anlamın sosyo-kültürel-tarihsel temelli "üretici yapısal özellikleri"ne işaret eden bir "gelenek" vurgusu ile

genealojik ve hermeneutik olan arasında bir köprü kurma çabası[3] ile dikkat çekiyor görünmektedir.

Berger ve Luckmann kendi yaklaşımlarını Schültzcu bir fenomenolojiye dayandırdıklarını ifade ediyor olmakla birlikte, buradaki vurgularının daha çok anlamın Schültzcu anlamda özneler-arası inşa edilişine odaklı bir perspektiften kaynaklı olduğu görünmektedir ve onların yaklaşımı anlamın salt niyetsellik düzleminde bir sorunsal olmaktan çok onun özneler-arası perspektifte inşa ediliş dinamiklerine vurguda bulunuyor oldukları görülmektedir. Anlam bu çerçeve içinde öznel gerçeklik düzeyindeki en temel katmanlarından, nesnel toplumsal gerçeklik düzeyinde özneler-arasındalıkla ontolojik bakımdan göstergebilimsel (içerik-anlam ve biçim-form) açıdan örüntüleşerek cisimleşen daha üst düzey katmanlaşma biçimlerine kadar, çok katmanlı bir yapılaşma biçimi olarak değerlendirilmektedir.



Şekil 1. Anlamın Çok Katmanlı Yapısı

Anlamın öznel inşası kesin bir şekilde bütün bir ***toplumsal bilgi stoğunun*** ve insanların belirli bir çağda belirli bir toplum içinde doğmuş olmalarının şekillendirdiği anlamın tarihsel birikiminin başlangıç noktasıdır(Berger ve Luckmann 2015:24). Kısacası anlamın basit katmanları bir kişinin öznel tecrübeleri çerçevesinde oluşturulurken, anlamın daha yüksek katmanları ve anlamın daha karmaşık yapısı, sosyal eylem içerisindeki öznel anlamın (özneler-arası) nesnelliğiyle bağlantılıdır (Berger ve Luckmann 2015:24).

[3] Genealoji ve hermeneutik gelenek arasındaki, anlamı önceleyen güç yapıları, gücü önceleyen anlam yapıları çerçevesinde geliştirilen bir tartışma için bknz. Bielskis, Andrius, Towards a Post-Modern Understanding of the Political: From Genealogy to Hermeneutics, Palgrave MacMillan, Great Britain, 2005, p. 163-170.



Şekil 2. Anlamın Çok Katmanlı Yapısı: Öznel ve Nesnel Gerçeklik Düzeyinde Anlam

Bu durum, nesnelleştirme süreci esnasında herhangi bir deneyimin ya da eylemin öznel anlamının, özgün şartların biricikliğinden (tarihsel tekilliğinden) bağımsız olmamakla kalmayıp, aynı zamanda örüntüleşmiş kalıplaşmış, toplumsal bilgi stoğu içerisinde kabul görmek için kendisine özgü bir anlam (özneler-arası) tedarik edecek biçimde işleyiş gösterdiğine işaret etmektedir (Berger ve Luckmann bknz. 2015: 25).

Bununla birlikte gündelik hayatın bizlerin öznel deneyimleri çerçevesinde rutinleştirilmiş olduğu kadar rutinleştirilmemiş kısımları da bulunmaktadır. Bireylerin gündelik hayat gerçekliklerinin -o ana değin deneyimlenmiş, kendine mal edilmiş ve rutinleşmiş akışında- ne zaman ki bir kesinti meydana gelir ise o zaman problemli kısımlar ile yüzleşilmek durumunda kalınmakta, böyle bir durumda ise öncelikle, problemli kısımların problemsiz kısımlara nasıl entegre edilebileceğine ilişkin olarak ortak-duyu bilgisi içinde yer alan, bir takım yönergelere başvurulması yoluna gidilmektedir. Eğer, mevcut gerçeklik içerisinde entegrasyon sağlanamıyor ve entegrasyonun nasıl sağlanabileceği konusunda ortak-duyu bilgisi içinde ortak anlamlar ve çözümler üretilemiyor ise nesnel gerçekliğin katılımcısı olarak bizlerin, nesnel toplumsal gerçekliğin doğası hakkındaki tasarımlarımız farklılaşmaya ve bu gerçekliğin meşruluğu konusundaki bakış açılarımız açısından "çatışma alanlarının" olduğuna ilişkin kavrayışımız güçlenmeye başlamaktadır.

Gündelik Hayatta Sosyal Etkileşim

Gündelik hayat gerçekliği, yüz-yüze durumun "burada ve şimdiliği"nden uzaklaştıkça giderek anonimleşen "tipleştirmelerin sürekli bir ardışıklığı" içinde kavranmaktadır. Sürekli ardışıklığın bir ucunda, yüz-yüze etkileşim durumunda sık sık ve yoğun bir biçimde etkileşim kurduğum ötekiler (yakın çevremiz) bulunurken, diğer ucunda doğaları gereği yüz-yüze etkileşime asla açık olmayan oldukça anonim soyutlamalar bulunmaktadır. Sosyal yapı, bu tipleştirmelerin ve bunlar aracılığıyla kurulan mükerrer etkileşim örüntülerinin toplamıdır (Berger ve Luckmann 2008: 50).

Berger ve Luckmann'a (2008: 44) göre yüz-yüze etkileşim durumunun özneler-arasındaki etkileşim biçimi, her iki taraf tarafından paylaşılan bir canlı "şimdi" içinde görünür. İki kişi arasındaki bir yüz-yüze etkileşimde her iki tarafın da "buradalığı ve şimdiliği" birbirini sürekli olarak etkiler, karşılıklı olarak ifadesellikler-anlatımlar (expressivity) arası bir değiş-tokuş süreci yaşanır.

Öte yandan her ne kadar yüz-yüze etkileşim süreci içinde ötekilerin müdahalesine karşı daha açık ve daha kırılgan nitelikte de olsa, tüm diğer sosyal etkileşim biçimlerinde olduğu gibi **"tipleştirici şemalar"** (bir erkek, bir kadın, bir Avrupalı, bir müşteri, neşeli bir tip vb.) rol oynamaktadır.

Öteki olan yüz-yüze etkileşimimizde bizim tipleştirmelerimiz kadar diğerinin tipleştirmeleri de müdahaleye açık hale gelmektedir. Başka bir deyişle de yüz-yüze etkileşim süreci içinde, tarafların sahip oldukları tipleştirici şemalar sürekli bir müzakere durumu ile karşı karşıya kalmaktadır (Berger ve Luckmann 2008: 46).

Gündelik Hayatta Dil ve Bilgi

Berger ve Luckmann'a (2008: 52) göre insanın ifadeselliği, "nesnelleşme" yeteneğine sahiptir. İfadesellikler, özneler-arası ortak bir dünyanın unsurları olarak hem üretici öznelerine hem de diğerlerine açık olan insani faaliyet ürünlerinde ortaya çıkmakta, belirginlik kazanmaktadır. Bu türden nesnelleşmeler, kendilerini üretenlerin öznel/sübjektif süreçlerine ait gösterge düzenlerini şu veya bu biçimde sürdürme işlevini yerine getirirler ve bunu söz konusu gösterge düzenlerinin, dolaysızca kavra-

nabileceği yüz-yüze durumların dışında da kullanılabilmesini sağlamak suretiyle yaparlar.

Göstergeleştirme, yani göstergelerin insani üretimi, nesnelleşmenin özel fakat can alıcı ölçüde önemli bir örneğidir. Bir gösterge (sign), bir öznel anlamlar dizgesi sunmaya dönük açık niyeti bakımından diğer nesnelleşmelerden ayırt edilebilir ancak hiç kuşkusuz tüm nesnelleşmeler gösterge olarak kullanılmaya da açıktırlar (Berger ve Luckmann 2008: 53). Göstergeler ve gösterge sistemleri "burada ve şimdi" olan öznel-subjektif niyetlerin ifadesi olmanın ötesinde, nesnel-objektif anlamda mevcut olmaları bakımından birer nesnelleşme (toplumsal cisimleşme) biçimidirler (Berger ve Luckmann 2008: 54).

Dil, sesli bir göstergeler sistemi olarak, insan toplumlarındaki en önemli gösterge sistemidir. Gündelik hayatın herkesçe paylaşılan nesnelleşmeleri, esasen dilsel göstergeleştirme yoluyla sürdürülür. Gündelik hayat, her şeyden önce, hem cinslerimizle paylaştığımız bir dile sahip olan ve bu dil aracılığıyla sürdürülen bir gerçekliktir. Dilin kökleri, yüz-yüze durumları içkin olmakla birlikte, bu yüz-yüzelikten kopabilirlik de taşımaktadır. Dilin "şimdi ve burada" olandan kopabilirliğinin temelinde, "burada ve şimdiki" öznelliğin dolaylı yani "burada ve şimdi olmayan" anlamları nakletme kapasitesine sahip olma yatmaktadır (Berger ve Luckmann 2008: 56). Dil, diğer gösterge biçimleri olarak, "jestler" ya da diğer dolaylı "sosyal temsil biçimleri" ile karşılaştırıldığında, yüz-yüze durumun "burada ve şimdiliği"nden çok daha kolay bir biçimde sapabilir. Bir başka deyişle de dil aracılığı ile doğrudan tecrübe etmediğimiz ve etmeyeceğimiz şeyler de dahil olmak üzere, yüz-yüze etkileşim süreci "buradalık ve şimdilik" içermeyen, sayısız "şey" hakkında konuşmak mümkün olabilmektedir. Berger ve Luckmann'a (2008: 56) göre bu nedenle dil, muazzam sayıdaki anlam ve tecrübeler yığınının ***"nesnel deposu"*** olmaya ve bunları zaman içerisinde koruyarak (öznel yorumlar, güç ve iktidar ilişkileri içinde tortulaşan bir çerçevede) *gelecek kuşaklara aktarmaya muktedir* olabilmektedir.

Dil, gündelik gerçeklikten doğar ve asli referansları gündelik hayata yöneliktir. Onun yeri gündelik hayatın ortak- duyu gerçekliğidir. Bizler dille, bize dışsal bir olgusallık olarak karşılaşırız ve dil, kendi kalıplarını kullanmaya bizleri zorluyor olması anlamında bizler üzerindeki etkisi zorlayıcıdır (Berger ve Luckmann 2008: 55). Dil, özneler-arası bir

gerçeklik içinde, *"tecrübelerimizin ve deneyimlerimizin"* hem bizler hem de diğerleri tarafından anlamlandırılarak, *tipleştirilmesine* imkân veren bir araç işlevi görmektedir. Dil, burada ve şimdiliği aşma kapasitesi sayesinde, gündelik hayatın gerçekliğinin farklı alanları arasında köprüler kurarak onları anlamlı bir bütün içinde birleştirmektedir. Söz konusu *aşkınlıklar* Berger ve Luckmann (2008: 58)'a göre, zamansal, mekânsal ve sosyal boyutlar taşımaktadır. Bu anlamda gündelik gerçeklik içerisinde, "burada ve şimdiliği" aşan, zamansal, mekânsal ve sosyal boyutlarda olmak üzere üç temel aşkınlık düzeyi bulunmaktadır. Buna göre, dil aracılığı ile bizler öznel gerçeklerimiz ile diğerleri arasındaki uçurumu aşabilir, kendi öznel zaman düzenimizi, diğer ötekiler ile eşzamanlı hale getirebiliriz ve şimdiye değin yüz-yüze etkileşim kurmadığımız bireyler ve topluluklar hakkında onlarla "diyalog"a girebiliriz.

Berger ve Luckmann (2008: 58)'a göre, dil; zamansal, mekânsal ve sosyal bakımlardan "burada ve şimdi olmayan" çeşitli nesneleri (toplumsal-insani-kültürel cisimleşmeleri) "burada ve şimdi" kılmaya muktedirdir. Bu çerçevede dil aracılığı ile geniş bir tecrübeler ve anlamlar yığını, "burada ve şimdi" nesnelleşebilmektedir. Dilin "aşkınlaştırıcı" ve "birleştirici gücü" bu anlamda yüz-yüze etkileşim süreçleri içinde hem de öznel düzeyde "düşünümsellik" içinde korunur. Söz konusu dilsel nesnelleşmeler aracılığıyladır ki koca bir gerçeklik, bizler için kavranabilir hale gelebilmektedir.

Dil, gündelik hayatın gerçekliğini anlamlandırmaya yardımcı olmaya muktedir olduğu kadar, onun tamamen aşılmasına da muktedirdir. Dilsel göstergeleştirme, sembolizm düzeyinde, gündelik hayatın "burada ve şimdiliği"nden azami kopuşa ulaşır ve dil, gündelik tecrübe açısından sadece *defacto* (fiilen) değil apriori olarak da ulaşılamaz bölgelere doğru genişleyebilmektedir (Berger ve Luckman 2008: 59). Dil, dilsel olarak koşullanmış, semantik anlam alanları ya da bölgeleri inşa eder. Dil'in kendi iç mantığındaki vokabüler, dilbilgisi ve semantik bu alanların düzenlenmesini sağlar. Söz konusu bu semantik anlam alanları içinde, hem biyografik hem de tarihsel tecrübenin nesnelleşmiş, korunmuş ve biriktirilmiş olması mümkün olabilmektedir. Şüphesiz ki Berger ve Luckmann (2008: 61)'e göre, birikme seçicidir; çünkü semantik alanlar, "neyin korunacağı" kadar hem bireyin hem de toplumun bütünsel deneyimi açısından neyin "unutulacağını" da belirlemektedir-

ler. Bu birikim sayesindedir ki kuşaktan kuşağa aktarılan ve gündelik hayattaki birey için ulaşılabilir olan bir bilgi stoku oluşturulur. Bu anlamda bireyler, belirli bilgi gövdeleriyle donatılmış ortak-duyusal gündelik hayat dünyasında yaşamaktadırlar ve belirli ölçüde de olsa bu bilgi stokunu karşılıklı olarak paylaştıklarının farkındadırlar. Bu nedenle gündelik hayatta ötekilerle kurduğumuz etkileşim, mevcut sosyal bilgi stokuna bu ortak katılımımızdan daima etkilenmektedir. "Sosyal bilgi stoku" gündelik hayatta bütünleşmiş bir tarzda, aşinalık ve uzaklık bölgelerine göre ayrımlaşmış olarak sergilense de, bu dünyanın bütünselliğini bulanık bırakır. Dolayısıyla bu dünya hakkındaki her şeyi bilemeyiz (Berger ve Luckmann 2008: 61).

Gündelik Hayat Gerçekliğinde Zaman ve Mekân Algıları: Öznel ve Özneler-arası Düzeyde Deneyim Tortulaşması

Gündelik hayat dünyası, hem mekânsal hem de zamansal olarak yapılanmıştır (Berger ve Luckmann 2008: 41). Gündelik hayat gerçekliği içinde hem zaman hem de mekân deneyimi, bireysel olduğu kadar sosyal belirlenimlere ve etkilere açık bir çeşitlilikte deneyimlenmektedir. Zaman deneyimi açısından bakılacak olursa; gündelik hayat dünyası sübjektiviteler-arası biçimde inşa edilmiş, kendine has standart bir zamana sahiptir. Bu standart zaman, doğanın zamansal ardışıklıklarına dayanan kozmik zaman ve onun sosyal olarak oluşturulmuş takvimi ile içsel öznel zaman deneyimleri (intrasubjective) zaman arasındaki bir kesişme olarak anlaşılabilir (Berger ve Luckmann 2008: 41).

Berger (2011)'e göre, dünya-kurma sürecinde insan, biyolojik anlamdaki insan-dünyasından sıyrılarak, beşeri bir dünya inşa etmektedir. Sosyo-kültürel gerçeklik inşası, bu anlamda biyolojik içsel zaman ve tabiatın kozmolojik dışsal zamanının da ötesine geçen bir "beşeri zaman" inşasına da karşılık gelmektedir. Bu perspektifen bakıldığında zamansallığın (temporality), insan bilincinin asli özelliklerinden biri olarak görüldüğü ve bilinç akışımızın ise daima zamansal olarak düzenlenmiş olduğu kabul edilmektedir. Zaman deneyimi bu noktada öncelikli olarak sübjektivite-içi (intrasubjectively) yani özne-içi bir deneyim biçimi olarak mevcudiyet kazanmaktadır. Özne-içi bir deneyim olarak zamansallık, bedenin buradalığı ve mevcudiyetin şimdiliği etrafında, orga-

nizmanın fizyolojik ritmlerine de bağlı olan bir zaman akışı olarak deneyimlenmektedir (Berger ve Luckmann 2008: 41).

Gündelik hayatta, sübjektivite-içi (öznel) alana ait zamansallık kadar sübjektiviteler-arasındalık (özneler-arasındalık) alanı da zamansal bir boyut taşımaktadır. Buna göre, gündelik hayat dünyası, sübjektiviteler/arası (özneler-arası) bir biçimde kullanılabilir olan kendine özgü bir standart zamana sahip bulunmaktadır. Bu özneler-arası standart zaman Berger ve Luckmann'a (2008: 41) göre, doğanın zamansal ardışıklıklarına dayanan kozmik zaman ve onun sosyal olarak oluşturulmuş takvimi ile sübjektivite-içi (öznel), içsel zaman arasındaki kesişme olarak anlam kazanmaktadır. Berger ve Luckmann'a (2008: 41) göre, bu farklı zamansallık düzeyleri arasında asla tam bir eş-zamanlılık söz konusu olamaz. Hem organizmam hem de toplumum, bana ve içsel zamanıma, olaylar arasında beklemeyi gerektiren bir sıralama yapmayı dayatır (Berger ve Luckmann 2008: 42).

Berger ve Luckmann'a (2008: 42) göre gündelik hayatın zamansal yapısı fazlasıyla karmaşıktır. Bu nedenle ampirik anlamda mevcut zamansallığın taşıdığı farklı gerçeklik düzeylerine ilişkin boyutların sürekli olarak karşılıklı olarak ilişkilendirilmesi gerekmektedir. Gündelik hayatın zamansal yapısı, bizlere kendisini hesaba katmamız gereken, yani tasarılarımızı ona göre ayarlamaya çalışmamızı gerektiren bir olgusallık olarak sunar. Gündelik gerçeklik içindeki zamanla hem kesintisiz hem de sınırlı olarak karşı karşıya kalırız. Bu nedenle bu dünyadaki varlığımız, gündelik gerçekliğin zamanı tarafından kesintisizce düzenlenmiş ve aslında onun tarafından kuşatılmıştır. Birey öznelerin hayatları; bizler doğmadan önce var olan ve bizler öldükten sonra da var olmaya devam edecek olan zamanın sosyal bakımdan dışsallaştırılmış olgusal akışı içinde, bir uğrak olarak karşımıza çıkmaktadır.

Berger ve Luckmann'a (2008: 43) göre hem günübirlik "gündemimizi" hem de kişisel, öznel biyografimizin tümünü, kendisini -hesaba katmamız, tasarılarımızı ona göre ayarlamamız için- bir "olgusallık" olarak sunan gündelik hayatın zaman yapısının belirlediği koordinatlar içinde tanırız. İnsani tecrübe bütünlüğünün sadece küçük bir parçası zihinde alıkoyulabilmektedir. Bu şekilde korunan tecrübeler (öznel gerçeklik) düzeyinde "tortulaşmakta"; yani ayırt edilebilir ve hatırlanmaya

değer şeyler olarak hafızada dondurulabilmektedir. Berger ve Luckmann'a (2008:101) göre, böylesi bir "tortulaşma" meydana gelmediği sürece birey kendi biyografisini anlamlandıramamaktadır.

Özneler-arası düzeyde, ortak bilgi stokuna ilişkin tecrübelerin paylaşılarak ortak bir biyografinin konusu haline getirildikleri durumlarda ise öznellikler-arası tortulaşma meydana gelmektedir. Öznellikler-arası tortulaşma, ancak herhangi bir çeşit gösterge sistemi içinde nesnelleştirildiği zaman, yani ancak ortak tecrübelerin tekrar eden (örüntüleşmiş) nesnelleşme ihtimali ortaya çıktığı zaman sosyal olarak adlandırılabilir (Berger ve Luckmann 2008:101).

Söz konusu tecrübelerin bir kuşaktan diğerine ve bir kolektiviteden diğer bir kolektiviteye aktarılması ancak bu sayede mümkün olabilir. En önemli gösterge sistemlerinden biri olarak dilsel gösterge sistemi, bu anlamda ortak tecrübeleri nesnelleştiren ve böylece kolektif bilgi stokunun hem temeli hem de aracı hale gelen, ortak tecrübeleri dil cemaati içindeki herkes için erişilebilir kılan bir rol oynamaktadır.

Gerçekliğin Sosyal İnşasının Temel Boyutları

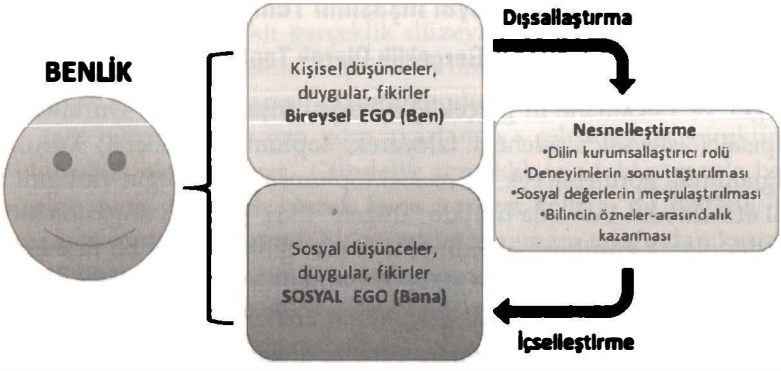
Nesnel Gerçeklik Olarak Toplum

Berger ve Luckmann'ın gerçekliğin sosyal inşası teorisi, Durkheim ve yapısalcı işlevselci geleneği izleyerek, toplumsal (societal) kurumlar bağlamında görülebilecek bir nesnel toplumsal gerçekliğin varlığını kabul etmektedir. Bununla birlikte "düzen" fikri, şeylerin doğasına ait bir özellik olarak görülmemektedir. Durkheim gibi onlar da bu nesnel toplumsal yapının kendi özel karakteri olduğunu kabul etmekle birlikte, söz konusu nesnel toplumsal gerçekliğin köklerinin, insanların eskiden beri gerçekleştirmekte oldukları özneler-arası etkileşimlerinde ortaya çıkan "dışsallaştırmalarında" olduğunu ileri sürmektedirler. Bu "dışsallaştırma" yapıyı durağan bir tamamlanmışlık olmaktan çıkarıp, süregitmekte olan bir "işleyiş" haline getiren kurumsallaşmış bir toplumsal düzene doğru genişletmektedir. Dışsallaştırma, yoluyla yaratılan nesnel gerçeklik, sonrasında toplumdaki kişilerin üzerinde etkide bulunmaktadır. Bu diyalektik süreç, "dışsallaştırma" ve "nesnelleştirme" biçiminde tarihteki momentler üzerinden sürüp gitmektedir. Süreç içindeki üçüncü diyalektik moment (uğrak), "içselleştirme" yani bireyin

nesnel toplumsal dünya içinde "sosyalleştirilmesidir" (Poloma 1993: 263).

Bu üç diyalektik moment, içselleştirme, dışsallaştırma ve nesnelleştirme birarada karşılıklılık içinde işleyiş gösteren, hem öznel gerçeklik olarak "benlik" inşasının hem de nesnel toplumsal gerçekliğin kurucu unsurları olarak rol oynamaktadırlar.

Berger'e göre "boşluğun doğaya aykırı olması gibi, düzensizlik de topluma aykırıdır". Bununla birlikte toplumsal "düzen"in pek de sağlam olmadığı konusunda onun da endişeleri vardır. Ancak yapısal işlevselci perspektifteki toplumsal kurumların düzen eşitlemesinedengeye doğru yöneldikleri biçimindeki temel sayıltıyı (varsayım) saklı tutmaya devam eder. Berger ve Luckmann'ın (2008) yaklaşımı, yapısal işlevselci modeldeki rol-statü ilişkileri üzerinden özneler ile toplumsal nesnel yapı arasında kurulan ilişkiye benzer bir toplumsal yapı anlayışı bulunmaktadır. Buna göre, toplumsal yapı, tipleştirilmiş, kalıplaşmış rol davranışları kapsar ve tipleştirmeler karşılıklılık içermektedir.



Şekil 3. "Benlik"in ve Nesnel Toplumsal Gerçekliğin Üç Moment Üzerinden İnşası

Nesnel gerçeklik ile öznel gerçeklik tasarımları birey açısından, birbirine dönüştürülebilir bir nitelik taşımaktadır. Ancak, *nesnel toplumsal gerçeklik tek bir birey tarafından içselleştirilebilir olandan "daha fazlasını"* (Durkheim etkisi) ifade etmektedir. Sonuç olarak, Berger ve Luckmann'da (2008), süreç odaklı bir perspektifte, bireylerin "nesnel

dünya" ile olan "öznel" ilişkileri üzerinden anlam kazanan ve bu öznel ilişkiler üzerinden çıkarsanabilecek bir nesnel gerçeklik varsayımı olarak toplumsal gerçeklik söz konusudur.

Öznel Gerçeklik Olarak Toplum

Berger ve Luckmann'a (2008:189) göre, toplum, hem nesnel/objektif hem de öznel/sübjektif bir gerçeklik olduğu için, topluma dönük her teorik anlayışın bu iki veçheyi de kavraması zorunluluk taşımaktadır. Berger ve Luckmann'ın (2008: 189) gerçekliğin sosyal inşası tezlerinin, öznel ve nesnel boyutlarıyla kavranabilmesi ve anlaşılabilmesi için "dışsallaştırma", "nesnelleştirme" ve "içselleştirme" olmak üzere tanımladıkları üç kesintisiz diyalektik momentin büyük önemi bulunmaktadır. Toplumsal bir fenomenle ilgilenildiğinde, bu momentler zamansal bir ardışıklık içinde değil, toplumun ve onun her bir parçasının bu üç diyalektik uğrak açısından eşzamanlı olarak değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu durum, öznel gerçeklikler düzeyinde, sosyal dünya içerisinde kendi varlıklarını dışsallaştırırken aynı anda bu dünyayı nesnel bir gerçeklik olarak içselleştirmekte olan toplumun birey üyeleri için de geçerlilik taşımaktadır. Bu yönüyle toplumun içinde olmak demek, toplumun diyalektiğine iştirak etmek, katılmak anlamına gelmektedir (Berger ve Luckmann 2008: 189).

Bir kişinin toplumun bir üyesi haline gelmesi süreci, "içselleştirme" ya da bir başka deyişle sosyalizasyon süreci boyunca gerçekleşmektedir. Bireyler sosyo-kültürel dünyanın içine doğdukları andan itibaren, içine girmiş oldukları sosyal etkileşim süreçleri boyunca gerçekliğe ilişkin olarak kendi öznel yorumlarını içselleştirmektedirler. Bu perspektiften bakıldığında, gündelik gerçeklik içindeki her birey, gündelik hayat dünyasındaki özneler-arasındalık temelinde gerçekleşen etkileşim süreçlerini, kendi öznel yorumuyla anlamlandıran ve bu sayede de en somut düzeyden en soyut anonim tipleştirmelere kadar kendi zihinsel koşulları çerçevesinde, içinde bulunduğu nesnel toplumsal gerçekliğin yansıması olan bir gerçeklik görünümünü elde etmektedir.

Bireyler, toplumun bir üyesi olmaya yatkınlıkla dünyaya gelirler ve sosyalizasyon süreçleri aracılığı ile onun bir üyesi haline gelirler. Bu yüzden toplumsal diyalektiğe katılmaya başladıkları andan itibaren

zamansal bir ardışıklıkla içine girdikleri sürecin başlangıç noktası "içselleştirme"dir (Berger ve Luckmann 2008: 190). Sosyalizasyon süreci, bireyin bir toplumun ya da toplumun bir kesitinin nesnel dünyasına kapsamlı ve tutarlı bir şekilde girmesi olarak tanımlanabilir. Asli (birincil) sosyalizasyon, bireyin çocukluk döneminde karşı karşıya kaldığı ve onu toplumun bir üyesi haline getiren ilk sosyalizasyon biçimidir. Tali (ikincil) sosyalizasyon ise halihazırda sosyalleşmiş bir bireyin kendi toplumunun nesnel dünyasındaki yeni kısımlara dâhil olmasını sağlayan sosyalizasyon süreçlerine karşılık gelmektedir (Berger ve Luckmann 2008: 191).

Berger ve Luckmann'a (2008) göre sınıf, ırk, din ve toplumsal cinsiyet gibi (kolektif kimlik örüntüsü entegrasyonu) biçimdeki değişkenler, bir nesnel gerçekliğin göstergeleri olarak önem taşıyabilmektedirler, ancak her bir bireyin içinde bulunduğu gruplar içindeki diğer bireylerden farklı sosyalizasyon deneyimleri bulunmaktadır ve öznel gerçeklik tasarımı açısından aynı biçimde sosyalleşmezler. Sosyalizasyon-toplumsallaşma süreçleri hiçbir zaman tamamen tamamlanmış bir süreç olarak görülemez. Tam da nesnel gerçekliğin içselleştirilmemiş yanlarının olması gibi, öznel gerçekliğin de sosyalizasyondan kaynaklanmayan yanları bulunabilmektedir (Poloma 1993: 265).

Gerçekliğin Toplumsal Yapımı Olarak Kurumsallaşma ve Meşrulaştırma

Berger ve Luckmann'a (2015: 31) göre özneler-arası ve sosyal olarak nesnelleştirilen ve işlenen anlam stokları, tarihsel anlam rezervlerinde "muhafaza" edilmekte ve kurumlar tarafından yönetilmektedirler. Berger ve Luckmann'a (2008) göre nesnel toplumsal yapının kurumsallaşması süreci, "onun açıklanabilme ve doğrulanabilme yollarını", bir başka deyişle de Weberyen tarzda bir **meşrulaştırılması** sürecini gerekli kılmaktadır. Kurumsallaşma süreci, **alışkanlık haline getirme, gelecek kuşaklara intikal ettirme** ve **şeyleştirme** olmak üzere üç temel aşamalı süreç içinde gerçekleşmektedir. Ve meşrulaştırma özellikle ikinci aşama olan gelecek kuşaklara intikal etme aşamasında devreye giren bir süreçler bütününe karşılık gelmektedir. Bir süreç olarak meşrulaştırma, en iyi şekliyle bir ikinci dereceden anlam nesnelleşmesi olarak ta-

nımlanabilir. Meşrulaştırmanın işlevi, kurumlaşmış durumdaki birinci dereceden nesnelleşmelerin, nesnel anlamda ulaşılabilir, öznel anlamda makul hale getirilmesidir (Berger ve Luckmann 2008: 135).

Bu anlamda, meşrulaştırmanın tipik amacı "bütünleşme"dir. "Bütünleşme" ve buna karşılık gelen "makuliyet" sorunu, tek bir bireyin öznel biyografisi içinde ve öznellikler-arası düzeyde olmak üzere iki düzlemde kendini göstermektedir. Öznellikler-arası düzeyde makuliyet; farklı kurumsal süreçlerde yer alan katılımcılar için kurumsal düzenin bütünlüğünün bir anlam ifade edip etmiyor olması ile ilgilidir ki topyekûn kurumsal düzene muhtelif rollerle katılanlar için eğer söz konusu katılım bir "anlam" ifade ediyor ise yatay bir bütünleşmenin varlığından söz edilebilmektedir (Berger ve Luckmann 2008: 135).

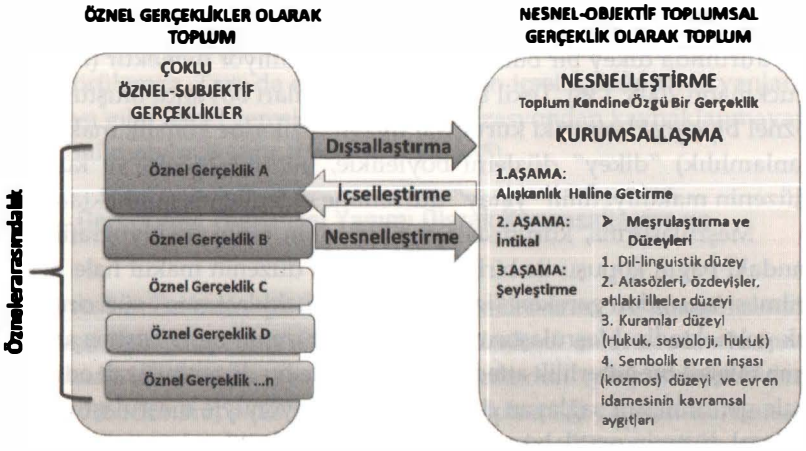
İkinci makuliyet biçimi, tek bir bireyin öznel biyografisi açısından makuliyet olarak adlandırılabilir; bu durum bireyin hayatının bütünsel biyografisi içinde, peşi sıra içinden geçmiş olduğu muhtelif kurumsal düzen dizilerinin "öznel bakımdan anlamlı hale getirilmesidir" ki böyle bir durumda dikey bir bütünleşmeden söz ediliyor demektir (Berger ve Luckmann 2008: 136). Tekil bireylerin yaşamları boyunca oluşturdukları öznel biyografilerindeki kurumsal düzen dizilerine yönelik makuliyetin (anlamlılık) "dikey" düzlemi böylelikle, bütünleşmenin ve kurumsal düzenin makuliyetinin "yatay" düzlemine eklemlenmiş olmaktadır.

Meşrulaştırma, kurumsallaşma sürecinin tarihi ile biyografiler arasındaki bağın kopuşu ile birlikte, kurumsal düzenin makul hale getirilebilmesi açısından gereken "izah etme" ve "haklılaştırma" sürecine karşılık gelmektedir. Meşrulaştırma, kurumsal düzenin nesnelleşmiş anlamlarına bilişsel bir geçerlilik atfedilmesi suretiyle bu düzenin "izah edilebilir" hale getirilmesini sağlayan dinamiktir ve bu yönüyle meşrulaştırma, kurumsal düzenin pratik buyruklarına normatif bir itibar kazandırılması yoluyla söz konusu "düzeni haklılaştırma" işlevi görmektedir.

Berger ve Luckmann'a (2008: 138-139) göre dört temel meşrulaştırıcı düzeyden bahsetmek mümkündür. Meşrulaştırmanın **ilk düzeyi** bu anlamda dil ve linguistik düzeydir. İnsani tecrübeye ait dilsel nesneleştirmelerin aktarımı bu düzey için yeterlidir. **İkinci meşrulaştırma düzlemi**, henüz gelişmemiş şekildeki teorik önermeleri içerir. Burada nesnel anlam dizileriyle ilgili muhtelif açıklayıcı şemalar bulunabilir. Bu şemalar, doğrudan somut eylemlerle ilgili olmaları anlamında, oldukça

pragmatiktir. Atasözleri, ahlaki ilkeler ve bilgece sözler, bu düzlemde yaygın olarak bulunur. Sıklıkla şiirsel biçimde aktarılan efsaneler ve halk hikâyeleri de buraya aittir. **Üçüncü meşrulaştırma düzlemi,** ayrıştırılmış bir bilgi gövdesine dayanarak meşrulaştırılmış kurumsal bir alan olarak, belirli türden teorileri içerir. **Dördüncü meşrulaştırma düzlemini**, sembolik evrenler teşkil eder. Bunlar farklı anlam bölgelerini bütünleştiren ve kurumsal düzeni "sembolik bir bütünlük" ile çepeçevre kuşatan "teorik gelenek gövdeleri"dir.

Sembolik süreçler, gündelik tecrübelerdekilerden başka gerçekliklere atıfta bulunan *göstergeleştirme* süreçleridir. Sembolik evren düzeyine geçilmesi ile birlikte pragmatik uygulama alanı, bir kez ve geri dönmemecesine aşılmış olmaktadır. Meşrulaştırma artık, gündelik hayatta asla tecrübe edilemeyecek sembolik bütünsellikler aracılığıyla vuku bulmaktadır (Berger ve Luckmann 2008: 140).



Şekil 4. Kurumsallaşma

Sembolik meşrulaştırma düzlemi, anlamlı bütünleşme kapsamı açısından bir önceki düzlemlerden oldukça farklıdır. Bu düzey içinde artık kurumsal düzenin her kısmı, kuşatıcı bir referans çerçevesi içinde bütünleştirilmiştir ve bu referans çerçevesi, artık her insani tecrübe sadece onun içerisinde vuku bulduğu şekliyle kavranabildiği için, kelimenin tam anlamıyla bir evren teşkil eder. Sembolik evren, şüphesiz sosyal

nesnelleşmeler aracılığıyla inşa edilir. Bu meşrulaştırma düzleminde, farklı kurumsal süreçlerin refleksif bütünleşmesi, nihai sonucuna ulaşır ve bu düzlemde artık "tam bir dünya yaratılmıştır". Daha alt düzeydeki her meşrulaştırma teorisi, bu dünyanın farklı veçheleri olan fenomenlere dair özel perspektifler olarak görünür. Kurumsal roller, kurumsal düzeni aşan ve kapsayan bir evrene iştirak etme tarzları haline gelir (Berger ve Luckmann 2008: 141).

Sembolik evrenlerin cisimleşmesi, nesnelleşme, tortulaşma ve bilgi birikimi süreçlerini takip eder. Bu demektir ki sembolik ürünler, bir tarihe sahip sosyal ürünlerdir. Bunların anlamını kavramak için, üretilmelerinin tarihini anlamak gerekir (Berger ve Luckmann 2008: 142). "Sembolik evren"in bireysel tecrübeye yönelik olağan işlevi, en basit şekilde şöyle anlatılır : *"O, her şeyi yerli yerine koyar"*. Dahası, her ne zaman bu düzenin bilincinden uzaklaşılsa (yani kişi kendisini olağandışı tecrübe durumlarının içinde bulduğunda), sembolik evren, o kişinin "gerçekliğe dönmesi"ni yani –yani *gündelik hayatın gerçekliğine dönmesini-* mümkün kılar. Her kurumsal davranış ve rol biçiminin kuşkusuz bu düzenin alanına dâhil olmasından dolayıdır ki, sembolik evren, insani tecrübe hiyerarşisinde kurumsal düzene öncelik bahşederek, kurumsal düzenin nihai meşrulaştırmasını sağlar (Berger ve Luckmann 2008:143).

Sembolik düzen, bunların yanı sıra tarihi de bir düzene sokar. O, her kolektif olayı, geçmiş, şimdi ve gelecekten oluşan tutarlı bir bütün içinde konumlandırır. Geçmiş bakımından sembolik evren, kolektivite içinde sosyalleşmiş tüm bireyler tarafından paylaşılan bir "hafıza"yı tesis eder (Berger ve Luckmann 2008:149). Gelecek bakımından ise, bireysel eylemlerin tasarlanmasına yönelik ortak bir referans çerçevesi tesis eder (Berger ve Luckmann 2008: 150). Sembolik evren, nihai olarak birbirinden farklı bütün kurumsal süreçlerin tümünün kapsayıcı bir biçimde bütünleşmesini sağlamaktadır. Bütünsel toplum bu evrenin inşası ile birlikte artık bir anlam kazanmış olur. Tikel kurumlar ve roller, kapsayıcı tarzda anlamlı bir dünyanın içine yerleştirilerek meşrulaştırılır. Örneğin politik düzen, kozmik bir güç ve adalet düzenine atıfta bulunarak meşrulaştırılır ve politik roller de bu kozmik ilkelerin sergilenmesi şeklinde meşrulaştırılmış olur.

Bunlarla birlikte şunu da anlamak gerekir ki, kurumsal düzen, tıpkı bireysel biyografinin düzeni gibi, kendi açısından anlamsız gerçeklik-

lerin varlığıyla sürekli olarak tehdit edilir. Kurumsal düzenin meşrulaştırılması, aynı zamanda, kaosu kendinden uzak tutma zaruretiyle de sürekli olarak karşı karşıyadır. Sosyal gerçeklik tamamen belirsizdir. Bütün toplumlar, kaosla yüz yüze olan inşalardır. Belirsizliği gizleyen meşrulaştırmalar her ne zaman tehdit altına girse ya da çökse, sürekli var olan anomik dehşet ihtimali gerçeklik kazanmaktadır (Berger ve Luckmann 2008: 150). Bir kurumsal düzen ya da onun herhangi bir parçası, ne ölçüde gayri-insani bir olgusallık olarak kavranmaktadır sorusu, bu sosyal gerçekliğin "şeyleşmesi"ne ilişkin bir sorudur (Berger ve Luckmann 2008:129).

Şeyleşme, insani olguların sanki şeylermiş gibi, yani gayri-insani ya da belki de insanüstü terimlerle kavranmasıdır. Berger ve Luckmann (2008: 130)'a göre şeyleşme, insani faaliyet ürünlerinin sanki insani ürünlerden başka şeylermişçesine –örneğin doğa olguları, kozmik yasaların sonucu ya da takdiri ilahinin tezahürleri biçiminde- kavranmasıdır. Şeyleşme, bu anlamda, insanın insani dünyanın bizzat yaratıcısı olduğunu unutabileceğini ve dahası insanın, yaratıcısı ile ürünü arasındaki diyalektiğin bilincini yitirmesini ima etmektedir. Nesnel bir dünya kurulur kurulmaz şeyleşme ihtimali kendini göstermektedir. Bu yönüyle sosyal dünyanın nesnelliği, onun insanın karşısına insanın dışında bir şey olarak dikilmesi anlamına gelmektedir. Buradaki can alıcı soru Berger ve Luckmann'a (2008:131) göre insan sosyal dünyanın nasıl nesnelleşmiş olursa olsun insanlar tarafından yaratıldığının ve bu yüzden yine onlar tarafından yeniden yaratılabileceğinin henüz farkında mıdır değil midir sorusudur.

Modernite ve Sembolik Düzenin İdamesi Problematiği

Kurumlar, dünyayı yeniden keşfetme ve kendilerini onun içerisinde her gün yeniden düzenleme konusunda bireyleri rahatlatmak için tasarlanmışlardır. Bu anlamda sosyal etkileşimin idamesi ve bireysel özgeçmişlerin oluşturulabilmesi için "planlar" oluşturarak, insanlara davranışlarını yönlendirebilecekleri test edilmiş kalıplar sağlamaktadırlar (Beger ve Luckmann 2015: 61). Eğer kurumlar mantıklı şekilde normal seyrinde işlevlerini yerine getirirlerse o zaman bireyler toplum tarafından kendilerine yüklenen rolleri, kurumsallaşmış eylem şemaları içinde

yerine getirir ve bu sayede kurumsal olarak güvenin tesis edildiği bir ortamda, büyük oranda ***sorgulanmaksızın kabul edilen*** ve toplumsal olarak şekillendirilen bir plan içerisinde hayatlarını yönlendirebilirler (Berger ve Luckmann 2015: 61)

Berger ve Luckmann (2015: 59)'a göre, yaşam ve anlam toplulukları toplumsal beklentilerin talep ettiği boyutlarda birbirleriyle örtüşürlerse, o zaman sosyal yaşam ve bireyin varoluşu, alışılageldiği şekliyle neredeyse ***kendiliğinden devam edip gitmektedir.***

> "....elbette bir kölenin rolü hiç de iç açıcı olmayacaktır ancak bu rolü yerine getiren kişiler ne kadar hoşnutsuz olurlarsa olsunlar, davranışlarını rahatlıkla düzenleyebilecekleri oldukça sabit ve açık bir şekilde öngörülebilir bir dünyada yaşamaları durumunda, beklentileri ve kimlikleri kısmen de olsa güven içerisinde olacak, varoluşlarının anlamlarını hemen her gün tekrar tekrar tanımlamak zorunda kalmayacaklardır. Hem köleler hem de onların efendileri dünyadaki varoluşun söz konusu kesin tanımını paylaşmaktadırlar"

Berger ve Luckmann (2015: 62)'a göre, (normal koşullar altında) kurumsal planlardan sapmalar ve toplumun tarihsel anlam stoklarından ve rezervlerinden ayrışmalar görece nadir olarak ve genellikle de bireysel-öznel gerçeklik düzeyi ile sınırlı kalmaktadır.

Kurumlar güçlerini, sorgulanmamış meşruiyetlerinin devamlılığından, bir başka deyişle de meşruluklarının tartışma konusu edilip edilmeme derecesinden almaktadır.

Yabancılaşma

Berger (2011: 164)'e göre toplumsal dünyanın nesnelliği, bireyin onu kendi dışında ve kendi arzularına hemen uyuvermeyen bir gerçeklik olarak algılaması anlamına gelmektedir. O bir gerçeklik olarak dikkate alınmak ve "acı gerçek" olarak yüz yüze gelinmek üzere oradalık taşımaktadır. Nesnelleşme bu yönüyle fertlerin içinde bulundukları ve onların sosyalizasyon deneyimine tabi kalarak içselleştikleri ve henüz deneyimlemedikleri içselleştirilmemiş boyutları bir arada barındıran, fertler açısından çifte bir bilinçlenmeyi içeren gerçeklik biçimi olarak ortaya çıkmaktadır.

Bir başka deyişle sosyalizasyon her zaman eksiktir ve gündelik gerçekliğe ilişkin bireylerin sahip oldukları bilinç tarzları, bireyler açısından sosyalizasyon süreçlerinden önce gelmektedir. ***Çifte bilinçlenme***, bireysel bilinçler düzeyinde toplum ve birey arasındaki dışsal karşılaşmanın bir tekerrürü olarak "ben"in toplumsallaşan ve toplumsallaşmayan kısımları arasındaki içsel bir karşılaşmaya karşılık gelen diyalektik bir süreç içinde oluşmaktadır (Berger 2011: 167).

Bu durum insanın toplum içinde yaşamasının bir sonucu olarak hem kendi dışında hem de kendi içinde "başkalıklar" ürettiği anlamına gelmektedir. Yabancılaşma bu çerçeve içinde, bireyler açısından hem toplumsal dünyanın bizzat kendisinin hem de bireylerin "benlik"lerinin toplumsallaşmış olan kısımlarının, onlara yabancı hale gelme olasılığı ile ilgili olarak ortaya çıkmaktadır.

Birey ile onun dünyası (gündelik gerçekliği) arasındaki diyalektik ilişkinin bilinçte kaybolduğu bir durum olarak yabancılaşmanın, insanın toplumsallığında verili ve antropolojik olarak zorunlu olduğunu ileri süren Berger (2011: 168)'e göre, yabancılaşma karşısında izlenecek iki temel yol bulunmaktadır. Bunlardan birincisi dünyanın ve insanın (sosyal) benliğindeki yabancılığın her ikisinin de insanın kendi aktivitesinin ürünleri olduğunun hatırlanması suretiyle bu ikisinin uyumlu hale getirilmesidir. Bir diğer ve problematik olan durum ise, böyle bir uyumluluğun artık mümkün olmadığının, dolayısıyla da bireyin hem toplumu hem de toplumsallaşan benliğini (sosyal ben), doğa olgularına benzer değiştirilemez olgular olarak karşısına alması durumuna karşılık gelmektedir ki bu durum yabancılaşma olgusuna karşılık gelmektedir.

Paradoksal olarak, yabancılaşmış aktiviteleri ile kendi ortak üreticisi olduğu bir dünyanın, bir başka deyişle de insanın kendini inkâr eden bir dünyanın üreticisi olma durumu bir yanlış bilinç olayıdır. Berger (2011: 170)'e göre insan türüne ve bu türün tarihine ilişkin tüm kanıtlar yabancılaşmış bir durumdan, yabancılaşmadan uzaklaşmaya doğru uzanan bir eğilime işaret etmektedir. Sosyo-kültürel dünyanın opus alienum (başkasının eseri) olarak algılandığı her yer, bir süre sonra yerini opus proprium (kendi eseri) olarak algılamaya bırakmaktadır.

Din aracılığı inşa edilen bir toplumsal gerçeklik içindeki bireylerin sosyalleştirilen kimlikleri bu sayede, bireyler tarafından tanrıların ya-

rattığı veya irade ettiği biçimde "eşyanın tabiatında" kök salan kutsal şeylermişçesine ve değişmezlikle algılanabilmektedir. Bu noktadaki en önemli ayrım Berger'in (2011: 183) öznel yabancılaşma ile toplumsal anomi arasındaki ayrıma dayanmaktadır. Ona göre anomiye karşı en etkili araçlardan biri söz konusu öznel yabancılaşma süreçleri olarak değerlendirilebilir. Bir kere yanlış bir biçimde kurulan benlik yapısı makul bir yapıymış gibi kaldığı sürece sorun teşkil etmemekte, içsel bir güç kaynağı olarak toplumsal bütünleşme aracı olarak işlev görebilmektedir.

Tüm yabancılaşmaların özü, hayali bir yabancılaşmanın sosyal olarak insanlar eliyle inşa edilmiş dünya üzerine empoze edilmesine dayanmaktadır (Berger 2011: 184). Sorgulanamaz olanın sorgulanmaya başladığı durumda, normal koşullar altında tehlikeli düşünceler mantıklı bir şekilde kontrol altına alınabilir olsa da Berger ve Luckmann'a (2015: 63) göre çoğulculuk bu kontrolü çok daha zor bir hale getirmiştir. Özgürlüğe geçişin külfeti açısından burada açık bir sosyal-psikolojik diyalektik söz konusudur ve sorgulanmamış yorum kalıplarına ve davranış normlarına tutunmadan bireyleri kendi hayatlarını yönlendirmeye mecbur bırakmak olağanüstü derece zordur. Gehlen'in ifadesi ile (akt. Berger ve Luckmann 2015: 63): "Özgürlük yabancılaşmadan doğmuştur ve onu tersine çevirmiştir"

Yabancılaşma, -bireylerin- daha geniş çaplı özgürlüklerinin bedeli olarak ortaya çıkmaktadır ve "sorgulanmaksızın kabul edilenlerin" hâkim olduğu eski taşralı –geleneksel- dünyanın her şeye rağmen iyi yönlere sahip olduğu fikrini içinde barındırabilmektedir. Bu nedenle yabancılaşmanın acısını dindirecek şifa yolları için öne sürülen ve eski dünyayı restore etmeyi amaçlayan projeler hemen hemen daima çoğulculuğun sınırlarını durdurma fikrini içermektedir (Berger ve Luckmann 2015: 63-64).

Modern Çoğulculuk, Modern Anlam Krizi ve Değişen Kader Algısı

Modern çoğulculuk, Berger ve Luckmann (2015: 60)'a göre, söz konusu sağduyu (ortak duyu) gerçekliğine dayalı bilgiye zarar vermiştir ve

modern çoğulculuk fikri ile birlikte dünya, toplum ve toplumsal yaşam ve de bireysel kimliklerin tümü sorulara tabi tutulmuş; söz konusu mefhumların tamamı çoklu yorumlara maruz bırakılmıştır. Modernleşme ile birlikte bugün artık, hiçbir yorum, hiçbir muhtemel eylem dizisi, tek doğru ve sorgulanamaz gerçeklik olma iddiasında bulunamayacak bir konuma ve sorgulanabilir bir seçim olasılığının beraberinde getirdiği öznel ve nesnel düzeylerde işlerlik kazanan bir göreceliğe mahkûm edilmiştir.

Bu durum bir taraftan büyük bir özgürleşmenin önün açarken diğer yandan bireyler üzerinde kendi gerçekliklerindeki yeni ve alışılmadık olanların tek tekrar anlamlandırılmasını gerektiren bir baskı unsuru haline gelmiş görünmektedir.

Modern toplumla birlikte Berger ve Luckmann (2015)'a göre bir anlam krizi ortaya çıkmıştır. Nesnel toplumsal gerçeklikteki (toplumsal örüntü ve yapı düzeyi) ve öznel gerçeklik düzeyinde bireylerin hayatlarındaki anlam krizlerini oluşturan en önemli faktör, sözüm ona modern sekülerizm değil, modern çoğulculuktur (Berger ve Luckmann 2015: 55).

Modernleşme, bu alamda Berger ve Luckmann (2015: 64)'a göre, insan varoluşunun tüm dışsal şartlarının radikal dönüşümünü ima etmektedir.

Modernleşme, modern öncesi dönemdeki kader anlayışını değiştirmiştir. Bu perspektiften bakıldığında modernleşme, modern öncesi dönemde kader tarafından önceden bilinerek yönlendirilen bir varoluştan, -bireylerin içsel hayatlarını (öznel gerçekliklerini), yani hislerini, dünya yorumlarını, değerlerini ve bireysel kimliklerini belirlemekte olan ve hayatın hemen her safhasını yönlendiren bir şey olma misyonundan- birçok geniş seçim olasılıkları bulunan bir duruma dönüşümü ifade etmektedir (Berger ve Luckmann 2015: 64-65).

Sorgulanamaz olan, sorgulanmaksızın kabul edilen şeyler, bireyler için modern öncesi dönemde güvenli bilgi alanları sağlarlarken, sorgulanmaksızın kabul edilen şeylerin kaybı, söz konusu güvenli alanı yerinden etmiştir. Bireyler bu anlamda "Ben daha az ve daha az biliyorum. Bunun yerine seçenekler dizisine sahibim" biçiminde bir anlayışa sahip olmaya başlamışlardır.

Berger ve Luckmann'a (2015: 66) göre bir bireyin bilinci üst üste binmiş farklı düzlemlerin katmanlaşması olarak düşünülebilir. "Derinlerde" sorgulanmaksızın kabul edilen anlamlara ilişkin yorumlar yer almaktadır ki, Alfred Schütz bunu "sorgulanmaksızın kabul edilen dünya düzeyi" olarak adlandırmaktadır. Bunun tam zıt kutbunda yani bilincin en üst katmanında ise "sorgulanmaksızın kabul edilmeyen" ilkesel olarak yeniden gözden geçirmeye ve hatta vazgeçmeye hazırlıklı olduğumuz seçeneklerin yer aldığı güvensizlik alanı bulunmaktadır. Söz konusu katman modeline göre, bilincin modernleşmesi, bir derinlik kaybı olarak değerlendirilebilir.

Modernleşme ve Din

Modernleşme süreçleri ile birlikte sorgulanmaksızın kabul edilen şeylerin kaybının en belirgin görünümü din alanında gerçekleşmiştir. İnsanın toplumsal bir "dünya kurma ve onu koruma girişiminde" (sembolik evrenin idamesi) dinin ve buna bağlı olarak ilahi adalet (teodise) fikrinin önemli bir yeri bulunmaktadır. Weber'in din sosyolojisinde önemli bir yer işgal eden teodisi kavramsallaştırmasına referansla Berger, dinin Marksist anlamda bir afyon olmaktan ziyade büyük bir telafi mekanizması olarak gördüğü işleve vurguda bulunmaktadır. Kötülük, ıstırap ve acı çekmelerin ilahi adaletin gereği olarak, ilahi master planda bir yeri olduğu fikrine karşılık gelen teodiselerin insana sağladığı en büyük yarar mutluluk kazanmak değil bir anlam kazanmak olduğunu belirtmiştir (Çoşkun 2011: 32).

Dinin gündelik gerçekliğin inşası açısından önemli işlevleri bulunmaktadır ve bu işlevler hem öznel hem de nesnel gerçeklik düzeyinde işlerlik taşımaktadır. Dinin genel anlamda toplumsal işlevleri Berger (1995: 431-436)'e göre, "sembolik bütünleştiricilik", "toplumsal kontrol" ve "toplumsal inşa" süreçlerine yaptığı merkezi katkı üzerinden değerlendirilebilir. Berger ve Kellner (1985:93)'e göre kilise ve devletin ayrılması, eski dini normlar karşısında ekonominin özerkliğe kavuşması, kanunlara ve halk eğitimine laiklik ilkesinin hâkim olması, kilisenin toplum yaşamında bir odak noktası olma vasfını kaybetmesi gibi olgu-

lar, bir toplumun modernize olması yolundaki önemli göstergeler olarak dikkat çekmektedir.

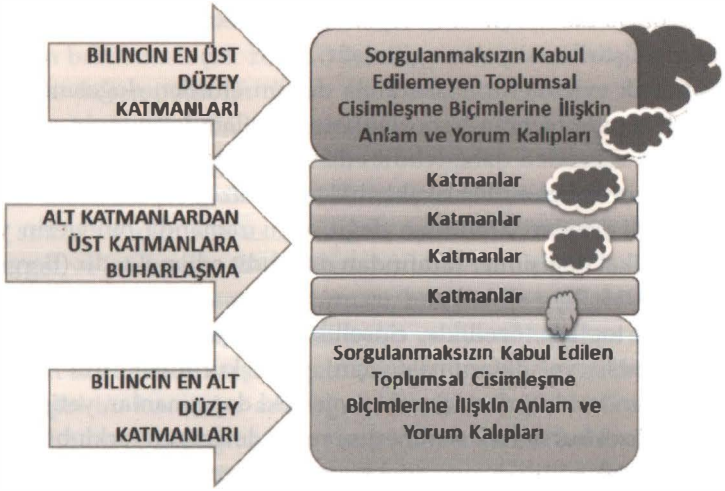
Modern çoğulculuk Berger ve Luckmann (2015: 67)'a göre dini kurumların bir zamanlar "keyfini sürdükleri" tekelciliğin zeminini kaydırmıştır. Modernleşme ile birlikte artık kiliseler eğer hayatta kalmayı gerçekten istiyor iseler üyelerinin isteklerini gözden geçirmeye ciddi bir biçimde ihtiyaç duymuş, serbest piyasa ekonomisi içinde kendilerini ispat etmek zorunda kalmışlardır. Özel bir inanç satın alan insanlar söz konusu süreç içinde bir grup tüketici haline geldikleri için, "müşteri daima haklıdır" özdeyişini hatırlatacak bir biçimde, kiliseler piyasaya sürülemez olan dogmaları ve pratikleri muhafaza etmek konusunda gittikçe artan bir zorlukla karşı karşıya gelmeye başlamışlardır.

Berger ve Luckmann (2015: 68)'a göre, bu durum özellikle "mezhep" teriminin modern çoğulculuğun öncüsü olarak görülebileceği bir toplumun örneği olarak Amerika'da çıkmış olması ile yakından ilgili görünmektedir. Modern çoğulculuk, mezheplerin birbirleri ile olan ilişkilerini de değiştirmiş ve birbirleri ile iyi geçinmeye zorlamış görünmektedir.

Modernleşme süreçleri içinde, tıpkı bilincin sorgulanamaz olan alt katmanlarından, en üst katmanlarındaki sorgulanmaksızın kabul edilemeyen şeylerin bulunduğu en üst katmanlarına doğru gerçekleşen "buharlaşma" (Berger ve Luckmann 2015: 67), din alanı içinde geçerlilik taşımakta, dinde "yukarı doğru buharlaşmakta" ve "sorgulanmaksızın kabul edilme" statüsünü kaybetmektedir (Berger ve Luckmann 2015: 68).

Berger ve Luckmann(2015: 69)'a göre, Protestanlık ile karşılaştırıldığında geleneksel Hıristiyan Kiliseleri bu değişimi kabul etmede halen ciddi zorluklar yaşamaktadır[4]. Benzer durum Protestanlığın daha başlangıcından beri göreceli olarak diğer mezheplere göre daha çoğulcu olan mezheplerin tutumları için de geçerlilik taşıyabilmektedir.

[4] Örneğin Roma Katolik Kilisesi'nin kendisini bir mezhep olarak görmeyi reddetmesinde olduğu gibi (Berger ve Luckmann 2015: 69).



Şekil 5. Modernleşme Süreçlerinde Bilinç Dönüşümü

Modernleşmenin çoğulculuğuna bağlı olarak dini bilinçteki derinlik kaybının, bir dine inanmanın "dilsel" olarak ifade ediliş biçimlerine yansıyış biçimi açısından da farklılıklar taşıyabildiği görülmektedir. Amerikan dilinde bir dine inanmanın en yaygın ifade biçimi "dini tercih" (religious preference) kavramsallaştırması (Dini tercihim Lutheryanlık'tır) çerçevesinde dile getirilirken, Kıta Avrupası'nda örneğin Almanca'da bir dine inanmanın en yaygın biçimine karşılık gelen ifade biçimi (I'm of the Lutheran confession - Ben Lutheryan'cıyım) "teslim/aidiyet" sahibi olma anlamına gelecek biçimde dile getirilmektedir.

Modernleşme ve Aracı Kurumlar

Bireylerin gündelik hayatları içindeki referans çerçeveleri olarak anlam kalıplarının giderek daha az sayıda insan grupları ve topluluklarca paylaşılmaya başladığı modern dönemde Berger ve Luckmann (2015)'a göre, toplumlar; söz konusu gruplar, topluluklar ve çoğulculuğun beraberinde getirdiği diğer insan kümeleşmeleri arasındaki bağlantıların ve etkileşimin sağlanabilmesi için, öznel gerçeklik düzeylerinden (tek tek bireyler düzeyinden) daha makro düzeydeki nesnel toplumsal makro

sistemler arasındaki ilişkinin kurulmasına yönelik olarak çeşitli aracı kurumlar geliştirilmesi yoluna gitmiştir.

Gündelik eylemlerin alışkanlıkla devam ettirilen doğasına karşın, modern dönemde hayatın bazı alanlarında anlam krizlerinin ortaya çıkışı, bireyler açısından daha tehdit edici bir boyut kazanmaktadır. Sorgulanmaksızın kabul edilen alışkanlıklar, yalnızca toplulukların kaderi ile ilgili ciddi olaylar tarafından değil, aynı zamanda bireylerin yaşamındaki radikal değişimler tarafından da tehdit edilmektedir (Berger ve Luckmann 2015: 72).

Modern toplum, özellikle, cinsellik ve meslek alanlarındaki anlamın üretilmesi ve aktarılması için yeni kurumlar icat etmiştir. Psikoterapinin farklı türleri, cinsel ve mesleki danışmanlar, yetişkinlerin eğitimi için özel kurslar ve seminerler, refah devletinin farklı bölümleri, psikolojik olarak eğitilmiş personel yöneticileri ve son olarak da belki de bunlar içindeki en önemlisi olan kitle iletişim araçları bu kurumlar arasında sayılabilir (Berger ve Luckmann 2015: 73).

Ortak deneyim, davranış ve değer kalıplarının da içinde yoğrulduğu kapsamlı anlam bütünlüklerinin muhafazası ve aktarılması, tüm "modern-öncesi" toplumların birincil kurumlarının en temel işlevlerinden biri olmuştur. Bu durum, "modernite"nin tesisiyle sonuçlanan dönemden itibaren değişmiş; başta din olmak üzere bütünlükçü anlam kalıpları zayıflamış ve hatta çöküntüye uğramış ve devamında da büyük çaplı bir anlam krizi meydana gelmiştir. Berger ve Luckmann, bu anlam krizinin önüne geçebilmek için, "aracı kurumlar" adını verdikleri kurumların modern dönemde yeniden tesis edilmesi gerektiğini öne sürmektedir.

Berger ve Luckmann (2015: 75)'a göre anlam üreten bu kurumların bir dizi muhtemel seçenekleri bulunmaktadır. Bir taraftan eski ve yeni tedarikçilerle birlikte rekabetçi bir biçimde hayatta kalmak zorunda oldukları piyasa girebileceklerken, diğer taraftan kendi amaçları için devleti seferber etmeye yönelebileceklerdir ki bu artık daha az istendik olan bir demokrasi problematiği olarak dikkat çekmektedir.

Modern-öncesinin Kiliselerinden alınarak demokratik olma iddiasındaki ve kanun temelli devletlere verilen tekellik pozisyonu, anlam üretimi ile ilgili olarak oluşturulmaya çalışılan bir takım yeni kurumların konumunun demokratik refah devletlerince tartışmaya açık bir konu

olarak görülmesi bu noktada önem taşımaktadır. Artık eski anlamda kiliselerden bahsetmek çok zordur, bunun yerine resmi terapiler, bir başka deyişle de terapötik bir devlet söz konusudur (Berger ve Luckmann 2015: 75). Arnold Gehlen bu türden kurumları, artık geçmişte oldukları gibi toplumsal gerçekliğin merkezinde yer almıyor olmaları bakımından "ikincil kurumlar" olarak nitelendirmektedir. Bunun yerine onlar artık daha sınırlı ve oldukça uzmanlaşmış işlevler üstlenmiş durumdadırlar(Berger ve Luckmann 2015: 76).

Aracı kurum kavramsallaştırması, bireyler ile toplumsal açıdan sistemleşmiş (örüntüleşmiş) olan deneyim ve eylem kalıpları arasında aracılık eden kurumlara karşılık gelmektedir. Durkheim'ın da ifade etmiş olduğu gibi bu kurumlar aracılığı ile bireyler, toplumsal anlam stokunun üretimine ve işleyişine aktif bir şekilde katkıda[5] bulunabilmektedirler. Aracı kurumların, bireylere sağladığı toplumsal anlam stoklarının işleyişine aktif katılımlarını sağlayacak niteliği, Beger ve Luckmann (2015: 77)'a göre modernleşmenin "yabancılaşma" ve "anomi" gibi negatif yönlerini yumuşatmaya hatta anlam krizlerinin üstesinden gelinmesinde önemli rol oynayabilecek kurumlaşma biçimleri olarak önem taşımaktadır.

Bu kurumların temel önemi; çoğulculuğu destekleyerek, farklı anlam ve değer stokları arasındaki meşru rekabet koşullarını benimsemelerinden, bireylerin gündelik hayatlarındaki öznel ve nesnel toplumsal gerçeklik düzeylerindeki uyumun sağlanmasına yönelik anlamları desteklemelerinden, bireylerin toplumsal anlam stokunun üretimine ve işleyişine aktif bir şekilde katkıda bulunmalarına destek olmalarından ve en önemlisi de topluma bir bütün olarak belirli türden kapsayıcı anlam ve değer düzenini empoze etmeye çalışmayarak, farklı anlam ve değer yönelimlerinin düzenleyici bir örneği olarak (bireylerle daha makro yapısal kurumlar arasında aşağıdan yukarıya ve yukarıdan aşağıya doğru iletişim ve uyumu sağlayan) işlev görüyor olmalarından kaynaklanmaktadır (Berger ve Luckmann 2015: 76-79-80).

İdeal görünümünde aracı kurumlar çift yüzlüdürler ve onların bir yüzü daha makro düzeydeki kurumlara dönükken bir diğer yüzleri daha mikro sosyal süreçler içindeki bireylere yönelmektedir. Bu anlamda

[5] Nesnelleştirme süreçlerine ulaşma imkânı sağlayan kurumlar.

aracı kurumlar anlam stoklarını yalnızca "yukarıdan" aşağıya iletmekle kalmayan, aynı zamanda "sivil toplum" düşüncesinin ileri sürmekte olduğu gibi "aşağıdan yukarıya" da iletmektedirler(Berger ve Luckmann 2015: 95).

Berger ve Luckmann (2015: 96) için asıl sorun aracı kurumların gerçekten aracı kurum olup olamayacakları noktasında düğümlenmektedir. Bununla birlikte anlam krizi dönemlerinde aracı kurumlar sadece bireylerin öznel deneyim ve eylem kalıplarının toplumsal sözleşmeye aktarılmasını sağlamakla kalmayıp, aynı zamanda bireylerin modern dünyada kendilerini tamamen yabancı gibi hissetmelerinin önüne geçebilecek nesnelleştirmelerini garanti altına alabilecek olma olasılıkları sebebiyle önem kazanmaktadırlar.

Öyle görünmektedir ki bu olasılık dahi, Berger ve Luckmann'ın düşüncesine göre, modernite içindeki anlam krizleri karşısında bireylerin kimliklerinin ve toplumsal gerçekliğin özneler-arası uyumunun sürdürülmesi açısından onlara stratejik (ve belki de taktik) bir önem kazandırmaktadır.

Gündelik Hayatta Anlam Krizini Aşma Olanaklarına İlişkin Son Notlar

Berger ve Luckmann'ın Gerçekliğin Sosyal İnşası tezinin önemi sosyal gerçekliğin hem öznel hem de nesnel boyutlarının varlığını kabul ediyor olması ve özellikle de öznel gerçeklik düzeyindeki eylemsel ve yaşamsal anlamlandırma süreçlerinin bireysel referansları üzerine odaklanmış olması nedeniyle, yapı-eylem ve yapı-birey ilişkilerinin ampirik ve kuramsal açıdan ilişkilendirilmesi açısından önem taşımaktadır. Özellikle modern öncesi toplumlarda öznel düzeyde bir anlam krizi olarak ortaya çıkan bireysel bir yabancılaşmanın, nesnel toplumsal gerçeklik düzeyinde temel kurumlar aracılığı ile belirli türden bir değer ve anlam stoğunun toplumun geneline uygulanması yoluna gidilerek toplumsal bir anominin önlenmesi için araç olarak kullanılabileceğine dikkat çeken Berger ve Luckmann'ın tezi, bir yandan aşırı bireycilik ile diğer yandan aşırı toplumsallık endişesinin yaratabileceği totaliter yapıların gündelik hayat içindeki risklerine işaret ediyor olması bakımından dikkat çekici görünmektedir.

Çoklu öznel gerçekliklerden, toplumsal cisimleşmeler ve örüntüleşmeler alanı olarak nesnel toplumsal gerçekliğin, içselleştirme, dışsallaştırma ve nesnelleştirme olmak üzere üç eş zamanlı işleyen diyalektik moment üzerinden inşa edildiğini ve meşrulaştırıldığına atıfla Berger ve Luckmann'a göre söz konusu toplumsal inşa ve kurumsallaşma dinamiklerinin niteliği, özellikle de modern toplumlardaki çoğulculuk olgusu çerçevesinde ele alınması gereken, sosyolojik olduğu kadar politik sonuçları olan bir tartışma konusu olarak değerlendirilmektedir. Onlara göre, bireylerin daha çocukluktan itibaren bireysel kimliklerinin gelişimi özneler-arası bir çerçevede gerçekleşmektedir ve her zaman alternatif kimliklenme biçimlerinin sosyal olarak inşa edilmesi olasılığı bulunmaktadır. Bununla birlikte onlara göre, çocuğun kimliğinin uyumlu gelişimi, etkileşim içine girdiği diğer kişilerin eylemlerindeki kesin uyumla yakından ilgilidir ve bu şart karşılanmazsa Berger ve Luckmann (2015:83)'ın öznel gerçeklik düzeyinde bir anlam krizinin yükselişe geçeceği iddiasında oldukları görülmektedir.

Anonim ve anonim olmayan kişilerden oluşan özneler-arası bir gerçeklik olarak gündelik gerçeklik içindeki yaşamsal toplulukların, nesnel toplumsal gerçekliğe ve kendi öznel gerçeklik tasarımlarına ilişkin yorumlarının minumum düzeyde örtüşmesinin gerekli olduğuna işaret eden Berger ve Luckmann'ın (2015:83), yalnızca bu şartlar altında, toplulukların üyelerinin yaşamlarındaki anlamların üretilmesine ve desteklenmesine katkıda bulunabileceklerine vurguda bulunuyor olmaları önem taşımaktadır.

"Kültürün bozulması", "modernitedeki anlam kaybı", "geç kapitalizmde insanoğlunun yabancılaşması", "kitle toplumundaki anlam enflasyonu" gibi sorunsallarla ilgili olarak önerilen çeşitli terapi biçimlerine ve çözüm önerilerine mesafeli yaklaştıkları görülen Berger ve Luckmann'ın (2015:81) hem öznel hem de özneler-arası anlam krizlerinin tekrar etme sıklığının modern toplumların yapısal karakteristikleri ile ilgili bir konu olarak ele aldıkları görülmektedir. Bu yapısal karakteristik temelde modern öncesi toplumlardakinin aksine, modern toplumların anlam sabiteliğini önleme yönünde bir eğilime sahip olmalarına dayanmaktadır (Berger ve Luckmann 2015: 83).

Son tahlilde, Berger ve Luckmann'ın Gerçekliğin Sosyal İnşası tezinde öznel gerçeklikler düzeyi ile nesnel gerçeklik olarak toplum ve

onun kurumları arasındaki ilişkisellik açısından nihai vurgularının – aracı kurumların olması kaydıyla- yapısalcı bir eğilim sergilediği görülmektedir. Onlara göre (2015: 84), birtakım kurumlar tarafından tanımlanan araçsal açıdan rasyonel eylem şemalarının ve onlara ilişkin nesnelleşmiş anlamların, hayatı yorumlama konusunda öznel gerçeklik düzeyindeki öznel şemalardan ayrı tutulmaları gerekmektedir. .

Modern çoğulculuğun sebebiyet verebileceği anlam krizlerinin önlenmesine yönelik olarak modern çoğulculuğa yönelik olarak, olası iki uç ve birbirine zıt reaksiyonun varlığına işaret eden Berger ve Luckmann (2015: 85)'e göre bu reaksiyonlar, eski değerler ve gelenekler için toplumun tamamını yeniden fethetmeyi amaçlayan köktencilik ve buna zıt bir biçimde herhangi bir türdeki ortak değer ve anlam stoklarına vurgu yapmayı terk eden rölativist konum alıştır. Her iki tutum da Berger ve Luckmann (2015: 85) için problematik görülmektedir.

Berger ve Luckmann (2015: 94)'a göre, modern toplumlarda değer ve anlam sistemlerinin analizi, anlamların üretilmesi, iletilmesi ve kabulü olmak üzere üç düzey doğrultusunda yönlendirilmelidir. Bu üç düzeyin öznel ve nesnel toplumsal gerçeklik seviyelerindeki temel karşılıkları ise aşağıdaki boyutlar üzerinden analiz konusu kılınabilir;

a) Kitle iletişim araçları
b) Topluluklar içerisindeki gündelik iletişim
c) Makro kurumlar, topluluklar ve bireyler arasında aracı rol üstlenen aracı kurumlardır.

Berger ve Luckmann (2015)'ın yaklaşımlarının, en genel anlamda liberal vurgusu yüksek bir perspektif olarak dikkat çektiği gözlemlenmekte, özellikle modernliteyi daha başlangıcından itibaren devlet-sermaye koalisyonu içinde deneyimleyen, serbest bir piyasanın oluşamadığı ve gece yarısı bekçisi devlet (hakem) misyonunu benimseyememiş ya da devleti bu çerçevede belirli sınırlar içerisine çekememiş, sivil toplum kurumlarının baskı gurubu haline gelemediği toplumsal yapılarda işlerliği tartışmaya değer konu başlıkları olarak ön plana çıkmaktadır.

Kaynakça

Berger, L. Peter, Thomas Luckmann, (2008), *Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*,(Çev. Vefa Saygın Öğütle),Paradigma Yayıncılık, İstanbul.

Berger, L. Peter, (2011), *Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Unsurları*, (Çev. Ali Coşkun), Rağbet Yayınları, İstanbul.

Berger, L. Peter, (2012), *Melekler Hakkında Söylenti: Modern Toplumda Tabiat Üstünün Yeniden Keşfi*, (Çev. Ali Coşkun ve Nebile Özmen), Rağbet Yayınları, İstanbul.

Berger, L. Peter, Thomas Luckmann, (2015), *Modernite, Çoğulculuk ve Anlam Krizi: Modern İnsanın Yönelimi*, (Türkçe Söyleyen Mustafa Derviş Dereli), Heretik Yayınları, Ankara.

Bielskis, Andrius,(2005), *Towards a Post-Modern Understanding of the Political: From Genealogy to Hermeneutics*, Palgrave MacMillan, Great Britain.

Berger, Peter, Brigitte Berger, Hansfried Kellner, (1985), *Modernleşme ve Bilinç*, (Çev. Cevdet Cerit), Pınar Yayınları, İstanbul.

Berger, Peter, (1995), "Dini Kurumlar", (Çev. Adil Çiftçi), D.EÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı IX, /zmir 1995, s.425-465

Claire, Robert N. St. (2010), "Reality-Loops and Activity Theory", [Erişim Tarihi: 20.07.2010][Erişim: http://epistemic-forms.com/FacSite/Articles/reality-loops.html]

Coşkun, Ali, (2011), "P. L. Berger'in Din Sosyolojisindeki Yeri ve Önemi", *Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Unsurları* (içinde), Rağbet Yayınları, İstanbul, s. 7-46.

Dereli, Mustafa Derviş, (2015), "Takdim", *Modernite, Çoğulculuk ve Anlam Krizi: Modern İnsanın Yönelimi* (içinde), (Türkçe Söyleyen Mustafa Derviş Dereli), Heretik Yayınları, Ankara, s.9-11.

Fay, Brian, (2001), *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi*, (Çev. İsmail Türkmen), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Hekman, Susan, (1999), *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik: Mannheim, Gademer, Foucault ve Derrida*, (Çev. Hüsamettin Arslan, Bekir Balkız), Paradigma Yayınları, İstanbul.

Poloma, Margaret, (1993), *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, (Çev. Hayriye Erbaş), Gündoğan Yayınları, Ankara..

Yaban Bilinç ya da Lefebvre'e Göre Gündelik Hayat

Hüseyin Köse

"İnsan ya gündelik olacak ya da artık var olmayacaktır."

Henri Lefebvre

Gündelik hayat konusu sosyoloji literatürüne Birinci Büyük Savaş sonrasında, 1920'li yıllarla birlikte girmiştir. Yani ilk modern sosyolojik düşünce ve tahayyüllerin tecelli etmeye başladığı tarih açısından ne oldukça geç, ne de fazlasıyla erken. Asıl mesele, şimdiyi yorumlama girişimlerinin yetersizliği, gündelik hayatın konu ve çerçevesinin hangi düzen ve söz ayrımlarına göre belirleneceğidir. Dolayısıyla konunun tanımlanma zorluğu, bizatihi "gündelik olan"ın oynak ve değişken sınırlara sahip oluşundan ileri gelir. Zira Georges Balandier'nin de deyişiyle, "şimdi'yi yorumlama ve anlamlandırma krizi toplumsal bilginin aktüel belirsizlikleriyle damgalanmıştır" (1983: 8). Bunun dışında, genel olarak sosyal bilimler açısından da oldukça nahif, negatif bir tınısı vardır kavramın. Belki de şu tür sorulara halen anlamlı yanıtlar verebilmenin zorluğudur meseleyi anlaşılmaz kılan: Toplumsal tarihin farklı tarihsel evreleri/veçheleri için geçerli olabilecek değişmez bir gündelik hayat algısı, kavram ya da düşünceler birliğinden söz edilebilir mi? Gündelik hayatın dinamizmini üreten ilişki tarzlarında gözlenen değişimler ile zamanla ortaya çıkan yeni anlayış, kavrayış ve alışkanlıkları, güç için verilen mücadeleleri de dikkate alarak düşünürsek, gündelik hayatın ekonomi-politik gerçekliğine dair somut olarak ne söylenebilir? Gündelik hayat alanı toplumsal, kültürel bir mücadele/mübadele alanı mıdır sa-

dece? Yoksa güç ve anlam için girişilen mücadelelerin seyyar, değişken bir sahnesi mi? Şayet birey için her şey, içinde yer aldığı gündelik hayat ölçüsünde değer kazanmakta ise, bu değer üretiminin sınıfsal olarak kaybedenler açısından çağrıştırdığı anlam ya da anlamları nasıl yorumlamalıdır? Bitip tükenmez tekdüzeliğiyle duyularda yanılsamalı bir uyumu tesis eden zamansal/mekânsal bir döngünün koşullayıcı gücü müdür gündelik hayat, yoksa anlık kurulup yok oluşuyla ebedi toplumsal uyumu besleyen uzlaşımları tehdit eden bir olaylar dalgalanması mı? Sunduğu kimi özgürleştirici pratiklerle zihinsel yaratıcılığı kışkırtan direnişçi bir dizi ritüelin genel adı mıdır gündelik hayat, yoksa kurumsallaşmış bürokratik denetim biçimlerinin belirsiz, informel bir aracı mı? Son olarak; sürekli değişimin ve dünyevi geçiciliğin yenileyici mekânı olan gündeliklik, sunduğu kimi olanaklar, stratejiler, düşler, özgürlükler, ütopyalar, fırsatlar, temsiller, itirazlar, eleştiriler, vb. konularda insanlığın kadim düşünsel serüveninin hangi ara duraklarını ya da parametrelerini oluşturmaktadır? vs... Tüm bu sorular, bugün bile net bir biçimde yanıtlanabilmiş değildir. Hal böyleyken, gündelik hayat hakkındaki çalışmalara ilgiyi artıran ve meseleye asıl ayırt edici anlamını veren şeyin, sistemler ve yapılar karşısında özneyi, nicelik karşısında niteliği, kurumsal olan karşısında yaşamsal olanı öne çıkaran anlayışların önem kazanmaya başlaması olduğu söylenebilir. Bu konudaki öncü çalışmalardan biri, Kanishka Goonewardena'nın *"Marksizm ve Gündelik Hayat: Lefebvre, Debord ve Diğer Birkaç Kişi Üzerine"* başlıklı makalesidir. Goonewardena'nın çalışması, yukarıda sıralanan sorulardan en azından birkaçına ana hatlarıyla da olsa anlamlı bir yanıt oluşturuyora benzemektedir. Öncelikle yazarın gündelik hayat kavramının düşünsel sistematiği hakkında yaptığı tasnif, oldukça toparlayıcı niteliktedir. Goonewardena, adı geçen çalışmasında, kısaca Heidegger'de gündelik hayatın negatif bir vizyonunu (gündelik hayatın yok edici monotonluğunun kıyıcı gücü karşısında sığınılan geçmiş); Adorno ve Horkheimer'da onun hafif bir görüngüsünü (potansiyel olarak gündelik hayatı aşma gücüne sahip olan sanat); de Certeau'da pozitif bir vizyonunu bulgular (yabancılaştırıcı güçlere karşı bir direnme yeri olarak gündelik hayat); Lefebvre'in diyalektik vizyonunu ise, tüm bu yaklaşımlardan ayrı tutar. Goonewardena'ya göre, Lefebvre'in gündelik olanı kavrayışı, en temelde gündelik olanın diyalektik vizyonuna dayanır;

gündeliklik burada, özgürleştirici olanaklar ile yabancılaştırıcı güçler arasındaki bir mücadelede bulur karşılığını. Özünde her türlü kurumsallaşmış yetkinliğe ve teknik uzmanlığa karşı verilecek bir mücadeledir bu. Zira Lefebvre'in gündelik olana ilişkin en yalın ve anlaşılır tanımlaması da bu yargıyı doğrular niteliktedir: "Gündelik hayat, uzmanlaşmış tüm yetkinlikler kaldırılıp atıldığında geriye kalan şeydir" (akt. Sagla, 2010: 273). Lefebvre'in bu tanımlaması, biraz yakından bakıldığında, katı bürokratik bir örgütlülüğe sahip olan modern toplumlarda gündelik olanın sınırlandırıcı olmayan, insan düşünce ve davranışlarını özgürleştirici ve yaratıcılığa imkân tanıyan güçlü potansiyelini öne çıkarır. Gündelik hayatın üretici/yaratıcı gücü, yabancılaştırıcı her türlü etkinlik ve uygulama biçimine karşı olayların diyalektik gelişiminin güvencesi altındadır. Gerek -kurulu yapıları söken- diyalektiğe yapılan bu güçlü vurgu, gerekse yabancılaştırıcı güçlere karşı bir tür direnme yeri olarak tarif edilen Lefebvre'ci gündelik hayat nosyonu, özünde Marksist bakış açısının dolaysız bir ürünü olup, Lefebvre'in kavramlar dizgesi, başta yabancılaşma kuramı ve devlet eleştirisi olmak üzere, Marksist düşüncenin birçok veçhesinden gelir ve Marx'tan derin biçimde etkilenmiştir. Hess ve Weigand'ın da belirttikleri gibi (2015), söz konusu dizge, pratikten doğup yeniden pratiğe dönen "toplumsal alan", "fark/ayrım", "mistification", "dünyevi olan", "meta fetişizmi"/"şeyleşme", "toplumsal ilişkilerin yeniden üretimi" ve "yabancılaşma" gibi birbiriyle ilişkili ancak belli bir sistem oluşturmayan kavramlardan oluşur. Tüm bu kavramlar, görünmez oldukları ölçüde çağdaş toplumu döllerler. Lefebvre'in yirminci yüzyıl düşüncesiyle girdiği en özgün ilişki ise, gündelik hayatın eleştirisidir hiç kuşkusuz. Bu, öylesine özgün bir eleştiri tarzıdır ki, Rémi Hess'in, *Henri Lefebvre ve Yüzyılın Serüveni* adlı yapıtında belirttiği gibi, Lefebvre'i büyük filozoflar piramidinde en üst kademelere taşır. Nitekim gündelik hayat kavramı Marx'ın düşüncesinde yoktur. Bu kavram ilk kez belirgin biçimde, çalışmanın başında da değindiğimiz gibi, ancak 1920'lerde, savaş sonrası dönemde gündeme gelecektir. Bu ise hiç de şaşırtıcı değildir, çünkü savaş yabancılaşmanın, ruhsal ve zihinsel parçalanmanın yeridir. Hemen hemen aynı yıllarda, kavramın belirgin telaffuzunu Heidegger'in ontolojik düşüncesiyle Sürrealistlerin poetik devrimciliği arasındaki mücadelede görürüz. Bundan yaklaşık çeyrek asır sonra da, 1947 yılında, Lefebvre,

Gündelik Hayatın Eleştirisi'nin ilk cildini yayımlar. Bu kitap, Lefebvre'in okunduğu ve ciddiye alındığı ortamlarda ilkin pek iyi karşılanmaz, daha doğrusu anlaşılmaz. Kitap daha ziyade komünist olmayan, özellikle de Katolik kökenli solcu köylüler tarafından okunur (Hess, 1988: 300). Ancak 1968'de *Modern Dünyada Gündelik Hayat* yayımlandığında yaygın kamusal algı büyük ölçüde değişecek, kitap Fransa'da çok fazla okuyucu bulmanın ötesinde, pek çok yabancı dile de tercüme edilecektir. Bu sonuncu kitabın gördüğü büyük ilgi sayesindedir ki, gündelik hayat izleği gitgide toplumbilim çalışmalarında yaygınlık kazanacak, dünya düzeyinde araştırmaların başlamasına olanak sağlayacaktır (Hess, 1988: 301). 1981 yılında *Gündelik Hayatın Eleştirisi* kitabının üçüncü cildi yayımlandığında ise, artık kavramın Lefebvre'e haklı bir ün kazandıracak olan sosyolojik serüveni başlamış olur.

Lefebvre, gündelik hayat eleştirisinin birinci ara durağında, kısaca gündelik olan ve özgürlük ilişkisini sorgular. Eleştirinin merkezinde yeniden bulunmuş özgürlüğün yol açtığı iyimserlik vardır. Düşünür, gündelik hayat olarak adlandırılmış, ancak tam anlamıyla pek de bilinmeyen bir pratiği son derece berrak ve ayrıntılı bir dille formüle etmeye çalışır. Hess'in de belirttiği gibi, "o, yeni bir kavram icat etmiş değildir. Ancak gündelik hayat kavramı üzerinden, felsefi olan ile olmayan, anlamlı olan ile önemsiz olan, bilgi ile bilgisizlik arasındaki ayrımların üstesinden gelmek gerektiğine ilişkin vurgusuyla" (1988: 301) özgün bir sosyolojik bakış açısı geliştirmiştir. Daha somutta ise, cinsellik kavramıyla Freud'u, toplumsal çalışma ile de Marx'ı takip eder; böylece kavramın farklı çağrışımlarını birleştirme yoluna gider. Bir başka açıdan da, Lefebvre ile birlikte gündelik hayat kavramının kazandığı yeni anlam, teorik alandan pratiğin alanına, yaşanmış olanın alanına kayar. Yaşanmış olanla kastedilen şey, artık modern dünyada büyük ölçüde tüketim toplumu, kültür endüstrisi ve reklamcılık tarafından yönlendirildiği düşünülen gündelik hayatın radikal biçimde ve devrimci istikamette dönüştürülmesinin zorluğudur. Başka bir deyişle, büyük ölçüde manipülatif, yabancılaştırıcı ve yanılsamalı bir evren yaratan bilinç endüstrilerinin nezareti altında, özgür ve yaratıcı edim ve uygulamalarla gündelik hayatın yeniden üretilmesinin zorluğu... Şu halde, gündelik hayatı eski devrimci, özgürlükçü ve yaratıcı içeriğiyle yeniden buluşturmalıdır. Ama nasıl? Temel soru özetle budur. Gündelik hayatın bu

biçimde kavranışı, aynı zamanda Lefebvre ve başını Guy Debord'un çektiği Sitüasyonist hareketi buluşturan ortak yazgılardan birisidir. Zira her iki eğilimin de ortak saptaması şudur: Gündelik hayat, endüstriyel çağda artık büyük ölçüde tarihsellikten arınmıştır, birörnek düşünce ve davranış kalıpları içinde tüm farklılıkların çözüldüğü bürokratik bir toplumsal kuşatmanın etkisi altındadır ve bu süreçte bireyin kendisi de bölünmüştür (Trebitsch, 1997). Bu, en sefilane terimlerle ifade edilebilecek bir yabancılaşma halidir ve Guy Debord'un 1961'de "sözcüğün gerçek anlamında sömürgeleştirilmiştir" dediği gündelik hayatın modern dünyadaki kusursuz bir tablosunu sunar.

Şurası açıktır ki, gündelik hayatın modern eleştirisi içinde yabancılaşma kavramı büyük yer tutar. Söz konusu yabancılaşmayı kırmanın en etkili yolu ise gündelik olanı *aşmak*tır. Lefebvre, otobiyografik yapıtı *Yekûn ve Bakiye*'de gündelik hayatın yoksullaştırılmasıyla baş etmek için, bireyin kendi hayatını bir yapıt gibi tasarlaması gerektiğinden söz eder. Lefebvre'in veciz ifadesiyle söylersek, "insanın yapıtı, kendisidir." Hayatı bir sanat yapıtı gibi yaşamak fikri, avangard akımların ve Sitüsyonistlerin de başlıca ereğidir özünde. Bu hareketlerin Lefebvre'ci düşünceyle kesiştiği nokta da büyük ölçüde burasıdır: Bireyin yaratıcı bir çaba ve anlamlı tercihlerle kendi yaşamını üretmesi... Trebitsch'in de deyişiyle (1997), birey "geçici ve dünyevi olan yapılara ve durumlara karşı daha dirençli ve ayrıcalıklı anlar oluşturmalıdır. Bu, tam da Debord'un "durumlar inşa etmek" dediği şeydir. Durumlar inşa etmek, modern dünyada gündelik olanın yabancılaştırıcı, tekdüze ve koşullayıcı gücüyle başa çıkmak için birtakım direnişçi stratejiler geliştirmeyi gerektirir -ki, Sitüasyonist jargonda bu stratejiler *détournement* (saptırma), *dérivé* (sapma), *sitüasyonist oyun, psikocoğrafya, üniter şehircilik, yeniden kazanma, atlatma*, vb. adlar alır. Bu stratejilerin aşağı yukarı tümü, modern bireyin sadece yabancılaşmış tüketiciler toplumunun televizyon tarafından oluşturulan gösteri dünyasının sadık ve gönüllü müşterisi olmasını sorgulamakla kalmaz, aynı zamanda onu kendi gerçek var oluş koşullarıyla yeniden bağ kurmaya teşvik eder. Yine bu stratejilerle amaçlanan, belli bir zaman ve mekânda kayıtlı olan değerler ve hüküm süren konformist prosedürler dizisiyle hesaplaşmaktır. Başka bir deyişle, bireyi gündelik hayattan koparacak her tür etkinlik, verili olanı aşmak ve bürokratik kapitalist kuşatmanın neden olduğu yıkımın etkisini

ortadan kaldırmak anlamında onarıcı bir çabadır. Lefebvre, bu kopuşun tarihini örneklerken, daha da geriye giderek, dinsel ya da din dışı tüm halk şenliklerini ve kitlesel şölenleri bu direnişçi stratejiye dâhil eder.

Lefebvre'in gündelik hayatla başa çıkma stratejisinin önemli bir ayağını da, hiç kuşkusuz sanat, özellikle de avangard sanatsal eğilimler oluşturur. Lefebvre'in bu bağlamda dikkate aldığı ilk radikal sanatsal eğilim Sürrealizmse, diğeri yazınsal/yaşamsal bir algılama ve hissetme pratiği olarak kurguladığı tragedyadır. Hess'e kulak verecek olursak; "Lefebvre'in Sürrealistlerde ilginç bulduğu şey, onların şiirsel tutumudur. Sözün ve poetik eylemin şeylerin doğasını dönüştürdüğü ve değiştirebildiği bir düşünceyle kutsanmış dünyayı görme biçimleridir. Sürrealistlerin gündelik hayatı özgürleştirmek için sarf ettikleri çaba, durumların ve olayların farklı kavranışından ileri gelir. Sözgelimi Aragon servis durağında tapılası bir tanrısallık hissettiğinde, hemencecik üzüntüye kapılıp gitmektedir. Reel ve irreel olanın ötesinde, sürreel olanın keşfidir bu. Aynı şekilde, Buttes-Chaumont'taki bir gezinti, düşsel bir ülkenin keşfine yol açabilmektedir, vs. (Hess, 1988: 57). Kısacası, Lefebvre'e göre sürrealizm, her fırsatta gündelik hayatı dönüştürmeye olanak sunmaktadır ve bu, hayal gücünü de yedeğine almış olan devrimci bir girişimdir. Sürrealistler için çözüm, kaosu adlandırma yetisine sahip olan şiirin tarafında yer almaktır. Çünkü şiir, onlara gündelik olanın sınırları dışına çıkabilme olanağı verir. Aslolansa, rastlantıya hükmedebilmektir ve bilinçdışının çocuğu olan şiir bunun dolaysız bir aracıdır. Şiir, bilincin kaosu, hayal gücünün deliliğidir. Üstelik hayal gücüne çok büyük değerler atfeden Sürrealistler, onda sadece reel olana yönelik yalın bir tepki değil, iflah olmaz bir alternatif yaşama tutkusu da görürler. André Breton, ünlü *Sürrealizm Manifestosu*'nda belagatli biçimde şöyle seslenir ona: "Sevgili hayal gücü, en çok sevdiğim yanın affetmemendir" (2010: 182). Hayal gücünün verili gerçekliğe yönelik bu açık şiddetidir, potansiyel mutluluk vaadini ayak tutan. Şiir bu anlamda, teknik rasyonel mantığın ve araçsal aklın hâkimiyetindeki örgütlü bir yaşamda deneyimleri metalaştıran sürgit düzenin de bozuma uğratılmasının yegâne aracıdır. Elbette *action painting* ve *tachisme* gibi teknikler ve doğaçlama usullerle üretilmiş, resim sanatındaki diğer yöntemlerle birlikte... Düş, delilik, rastlantı, skandal, şiir, resim, doğaçlama... Hangisi olursa olsun, sürreal eylemin özü, gündelik hayatın yapaylığına ve belirlen-

mişliğine karşılık, ona daha fazla doğallık aşılamayı hedefler. Breton'un da dediği gibi, bunu en olmadık yöntemlerle; "gerçek dünyanın mahkemelerinde" kişiyi "aklamaya yarayacak belgelere tercüme edilmesi olanaksız" bir "mutlak uyumsuzluk"la yapar (Breton, 2010: 224). Sürreal eylem, gerçekliği algılamada yarattığı bir dalgalanma ve mutlak bir uyumsuzlukla her tür uyumu tehdit eder. Lefebvre'e göre, toplumsal dünyaya farklı türden bir bakış da, tragedyanın sunduğu yeni fırsatlarda karşılığını bulur. Lefebvre için tragedyada tragedyadan daha fazlası vardır. Ona göre, Antik Yunan yahut Shakespeare'yen klasik tragedya bir gösteriden daha fazlasını ifade eder: "Bugün bize bir gösteri olarak sundukları *kendinde* korku" diye yazar Lefebvre, "trajedi türü içine kayıtlanamaz sadece. Bir suçun herkesin gözü önünde icra edilişi, tragedyadan çok korkunun düzenine uyar. Shakespeare'in bir oyunu, öncelikle dilin bir başkalaşımıdır bu yüzden" (akt. Hess, 1988: 57). Lefebvre'in sözünü ettiği bu dil başkalaşımı, aslında hayatın dönüşümünün farklı türden bir anlatımıdır. Nasıl ki, sürrealistler için olayları değiştirmek, onları betimlemek değil de yeniden söylemekse, hayatın başkalaşımı da öncelikle durumları ve anları dilin özgün bağlam ve bileşimleri içinde yeniden kurgulamaya bağlıdır. Ancak o zaman, gerçekten, tıpkı sürrealistler gibi, çılgınlıktan sevince geçişin eşiğinde olunur... Şimdinin dağınık algısından mümkün ve anlamlı dünyaların güvenli zamanına geçiş de, öncelikle gündelik olanın kavram alanının neleri içerdiğinin anlaşılmasına bağlıdır. Şu halde, işe kavramın temel anlamsal çatısından, ontolojisinden başlayalım.

Lefebvre ve Gündelik Olanın Ontolojisi

Lefebvre'e göre gündelik olan, her şeyden önce, genel bir yaşamsal zorlamanın gerçekleştiği yerdir; bir değer ve anlam ikame yeridir aynı zamanda, uyum sağlamanın kurtuluş anlamına geldiği bir yer... Çünkü onun deyimiyle, "kim uyum sağlamışsa, zorlamanın baskılarından kurtulmuş demektir" (Lefebvre, 1998: 92). Kapitalist toplumda programlanmış ve bürokratik olarak yönlendirilmiş gündelik hayat her yerde kendi ritüelleşmiş yasalarını dayatır. Daha somut biçimde söylersek: "Konforun, gücün, prestijin, hızın simgesi ve düşü" (Lefebvre, 1998: 105) olan ve hızlı sollamalarla anlık yer değiştirmelere/"hiyerarşilere yol

açan" (Lefebvre, 1998:104) otomobillerin; otomobille birlikte tartışmasız yol ve trafik kodlarının; "bireysel taktikleri doğrulayan kehanetleriyle" kitle gazetelerinin magazin sayfalarını süsleyen yıldız fallarının; duruşlarıyla güzelliğin estetik bir soyutlamasını yaparak, ortalama beğeni yargısını gözden düşüren mankenlerin; dergi kapak-kızları ve fazladan yaldızlanmış giyim-kuşam tarzlarıyla her çeşit ürünün eskiyerek kullanımdan düşmesini hızlandıran ve "uyarlamaya kayıtsız kalan terörist karakteriyle" (Lefebvre, 1998: 163) modanın; başat ideolojisi bireycilik olan egemen düşünme ve davranma tarzıyla her tür dayanışmacı eğilimi lanetleyerek "yaratıcı özneyi silikleştiren" (Lefebvre, 1998: 75) kapitalist değerlerin; her tür anlam ve simgesel göstergenin adeta mitos düzeyine çıkarılarak tüketiminin teşvik edildiği bir kitlesel ticari kültür endüstrisinin; kendi sınıfsal konumunu terk ederek "kapitalist üretim ilişkilerine göre örgütlenmiş bir toplumla bütünleşmeyi seçme"nin (Lefebvre, 1998: 82) olası avantajlarına övgüler düzen konformist şarlatanlıkların; sınırsız eğlencenin ve daha başka şeylerin hüküm sürdüğü bir yerdir gündelik hayat...

Gündelik olana ilişkin yapılabilecek makul bir tanımlama, en azından şu hususları dikkate almak zorundadır: Öncelikle, gündelik olan, tekrarların, döngülerin, düzenliliklerin ritmi olarak yaşanır. Her sıradan gün, görece istikrarlı bir zamansal akışa boyun eğer ve rastgele gelişmelerin beklenmedik sonuçlarına karşı rutin bir döngünün aşırı belirliliğiyle biçimlenen olaylar dizisi anlık olanın kontrol edilmiş bir duygusunu üretir. Gündelik olan, işte bu anlık oluşan ve yok olan duygulanımların diyalektik görüntüsüdür. Başka bir deyişle, gündelik olan, maruz kalınan anlar ve olaylar dizisine yönelik olarak girişilen bir deneyimsel muhasebe alanıdır. Dahası, bu yaşamsal deneyimin ta kendisidir. İkinci olarak, gündelik olanın ontolojisi, tekrara karşı kopukluğun, monotonluğa karşı dalgalanmaların, sürekliliğe karşı kesinti ve kırılmaların genel bir fotoğrafını verir. Bu kavramlar, durumlar arasında cereyan eden sonu gelmez gerilim, neden olduğu uyarıcı etkiyle, gündelik olanın döngüsüne hayat verir, onu canlı tutarak her seferinde yeniden başlatır (Balandier, 1983: 14). Böylece yerleri, şeyleri, ilişkilerin ritimlerini, olayları, hızları, kişisel olmayan ilişkilerin düzenini, çatışmaları, birleşmeleri, bölünmeleri, hizipleri, bakış açışlarını, algıları, yargıları, beğenileri, zevkleri, eleştirileri, alışkanlıkları ve tüketim tarzlarını değiştirir. Başka

bir deyişle, hiç değişmeden kalmış olanı yerinden oynatırken, fasılasız değişken görünen yapıları sonradan yeniden dönüştürmek üzere, bir yere ve zamana sabitler. Gündelikliğin üçüncü boyutu, zaman-mekân ilişkisinde somutlaşır. Deyim yerindeyse, her toplum zamanın işleyişinin dispozitiflerini kendi içinde taşır. Yaşanan zaman, belli bir mekânda cereyan etmiş olan olayların izlerini tümden silebildiği gibi, olaylara sahne olan mekânların algılamalarına ilişkin de amnezik bir etki üretebilir. Böylece, geçmişi hatırlamayı teşvik edici uyaranlar ile gelecekteki unutmayı hazırlayan süreçler arasındaki zamansal kopukluk, gündelik olanın dinamizminin sürekli olarak yeniden üretilmesinin önkoşulu olarak belirir. İşte, gündelik olanın ilişki alanları böylesi bir zamansal algı içinde yapılanır ve gündelik görüngülerin yaşanan zamanla kurduğu bu ilişkiye kısaca "dünyevilik" adı verilir. Ne ki, bu biçimiyle dünyevilik, işlevi değersizleştirilecek bir olgu değildir. Aksine, o, "serbest zaman evrelerini sürdüren bir yenilenme yeri, yaratımın yenilenişidir. Gündelik olanın, zorlamaların katılığına belli bir kendiliğindenlikle karşı koymasının bir aracıdır. Somut bir zihinsel manzara içinden algılanır, çünkü düzenliliği olan bir 'şimdi manzarası'dır" (Balandier, 1983: 15). Tüm zihinsel gerçekliğine rağmen, bununla birlikte, bu "şimdi manzarası", türlü hayal oyunlarına ev sahipliği yapmayı da ihmal etmez; en yanılsamalı sahneler onun üzerine bina edilir. Zira fiziksel gerçekliğin fantastik kurguları bile dünyevi olana dâhildir. Son olarak; gündelik olanın evreni, bireysel özneler ve gruplar arası somut bir karşılaşma mekânı olduğu kadar, uzlaşı ve kavgalarını ret ve kabul simgeleriyle biçimlendirmiş küresel toplum içinde hüküm süren bir egemenlik ve direniş alanıdır. Bu alanda, genç radikalizminin ve her türden marjinalliğin, tepkisel pasifizmin ve yaşamsal münzeviliğin uğultulu sesleri işitilir. Bir düşünce ayrılığı aracı olduğu kadar, en yıkıcı totalitarizm biçimlerinin yeşerdiği, en sert direniş odaklarının hayat bulduğu bir yerdir de bazen gündelik olan; ya da Balandier'nin deyişiyle, "modern toplumların bağrında deneysel alanların yaratıcı alternatif bir aracı... (1983: 15).

Bu sonuncu tanımlamanın direniş ve mücadele ilişkisi boyutunda, "erk ve güç ilişkilerinin tartıldığı bir yer olarak" gündelik hayatı, dolayısıyla de Certeau'nun görüşlerini buluruz. de Certeau, *Gündelik Hayatın Keşfi* isimli destansı yapıtında, gündelik olanı, üzerinde türlü taktik ve stratejilerin geliştirilip sahnelendiği bir zemin olarak kavramsallaştı-

rır. Düşünür, dilden retoriğe, televizyondan yazılı basına, reklam ve pazarlamadan çeşitli kutsallık tezahürlerine, okuma-yazmadan tüketim alışkanlıklarına, sohbet etmekten yemek yapmaya, halk kültüründen edebiyata ve medyatik popüler kültüre kadar, hemen her yerde "gözün görme algısını kansere dönüştüren" (de Certeau, 2008: 57) kuşatıcı bir gösteri toplumunda gündelik hayatın izlerini sürer. de Certeau'nun tüm bu geniş irdeleme alanıyla anlamaya ve anlaşılır kılmaya çalıştığı şey, gündelik olanın dispozitiflerine (düzeneklerine) ilişkin bütüncül bir fotoğraf oluşturmaktır. Bu bakış açısından gündelik hayat, sınıfsal olarak güçlüler ve zayıflar arasında bir kavgadır; üstelik ezeli bir kavgadır bu; dilin efendisi olan güçlü toplumsal sınıfların böylesi güçlü bir araca sahip olmalarından dolayı kendilerinde tüm hayatı anlamlandırma ve dolayısıyla tanımlama ve denetleme hakkı gördükleri bir tarihsel mücadele anlatısının asli ve değişmez mekânı. Stratejik gücün gündelik hayat adıyla oluşturduğu bu sistemin, en fazla taktik güce sahip olanlar açısından er-geç baskıcı hale gelmesi kaçınılmazdır. de Certeau, bu noktada, verilecek mücadelenin kendine özgü argümanlarını ve direniş ritüellerini örneklemeye çalışır. "Kaçak avlanma", "heryerdelik alıştırması" ya da "arada var olma sanatı", "la perruque", vb. kavramlar yoluyla, alt sınıfların sistem içindeki küçük boşluklardan yararlanarak elde ettikleri/edebilecekleri küçük zaferlere ve kazançlara odaklanır. de Certeau'ya göre, bu kavramların karşılık geldiği taktiklerle modern kent ortamında hayatta kalmanın bir tek yolu vardır: "Koşulların sunduğu fırsatlar"ın değerlendirilmesi (de Certeau, 2008: 104). Erk öznesine karşı girişilecek herhangi bir mücadele, ancak bu ve benzeri taktikleri hayata geçirebilmekle mümkündür. Lefebvre'de ise, gündelik hayatın zayıf kesimleri ufalayan stratejileriyle mücadeleye ilişkin bu denli açık taktikler bulunmaz. O, daha ziyade kuram adamıdır; uygulamalar ile yapılar arasında yürüyen ölümcül uyumu sorgular, söz konusu uyumun çözülmesini gündelik olana içkin üçüncü bir bileşende; yaratıcı durumlarda arar. Çünkü onun asıl sorunu, modern toplumu baştan başa kuşatarak tüm edimleri baskı altına alan tüketim kültürü ve bürokratik kurumsal yapılar aracılığıyla icra edilen denetimledir. Her şey, tüm değerler ve üsluplar, eğilimler ve tarzlar bu denetim altında oluşur ve yönlendirilir. Toplumsal baskıyı örtme işlevi gören dil kullanımında "göndergelerin düşüşü"ne ve değer yanılsamalarının daha da artmasına kapı aralayan

modern bürokratik denetimle birlikte, yaratıcı düşünce yerini reklam sloganına, komik olan gülünçlüğe ve saçmalığa, ciddiyet ve inandırıcılık parodiye bırakmıştır. Bununla birlikte, söz konusu denetimin adım adım gelişim çizgisi, Lefebvre'e göre, modern gündelik hayatın tarihini üç kısım altında incelemeye olanak sunar: a) üsluplar, üslupların sonu, b) kültürün başlangıcı ve c) gündelik hayatın yerleşmesi ve sağlamlaştırılması. Söz konusu bürokratik denetimin asıl şiddetlendiği aşama ise sonuncusudur. Aynı şekilde, Lefebvre'in gündelik hayatın gitgide önem kazanarak tüm devrim biçimlerinin yerini almaya başlamasını izah etmekte kullandığı 20. yüzyılın düşünce ufkunda yeni bir "evrimci praksis"in doğuşu fikri de, yine gündelik hayatın bu üçüncü tarihsel evresinin bir sonucudur. Deyim yerindeyse, bu tarihten sonra artık her türlü devrimci çabaya yüklenen başarısızlık iması, gündelik hayatın yeni bir simgesel mücadele alanı olarak belirişine katkıda bulunacaktır. Bu perspektiften bakıldığında, siyasal düşüncelerin yerini, artık gündelik hayatta üslupların ve hayat tarzlarının savaşı almıştır ve bu savaş, sistemin bürokratik dispozitifleri yoluyla yeniden düzenlenmeye, örgütlenmeye gebedir. Kurulu toplumsal düzenin kendini karşıtı üzerinden yenileyip onarışının yol açtığı iyimserliğin gücünü hafife almamak gerekir. Ne var ki, sistem, her ne kadar, çoğulculuğu onaylayarak çelişkileri ortadan kaldırmayı denese de, bu sonuncu evrede bile, büsbütün gerçek sınıfsal çelişkilerinden arınmış değildir. Böylece farklılıklar, çatışmalar ve ayrışmanın dili üzerinden de sonuç alamayan erk öznesi, sonunda benzerliğin ve ortaklığın tesis edilmesini hedef alan karmaşık bir dile yönelir. En başta da söz konusu benzerliği perçinleme aracı olarak işlev gören arzu ve gereksinimlerin "tatmin"ine ve söz konusu tatmin arayışının bir türlü doyurulamamasının körüklediği kışkırtmayla yeniden arzu duymaya dayalı tüketim toplumunda temellenir bu dil. Sonunda arzu ettiklerine denk bir tatmin sağlayamayan "tatminsiz" kitlelerin yaşadığı yoksunluk tüm şiddetiyle daha da katmerlenerek varlığını sürdürür.

Lefebvre, yabancılaştırıcı bir gündelikliği kültürel ve maddi tüketim eylemiyle birleştiren ilişki halkalarına eşlik eden medyatik baştan çıkarmayı ise, klasik politik düzenin sonu sayar. Bu gelişmede, kültürel olanın kurumsallaşması ve kültürel alanda verilen mücadeleler başat bir rol oynar. Yeni oluşan sistem, kültüralist bir sistemdir ve 20.yüzyılın baş-

larından itibaren gelişip serpilmeye başlayan kültür ve bilinç endüstrilerinin (gazeteler, moda, sinema, reklamcılık, kültür aracıları, v.s.) işbirliğiyle şekillenen yeni bir duyuş ve algılama evrenine karşılık gelir. Söz konusu algılamanın biçimlendirdiği yeni deneyimlerin, sonrasında bürokratik nitelikli bir tüketim toplumuna evrilecek olan uzantıları ise salt ekonomizmle açıklanamayacak boyutlara sahiptir. O halde, gündelik olanın ontolojisi, ideoloji ve hegemonya meselesinden yabancılaşmaya, toplumsal ilişkilerin yeniden üretiminden dilsel pratiklere varıncaya kadar birbiriyle ilişkili birçok kavram ve bileşeni içermektedir. Şimdi gündelik hayatı doğru biçimde kavramamıza katkı sunacak bu farklı bileşenlere biraz yakından bakalım.

Lefebvre ve Gündelik Olanın İdeolojisi

İlkin, gündelik olanın ideolojisi, içerdiği yabancılaşmadan ayrı düşünülemez. Söz konusu yabancılaşma, sadece üretim alanında işçinin kendi emeğinin ürünü üzerindeki kontrolünü kaybetmesini değil, olaylar ve şeyler üzerindeki öznel kontrolün yitirilmesini, dahası, küresel tüketim toplumu koşullarında düşünce, algı ve deneyimlerin parçalanmasını, dolayısıyla bütünsel yaşamsal gerçekliğe bir türlü nüfuz edememe durumunu da içerir. Bu nedenle Lefebvre, sadece modernitenin ruhuna uygun yeni bir insan modelinin doğuşuyla birlikte ortaya çıkan politik ve etik bir vaadin eleştirel bilincine hayat vermekle kalmaz, aynı zamanda insanın yabancılaştırıcı bir gündelikliği, ancak kendi verili varoluş koşullarına ayak direyişini dayanak noktası olarak almakla aşabileceğini iddia eder. Onun düşüncesi, görece ideal bir politik düzenin pratikte hala var olabileceği koşulların araştırılması üzerine yürütülen tartışmalardan oluşur. Böylesi bir ideal politik düzende sınıf egemenliği ve işin toplumsal bölünmesiyle tetiklenmiş kimi karşıtlıklar birbiri içinde erimiştir. Lefebvre'ci düşüncenin açığa vurduğu gündelik hayatın eleştirel modeli, tıpkı Kant'çı ideal yasa koyucu düşüncesinde olduğu gibi, geleceğin mutlu ve insancıl bir düşünün gerçekleştirilebileceği idealinden esinlenir. Bu yönüyle modern bir düşünür olan Lefebvre, Hegelyen-Marksist yabancılaşma kuramını da yanına alarak, temelde reformist bir yönelimle, dünyanın etik açıdan iyileştirilmesine odaklanır (Pasin, 2002). Gündelik hayatın yabancılaşmamış ve yaratıcı etkinliklerin alanı

olarak yeniden-kavramsallaştırılması, bu hedefe giden yolun başlıca araçlarındandır. Çünkü gündelik pratikler, toplumsal yaşamın yeniden üretiminde hayati bir öneme sahiptir. Söz konusu pratikleri medyatik baştan çıkarmanın etki alanından kurtarmak, medyatik sisteme koşulsuzca tabi kılınmış olanların direnme gücünü yeniden ayaklandırmaktan geçmektedir. Lefebvre'in deyimiyle, gündelikliği bu boyutuyla birlikte kavramak, "dönüşmeyi, başkalaşmayı istemektir" (1958: 193). Şu halde, Lefebvre için gündelikliğin koşullandırıcı gücünden, bir ölçüde de ideolojisinden sıyrılıp toplumsal yaşamı özgürlükçü idealler düzleminde üreten bir eylem bilgisine ulaşmak, yarım kalmış modernist bir devrim projesinin de tamamlanmasıdır. Çünkü gündelik hayat, yaydığı edilgenleştirici ideolojiler, alışkanlıklar ve geliştirdiği tabiiyet ilişkileriyle, "yaşanmışlığın ve düşünmenin düşük bir derecesi"ni sunar (Lefebvre, 1998: 20). Dolayısıyla yaratıcı ve özgürlükçü bir eylem fikri üzerinden yeniden kurgulanması gerekir. Ne var ki, gündelik bürokratik uygulamaların ve büyük ölçüde koşullayıcı küresel tüketim kültürünün buyurgan ve yabancılaştırıcı etkisinin tüm toplumsal dokuyu soğuran genelleştirilmiş mekaniği yaşama hükmetmiş olan rutinlerin ve durağanlığın alanını inşa ederken, söz konusu özgürlükçü ve yaratıcı eylem bilgisine nasıl ulaşılacaktır? Burada gereksinme duyulan bilgi, kolektif uyumu ve tek boyutluluğu kalımlı kılan, ilerlerken ardında düş ve fantazya evrenleri oluşturan medyatik gündelik bilgi değildir; üretimi her şeyden önce bir "mal" üretimi olarak sınırlamayan, insanlığın yaşayacağı ideal koşulları tasarlayabilme gücüne sahip olan tahayyül gücü bilgisidir. Lefebvre'in modernlik ile gündelikliği ilişkilendirme biçimi de, özünde, bu tür bir düzlemi varsaymayı gerekli kılar. Lefebvre'in deyimiyle, "modernlik kelimesinden, yeni olanın ve yeniliğin işaretini taşıyan şeyi anlamak gerekir. Parlaklıktır, paradokstur, teknik veya dünyevilik tarafından damgalanmış olandır. Gözüpektir, geçicidir, kendini ilan eden ve kendini alkışlayan maceradır (...) Gündeliklik ve modernlik, karşılıklı olarak birbirini belirtir ve gizler, meşrulaştırır ve telafi eder" (1998: 31). Gündelikliğin durağanlığını ve açmazlarını damgalarken aynı zamanda telafi eden modernlik, kendini macera tutkusundan yoksun bırakamaz. Oysa "bürokratik olarak yönlendirilmiş tüketim toplumu", bu tutkuyu yinelenen rutinler ve kalıplaşmış pratikler içinde adeta boğmuştur- kuşkusuz tüketimin göstergeleri arasında yaşayan toplumları da...

Lefebvre'in modern gündelik hayatın bürokratikleşmiş doğasına ilişkin yabana atılmayacak nitelikteki savları da buradan ileri gelir. Boş zaman ve gündelik tüketimci hazları sistematik biçimde rasyonalize etme eğilimi, gündelikliğin içerdiği her tür manipüle edici ideolojiyi rutin yaşamın dışına çıkarak çözümleme girişimini boşa çıkardığı gibi, güncelin gerçekliğine duyulan kolektif ilgiye dönük her türden eleştiriyi de toplumsal ve siyasalın kıyılarında güçten düşmüş bir akademik ve entelektüel çabaya dönüştürür. Lefebvre'ci teorik çözümlemede, kültürel ve toplumsalın açıklanmasında bile gündelik olanın dışına çıkılamaz. Bu anlamda gündelik olan, araştırmacının farkında olmadan kapatıldığı bir hapishanedir; ya da bizzat Lefebvre'in deyişiyle, "ideolojik bir kitle kültürü tarafından cesaretlendirilmiş bir kaçış alanı olarak" görülür. Gündelik hayatın ideolojik yeniden-üretimi ise, yoğun biçimde medyatik baştan çıkarmayla gerçekleşir. Lefebvre, yabancılaştırıcı bir gündelikliği tüketim eylemi ve tüketici bilincinin hazlarıyla birleştiren ilişki halkalarına eşlik eden medyatik baştan çıkarmayı ideal politik yapının sonu sayar. Ne var ki, bu politik idealin enerji kaynağı büsbütün kurumuş da değildir; işin (çalışmanın) toplumsal olarak bölünmesi ve çalışanlardan kurulu sınıf egemenliğine duyduğu reformcu iyimserlik, her ne kadar toplumsal adlı organizmanın ayrı gündeliklik içinde her tür devrimci eyleme sırtını dönmüş durağanlığı tarafından sürekli rahatsız edilse de, gündelik hayatın toplumsal olmayan bilgisine fazladan değer biçmesiyle sonuçlanır. Zira bu bakış açısından, gündelik hayatın talep ettiği tüketimci eylemin bir parçası olmakla, toplumsal adlı kolektife katılım arasındaki can alıcı sınırı belirleyen çizgi, Lefebvre'in düşünü kurduğu insancıl yaşam modeline erişmeye yine de engel değildir. Baudrillard'ı önceleyen (ki kendisi bir dönem Lefebvre'in öğrencisi olmuştur) Lefebvre'ci düşünüşte, gündelikliğin boğucu –ama ayrı zamanda üretici/yaratıcı- atmosferinden tek çıkış yolu olarak sunulan "daimi tek boyutluluğun, yerini er-geç düşlere, yeni fantazmalara bırakmak için kesintiye uğrayacağı" savı da, yine ayrı sistemin alt üst edici sürekliliğinden esinlenir. Lefebvre, gündelik hayatın boğucu atmosferinin yarattığı yabancılaşmayı, deyim yerindeyse, Hegelyen-Marksist kuramsal çerçevenin algıladığı düzeyin birkaç adım daha ötesinde algılamaktadır. Marx, "kendini üretimci çerçevede üreten" bir yabancılaşma olgusunu esas alıp analiz etmişken, modern gündelik hayat bilgisinin açığa vur-

duğu ilişkisel karmaşıklığı analiz etme olanağı ve fırsatı genel olarak Lefebvre'e nasip olmuştur. Lefebvre'e göre, yabancılaşma kavramını üretimin farklılaşmış görünümlerine –üst yapı kurumları olarak kültüre, estetiğe ve ideolojiye- kadar genişletme ihtiyacı, özünde çalışma ve toplumsal alanlar arasında var olan karmaşık bilgiden kaynaklanır ve bu bilgisel alanın çözümlenmesi, aynı zamanda gündelik toplumsal pratiklerin de "üretimci" yönüne –özellikle de kent yaşamının ve toplumsal ilişkilerin yeniden üretilmesine- eğilmeyi gerektirir. Lefebvre'in, gündelik hayatın ideolojisinin eleştirisine odaklanan kuramı, gündelik, yüzeysel, sıradan, somut, hatta kaba olanı sürekli olarak küçümseyen bir felsefenin ürünüdür. İlk kez 1947 yılında yayımlanmış olan *Gündelik Hayatın Eleştirisi* adlı yapıtı, özellikle savaş öncesi kötümserlik ortamının olanca belirsizliği içinde "total insan" ve onun kabul edilmiş diyalektiği ile yaşam ve özgürlükçü düşüncenin uzlaştırılması olarak tanımlanan Sartre'cı varoluş kavramına karşı bir tür alternatif oluşturan yaşamsal tecrübe'yi ("vécu") ön plana çıkarır. Yaşamsal tecrübe, en yalın biçimiyle, gündelik hayatın Marksist örgütlenişine dayalı olarak kavranışıdır. Başka bir deyişle, maddi yaşam koşullarının, her türlü sahte bilincin etkilerinden özgürleşmiş praxis yoluyla kavranışı... Lefebvre'in, gündelik hayatı Marksist bir bakış açısına dayalı olarak sorunsallaştıran tavrının özgünlüğü, aynı zamanda Marksizm'in kendisini de felsefeyle uzlaştırma çabasının bir ürünüdür. Başka bir deyişle, sadece Marksizm ve felsefeyi uzlaştırmak ve Marksizm'i felsefi bir statüyle gerekçelendirmek değil, aynı zamanda Marksizm'i eleştirel bir teori biçiminde, yani hem felsefe, hem de felsefenin aşılması olarak yeniden kurmasının bir ürünü... Dolayısıyla, düşünürün *Gündelik Hayatın Eleştirisi* adlı yapıtı, sadece gündelik hayatın eleştirel bilgisini/bilincini içermekle kalmaz, aynı zamanda savaş sonrası Marksist düşünceyi yeniden tahayyül etmeye adanmış bütünsel bir eylem felsefesi tasarımını da açığa vurur. Öte yandan, Lefebvre'i gündelik hayatın eleştirel bir çerçevesini kurmaya iten nedenler, kaynağını, burjuva düşüncesinin ya da başka bir deyişle, güçlülerin zayıflar için kurduğu mekânları işgal etmek ve sunduğu metaları kullanmak suretiyle edindikleri özgürlük yanılsamasının denetim amaçlı işleyişinin ifşa edilmesinden alır. Lefebvre, iki farklı sınıf arasındaki zorlama-uyarlama ilişkilerinin gündelik hayatın mekânlar, alış-veriş merkezleri, zaman kullanımı, arzunun doyurulması, kül-

tür ve bedensel pratikler aracılığıyla nasıl üretildiğini irdeler. Güçlü sınıfın (burjuvazi) zorlamalara dayalı stratejisinin, zayıf sınıfın (işçi sınıfı ve alt sınıflar) kendini bu zorlamalara uyarlama yeteneğiyle dengelendiğini belirten Lefebvre, özünde eylem felsefesine dayalı bir kültürün (ciddi sanat eserleri) kendisini de gündelik hayatta üretilen zorlama-uyarlama stratejilerinin temeli sayar. Lefebvre'in ünlü "insan ya gündelik olacak ya da artık var olmayacaktır" sözü, yalnızca gündelik hayat pratiklerinin bir ürünü ve sonucu olan praksisçi insanı ifade etmekle kalmaz, aynı zamanda modern dönemde gündelik hayata yönelik eleştirinin, er-geç mutlaka gündelik hayatta yaşanacak bir devrimle sonuçlanacağı öngörüsüne de açıktan göndermede bulunur. Ne var ki, Lefebvre'in, gündelik hayatın devrimci kavrayışını, kendi döneminin sürrealistlerinin, varoluşçularının ya da metafizikçilerinin "poetik" nitelikli devriminden ayrı tutmak gerekir. Lefebvre, "devrim" kavramıyla, en somut biçimde, burjuva toplumunun "güç", "zenginlik" ve "mülk" edinme arayışıyla yüceltilmiş yaşantısının "mutsuz" bilinciyle damgalanmış bireylerin yabancılaşmış yaşam koşullarından mutlak biçimde özgürleşme mücadelelerini ifade eder. Söz konusu devrimin aynı anda hem geçerlilik kazandığı, hem de geçersizleştirildiği zemin ise gündelik hayatın ta kendisidir. Çünkü Lefebvre'e göre gündelik hayat, değişimin ve başkalaşımın tartışmasız yeri olduğu kadar, bilinçlerin mistifikasyonunu ve süreğen yabancılaşmasını da içeren bir yerdir...

Lefebvre ve Gündelik Hayatın Eleştirisi

Lefebvre, *Gündelik Hayatın Eleştirisi* adlı yapıtında, modern dünyada gündelikliğin bireyler için ifade ettiği anlamı, çalışma zamanı ve serbest zaman arasındaki karşıtlık temelinde, bireyler için bir kaçış çizgisi ya da sahte bir özgürlük duygusu yaratması bağlamında, gerçekliği yanılsamaya dönüştüren bir manipülasyon süreci içinde okur. Buna göre, serbest zamana dayalı gündelik hayat, hem bir özgürlük yanılsamasını, hem de bu yanılsamadan mutlak kaçışın imkânsızlığını ifade eder. Lefebvre şöyle yazar: "Serbest zaman, gündelik hayatta gündelik olmayan şeklinde gösterir kendini. Bu anlamda, gündelikliğin dışına asla çıkılamaz. Mükemmel olan, kurmacayla aynı statüdedir ve yanılsama, boyun eğmeyle aynı şeydir. Mutlak anlamda kaçış, artık yoktur. Bunun-

la birlikte, mümkün olduğunca bir kaçış yanılsamasına sahip olmayı arzularız. Bütünüyle yanıltıcı olmayacak yanılsama, hem reel, hem de görünen bir 'mundo' (dünya) oluşturacaktır; yani, gündeliklikten başka bir şey olmayan bir görünümün realitesini. Şu halde, serbest zaman kazanmak için çalışırız ve serbest zamanın sadece bir tek anlamı vardır: İş'ten, yani şu cehennemi döngüden uzaklaşmak" (1958: 49). Lefebvre'in gündelik hayat kuramının temel varsayımı şudur: Yaşamın her alanını bütünsel olarak manipüle eden ve içeren genelleştirilmiş bir ideoloji olarak gündeliklik, bireylerin toplumsal dünyaya bağlılıklarını pekiştirmekle kalmaz, gündelik hayat aynı zamanda ideolojik bir kitle kültürü tarafından cesaretlendirilmiş bir kaçış olanağına da zemin hazırlar. Gündelik hayat, her iki işlevini de yerine getirirken, büyük ölçüde kitle iletişim araçlarının etkili gücüne başvurur. Özellikle reklâmcılık, bireylerin egemen toplumsal yaşamla bağlarını güçlendiren "kurallı" yaşam tarzları hakkında bilgi vererek onları görüntü ve imaj yoluyla sembolik bir tüketime yönlendirir (Passin, 2002). Öte yandan, serbest zamanın çalışmayla elde edilişi, sembolik tüketim için gerekli maddi koşulların üretilmesi olarak düşünüldüğünde, aslında bu Lefebvre'in vurguladığı "kaçışın imkânsızlığı" fikrini de doğrular niteliktedir. Şayet, serbest zaman kazanmak için öncelikle ondan feragat etmek gerekliyse, ya da başka bir deyişle, serbest zamanın kendisi çalışma zamanı olmadan ele geçirilemiyorsa, sembolik tüketim başta olmak üzere, her türlü tüketim için gerekli önkoşulu oluşturan serbest zaman, artık yoktur. Bu anlamda, nasıl ki, "gündelikliğin dışına çıkılamaz"sa, çalışma zamanının dışına da çıkılamaz. Bu yönüyle, tüm zaman, çalışma zamanı görünümünü aldığında, gündelik olan, kaçınılmaz biçimde iş yaşamının "cehennemi döngüsü" dışına çıkamamakla aynı anlamı taşır. Öyleyse, Lefebvre'in gündelikliğin yarattığını iddia ettiği kaçış çizgisi –serbest zamanın mutlak yokluğundan dolayı- artık imkânsızsa, "mümkün olduğunca bir kaçış yanılsamasına sahip olmayı arzulamak" ne anlama gelmektedir? Bu soruya yanıt verebilmek için, öncelikle herhangi bir arzuyu doyuma kavuşturmanın içerdiği bireysel ve toplumsal işlevi aydınlatmak gerekir. Her şeyden önce, arzu etmek, verili koşulların dışına çıkmak, değişmeyi ve başkalaşmayı arzulamaktır. Lefebvre'ci gündelik hayatın "devrimci" algılanışının özü, böylesi bir değişim için beslenen umuda bağlıdır. Bu umut, gündelikliğin içinde saklı olan ve bireylere küçük de olsa bir öz-

gürlük duygusu esinleyen "seçme" özgürlüğünde somutlaşır. Lefebvre, özellikle bu seçme özgürlüğünün somut eylemsel niteliğinin reklâm söylemince içerildiğini belirterek şunları yazar: "Şayet herhangi bir reklâm, bir kâse yoğurdun temsilini sağlıklı yaşamınkiyle ilişkilendiriyorsa, herhangi bir marka ürünü bir diğerine tercih etmemizi buyuruyorsa, buna karar verecek olan kimdir? [Elbette] tüketicinin kendisi... Tüketici, her ne kadar manipüle edilmiş olsa da, özgürlüğün küçük bir marjına sahiptir. Sadece 'o' seçecektir. 'Seçmek', manipülasyonun yıkıma uğratmayıp yücelttiği bir değer olarak, gündelikliğin içinde temsil edilir" (Lefebvre, 1981: 73). Bununla birlikte, tüketici bireyin seçme özgürlüğüne eşlik eden toplumsal dünyanın dayatılmış ve "koşullandırıcı" pratikleri, söz konusu özgürlüğün olası sınırlarına da dikkat etmemizi gerektirir. Başka bir deyişle, Lefebvre, gündelikliğin içinde saklı olan bu küçük özgürlük marjına karşı iyimser duygular beslemeyi salık vermekle birlikte, ona fazlaca bir değer atfetmemek gerektiğinin de altını çizmekte gibidir. Çünkü ilk olarak, gündelik olanın gücü, toplumsal ilişkilerin tarihsel açıdan sahip olduğu güce asla eşit değildir. İkinci olarak da, gündelik olanın üretici ve dönüştürücü gücü, gündelik hayatın pek çok ideolojik güdümleme ve manipülasyon tekniğinin baskısı altında olmasından dolayı, eski yaratıcı niteliğinden yoksundur. Lefebvre'e göre, modern gündelik olan, tek cümleyle, özgünlükten, yaratıcılıktan, keşfedicilikten, zevkleri dönüştürme gücünden uzaktır. Yine bu anlamda, "gündelik dünya, tabi kılınmışların bilinçlerinde kolayca pıhtılaştırılan ve ekonomik gücü ellerinde tutanlarca dayatılmış dünyanın temsillerini engelsizce soğurmayı gerektirir. Lefebvre için, ancak diyalektik bilim, toplumsal gerçekliğin analizini eleştirel bir yönteme dönüştürecek ve gündelik olanın mantığını demistifiye edici bir bilgiye olanak tanıyacaktır" (Passin, 2002). Gündelik olanın mantığı, öncelikle gündelik hayatın manipüle edici yönünün farkına varmayı gerektirir. Lefebvre'e göre, söz konusu mantığı, onu çevreleyen tüm mistifikasyon biçimlerinden arınmış olarak kavramaya çalışmanın tek yolu, bireysel bilincin kendisi hakkında açıklamalarda bulunabileceği diyalektik bir düşünce tarzını yeniden egemen kılmaktan geçer. Aksi halde, toplumsal yaşamı ve bu yaşam içindeki ilişkileri yeniden üreten bireyleri, ürettikleri şeylere karşı kayıtsız bir toplumsal organizmanın insafına bırakmaktan başka çıkar yol yoktur. Nitekim: "Toplumsal organizma ya da mekanizma, çalış-

mayla ihtiyaçlarını karşılayanlara ya da üretime katılanlara anlayışlı olmak zorundadır. [Ne var ki çoğunlukla buna gerek kalmaz]. İnsanlar *yaptıkları şeyler*den ibarettirler ve *ne iseler* ona göre düşünürler. Bununla birlikte, yaptıkları ve oldukları şeyden de çoğunlukla habersizdirler. Onların kendi yapıtları, kendi gerçeklikleri dikkatlerinden tamamıyla kaçmıştır" (Lefebvre, 1958: 193). Lefebvre'in, toplumsal organizmanın yaratıcı bireylere karşı kayıtsızlığı, bireyin kendi mevcudiyetine kayıtsızlığı ya da gündelik hayatın ilişkisel düzlemde neden olduğu tahribatla anlatmaya çalıştığı şey, gündelik olanın total düzeyde neden olduğu olumsuzluklar, kısaca gündelik olanın yabancılaştırıcı ve bilinci köreltici etkisinden başka bir şey değildir. Bu yabancılaşma olgusunu ayrıntılı biçimde kavrayabilmek için, öncelikle Lefebvre'in üretimin kendisinden ve "üretim ilişkilerinin yeniden üretiminin krizi" adını verdiği şeyden ne anladığını açıklamak gerekmektedir. İlk olarak, Marx'ta olduğu gibi, Lefebvre'de de üretimin doğuşu üzerine bütünlüklü bir analiz yoktur. Marx, bir üretim kavramına ve insan türünün değişmez etkinliklerini oluşturan bir "iş" kavramına sahiptir, ancak bu, modern çalışma yaşamının sorunlarını ve doğasını kavramak açısından yeterli değildir. Günümüz insanının etkinliklerinin temel bunalımını anlamak için, üretimin kökeni üzerine kimi sınıflamalara girişmek zorunludur. Bu sınıflamanın en basit biçimlerinden biri, üretimin doğa ve insan grupları arasındaki ayrışmadan doğmuş olduğudur. Buna göre, toplumsal değişim olgusunda, üretimin kendisi bir tür aracı ya da katalizör olarak karşımıza çıkmakta, sözgelimi tarım, insan topluluklarının ilk üretim şekillerinden birisi olarak belirmektedir. Üretimin kolektif biçimde ortaya çıkışı, sonunda benimsemenin, sahip olma güdüsünün dinamiğini oluşturmuştur. Bir grup insanın, toprağı işlemek ve düzenli üretim yapmak için belirli bir toprak parçası üzerine yerleşmesiyle birlikte, tarihsel olarak, toplumsal yaşamın ve toplumsal ilişkilerin de yeniden üretilmesi olanağı doğmuştur. Elbette, belli bir toprak parçası üzerinde üretim yapma ve toprağa yerleşme, kaçınılmaz olarak, artı-değer ve özel mülkiyetin doğuşuyla sonuçlanmıştır. Dolayısıyla, sözü edilen toplumsal ilişkilerin niteliği, bu iki değer için verilen mücadeleleri de içermektedir, hatta belki de en başta bu mücadeleyi içermektedir. Üretim olgusunun kendisi, şu halde, hem insanlığın tarihsel olarak yaşadığı doğal sürecin bir ürünü,

hem de bu doğal sürecin neden olduğu toplumsal değişimlerin başlıca nedenidir (Guigou, 2002).

Toprağa yerleşme ve tarımsal üretimle birlikte ortaya çıkan çalışma, üretimi hedefleyen bir etkinlik olarak, toplumsal ilişkilerin de üretici dinamiğini oluşturur. Ne var ki, çalışmanın modern dünyada aldığı biçim, Lefebvre'e göre, artık yaşamak ve en zorunlu ihtiyaçları karşılamak için değil, tüketmek ve toplumla daha fazla bütünleşmek için gereksinme duyulan serbest zamanın üretilme biçimini, dolayısıyla yaşamın ve üretim ilişkilerinin yeniden üretimini değil, üretim ilişkilerinin yeniden üretiminin bir krizini ifade eder. Lefebvre, bu nedenle, "1929 ve 1933 yılları arasında baş gösteren aşırı üretim krizini klasik ekonominin bir krizi olmayıp, bu krizle birlikte kendini gösteren şeyin, ilk planda, 'üretim ilişkilerinin yeniden üretiminin bir krizi olduğunu' belirtir" (Guigou, 2002). Başka bir deyişle, gündelik olarak toplumsal yaşamı üretmenin "devrimci" temeli, üretim eyleminin kılık değiştirmiş niteliğinden dolayı, artık pek mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla artık gündeliklik de üretilememektedir. Çünkü gündelikliğin üretimi teması, Lefebvre'ci düşüncede, ancak ve sadece gündelik hayatın yaratıcı biçimde üretilmesi temasıdır. Bir başka deyişle, gündelik olanı üretmek, bireylerin bir yapıt olarak kendi yaşamlarını üretmeleridir. Lefebvre'in 68 Olayları'na kadar kafasını kurcalayacak olan en önemli düşünce budur. Bu düşünce, gündelik hayatın yeniden üretilmesi olgusundaki radikal dönüşümün, artık bireylerin kendi yaşamlarını bir yapıt olarak üretememelerine neden olan koşulları sorunsallaştırmaya çalışır. Lefebvre'e göre, öncelikle, gündelik olanın ifade ettiği belirsizliği anlamadan, üretim ilişkilerinin yeniden üretiminde –dolayısıyla yaratıcı devrimci düşüncede- yaşanan bunalımı anlamak olanaksızdır. 1958 tarihli *Gündelik Hayatın Eleştirisi*'nin birinci cildinde şöyle yazar: "Gündelik hayat kavramının kendisinde belli bir belirsizlik göze çarpmaktadır. Her şeyden önce, gündelik hayat nerededir? Çalışmada mı, yoksa serbest zamanda mı? Aile ve özel yaşamda mı, yoksa kültürün dışındaki 'yaşamsal deneyim' anlarında mı? Bu sorulara verilebilecek ilk yanıt şu olabilir: Gündelik hayat, bu üç alanın ya da görüngünün tümünde birden gelişir ve tümü tarafından içerilmiştir. Bu üç farklı alanın bütünlüğü içinde vardır ve somut bireyi belirleyen de budur" (Lefebvre, 1958: 40). Ne var ki, Lefebvre, kendi sorduğu bu sorulara verdiği yanıtı fazla-

ca tatmin edici bulmaz ve sonunda gündelik hayatın içerildiği her üç alanın birbiriyle olan karmaşık ilişkisini dikkate alan bir analizin gerekli olduğunu belirtir: "(...) Ancak bu yanıt tamamıyla tatmin edici değildir. Diğer canlı varlıklarla birlikte somut bireysel insanın etkileşimi nerede kurulmaktadır? Bölünmüş iş'te mi? Aile yaşamında mı? Serbest zamanda mı? Ya da bu alanların birbiriyle ilişkisi nedir? Ya da gündelik hayatın gelişiminde karar verici sektör hangisidir? (...) Gündelikliğin unsurlarının dışsallığı (iş yaşamı, aile yaşamı, serbest zaman) bir yabancılaşma içerir. Ve aynı zamanda verimli karşıtlıklar ve farklılıklar da içerir. Her biçim altında, bu unsurların birbiriyle olan ilişkisini birlikte incelemek gerekmektedir" (Lefebvre, 1958: 40). Lefebvre'in sözünü ettiği her üç alanın birlikte analiz edilmesi, belki gündelik olanın yabancılaştırıcı etkisini kavramak açısından önemlidir, ancak böyle bir analizin bundan daha yüce bir başka amacı da vardır: Nicklas'ın deyimiyle (2015), "gündelik olanı değiştirerek, özgürlükleri genişletmek için zorunlu toplumsal değişimi kışkırtacak bir iktidarı ele geçirme umudu..." Ancak burada da Lefebvre, gündelik hayat deneyimindeki yaratıcı tarzın tükenme olanaklarına karşı kuşkucudur. Çünkü gündelik toplumsal yaşamın gelişiminde gözlenen değişimler, gündelik olanı değiştirebilmek için gereksinme duyulan iktidar umudunun da tükenmesi anlamına gelmektedir. Her şeyden önce de, gündelik olan artık gitgide toplumsal sistemin karşıtlıklarını içermeye başlamıştır. Lefebvre'i gündelik hayatın devrimci niteliğine karşı belli bir kuşku duymaya götüren şey, "gündelik olanın kaynaklarının ve zenginliğinin, gündelik hayatın manipülasyonu tarafından kemirilmeye başlanmasıdır" (Nicklas, 2015). Söz konusu manipülasyon, politik manipülasyon kadar, yabancılaşma, tüketim ve medyatik kitlesel baştan çıkarılmayı da içerir. Konuya daha makro düzlemde bakılacak olursa, Lefebvre'in eleştiri ve kuşkusunun bir bütün olarak burjuva toplumu ile kapitalist ekonomik sisteme yönelik bir kuşku ve eleştiri olduğu görülecektir. Gerçekten de, Lefebvre'in 1940'lı ve 50'li yıllarda dile getirdiği görüşler, kâhince bir öngörüyle, 1960'lı yıllardaki tekelci devlet kapitalizmi evresindeki toplumları bekleyen rizikoyu gözler önüne serer. Tsukahara'nın da belirttiği gibi (2015), tüketimin göstergeleri arasında yaşayan toplumların bireyleri, bu yıllarda adeta denizdeki balık gibi habersizdirler etraflarını kuşatan dalgaların gürültüsünden: "Asfalt yollardaki adımlar, kafalardaki düşünceler bile,

uçucu ve tüketimci toplumsal olguları takip etmek için atomize olmuştur artık; bu insanları söz konusu olguların gerekliliklerine uyarlayan bir yaşam tarzı da bu parçalanmışlığın bir sonucudur."

Denebilir ki gündelik hayatın ve kent alanının yeniden üretiminin eleştirisiyle başlayan modern tüketim çözümlemesi, yineleme ve farklılık üzerine kurulu sistemin mutasyonunu kavramak anlamında küresel bir menzile sahip teorik bir keşfin de tohumlarını barındırır içinde. Guigou'nun da belirttiği gibi, bu keşfin Marksist terminolojiye çok şey borçlu olan bir adı vardır: "Üretim ilişkilerinin yeniden üretimi" (2002). Modern kapitalizmi ayakta tutan nedenler ve gerekçeler bütününün yol açtığı bir süreci açığa vuran bu üretim döngüsünün Lefebvre'ci eleştiride, "üretimin toplumsal ilişkilerinin yeniden üretimi" biçimindeki bir yoruma tercüme edilmesi, söz konusu klasik döngüde rol oynayan tarihsel koşulların çok boyutlu bir betimlenişine imkân sunması bakımından önemlidir. Özellikle de ortodoks Marksizm anlamında toplumsal sınıfların etkinliklerinin güncel önemini vurgulaması bakımından. Guigou'ya göre, Lefebvre, tarihsel bir olgu olarak işçi sınıfının kendi üretici sınıf kimliğini hala kaybetmemiş olduğunu savunarak, bu saptamasını şu tür bir tanımlama içinde yapmaya çalışmakla, kapitalist sistemin mutlak egemenliğine ilişkin kimi tartışılmaz ön kabulleri de yeniden tartışmaya açar: "Anti-kapitalist kampta yer alan kitlelerin büyüklüğünün önemi" (Guigou, 2002). Yani, kapitalist sisteme dâhil olmaya direnen, ancak kendi egemenliğinden feragat ederek devrimci praksisini terk etmiş bir sınıfın potansiyel varlığı, hala ciddi bir umuttur. Ne var ki, Lefebvre'in kendi kuramsal çabasıyla uyandırmaya çalıştığı şey de söz konusu bu sınıfın çoktan terk ettiği görülen praksisçi yönüdür. Dolayısıyla, Lefebvre için, gündelik hayatı içinde, kendisinden esirgenmiş olan praksis bilgisiyle yaşamını sürdüren işçi sınıfının, "bilginin aracısız biçimde üretici bir güç halini aldığı" bir çağdaki (Guigo, 2002) varlık koşullarına eğilmekten daha manidar bir şey yoktur. Ne ki, sorun, işçi sınıfının ikincil konuma itilmişliğinin yol açtığı çaresizliği de aşan çok boyutlu bir niteliğe sahiptir artık. Öncelikle, tekno bilimlerin gelişmesi, uzmanlaşma ve ona bağlı olarak bilginin parçalı hale gelmesi, enformasyonun küresel ölçekli hale gelmesi, kent alanının ve bu alanda üretilen ilişkilerin ayrıcalıklı görünümünü kaybetmesi ve dolayısıyla burjuvazinin bir sınıf olarak arabuluculuk rolünün değerden düşmesi

gibi gelişmeler, açıkça "kültürel bir devrim"in eşiğinde olduğumuz gerçeğini ortaya koyan gelişmelerdir. Tüm bu gelişmeler, modern gündelik hayattaki mutasyonun hızlandırıcı biçimleri olarak Lefebvre'in ilgisi dışında kalmayacaktır kuşkusuz. Ne ki, bu hızlı değişim, pek çok ilişkisel sorun yumağını da beraberinde getirecektir. Bilindiği üzere, bilimsel işletmeciliğin temellerini atmış olan Taylor'dan bu yana gözlenen kitlesel üretimle ilgili gelişmelerin, daha büyük ve istikrarlı pazarları gerektirmesiyle başlayan ekonomik süreç, 1970'li yılların ortalarına gelinceye kadar "Fordizm" olarak adlandırılmıştır. Bu dönemin baskın özelliği olan, kitlesel üretimin aynı ölçüde kitlesel bir tüketimle sürdürülmeye çalışılmasının neden olabileceği krizlere yönelik olarak, gerek ücretli emek-sermaye arasındaki çatışmaları az da olsa yumuşatmak, gerekse ortaya çıkan üretim fazlasının tıpkı 1929–1933 yılları arasındakine benzer küresel bir krize yol açmaması için öncelikle işçilere yapılan ücret artışı, çalışma dışı zamanın genişletilmesi ve pazar günleri ile diğer bazı bayram günlerinin tatil ilan edilmesi gibi kimi önlemler alınmıştır. Buna karşılık, bu dönemde şirkete ya da fabrikaya koşulsuz bağlılık ve aidiyet ya da işçilerin çalışmaları karşılığında işverene verdikleri küçük ödünler gibi postfordist dönemin üretim tarzının esnek ve uzlaşmacı görünümleri henüz üretim hayatının dışında kalan şeylerdir. 1970'li yılların başlarında ekonomik yaşamda beliren yeni bazı değerlerin baskısı altında kalmaya başlayan Fordizm, tüketici tercihlerinin değişen yapısı başta olmak üzere, küçük ve istikrarlı olmayan pazarların çekim alanına girecektir. Daha önce Fordizmin hiyerarşik işletme yapısı içinde çözülen sorunların, sonraki dönemde, doğrudan doğruya işçinin kendisine tanınan bir özyönetim ve sorumluluğa havale edilmesi, Lefebvre'in, yine isabetli bir öngörüyle, "üretim ilişkilerinin yeniden üretiminin bir krizi" biçiminde tanımlayacağı ve özünde işçi sınıfının dönüştürücü gücünün önünün alınmasına karşılık gelen manipülasyonlara işaret eder. Çünkü Fordist dönemde geçerli olan canlı emek-sermaye çatışması bu dönemde ortadan kalkmıştır. Böylelikle kendi yaşamının ve yoksulluğunun sorumluluğunu üstlenmiş olan işçi sınıfı, karşısında mücadele edebilecek bir taraf bulamamaktadır. Bu, tam da "oğlunu yiyen satürn" örneğini akla getirmektedir. Bu bağlamda, diyalektikçi Lefebvre, şöyle bir tahminde bulunmayı ihmal etmez: "Sistem, kendi ödevinin koşullarını yeniden üretmede sürekli daha da kötüye gidecektir. Nitekim ekonomik

bir krizin yol açtığı gezegensel felaketin ve yıkımların yönettiği bir dünyanın geride bıraktığımız otuz yılı da bunu açıkça doğrulamaktadır-ne var ki, bundan daha da kötüsü, herhangi bir devrim kuramının, artık proleter programın sağlamlığına referansta bulunamayacağı gerçeğidir" (Akt. Guigou, 2002). O halde, açıklığa kavuşturulması gereken bir diğer önemli mesele de budur: Gündelik hayatta yapılacak olası bir devrimin genel niteliği ve öznesinin belirlenmesi...

Lefebvre ve Gündelik Hayatta Devrim

Lefebvre'e göre, 1960'lı yılların genel toplumsal panoraması içinde, devrimin tarihsel bir öznesi konumunda olan proletarya, herhangi bir krizin devrimci biçimde açıklığa kavuşturulma zorunluluğunu yerine getirebilme gücünden yoksundur. Lefebvre'in, bir yandan, sosyolojik analiziyle, işçi sınıfının birlikten ve eyleme gücünden yoksunluğunu, parçalanmışlığını ve tüketim toplumuna entegrasyonunu tartışmaya açmaya çalışırken; öte yandan, aynı işçi sınıfının "direnen", "önlenemez biçimde yükselen", "sağlam ve homojen bir blok" olarak kalacağını belirten yaklaşımı da oldukça ilginçtir. Lefebvre'in bu ikili düşünme tarzına kaynaklık eden şey, sadece onun ekonomik ve toplumsal koşullara yönelik gerçekçi ve bütüncül bir çözümleme yöntemi ve bakış açısına sahip olması değil, aynı zamanda genel olarak kapitalist yeniden üretimin yol açtığı toplumsal ilişkilerin çözümsüzlüğü karşısında aldığı bu inançlı konumdur. Guigo'nun da belirttiği gibi (2002), Lefebvre adeta böyle bir manzara karşısında "'günden güne atomize olmuş bireylerden kurulu dev bir kitle olarak büyüyen proletaryalaşma karşısında, işçi sınıfı, burjuva sınıfını kabul edemez, ancak devrimci dönüşümün minimalist bir versiyonuna katılabilir' demektedir." Söz konusu minimalist devrimci versiyon, gündelik hayatın rutin kültürel ve siyasal tercihlerinde cereyan eden konum değiştirmelerden başka bir şey değildir. Lefebvre'in işçi sınıfının melez karakterinde gözlemlediği bu çatışkının, onu hoşnutsuzluğa sevk etmesi doğaldır. O, mümkün olanın ötesine geçmeyi, deyim yerindeyse, eski "sosyalist geçit"i ararken, karşısında ne yazık ki onun küçük bir minyatürünü bulmuştur. Lefebvre, her şeye rağmen, buradan hareketle, *"kendi kendini belirleyen* işçi sınıfının otonomizasyonunu bildirecek bir noktaya varacak, sayıları milyonları bulan özgürlük yandaşlarından daha fazla olmamakla birlikte, yalnızca

kapitalist denilen üretim biçimine karşı bile, bu 'farklılaştırıcı' doğrulamayı kabul edecektir" (Guigo, 2002). Öte yandan, Lefebvre'in, sabırla, düşünme ve varolma tarzlarının acımasız bir denetimi ve sevimsiz bir kentleşmeyle yaşam koşullarının ağız tadını bozan bir gündelikliğin eleştirisi bağlamında değindiği bir diğer önemli husus da, Veblen'in 19.yüzyıl sonlarında yavaş yavaş kıvılcımlarını görmeye başladığı ve ancak görebildiği kadarıyla analiz etme imkânı bulduğu Amerikalı yeni zengin sınıf ve onun sınıfsal çıkarlarla düşünülmüş kültürel bir politikası olarak sonraki yüzyılın ortalarında kurumsallaşarak etkilerini iyiden iyiye hissettirecek olan "Amerikan emperyalizmi" ve onun bağrında yeşeren kültürel hegemonya olgusudur. Paquot'un (2006) da belirttiği gibi, "bu Amerikan emperyalizminin kültürel hegemonyasını güvence altına alan egemen ideoloji, bireyi arzu adına, içinde uyuşturucular bulunan her şeyi tüketmeye zorlar. Bu nedenle, 1950'li yılların sonunda, 'gösteri toplumu'nun radikal bir eleştirisini geliştiren Sitüasyonist (durumcu) hareket, Henri Lefebvre'de de yankısını bulacaktır. Sitüasyonistlerin bu çıkışı, 1968'den itibaren genelleşen, farklı pratiklere ve analizlere karşı anti-kapitalist bir yorumdur." Dahası, tüm tarihleri boyunca Sitüasyonistler'in kendi eylemleri için temel aldıkları argümanlar, refah ve özgürlüklerden yoksun bir toplumun içindeki durumların ve gündelik hayatın yeniden devrimcileştirilmesi suretiyle diriltilmesine dayanır. Bu amaçla, Sitüasyonist hareketin 1957'de şekillenen çatısı, bazı politik ve sanatsal kuruluşların katılımıyla birlikte, kısa sürede uluslararası bir nitelik kazanmakla kalmamış, aynı zamanda devrimci sanatsal tahayyül gücünü yeniden canlandıracak politik içerikli pek çok eyleme de olanak sunmuştur.

Bilindiği üzere, 1950'lerden itibaren seslerini duyurmaya başlayan Sitüasyonistler, egemen kapitalist kültürel biçimlenmeye karşı, temelde kent yaşamına etkin katılımı ve kentin dönüştürülmesini hedeflerler. "Gündelik hayatta devrim" şiarı, gündelik hayatta hüküm süren tüm yabancılaşma biçimlerinin kırılmasını öngörür. Söz konusu devrimin yegâne aracı olarak da sanatta yeni bir görme ve gösterme biçimi arayışına yaslanırlar. Artun'un deyişiyle, "sanatın hayatı istila ederek altını üstüne getirmesi" işlevine (2014: 54). Bu yüzdendir ki, hareketin öncülerinden Guy Debord ve Asger Jorn gibi isimlerin etkinliklerinin en büyük erdemlerinden biri, gündelik hayatta devrim fikrinden bir an bile

sapma göstermemiş olmalarıdır. Başka bir deyişle, Debord ve arkadaşlarının devrimci çabalarının erdemi "zamanın yaşanmış tecrübelerinin gündemiyle eleştirel düşünce ve eylem için gündemi ayarlama şeklidir" (McKenzie, 2008: 224). Aslına bakılırsa, verili gündemlerin dışında gündemler belirlemek, tarihsel ve neo-avangard hareketlerin de genel ereğidir. Söz konusu gündem belirleme ya da verili gündemi geçersiz kılma teknikleri temelde "durumları yeniden inşa etmek" anlamında, düzen algısında anarşi yaratma amacına hizmet eder. Avangardın tüm politik eylem biçimleri gibi, Sitüasyonist düşünürlerin eylemlerinin etkisi de yaşanan an'a müdahale etme ve dolayısıyla ona hükmetme güçlerinde yatar. Debord, "insanlar arasındaki ilişkilere hükmeden" ve "toplumu onun müşterilerinden biri haline getiren" günlük hayat gösterisinden söz eder. Debord'un tanımladığı anlamıyla gösteri, meta fetişizminden beslenen kapitalist toplumun bir başka şekilde adlandırılmasıdır. Çünkü "gösterinin *görünür kıldığı* hem var hem de yok olan dünya, yaşanmış her şey üzerinde hâkim olan meta[ların] dünyası"dır (Debord, 2010: 50). Gösterinin etkisi, sahip olunan metalar üzerinden elde edilen kimliğin yarattığı ahlak ve yaşam pratiklerinin bireyleri gündelik hayatın gerçek olaylarına katılmasını yabancılaştırıcı etkisidir. Gösteri toplumu, bir başka anlamıyla da, bencilce peşinden koşulan maddi ve fiziksel doyuma karşılık, zihinsel ve kalben duyarlı varlığın hayata müdahalesinin sınırlandırılması, azaltılması ya da gitgide yok edilmesi toplumudur. Sonu, kaçınılmaz biçimde bireysel kayıtsızlığa ve duyarsızlığa varan böylesi bir toplumda her şey katıksız bir gösteriye dönüşmüştür. Sitüasyonistlerin kapitalist gösteriye karşı öne sürdükleri taktikler ise, gündelik hayatta yapılacak devrimin somut ipuçlarını sunar. Önerdikleri pek çok strateji arasında, kapitalist servet toplumuna karşı duydukları derin nefretle, vitrinlerdeki ürün ve eşya bolluğunu yaşamın gitgide bencilleşen yüzü olarak yorumlayıp yağmalayanların kalkışmalarını modern görünümlü bir tür *potlach* olarak gören eğilimlerinin özellikle altı çizilebilir. Gerçekten de, toplumda zenginlikleri eşit biçimde dağıtmak için dükkânların yağmalanmasını kutsamaya kadar varan situasyonist eylem, 68 öğrenci hareketlerinin ruhsal atmosferi içinde gün yüzüne çıkmış bir protest eylemdir. Bu hareket içinde geleceğe dönük ortak bir siyasal projeksiyon ya da üzerinde kader birliği edilmiş ortak bir anlatı bulunmadığı gibi, "bazıları 'toprağa dönüş'ü yüceltir-

ken, bazıları 'aşk', 'barış' gibi yalın değerlere geri dönüşü, bazıları 'biyolojik ürünlerin tüketimi'ni, diğer bazıları da pazarı ortadan kaldıracak 'proleter bir devrim'i savunmaktadır" (Paquot, 2006). Aynı dönemde, tüketim odaklı-küresel yönelimli bir bolluk ve gösteri toplumunun Amerikan görünümlü kapitalist değerlerini savunanlar ise, serbest pazar ekonomisi ve rekabetçi temelde bir anlayışla birlikte, eşitsizliklerin de azalacağını düşünmektedirler. Özetle, önerilen çözüm, tüketim kültürü alışkanlıklarının ve kalıplarının yaygınlaştırılmasıdır. Başka bir deyişle, küresel nitelikli bir kültürel karşı-devrim hareketinin kitleleri depolitize edici gücüdür dile getirilen. Bu ise, tahmin edileceği üzere, Lefebvre'ci gündelik hayat nosyonunun tanımlanmasında belirleyici olan ekonomik büyüme-toplumsal ilerleme, uyum-direniş, özgürlükçü duyuş-yabancılaşmış bilinç, vb. karşıtlıkların çatışmacı toplum paradigması temelinde ifade ettiği anlamlar bakımından ya da daha açık bir deyişle, hayatın göstergelerde arandığı modern tarihsel dönemin ürünü olan gündelikliğin *sınıfsal stratejiye* dayalı politik bir "dünya görüşü" üretiminin maddi zeminini oluşturduğu görüşü açısından tam bir felakettir. Zira, Lefebvre'e göre, güçlüler ve zayıflar arasında hüküm süren gerilim yüklü ilişkinin zorlama ve uyum sağlama biçiminde kendini ele veren başlıca iki karşıt kutbu ve birbirini tamamlayan stratejisinin sergilendiği bir sahne olarak gündelik hayat, klasik anlamda "devrim"in de yeridir ve öyle tasavvur edilmek zorundadır. Oysa modern dönemden başlayarak, artık devrimin de gündelik hayat gerçekliğine tahvil edilmiş olması, dahası toplumsal-tarihsel gerçekliğin gündelik olarak tasarlanıp yaşanır hale gelmesi klasik devrim kavramını da yeniden düşünmeyi gerektirmektedir. Lefebvre bu noktada "gündelik hayattaki devrim"den bahseder ve bu terimle kastettiği şey, "bireyin kendi yaşamını bir yapıt olarak kurgulayıp yaşaması", başka bir deyişle, gündelik hayatsal deneyimin sürekli bir eleştirel tutumla kavranarak yaratıcı ve özgürlükçü davranış biçiminin gündelik pratiklere egemen kılınması durumudur. Bu tanımlamaya göre, gündelik hayatta gerçekleştirilecek devrimin kaçınılmaz aktörü de "eylemci özne"den başkası değildir. Ne var ki, artık modern gündelik hayatta söz konusu eylemci tutum hükümsüz kılınmıştır. En başta da, maddi ve simgesel nesneler evreninin –medyanın ve özellikle de reklamcılığın etkisiyle- gitgide genişleyen uzamında etkili olmaya başlayan tüketim olgusu bağlamında. Nitekim bu olgunun bü-

rokratik olarak yönlendirilmesi sonucu uç veren tüketim toplumu içindeki birey, hemen her gün, yabancılaşmış bilincini gündelik hayatta yaptığı tercihlerle yeniden sınamaya çalışmak zorundadır. Şu halde, Lefebvre'ci gündelik hayat eleştirisinin kapsamını, tarihsel olan-gündelik olan ilişkisi bağlamında, daha özel olarak da, tekelci kapitalizmin rekabetçi tüketim anlayışının neden olduğu "şeyleşme" temelinde genişleterek değerlendirmekte yarar vardır.

Lefebvre ve Tüketim Toplumunun "Şeyleşmiş" Sahnesi Olarak Gündelik Hayat

Lefebvre'e göre, tüketim toplumu, en yalın tanımlamayla, gündelik hayatın bürokratik olarak yönlendirilmesidir. Söz konusu bürokratik yönlendirmeyi gerçekleştiren sektörler arasında özellikle de reklamcılık, Lefebvre'in deyişiyle, modern tüketim toplumunda "bir ideoloji kadar değer kazanmıştır [...] Bu, metanın ideolojisidir, [yani alış-verişin]. Felsefenin, ahlakın, dinin, estetiğin yerine geçer" (1998: 109). İhtiyaçların ikna yöntemiyle dayatıldığı söylemsel bir alanı ifade eden reklâmcılık, aynı zamanda "bolluk toplumu" kavramsallaştırmasının temelini oluşturan metalar ekonomisinin de "satıştan sorumlu" retoriğini oluşturur. Aynı retorik, aynı zamanda modanın ekonomi-politiği tarafından belirlenmiş bir ideolojik bakış açısının kurucu unsurlarından birisidir. Bunun içindir ki, yine Lefebvre'e göre, artık "reklamcıların tüketici 'özneleri' bir sloganı tekrarlayarak şartlandırdıklarını sandıkları dönem geride kalmıştır. Bugün, en ustalıklı reklâm formülleri [bile] bir *dünya görüşü* içermektedir" (1998: 109). Şu halde, tüketim, son çözümlemede, reklamcılık alanının da desteğini aldığı bir tür ikna, koşullandırma ve nihayetinde satış ve pazarlama araçlarıyla birlikte, kişisel olanı *toplumsala*, imgesel olanı ise *ticari bir meta*ya ve ideolojiye dönüştüren bir dünya görüşüdür. Bu dünya görüşünün kendini yeniden-ürettiği maddi zemin ise, genel olarak medya ve özelde de reklam ve moda endüstrisi olup; söz konusu bürokratik tüketim toplumunun meşruiyeti, bireyin giyim-kuşamı, yaşam tarzı, kimliği, imgesi ve bedeni etrafında biriken görsel cazibenin "planlı bir eskime döngüsü" (Canbaz, 1999: 26) içinde sürekli kılınmasına dayanır. Doğaldır ki, tüketimin mantığı gereği, böyle bir döngü de ancak "nesnelerin çeşitlenerek değişmesi ve eskiyerek kullanımdan düşmesi" (Lefebvre, 1998: 163) sayesinde işlerlik kazanabilir.

Giydiklerimizin kendi kimliğimize ilişkin bir gösterge değeri taşıması, bizi paradoksal biçimde, üstümüze maddi harcama yaptığımız ölçüde elde edebileceğimiz bir benlik yanılsamasına götürür. Bu paradoks önemlidir, çünkü mevcut kimliğimizin *elden çıkarmadan elde edemeyeceğimiz* bir yönünü ifade eder. Buradan bakıldığında, kaçınılmaz olarak, bedenimize dışsal biçimde eklemlenmiş bir kimlikle birlikte eskimeye başlayan şey de, aslında duyumsadığımız kendilik imgemize ilişkin *uçucu benliğimiz*dir. Şu halde, önemli ölçüde eskimeden kalmak, hep gündemde ve "yeni" olmak, genel *trendi* takip etmek için başvurulan giyim-kuşam, süslenme ve genel olarak tüketim eğiliminin birey için taşıdığı simgesel/ontolojik anlam büyüktür. Özellikle de benliği cazip kılmak (hoşa gitmek, çevresi tarafından beğenilmek, toplumsal prestij, karşı cins için vazgeçilmez bir arzu "nesne"si olmak, vb.) için girişilen sembolik tüketim davranışlarının *ekonomi-erotiği* açısından. Bu bağlamda, Lefebvre, modern tüketimci gündelik hayatın tarihini üç kısma ayırarak inceler ve aslında incelediği şey, bir bakıma moda ve reklamcılığa dayalı bürokratik sürecin gündelik hayat üzerinde kurumsallaştırmaya çalıştığı denetimin açıklığa kavuşturulmasından başka bir şey değildir. Buna göre, söz konusu bürokratik denetim, sırasıyla; a) üsluplar, b) üslupların sonu ve kültürün başlangıcı (XIX. yüzyıl) ve son olarak da c) gündelik hayatın yerleşmesi ve sağlamlaştırılması aşamalarından oluşur (Lefebvre, 1998: 81). Lefebvre'in gündelik hayatın gitgide önem kazanarak tüm devrim biçimlerinin yerini almaya başlamasını izah etmekte kullandığı başlıca argüman ise, XX. yüzyılın düşünce ufkunda yeni bir "evrimci praksis"in doğuşudur. Artık her türlü devrimci politik eylem biçimine yüklenen başarısızlık, gündelik hayatın yeni bir mücadele alanı olarak belirişine katkıda bulunacaktır. Nitekim "gündelik hayat, bu [devrimci] başarısızlığın nedeni ve sonucudur. Nedenidir, zira engeldir, benttir, korkuluktur; toplumsal varoluş her sarsıntıdan sonra, onun çevresinde yeniden örgütlenir" (Lefebvre, 1998: 81). Bu perspektiften bakıldığında, siyasal düşüncelerin yerini, artık gündelik hayatta üslupların ve hayat tarzlarının savaşı almıştır ve bu savaş, sistemin bürokratik eliyle yeniden düzenlenmeye, örgütlenmeye muhtaçtır. Bu sonuncu evrede bile sistem, büsbütün sınıfsal çelişkilerinden arınmış değildir. Aksine, meşruiyeti arzu ve gereksinimlerin "tatmin"ine ve söz konusu tatmin duygusunun körüklediği kışkırtılmışlıkla yeniden arzu duymaya dayalı

olan tüketim toplumunda arzu ettiklerine denk bir maddi tatmin sağlayamayan "tatminsiz" kitlelerin yaşadığı yoksunluk tüm şiddetiyle varlığını sürdürmektedir. Dolayısıyla "sınıfsal stratejinin hedeflediği şey gelişme değil, bu biçimiyle büyümenin 'dengesi' ve 'uyumu'dur" (Lefebvre, 1998: 84). Uyumun toplumsal bilincin yerini aldığı bu yeni sınıfsal stratejide, büyümek bireysel yetilerde bir "gelişme"yi değil, meşru kültürel alan içinde tüm arzulu varlığıyla yayılmayı ifade eder. Bu yüzdendir ki, "kentsel yaşam da dâhil olmak üzere toplumsal ilişkilerin gelişmesi, karmaşıklaşması ve zenginleşmesi 'kültürel' alana bırakılır ve bu sıfatla kurumlaşır" (Lefebvre, 1998: 84–85). Kültürel alanın kurumsallaşması, gündelik hayatın bürokratikleşmesinin ilk adımıdır. Bu, XX. yüzyılın başlarından itibaren gelişip serpilmeye başlayan kültür ve bilinç endüstrilerinin (gazeteler, moda sektörü, sinema, reklâm endüstrisi, kültür aracıları, vb.) işbirliğiyle şekillenen yeni bir toplumsal kategorinin, sonrasında tüketim toplumuna varacak olan uzantılarının salt ekonomizmle açıklanamayacak olan yönleriyle birlikte, esasında toplumsal dinamiklerin yerinde saydığı bir "büyüme"dir. "Bu andan itibaren, maddi doğa üzerindeki *teknik egemenliğe*, insanın kendi doğasıyla (beden, arzu, zaman, mekân) *uyum sağlaması* tekabül etmez. Bu durumda, büyüme ve gelişme arasındaki çelişkiye, (teknik) *egemenlik* ve *uyum sağlama* arasındaki daha önemli ve daha temel bir çelişki eklenir" (Lefebvre, 1998: 85). Bu çelişki, kentleşme ve ona bağlı olan sanayileşme arasındaki çelişkidir. Ne var ki, ancak kentleşmeyi sanayileşmeye ulayan uzunca bir dönemin ardından kentleşme esas hale gelebilir ve Lefebvre'e göre, büyüme ile gelişme arasındaki geleneksel ilişkiyi tersine çeviren bu süreçte, sınıf stratejisi yeniden sahne alarak ve her iki değişken arasında yaşanan bağımlılığa belli bir süreklilik ve derinlik kazandırma rolünü üstlenerek kentsel bunalımı körüklemeye başlar (1998: 85). Tam da burada, sistem ekonomik büyümeyi yaşarken toplumsal gelişmeyi "kentsel bunalım"a dönüştüren bu bağımlılık ilişkisinden dolayı toplumu kendine özgü tasarıları olan bir erek olarak kavrama düşüncesi anlamını yitirir. Artık, ereksel olan, sınıfsal düzenlemelerin bağlayıcı sınırlarını aşındırma vaadinde bulunan göstergeler evreninin bir parçası olma yarışında somutlaşan yeni var olma biçimlerine kayar. Başka bir deyişle, var olmak, artık "göstergelerin arasında yaşamaktır" (Lefebvre, 1998: 94). Ne var ki, bu tür bir yaşam tarzına gereği gibi vakıf olamayan

kesimler arasında, özellikle işçi sınıfı, Lefebvre'in deyimiyle, "(...) ücret meselesinden gündelik hayatın düzenlenmesine kadar uzanan bir dizi talep ve protestonun içinde yer almaya" devam eder (1998: 95). Çünkü çok sayıda (kültürel ve simgesel) gösterge arasında yaşamak, gösterge tüketiminin sınırlayıcı etkenleriyle kuşatılmış ve "gündelik hayatı esas olarak zorlamalardan oluşan" bir sınıf için, sistemle gereken *uyum* içinde olamamak bakımından ciddi bir engeldir. Şu halde, tüketmek, özellikle sınıfsal kategoriler keskinleşirken sadece aldatıcı bir mutluluk sunar, ama bu asla hayal kırıklıklarını ve yoksunlukları gizlemeye yeterli değildir. Bu bakımdan, "bürokratik yönlendirilmiş tüketim toplumu", işçi sınıfının gerek üretim alanında, gerekse tüketim pratikleri açısından sömürüldüğünün farkına kolayca varamadığı bir sistem olma özelliği taşımak yanında, sınırsız imge ve göstergeler arasında sıkışıp kalmış bir sınıf bilinci deformasyonu görünümü de sunmaktadır. Sözü edilen hayal kırıklığı ve yoksunluklar alanında göze çarpan sonu gelmez derinleşme, her ne kadar tarihsel açıdan belirlenmiş anlamını fazlasıyla yitirmiş olsa da, işçi sınıfı kendi bilincini, tüketim eyleminin ekonomi politiği içinde örtük biçimde muhafaza etmeyi sürdürür. Bourdieu, bu durumu, kendi sosyolojik terminolojisine özgü bir deyişle "zorunluluğun seçimi" biçiminde formüle eder. Zorunluluğun seçimi, en yalın tanımlamayla, alt sınıfların -özellikle de işçi sınıfının- kültürel sermayesinin sınırlandırılmasıdır. Söz konusu sınırlandırma, temelde naif biçimde işleyen siyasal bir sürecin sonucu olarak dayatılan bir tür "yanlış bilinç" şeklinde de okunabilir. Bu bağlamda, kültürel alanda "zorunluluğun seçimi" yanılsamasına maruz kalanlar, egemen değerlere boyun eğme koşullarını bizzat rıza yoluyla kendileri üreten alt ve orta sınıf üyesi toplumsal faillerdir. Fiske'in yorumuna dayanarak söylersek, zorunluluğun seçimi, "işçi sınıfının her imgeden bir işlevi yerine getirmesini beklemesidir. Bu işlevi de hazza, ahlaka ya da toplumsal sıradanlık normlarına göre değerlendirebilmeyi umar" (1999: 171). Bu özgül kavramsallaştırma bir yana, bürokratik açıdan yönlendirilmiş tüketim toplumuna genel olarak içerdiği siyasal niteliği açısından baktığımızda, Lefebvre'in sözünü ettiği, insanın kendi doğasıyla uyum sağlaması beklenen teknik egemenliğin, yerini, ancak kültürel simgelerin tüketilmesiyle mümkün olabilecek toplumsal ve siyasal bir uyum arayışına bıraktığı söylenebilir rahatlıkla. Bu anlamda, ayrıcalaştırılmış bireylerin birey-

sel açıdan görece farklılaştırılmış yönlerine hitap eden tüketim toplumunun simgesel mallara kitlesel düzeyde yarattığı talep, anlamlı yaşama kapasitesinin topyekûn imhası anlamına gelen markalaşmış hayat tarzlarının pazarlanması esasına dayanır. Hayat tarzlarının süpermarket ürünlerinin standart kodlarını andıran böylesi bir pazarlaması, belli toplumsal sınıfların özgül yaşama ve dünyayı tasarlama/yorumlama biçimlerinin yerine, Bourdieu'cü bir terimle söylersek, beğeni yargıları ve zevkleri üzerinden oluşturulmuş bir tür "sınıflama" kategorisine geçirmiş bulunmaktadır. "Sınıflama" sözcüğü, toplumsal sınıfın yerine kullanıldığında, bu sonuncusunun içerdiği siyasal anlamdan daha fazla bir doğallaştırma işlevine sahiptir. Çünkü toplumsal sınıfların ifade ettiği siyasal ayrımlar, kültürel beğeni yargılarının sınıflayıcı ve ayırıcı işlevlerinden daha keskindir. Bu nedenledir ki, sınıflandırılmış ve sınıflandıran beğeni yargılarının doğallaştırıcı etkisi, sadece toplumsal sınıfları birbirinden ayıran sınırları belirsizleştirmekle kalmaz, aynı zamanda "evrensel olarak eşit bir biçimde dağıtılmamış olan üstünlüklerin [avantajların] gizlice benimsetilmesi" amacına da hizmet eder (Bourdieu, 1979: 252). Dolayısıyla siyasal olanı kültürel olanın içinde yeniden kurgulayan böyle bir sınıflamanın, siyasal kimliğe de yeni bazı değerler atfetmesi doğaldır. Şu halde, kimliğin kendisi de maddi toplumsal ve siyasal koşulların doğal bir ürünü olmaktan çok, beğeni yargıları ve alışkanlıkları üzerinden yapılan bir sınıflandırmanın bağımlı değişkeninden öteye gitmemektedir. Bağlayıcı birer statü değeri içeren simgesel ve kültürel ürünleri kimliğin doğal bir uzantısına dönüştüren tüketim ritüelleri, Bourdieu'nün "bedene dönüşmüş toplumsallık" (2003: 117) biçiminde tarif ettiği habitus'lar aracılığıyla, gündelik hayatında, bireyi gizil, simgesel bir tahakkümün etkisine maruz bırakmaktadır. Bu, yukarıda değindiğimiz Lefebvre'in *uyum* sözcüğüyle kastettiği şeyle hemen hemen aynıdır. Öte yandan, Lefebvre'e göre, tüketim toplumunda "gereksinimin kullanımdan düşmesi" ifadesinde karşılığını bulan gelişme, çifte bir anlama sahiptir: nesnelerin kullanımdan düşmesi ve onları kullanan bireylerin 'saygınlıklarının' kullanımdan düşmesi. Her ikisi de temelde arzunun kullanımdan düşmesinin bir sonucudur; başka bir deyişle, arzu biçiminde kendini ele veren tüketme motivasyonunun... Nitemi Lefebvre, "nesnelerin kullanım süreleriyle oynayan kişilerin, aynı zamanda motivasyonları da yönlendirdiklerini" belirtmektedir (1998:

86). Bir tür "arzu stratejisi" biçiminde işleyen bu yönlendirme girişiminin ardında, nesnelerin hızla eskimesine koşut biçimde, evlerin, kentlerin ve buralarda kurulan ilişkilerin belli bir hareketlilik içinde sürekli değerden düştüğü ve birbirinin yerini aldığı bir döngü söz konusudur. Bu döngüsel hareketlilik, Lefebvre'e göre, "gerçek yaşam"ın gündeliklik içinde donup kalamayacağının açık bir göstergesidir (1998: 86). "Gerçek yaşam", hızın geçiciliği içinde duyumsanan yaşamdır. Geçicilik, nesneyi eskitip yıpratan akıl dışılığın bir stratejisi, daha doğru bir deyişle, "gündelik hayatın akılcılaştırılmış bir biçimde sömürülmesini hedefleyen bir *sınıf stratejisi*nin parçasıdır. Geçicilik kültü, modernizmin özünü açığa vurur, fakat bunu bir sınıf stratejisi olarak açığa vurur" (Lefebvre, 1998: 86). Öte yandan, bu sınıf stratejisi, her ne kadar kendini akılcılık temelinde açığa vursa da, artık gitgide modernizmin akıldışı stratejisine sınırdaş hale gelmiştir. Lefebvre'e göre, "bürokratik yönlendirilmiş tüketim toplumu"nun temeli, her geçen gün daha da kötüye giden bu akıldışılık stratejisine dayanmaktadır: "İnsanların gerçek yaşamı üzerine en ufak bir araştırma bile, iskambille fal bakıp gelecekten haber verenlerin, büyücülerin ve kırık çıkıkçıların, yıldız falcılarının rolünü ortaya koyar. [Bu konuda] Zaten basını takip etmek yeterlidir" (Lefebvre, 1998: 87). Böylesi irrasyonel bir strateji içinde, bireylerin kendi önlerini görmeleri ve gündelik hayatlarına bir anlam vermeleri için kapıda hazır bekleyen medya ve özellikle de reklamcılık, bireylerin arzularının birbiriyle uyumlu kılınmasını sağlamak yanında, yıldız falları metinlerinden kurulu sözümona sistemli bir dünya görüşü yaratmak gibi erdemlere de sahiptir! Büyücülerin, gözbağcıların, medyumların ortalıkta cirit attığı medyatik kültürel bir sistemin her türlü politik ve akılcı programı yolundan saptırmayı amaçlayan stratejilerinin, gündelik hayatı yaşamsal deneyimlerin gücünden ayıran ve "eyleme yönelik belirsizlikler alanı" yaratan gelişiminin mutlak bir yazgı biçiminde kabullenildiği Amerika Birleşik Devletleri bunun en somut biçimde gözlendiği yerlerden birisidir (Lefebvre, 1998: 87). "Kodlanmış serap"ların, müzelerin, "turizmin örgütlenmesi"nin, "göz alıcı kentler"in vatanı olan bu ülke, sadece ardında tatminsiz duygular bırakan "gösterinin tüketimi" ve "tüketimin gösterisi"nin dizginlenemez akıldışılığının "toplumsal imgelem"le uyumlulaştırdığı tatminsiz bireyler üretmekle kalmaz, aynı zamanda gazetelerde "artık her şey mümkün!" safsatalarının günlük olarak ma-

yalandığı bir toplumsal yanılsama retoriği için de en uygun zemini oluşturur (Lefebvre, 1998: 88–90). Dahası, Lefebvre'e göre, modern gündelik hayatı sözde "akılcılık" temelinde programlamak için üretilen bu "mesajlar", her bireyi kendi pragmatist ve düşsel varoluş koşulları içinde, gerçekleşmesi muhtemel bir mutluluk vaadi içine sokarak, onlara somut bir tek gündelik hayatı değil, olası bütün gündelik hayatları yaşama güvencesi sunar. Bu güvence altında, her birey "gördüğü şeyi düşler, düşlediği şeyi görür" (Lefebvre, 1998: 90). Gerçekte ise, "bürokratik yönlendirilmiş tüketim toplumu" sunduğu bu yanılsamalı mesajlar aracılığıyla, güçlülerin zorlamalarına zayıfların kendilerini uyarlamak suretiyle boyun eğdikleri bir belirlenim ilişkisini gizlemeyi amaçlar. Reklamlardan televizyon dizilerine, günlük gazete sayfalarından edebiyat ve sanat ürünlerine kadar tüm bilinç yönlendirme araçları, böylesi bir belirlenimin etkili araçları olarak işlev görür. Bu araçlar aynı zamanda bireyleri birörnek "toplumsal imgelem"e bağlamanın araçlarıdır. Nitekim sistemle uyumlulaştırılmış bireyler, her türlü zorlamaya karşı direnme stratejisinden de vazgeçmiş olurlar. Çünkü "kim *uyum sağlamışsa*, zorlamanın baskısından kurtulmuş demektir" (Lefebvre, 1998: 92). Sonuç olarak, Lefebvre'e göre, zorlamaların baskısına karşı özgürlükçü ve yaratıcı eylemi yeniden diriltmek ve bunun için de öncelikle bireyi gündelik hayatın tüketimci yönlendirmesinden kurtarmak gerekir. Bu ise, tüketimin ve genel olarak gündelik hayatın siyasal içerimlerini sınıfsal bir mücadele temelinde yeniden düşünmeyi ve kurgulamayı gerektirir.

Sonuç Yerine

Gündelik hayatın gerek iktidar yapıları ve ilişkileriyle olan bağıntısı, gerek bireyi edilgenleştirici ve koşullayıcı değerler iklimine yataklık eden uzamsal niteliği ve gerekse gündelik hayatta anlamın üretimi ve yeniden üretimi bağlamında ilettiği simgesel anlamlar oldukça önemlidir. Ancak gündelik hayat, modern çağla birlikte, 20. yüzyılın başlarından itibaren gelişen bilinç ve kültür endüstrilerinin de kuşatıcı etkisiyle, üretici/özgürleştirici düşünce ve eylem biçimlerine sahne olan niteliğini büyük ölçüde yitirmiştir. Gündelik hayat, artık tarihsel politik devrimlerin gerçekleştirildiği bir yer değil, farklı üslupların ve kimliklerin birbiriyle mücadele ettiği bir arenadır. Lefebvre'e göre, modern toplumun,

tüketimi gündelik hale getiren ve gündelikliği tüketerek yanılsamaya dayalı bir yaşam biçimini dayatan büyüme ve gelişme düzeyi, yaşamı hız temelinde örgütleyen geçicilikle birlikte, gündelik hayatın içerdiği devrimci potansiyele galebe çalmakla kalmamış, aynı zamanda, "bütünlüğü içindeki dünya"yı kavramaktan aciz yabancılaşmış bireylerin üretimine de katkıda bulunmuştur. Söz konusu yabancılaşma ve bilinç parçalanmasının, toplumsal ilişkiler bağlamında üretim ilişkilerinin yeniden üretiminin krizine yol açmasıyla sonuçlanması ise, gerçekte zamanın ruhunun iki farklı yüzeyini oluşturan tarihsel olan ile gündeliklik arasındaki gerilimli ilişkinin bir ürünüdür. Daha genel olarak ifade etmek gerekirse, Lefebvre'e göre, gündeliklik ve modernite arasındaki tarihsel gerilimleri oluşturan olaylar dizisi -dünya devriminin başarısızlığı, tüketimcilik, dünya çapında bir ekonomik bunalımın patlak vermesi, faşizm ve diğer totaliter siyasal rejimlerin yarattığı toplumsal ve siyasal hoşnutsuzluklar, vs.- temel tarihsel bir travmatizme göndermede bulunur (Carassus, 2015). Şu halde, Lefebvre'ci düşüncede, sadece eleştirel bir "malzeme" olarak değil, aynı zamanda "sürekli değişmeyi ve başkalaşmayı istemenin yeri" olarak kavramsallaştırılan gündeliklik, içerdiği dinamizmle birlikte, toplumsal yaşamın örgütlenme biçimlerinin ve toplumsal değişimin de temelini oluşturur. Bu anlamda, gündeliklik, donuk bir yaşamsal gerçekliğin temsili değil, devingen yaşamsal deneyimlerin, sürekli eskime ve yenilenmenin, yabancılaşmayı ortadan kaldıracak farklı perspektifleri mümkün kılacak düşünme ve direnme biçimlerinin de döngüsel olarak yaşandığı bir yer ve karmaşık bir nesnel gerçeklikler alanıdır. Böylesi bir karmaşık gerçeklikler alanı içinde hareket eden gündelik hayatın toplumsal bireyleri de, sistemin küçük zaman aralıklarındaki eylem kapasitelerini muhafaza etmek suretiyle, potansiyel olarak, her zaman verili toplumsal gerçekliği ve var olma koşullarını değiştirme ve dönüştürme gücüne sahiptirler. Başka bir deyişle, düşünce yoluyla eleştirilebilecek bir gerçeklik olan gündeliklik, eleştirel bakış açılarının ısrarcı ve sarsıcı gücüyle yaşamsal gerçekliği de değiştirebilir. Sonuç olarak, Lefebvre'e göre, modern gündelik hayatta, artık siyasal düşüncelerin yerini almış görünen üslupların ve hayat tarzlarının savaşı bile, gündelik hayatta hüküm süren sınıfsal çatışmaların kıyasıya gün yüzüne çıkarılmasıyla geçerlilik kazanacak bir devrim fikri ve gerçeğini asla değiştiremez.

Kaynakça

ARTUN, Ali (2014). "Sunuş: Baudelaire'de Sanatın Özerkleşmesi ve Modernizm", Charles Budelaire, *Modern Hayatın Ressamı* içinde, ss. 9-86, çev. Ali Berktay, İstanbul: İletişim Yayınları.

BALANDIER, Georges (1983). "Essai d'identification du quotidien", *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 74, Janvier-Juin, pp:5-12.

BOURDIEU, Pierre (1979). *La Distinction: Critique social du jugement*. Paris: Éditions de Minuit.

BOURDIEU, Pierre & Wacquant, D. J. L. (2003). *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, çev. Nazlı Ökten, İstanbul: İletişim Yayınları.

BRETON, André (2010). "Sürrealizm Manifestosu", çev. Kaya Özsezgin, *Sanat Manifestoları: Avangard Sanat ve Direniş* içinde, ss. 178-225, (der.) Ali Artun, İstanbul: İletişim Yayınları.

CANBAZ, Şahinde (1999). "Bir Tüketim Olgusu Olarak Moda ve Giysi", *Gazi Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, Kış, 99/1: 25–39.

CARASSUS, Guy (2015). "Autour d'Henri Lefebvre: Critique de la vie quotidienne",*http://www.gabrielperi.fr/Critique-de-la-vie-quotidi-enne*, (erişim: 24.05.2015).

DEBORD, Guy (2010). *Gösteri Toplumu*, çev: Ayşen Ekmekçi Okşan Taşkent, İstanbul: Aynntı Yayınları.

DE CERTEAU, Michel (2008). *Gündelik Hayatın Keşfi I: Eylem, Uygulama, Üretim Sanatları*, Türkçesi: Lale Arslan Özcan, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

FISKE, John (1999). *Popüler Kültürü Anlamak*, çev. Süleyman İrvan, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

GUIGOU, J. (2002), *La société du capital illimité*. Préface à la troisième édition de l'ouvrage d'Henri Lefebvre, Paris: L'impliqué.

HESS, Rémi (1988). *Henri Lefebvre et l'aventure du siècle*, Paris: Édition A.M. Métailié.

HESS, Rémi & Gabriele Weigand (2015). "Henri Lefebvre et son oeuvre", *www. barbier-rd.nom.fr*, (erişim: 17.05.2015).

LEFEBVRE, Henri (1958). *Critique de la vie quotidienne*, Vol: I, Paris: L'Arche.

LEFEBVRE, Henri (1981). *Critique de la vie quotidienne*, Vol: III, Paris: L'Arche.

LEFEBVRE, Henri (1998). *Modern Dünyada Gündelik Hayat*, çev. Işın Gürbüz, İstanbul: Metis Yayınları.

NICKLAS, Hans (2015). "Du quotidien, des préjuges et de l'apprentissage interculturel", *http://www.ofaj. org/paed/texte/ duquotidien/duquotidien4.html*, (erişim tarihi: 22.06.2015).

PAQUOT, Thierry (2006). "Consommer pour se consommer", *Le Magazine littéraire*, Juillet- Août.

PASSIN, Angel Enrique Carretero (2002). "La quotidienneté comme objet: Henri Lefebvre et Maffesoli: Deux Lectures opposées", *Société*, No: 78, 4.

SANGLA, Sylvain (2010). "Politique et espace chez Henri Lefebvre", Thèse de doctorat en philosophie, Université Paris VIII-Vincennes Saint-Denis, Paris, 2010.

TREBITSCH, Michel (1997). "Henri Lefebvre et la critique radicale", *Lettre d'information*, no: 23, 17 mars.

TSUKAHARA, Fumi (2015). "Mai 68 et la société de consommation- Regards sur Baudrillard et Yoshimoto", *https://dspace.wul.waseda.ac.jp/dspace/bitstream/2065/5260/1/tukaraha_sensei.pdf*, (erişim: 25.05.2015).

WARK, Mckenzie (2008). *Bir Hacker Manifestosu*, çev. Merve Darende, İstanbul: AltıKırkBeşYayın.

Sıradan İnsanların Gündelik Sanatları: De Certeau ve Gündelik Hayat

Nezihe Başak Ergin

Bu deneme sıradan insana adanmıştır. Herkesin ortak kahramanına. Her yere serpilmiş, her yere yayılmış kişiye.

De Certeau, Gündelik Hayatın Keşfi-I, s.65.

Giriş: Alacakaranlıkta Gündelik Hayat

"Neden gündelik hayatı anlamaya çalışıyoruz?", "Gündelik hayat nasıl ve neye bakılarak anlaşılabilir?" gibi sorulardan önce belki de "Neden gündelik hayat üzerinde durulmuyor?" sorusunun cevabını vermek gerekir. Gündelik hayata ilişkin her eylem "sıradan", "alelade", "değersiz" olarak görülür ve hatta görünmezdir. Bu yüzden Esgin (2016: 17), kentsel gündelik hayatın sosyolojisini/keşfini "aşina olunanın bilinmezliği" olarak tanımlar.

Gündelik hayat denilince ilk akla gelen ve bir o kadar da hakkında belli ezberler aktarılan isimdir De Certeau. Gündelik hayat De Certeau ve ekolünden (bkz. De Certeau, Giard ve Mayol, 2015) okunduğunda klasikten çağdaş sosyoloji teorilerine antropoloji, etnografi, kültür ve kent çalışmalarından toplumsal cinsiyete kadar birçok alana yeni tartışmalar getirir. De Certeau teoriden pratiğe ve oradan tekrar teoriye umutlu bir patika çizerek okura bu metinde anlaşılmaya çalışılacak yeni kurnaz keşifler sunar. Bu metin, De Certeau'nun bahsi çok da geçmeyen sözlerini okumayı ve bu okumayla kavram örgüsünü –yeniden- ortaya koymayı amaçlamaktadır.

De Certeau, "sıradan insan"a ve onun kullanımlarına, günlük eylem, uygulama ve üretme tarzlarına yoğunlaşır; gündelik hayattaki alışkanlık, tutum ve uygulamalarını inceler (2009: 43). Gündelik hayat "dünyanın karanlık yüzü olarak ifşa edilmelidir" (Esgin, 2016: 49, 56). De Certeau için amaca ulaşmak ise, ancak, araştırmasının ardından gelecek gecenin karanlığından ışığa doğru yol alan kuramsal, yöntemsel, sınıflamalara ve gözlemlere ilişkin bir dizi soruyla olacaktır (De Certeau, 2009: 43). Bu incelemenin özü aslında doğrudan bu eylemleri yaratan ya da aracı olan kişiye değil operasyonların biçim ve türlerine, yani eylem şemalarına bakmaktır (Giard, 2009: 19, 44; Esgin, 2016: 48). Eylem, uygulama ve üretme tarzları, kullanıcıların, sosyokültürel üretim teknikleriyle düzenlenen uzamı kendilerine uydurmalarını sağlayan binlerce alışkanlık, tutum ve uygulamayı oluşturanlardır (De Certeau, 2009: 48). Kullanım ve mekân, yapma sanatlarıyla tekrar sahiplenilmekte, ince kurnazlıklar ve direniş taktikleri sayesinde dağıtılıp, değiştirilerek gündelik –yaşam- tekrar üretilip keşfedilmektedir. Bu açıdan, De Certeau, direnişi bilinen toplumsal hareket bağlamından çıkarıp, en sıradan olarak görülen gündelik hayattaki yaratıcı eylem ve başka tür üretimlerle ele almıştır. De Certeau, Foucault ve Lefebvre'ye de referansla, (2009: 48), teknokratik yapılar içinde kaynaşan ve gündelik hayatın "ayrıntılarına" eklemlenen çok sayıda taktiğin, işleyişin yönünü saptırdığını belirtmiş, gözetim olsa da dümen, hile, kurnazlık ve dağınık yaratıcılıkların gizli biçimlerine ve bununla örülü anti-disiplinin ağına vurgu yapmıştır.

Gündelik Hayatın Keşfi: Sıradan İnsanlar, Taktikler ve Stratejiler

Gündelik hayat tahakküm ilişkilerinden bağımsız değildir; hatta tam tersine bunun üzerine kurulmuştur. Bununla birlikte gündelik hayat tümden bir kabulleniş de değildir. Bunu anlamak için "taktikleri" incelememiz gerekir. Peki, taktikler nedir? Taktikler –örn. okumak- bir kaçak avlanma işi (De Certeau, 2009:275), bilinmeyen bir etkinlik (De Certeau, 2009: 278)-, pazara gitmek, yemek yapmak gibi alışkanlık, tutum ve uygulamalardır; ötekinin alanına yavaş yavaş sızar. Bu sızma sürekli olarak oyunu, olayları fırsata çevirmek için çabayı gerektirir ve

farklı öğeleri bir araya getirerek bir karar alış, bir eylem ve fırsat yakalama olarak gerçekleşir (De Certeau, 2009: 54-55). Esgin'e göre (2016: 49), De Certeau, yeme, içme, tüketme gibi gündelik hayat pratiklerini ele almış gibi görünse de, aslında sıradan insanların içinde yaşadıkları düzenin baskıcı kurallarıyla, kendilerine mal ederek, istedikleri biçime sokarak, nasıl baş ettiklerinin üzerinde durmuştur.

Taktiklerin bir diğer özelliği ise tarihten bugüne farklı mekânları birleştiren bir süreklilik ve kalıcılığa sahip olmalarıdır (De Certeau 2009, 55). De Certeau, "Batı" ussallığı dışına itilen taktiklerin, Bourdieu ve Foucault'ya da referans vererek, tarihselliğinin altını çizmiştir (De Certeau, 2009:133; Esgin, 2016: 48). Erk nedeniyle zayıf olanın güçlü olana -ve onun stratejilerine- karşı başarıları, dolap, oyun, dümen çevirme sanatı, el çabukluğu, mücadeleci oldukları kadar şairane, sevinçli, neşeli bulguların hepsi taktiktir; sayısız yeni kullanım biçimleri ve farklı kullanımlar geliştirilir (Yılmaz, 2017). Taktikler, kendilerine özgü ölçütlere göre geniş üretim bütünlerinden parça seçer ve buna uygun hikâyeler oluştururlar (De Certeau 2009: 111). Bu apaçık yeni bir üretimdir. Yılmaz'ın (2017) da belirttiği üzere, De Certeau sıradan bireyin yaratıcı taktiklerine yaptığı vurguyla her türlü günlük yapıp etme biçimlerinin her türlü ilişkide karşımıza çıkan güç anlamındaki iktidarın düzenlemeler bütününe karşı çıktığını savunur. "Gündelik Hayatın Keşfi" çalışması egemen kültür kodlarına ve ürünlerine alternatif olarak yeni taktik ve çoğul kültürlerin doğuşunu ortaya koyar (Yılmaz, 2017).

Günlük yaşam, özünde insana düzenbazlık yapmak, dolap çevirmek yani işini kendince yürütmek için binlerce yol yordam sunar (De Certeau, 2009: 44). De Certeau'nun (Giard, 2009: 22), tutum ve uygulamaların kaytaran özgürlüğüne ve serbestliğine, sessiz ve incelikli taktiklerin sızmasına inancı tamdır. Peki, her birey bu taktikleri uygular mı? Bu her zaman mümkün olabilir mi? Taktikler taktik uygulayamayan diğer güçsüzlerin eşitsiz konumlarını yeniden mi üretir; nasıl bir değişiklik yaratır? Ancak altını çizmemiz gereken önemli nokta, De Certeau'nun kişiye değil operasyonların biçim ve türlerine, yani eylem şemalarını incelemesidir (Giard, 2009: 19, 44; Esgin, 2016: 48). Giard'ın da belirttiği gibi (2009: 23), güçsüzün direniş mekanizmaları hep aynıdır; güçlerin de eşitsiz bir biçimde dağılımı süregidecektir. De Certeau, en zayıf olanın zekâsına ve yaratıcılığına ve bunun arkasındaki güçlü-

nün karşısında hareket serbestliğine önem verir (Giard, 2009: 23). Toplumsal gerçeklik bize devam eden ve her gün yeniden üretilen tahakküm ilişkileri içinde zayıfın hala neden zayıf olarak kaldığını sorgulatacaktır. Farklı bağlamlarda ve dönemlerde bu güç ilişkileri de değişmekte bağlama göre -örneğin toplumsal cinsiyet- zayıfın bu konumunu yeniden üretmektedir.

Peki, "strateji" nedir? De Certeau'ya göre (2009:112), güçler arasındaki ilişkilerin ancak bir istek ya da erk öznesinin yalıtılabilir olduğu anda gerçekleştirebileceği oyun ya da hesaplaşmadır; manipülasyondur. Bu toplumsal hayatta taktiklerin de varlığıyla ne kadar mümkündür? Stratejiler, belirli bir aidiyet olarak çerçevesi çizilen bir alanın varlığını gerektirir (De Certeau, 2009: 54); mekân ilişkilerini öne çıkartır (De Certeau, 2009: 115). Bu alan, ilişkilere dıştan bakabilecek bir idareyi mümkün kılar ve politik, ekonomik ya da bilimsel akılcılık bu stratejik model üzerine kurulur (De Certeau, 2009: 54). Burada kritik olan nokta, stratejinin, sınırları çizilmiş –zamanın üzerinde zafer ilan eden- bir mekân ve mülkiyetin varlığını kabul etmesidir (De Certeau, 2009:112, 115). Panoptik bir uygulamayı mümkün kılan mekânlar üzerine hâkimiyet de ancak kuşbakışı/yukarıdan mesafeli bir bakışla mümkün olur (De Certeau, 2009: 112; yüksek binalarda gündelik hayat çalışması için bkz. Bektaş, 2015). Yılmaz'ın da altını çizdiği gibi (2017), Foucault'nun da etkisiyle, De Certeau, gündelik hayatın her alanı ve her ilişki biçimine nüfuz eden iktidarın egemen düzenlemelerini stratejiler olarak tanımlamıştır. Foucault De Certeau'nun çalışmalarında özellikle 18. yüzyılın sonundan itibaren toplumsal/bedensel uzamı düzenleyen disiplin prosedürlerini incelemesi açısından bir bölüm olarak yer bulmuştur (De Certeau, 2009: 128). Aslında bu doğrudan ele alışın yanında de Certeau' nun teorisinin arka planında –örn. panoptik prosedürler, bedenin gündelik deneyimleri açısından- Foucault' ya referans vardır (De Certeau, 2009: 129-130). Bunlar idari ve panoptik sistem olarak tüm toplumsal ağları en ince ayrıntısına kadar sıkı prosedürlerle denetlerler (De Certeau, 2009: 296).

Buna karşın taktik ise –mahrum olduğu erk nedeniyle (Yılmaz, 2017)- zamanı öne çıkartan ve kullanan zayıfın sanatıdır (De Certeau, 2009:114-116). Mülkiyetin olmadığı, hesaplı, ötekinin mekânını kullanan ama mekânsız bir hareketliliktir (De Certeau, 2009:113). Mekânsızlık ka-

zandırdıklarını saklamanın önünde engel teşkil etse de yine bu hareketlilik, anın sunduğu olasılıkları kuş bakışı kavramayı sağlar (De Certeau, 2009: 54, 113). Taktik, mekânsız olduğu için zamana bağımlıdır ve kendi çıkarına kullanabileceği olasılıkları yakalamak için sürekli tetiktedir (De Certeau, 2009: 54). Bir güç büyüdükçe görünür olur ve sahip olduğu imkânları farklı yerlere sevk etme gücü azalır. Oysa kurnazlık zayıfın son çaresidir (De Certeau, 2009:114); güçlü tarafından kurulan düzende zayıfın hareketliliğidir (De Certeau, 2009:117). Taktik, uygulama alanı olarak sadece ötekinin alanına sahiptir ve bu alanı bütünüyle kapsamadan ama mesafede kalmayı da başaramadan yavaş yavaş, parça parça sızarlar (De Certeau, 2009: 54). Yabancı bir gücün yasalarıyla düzenlenmiş ve dayatılan alanda kendi oyununu kurmak zorundadır (Esgin, 2016: 50).

Harvey'ye göre (1999: 242) De Certeau, günlük hayat pratiklerinin, rasyonel biçimde düzenlenip denetim altına alınmış mekân ve zamanın "bütünselleştirmelerine" dönüştürülebileceğini kabul etmesine ve Aydınlanma projesi, kapitalizmle ilişkisini kurmasına rağmen, rasyonalizasyonların neden ve nasıl bu biçimlerini aldıklarını açıklayamamaktadır. Harvey (1999: 242), De Certeau'nun başka durumlarda toplumsal pratiklere kalıcılık sağlayan –ama zorunlu olarak özgürlük kazandırmayan- sembolik mekân ve zaman düzenlemelerine işaret ettiğini belirtmiştir.

Şunu tekrar hatırlatmamız gerekiyor ki, bir mekânda oturmak, dolaşmak, konuşmak, okumak, alışveriş, yemek yapmak gibi günlük uygulamalar taktik türündendir ve tüketicilerin günlük alışkanlık, tutum ve uygulamaları (De Certeau, 2009: 117) üzerine düşünmeyi gerektirir. De Certeau'ya göre bu etkinlikler zamansız, çağları aşan bir sürekliliğe sahiptir. Toplumsal pratiklerle tekrarlanırlar ve aktarılırlar. Prosedürleri ise okyanusların dibinden mega kentlerin sokaklarına uzanan dilsiz bir belleğin devamını sağlar (De Certeau, 2009:117-118). Bir şehir resmi işlevleri ne olursa olsun, kafe, pazar meydanı, kuyruk, okul kapısı gibi belki de kentin yarattığı kamusal buluşmaların söz yerleri var olduğu sürece nefes alır (De Certeau ve Giard, 2015: 298).

Sürekli bir yeniden üretme/tüketme ve düzenleme hali, gündelik hayat içinde sayısız, anonim ve görünmez biçimde bulunmakta, birçok sıradan eylem de görünmeyen ve fakat mücadele alanının ürünleri ola-

rak sürekli bir şekilde var olmaktadır (Yılmaz, 2017). Aslında bu gündelik pratiklere dayanan bir toplumsal hafıza, birikim olarak da değerlendirilebilir. De Certeau, Detienne ve Vernant'ın Yunanlıların en uygun zamanı bekleyen –bir zaman uygulaması olan- saklı bir bellek "metis"ini inceledikleri "Zekânın Kurnazlıkları" isimli eserini eleştirir. Buradaki zekâ, keskin ve kıvrak, önsezi, öngörü, iş bilirlik, uygun "fırsatı" –değişim ve görünmezlikle kurduğu ilişki içinde- bulma, yakalama becerisi, uzun sürede edinilen tecrübeler gibi yeteneklerin birbirini tamamladığı bir tür olarak tanımlanmıştır (De Certeau, 2009:172-174). Bu anlamda bir uyum/denge söz konusudur: Göz ardı edilen ve izin verilen taktikler, buna karşı yeni stratejiler ve yine yeni/eski taktikler...

Gündelik Hayat ve Bir Strateji ve Taktik Alanı Olarak Kent

De Certeau'nun gündelik hayat teorisi için kent ve mekân olmazsa olmaz unsurlardır. Kentsel dönüşümden, dil, yazı ve kentsel pratiğe, özel ve kamusal alandan, toplumsal cinsiyete dayalı ayrışmalara ve cinsiyetçi iş bölümüne, De Certeau ve çalışma grubunun incelediği güçsüzün mekânı, mekâna sızan ve mekânın ötesindeki alışkanlık, tutum ve uygulamalardır. De Certeau'nun yazıları ve ekolünün çalışmaları toplumsal bir deneyim olarak kenti ele alırken hem kuramsal hem de metodolojik olarak ne yazık ki göz ardı edilen benzersiz bir katkı sunmuştur.

Uzmanların planladığı kent, uyulması gereken bir stratejidir (Esgin, 2016: 52). Esgin (2016: 52), sıradan insanların, yayaların da kendi taktiklerini kullandıklarını, örneğin yürürken, kestirmelere saparlar, sağa sola bakınırlar, dururlar, anlam katarlar ve farkında olmadan yeniden üretirler. Yılmaz'ın (2017) da vurguladığı gibi, kenti, "Certeau'cu bir taktik alanı" olarak ele alabiliriz. Tek tipleştirmeye ve üst yapısal düzenlemeciliğin egemen olma haline karşı alternatif yeni taktik, yeni üretim, tüketim biçimleri, kullanım biçimleri, yani çoğul kültürlerden, kullanıcılara özgü eylem modellerinden bahsedebiliriz. Bu anlayış dinamik, sürekli değişen ve yeniden üreten mikro unsurlar olan birey üzerinden incelemeyi gerektirir (Yılmaz, 2017). Metinde daha sonra da ele alınacak "çoğul kültür" de bu tek biçimliliğin reddini ortaya koyar (Yılmaz, 2017). Büyük ölçeklerde üretim, tek tipleştirme ve yeni ürünler adı altında yapay değişikliklerle şekillenen kitle kültürü karşısında ço-

ğullaşma farklılıkların sayısının oluşturduğu uçsuz bucaksız kaynaktan doğar (De Certeau ve Giard, 2015: 301). Asıl olan, Esgin'in (2016: 48) de belirttiği gibi, salt ve tek olmayan "kültür"ü oluşturan operasyonları ve bağdaştırma usullerini ortaya koymak ve kullanıcılara özgü eylem modellerini gün ışığına çıkarmaktır. Esgin (2016: 52), kentin, stratejiler ve gündelik hayattaki taktiklerin karşılıklı olarak yeniden üretilmesiyle, yeniden inşa edildiğini belirtmiştir. Kent, gündelik hayat operasyonlarının gerçekleşme, taktik ve stratejilerin hayata geçme mekânı haline gelmektedir (Esgin, 2016: 53).

Kent, üretimin, ihtiyacın mekânıdır (De Certeau, 2009:324). Üretim ise kendi yaratmadığı yerlerin sürekliliğini ve kalıcılığını reddeder (De Certeau, 2009:324). Gündelik edimselliğimiz, pratiklerimiz kentsel mekânı üretendir. Bu önermede de Lefebvre'in (1991) mekânın toplumsal üretimi anlayışının izlerini görmemiz mümkündür. Ancak De Certeau mekânları kesen bir hareketlilik olarak örneğin yürümek gibi ve buna bağlı oluşan bir uzam ve anlatının izini sürer. "Gündelik" olan kullanıcıları tarafından aktif bir değişimi de içerir.

Mayol'ün (2015: 29-30,34-35) de belirttiği gibi örneğin mahallede -bir saha çalışması, kenti kullananların mahallelerinin uzamı içinde kültürel pratiklerini, özgül davranışları ve taktikleri aydınlatmayı, özel uzam ve kamusal uzam arası varoluşsal-kişisel- ve sosyal –kullanıcılar grubu- diyalektik bağ üzerine çalışmayı amaçlamıştır. Harvey'ye göre (1999: 239), De Certeau, Foucault'ya kıyasla –mekânın içinde var olan beden ya otoriteye boyun eğmekte ya da özgül direniş ve özgürlük mekânları olarak tanımlayabileceğimiz heterotopia- toplumsal mekânları insan yaratıcılığına ve eylemine daha açık olarak ele alır; toplumsal pratikler toplumsal denetim şebekesinde mekânlar yaratır (Harvey, 1999: 241).

Yukarıda da bahsedildiği üzere, kentsel uzamı belirleyen kent planları da sıradan insanı dâhil etmeyen kurallar bütünüdür; stratejilerdir (Yılmaz, 2017). Oysa Lefebvre'in (1991) kavramsallaştırmasına benzer bir şekilde mekân, klasik kent planlamasının temsil olarak göz ardı ettiği kullanıcıların pratikleriyle ve yaşantısıyla üretilir. Kentin günlük uygulayıcılarının yaşadıkları yer görünürlüğün ortadan kalktığı eşik olan "aşağısıdır" (De Certeau, 2009:185-187): Kente yukarıdan bakmak, bir "voyeur" –gözetleyici- olmak ve kenti yürüyerek deneyimlemek arasında fark vardır. De Certeau ve Lefebvre için, kente bakıştaki plan-

cının pratiği gözden kaçıran ve totalize eden bilimsel bakışı ortadan kaldırılmalıdır (Meagher, 2007: 9, 15). Bu nasıl gerçekleşecektir? Kente ve hayata yukarıdan bakıp, tüm kentin anlaşıldığı düşünülürken (Meagher, 2007: 15) sokaklardaki bireyler sayısız imkânlar ve çatlaklar (Holloway, 2010) yaratmaktadır. Bununla birlikte aşağıdan yaya olarak kenti okumak kenti totalize eden bakışı da mekânsal/sınıfsal ayrıcalıkları da görmezden gelebilir (Meagher, 2007: 17). Meagher'ın (2007: 18) da örneklediği gibi benzer yerinden edilme ve sorunlar yaşansa da "aşağı"da gerilimler olabilir. Buna bağlı olarak, birleşik bir "aşağıdan bakış"ın ne kadar mümkün olduğu sorgulanmalıdır (Meagher, 2007: 18). Bununla birlikte kenti planlamak yine mikro ve çoğul gerçekliğe etkinlik kazandırmaktır (De Certeau, 2009:189, 191). Sıradan birey, yürüyüşçü olduğu sokaklarda birey çizilen düzenlemelere kendince alternatifler üreterek taktikler yaratır ve egemen kültürel düzenlemeleri yıkmakta ve stratejileri dönüştürmektedir (Yılmaz, 2017).

Yürümek nedir? Öyküyle yürümek arası bir ilişki kurulmuş ve öykünün, yerde, adımlarla başladığını belirtmiştir: Bunlar kaybolan adımların konuşma tarzıdır (De Certeau, 2009: 192). Kentte dolaşılırken mekânsal bir öykü yaratılır (Harvey, 1999: 354). Bu, kentsel mekânda yazılan yeni bir eşsiz, tikel öyküdür. Yürümek, mekânın ötesinde, mekândan yoksun ve yok olmanın ve fakat kendi aidiyetinin peşinde olmanın belirsiz operasyonudur (De Certeau, 2009: 200-201). Zaman, anlatı ve taktiklerle birlikte değerlendirebileceğimiz bir edimselliktir. Kenti çoğaltan ve bir araya getiren amaçsız gezinti, kenti, mekândan yoksun olmanın büyük toplumsal deneyimine dönüştürür (De Certeau, 2009: 201). Bu amaçsız ve kalabalıkta bakan, gözlemleyen, duran, tekrar başlayan anonim yürüyüş, sokakta olmasının zamansal, mekânsal ve evrensel sınırları olan kadın için de mümkün müdür sorusu akla gelmektedir. Bilindiği üzere kamusal mekân, gündelik hayatta, erkeğin ve erkekliğin mekânı olarak, özel alanınla da ilişki içinde, yeniden ve yeniden üretilir (Konut-caddelerdeki ve caddeyle iç mekân arası ev özelliği taşıyan pasajlardaki "flâneur" tanımı ve De Certeau'yu da kapsayan bir tartışma için bkz. Benjamin, 2001 ve Collie, 2013).

Yine toplumsal pratik üzerinden anlam bulacak yürüme edimiyle, "speech act", sözceleme arasında bir benzerlik kurulmuştur (De Certeau, 2009: 193). Yürüyen kimse olasılık ve yasaklamaların yerini

değiştirir, seçimler yaparak kestirme yol gibi, türev ve doğaçlamalarıyla başkalarını icat eder, dönüştürür (De Certeau 2009:194). Hatta bazı göstergeleri mevcut kullanımlarının dışına kaydırıp kullanır (De Certeau 2009:195). Bu özünde sürekli değişim halinde olan sabit bir mekâna referans verilemeyecek – mekânla mekânsızlık arasında ilişkiye dayanan (De Certeau 2009:200)- bir hareketliliktir. Tüketiciler -bricoleur olarak- aktif olarak kültürü tekrar kullanmakta ve sosyokültürel üretimin teknikleri tarafından organize edilen mekânı tekrar sahiplenirler (Collie, 2013). Bu operasyon yolları içinde geliştikleri sistem tarafından yakalanamayan veya belirlenemeyen hilelerdir (Collie, 2013).

Meagher'ın (2007: 15-16) sorduğu gibi, yürüyüşün direniş özelliği varsa bu neye karşıdır? De Certeau direnişe yoğunlaşsa da direnişi doğuran baskı kaynaklarını ele almamakta, direniş yolları/patikalarına işaret etse de güce karşı açık bir eleştiri sunmayı reddetmektedir. Örneğin, "güven korkusundan" kadını sokakta yürümekten uzaklaştıran ve bazı sınıfları gettolaştıran kentteki görünmez sınırları görmezden gelmektedir (Meagher, 2007: 15). Meagher'a göre (2007: 15-16), ayrıca, kentteki eylemlilikte özne pozisyonundaki farklılıklar da göz ardı edilmektedir: Amaçları ve arzuları diğerleri tarafından ezilenler ve hatta sokaklarda yürüyemeyenler ne yapacaktır? Herkesi kenti ve kentte aynı şekilde yaşamasına izin verilmemektedir. Bu noktada, yukarıda da bahsi geçen kadını, sokaktan ve kamusal yaşamdan uzaklaştıran, gündelik hayatını şekillendiren güvensizlik mitlerine ve "suçtan korkan kadın" kalıp yargılarına (Gilchrist, Vd. 1998) dikkat edilmelidir. Tuncer'in de belirttiği gibi (2015: 33, 40-41), tanımlanması güç bir alan olan kadın kamusallığı açısından, kadınların kamusal alana siyasal olarak katılımına odaklanılırken, kadınların günlük hayatlarında evden ne koşullarda çıkarak kamusal mekâna eriştikleri ve mekânı nasıl deneyimledikleri ihmal edilmiştir. Daha sonrasında, etnografik alan çalışmalarıyla, De Certeau'nun çalışma grubu (De Certeau, Vd. 2015), "özel alandaki" kadına ve toplumsal cinsiyete dayalı iş bölümüne ve işçilerin mahallelerindeki eylem şemalarına yoğunlaşmışlardır.

Sokaklar, geçip gidenlere, çok anlamlılık sunarlar (De Certeau, 2009: 202); bellek de, bu çerçevede, konumlandırılmayan bir antimüzedir (De Certeau, 2009: 207). Yeri gelir gösterilen artık olmayanı – dilin içine çekilerek, kıvılcım misali yanıp söner- ifade eder: "Görüyor

musunuz, burada ... vardı." (De Certeau 2009:207, 208). Kişisel olan anılar bizi mahalleye, kente bağlayandır (De Certeau, 2009:207). Kentçiliğin geometrik olarak belirlediği sokak, üstünde yürüyenler –hareketin parkuru- tarafından bir uzama, uygulanan –sözceleme edimi, okuma ve yazının da oluşturduğu- bir yere dönüştürülür (De Certeau 2009:217-219). Anlatı betimler ve uzamın bir parçasıdır (De Certeau 2009: 224). Mekânın toplumsal olarak üretildiği ve homojen olmadığı vurgusu Lefebvre'yi (1991, 2000) De Certeau'yla buluşturur. Lefebvre'ye göre de kenti homojenleştiren ve hiyerarşiye tabi kılan kapitalizmdir.

Atina'daki toplu taşıma araçlarına verilen ad olarak metaphorai "anlatı" gibi her gün farklı yerlerden geçmekte, seçerek birbirlerine bağlamakta, bunlardan tümce ve güzergâhlar oluşturmaktadırlar (De Certeau 2009: 214). Hem sınırlar hem de sınırların taşınmasıdır metaphorai (De Certeau 2009: 231). Anlatıyla yolculuk arasında bir benzerlik kurulmuş, bir uzam uygulaması olarak nitelendirilmiştir (De Certeau 2009: 215). Her anlatı da günlük taktiklerin bir parçasıdır (De Certeau 2009: 215). Uzam uygulanan bir yerdir. Kentçiliğin geometrik sokaklarında yürüyenler, kullanıcılar tarafından uzama dönüştürülür (De Certeau 2009: 217).

Özel Alan/Kamusal Alan

Peki, bu "eylem sanatları" sadece kamusalda mı sergilenir? Tabii ki de hayır. Basit jestlerin günbegün bir "hayat anlatısı" olarak sergilendikleri ve tekrarlandıkları, huzura kavuşmak için dönülmek istenilen alan, kişiye özel olan, değerli kılınan, giriş çıkışın davete ve sınıra tabi olduğu, yuva olan evdir (De Certeau ve Giard, 2015: 175-178). Hem konutun kendisi içinde oturanlar hakkında konuşur; hem de her zaman konut hakkında konuşulur. Yine de beden burada, toplumsal beden üzerindeki baskıyı dışarıda bırakarak, kendini güvende hissederek, isteğine göre hareket eder (De Certeau ve Giard, 2015:176-178). Burası bedenin yeridir (De Certeau ve Giard, 2015:177). Kamusal çevreden ve yaşamdan kaçışta maddi ve manevi olarak yoğunlaştırılan, daha da değerli kılınan bu özel alan erkekler için bile "münzevileşirler" (De Certeau ve Giard, 2015:178).

Toplumsal cinsiyet, bedenden dile kadar kamusal alan ve özel alan arası toplumsal ve kentsel uzamsal bir ilişki içinde anlaşılmalıdır. Tuncer'in (2015: 51) de altını çizdiği gibi gündelik hayat, kadınlar ve kamusal "mekân" ("alan" ve "mekân" ve özel hayatın kamusal deneyimin oluşmasında etkisi, aralarındaki çoklu ve değişken sınırların bağlama göre değişen karmaşık yolları ve birlikte ele alınması tartışması için bkz. (Tuncer, 2015: 32, 34, 46, 50, 52)) ancak yine "marjinalize edilmiş veya periferik alanlardaki öznelerle ilgili" olursa incelemeye değer bulunmaktadır. Oysa bu sessizleştirilen ve görünmez kılınan yaşamın ta kendisidir. De Certeau ise gündelik hayattaki sıradan insanın edimselliğinde umut ve potansiyel görmektedir. Gündelik eylemi ve varlığı göz ardı edilen sıradan insanın yaşantısını ve pratikler ve taktikler etrafında şekillenen ve günbegün devam eden mücadelesini bize hatırlatır.

Kusursuz kent özel jestlere panoptik gözetimi yayar. Ancak çoğul ötekiyle kurulan ilişki ve değişim özel uzamı, dili, kenti yaşatır, hayatı hayat yapar (De Certeau ve Giard, 2015:178, 179). Mekânların kamusal olarak biçimlendirilmesinin dayattığı yakınlıkla özel hayatın korunması için –bağları da içeren bir sözleşmeye dayalı- zorunlu mesafe arası bir denge aranır (Mayol, 2015: 39). Bu noktada devreye beden ve onun uygun temsili girmektedir (Mayol, 2015: 40). Uygunluk, duygusuzlukla orantılı olarak (Mayol, 2015: 42) hepimizin sokaktaki kamusal yüzümüzün simgesel bütünlüğe (Mayol, 2015: 42) uygun yönetimidir: Hem algılanma biçimimiz hem de baskıcı bir araçtır (Mayol, 2015: 41). Lefebvre'in mekân yaklaşımına –gündelik hayatın ritimleriyle oluşan yaşanılan mekân-, benzer bir şekilde Mayol (2015: 34) mahalleyi konutundan çıkıp içinde yürüyerek yer değiştiren kullanıcı için uzam/zaman bağının uygun olduğu alan olarak tanımlamıştır. Burada yürüyen, hareket halinde olan, kendi kullanımına ve zevkine uygun güzergâhlar yaratan bir kullanıcı söz konusudur (Mayol, 2015: 34). Kullanıcı sayesinde mahalle de dereceli bir öğrenme sürecini gerekli kılan dinamik bir kavrama dönüşür. Özne kentsel çarkın zorlamalarını bozarak kendi kullanımı için, kendi kullanımıyla yeniden üreterek şiirselleştirir (Mayol, 2015: 37).

Uygunluğun diğer bir yönü ise cinsiyetlendirilmiş bir kentsel uzamdır (mahalle kahvesi ve kadınlar evi olarak esnafın dükkânı ve bunun ötesinde kullanışlı bir incelikle yaşanan cinsiyet farkı) (Mayol,

2015: 47). Burada kesişimselliğin alana yansıması gibi, yaşlı bir kadın olmak, işçi mahallesi ve mahalle ve aile içi ilişkiler, geçmişten bugüne kamusal alan deneyimleri yapılan görüşmeler ve yazdıklarıyla birebir aktarılmış, gündelik hayat üzerinden mekânsal ve sosyal değişimlerin izi sürülmüştür (Mayol, 2015: 144-159). Mahallenin ve kentin sosyolojisi ailenin –kuşaklararası- ve evlerinin planı/tarihiyle birlikte ele alınmıştır. Bununla birlikte günler üzerinden pratikler –yemek- ve kentsel uzam bağlamında aile içi ilişkiler ele alınmıştır (Mayol, 2015: 74-79). Sokaktaki hayat ve dönüşümü, dükkân sahibi, mahallelilerin sözleri, aralarındaki ilişkiler ve rolleri ve gündelik pratikleriyle toplumsal cinsiyet perspektifinden açıklanmıştır (Mayol, 2015: 100-113). Mahalle pratiği bir denge üzerine kuruludur (Mayol, 2015: 143): Aile ve toplumsal cinsiyet ve mahalleden olmaya bağlı olarak takip edilen ve uygulanan yazılı olmayan bir ortaklık, toplumsal ortak kimliği güçlendiren bir toplumsal sözleşme söz konusudur (Mayol, 2015: 142, 143).

Kentsel/Mekânsal Dönüşüm

Dönüşümünün/soylulaştırmanın izini süren De Certeau ve Giard (2015:163), mahallelerin kârlı operasyonlarla loftlara dönüşürken, bu alanların sanat piyasası üzerinden değerinin arttığını belirtmişlerdir. Bununla birlikte "eski"nin yenilenme, rehabilitasyon ve korunmasından ve "yeni" olanın "eski" ile olan ilişkisinden bahsedilmiştir. De Certeau, terk edilmiş/terk edilmeye mahkûm edilmiş cansız nesnelerin, yıkık dökük evler ve bir manzaranın özerkliğini de konu etmiştir. "İçlerine kapalı dilsiz güçler olarak oradadırlar" (De Certeau ve Giard, 2015: 165); yerin "ruhları"dır (2015: 166). Peki, bu mekânın fetişleştirilmesi midir? De Certeau'nun da örneklendirdiği gibi bu mekânların ruhunu onurlandırmak yeniden işe yarar duruma getirmek midir? Restore edilen, soylulaştırılan "eski püskü şeyler", nesneler, hayatta bir yer ve güvence kazanırlar; modernleştirilirler (De Certeau ve Giard, 2015: 168). Yani bu yeni astarlı yüz, geçmişin heterodoksisini devam ettirir ve kentin olmazsa olmaz çoğulluğunu korur (De Certeau ve Giard, 2015: 168). Kent, de Certeau için, Harvey'nin de aktardığı gibi, "modernitenin hem mekanizmasıdır, hem kahramanı"dır (Harvey, 1999: 40). Binalar alışıldık/asıl kullanıcılarının elinden alınmakta, kâr edilerek başka kullanım-

lara tahsis edilmektedir. De Certeau'ya göre bu toplumsal bir restorasyondur. Bu ayrımcı kentsel operasyonlarla kiralar artmakta, nüfus değişmekte, rehabilite edilmiş adacıklar da varlıklı kişilerin "gettolarını" oluşturmakta (De Certeau ve Giard, 2015: 169), mekânsal ayrıştırma stratejileri sosyal değişim, yerinden edilme ve ayrışmaya neden olmaktadır. Adları da verilerek "küçük insanların" mahallelerini terk etmeye iten gentrification'dan –mutenalaştırma- da bahsedilmiştir (Mayol, 2015: 72, 85). De Certeau, bu sürecin siyasetini ve aktörlerini, aralarındaki güç ilişkilerini de ortaya koymuştur. Tam da bu noktada Lefebvre'e yakınlaşarak, restorasyon ekonomisinin mekânları uygulayıcılarından ayırma eğiliminde olduğunu belirtmiştir (De Certeau ve Giard, 2015: 170). Belirleyici olanın teknik ve bilimsel mantık olduğunu ve bunu, sakinlere ve yaşlı insanlara vermedikleri değeri binalara, nesnelere vermelerinin arkasındaki neden olarak görür (De Certeau ve Giard, 2015: 170). Kent sakininden, kişiden çok "tedavi edici" bir "uzman" erkin elinde mekân rehabilite edilir. Oysa De Certeau ve Giard (2015: 170-171) şunu önerir: "zevkleri" düzenli olarak yerilen sakinler ve kayrılan teknisyenler, uzmanlar arası ilişkiler dinamiği yeniden canlandırılmalıdır. En iyi çözümü geliştirmek için siyasi bir tartışmanın zorunluluğu ortaya konmuştur.

De Certeau'ya göre kentsel estetiğin ön koşulu olan demokratikleştirme perspektifinde iki ağ vardır: taktik ve dilbilim üzerinden nesnelerin yerlerini düzenleyen, değiştiren ve hatta kullanımlarını da değişikliğe uğratan jestler ve anlatılar. Bunlar Strauss'ın mitte bahsettiği "üstünkörü onarımlardır"; geçmişle bugünün parçalarının birleştiği kolajlar yaratılır. Bir Mağriplinin sosyal konuta yerleşmesi, XVI. Bölgeden bir kızın kot pantalonunu giyme biçimi gibi kentin deneyimini yapılandıran binlerce geçmiş yontulur. Tüm bunlar çoğul kültür kapsamında da değerlendirilebilir. Yine bu noktada "birlikte yapma" sanatları, mekân ve nesnelerin çok anlamlı kullanımları "rehabilitasyon" tarafından desteklenmelidir (De Certeau ve Giard, 2015:173). Gerçekte bu taktiklere karşı bu tür stratejiler mi üretilmektedir? Bu mümkün müdür?

De Certeau kentlinin dâhil olduğu katılımcı bir planlamanın önemini vurgular. Bu mümkün müdür? Bir sakin olarak oturmak ise öykülemektir; bunu sağlamak ve restore etmek de rehabilitasyonun görevidir (De Certeau ve Giard, 2015:173). Belki de modernizmin "yıkıcılığı"/postmodernizmin "yaratıcılığı" ikileminde ele alabileceğimiz, eski

binalar, eski püskü şeyler, biçimsiz evler, kullanılmayan fabrikalar, batık tarihlerin döküntüleri "daha önce hiç olmamış", "bilinmeyen ve yabancı bir kentin yıkıntılarını", yani "yeni kenti" oluşturmaktadır. De Certeau ve Giard'a göre (2015: 174) kent, "ancak bütün anılarını koruyarak bir tarihe sahip olabilir ve yaşayabilir". Ancak bir mite dönüşen kent, sözde belleği geri getirirken aslında yok etmektedir (De Certeau ve Giard, 2015: 163, 174).

De Certeau için gerçek ve bilgi tüm hiç durmadan sokaklarda, binalarda anlatı olarak kafamızda var olurlar ve tüm hayatımızı düzenlerler. Toplumsal yaşamın kendisi de bunların oluşturduğu jestleri ve davranışları çoğaltır; bu şekilde, bu anlatıların kopyalarını sürekli olarak yeniden üretirler ve birikirler (De Certeau, 2009:304). Toplum da gerçek de anlatılan-bir anlatı-, bunların alıntılandığı ve sürekli olarak ezbere okunup üretilmesiyle oluşur (De Certeau, 2009: 304). Kurgulardan ibaret imgelerin anlatıları karşısında izleyici-gözlemci benzerlere ve taklitlere "saçmalık olduğunu bilmesine rağmen yine de" gerçek konumunu atfeder; inanmasa bile varsayar; anlatı gerçeği oluşturmanın bir aracı olur (De Certeau, 2009:306-307). Anlatı ve kurgu, mekânın toplumsal üretiminin bir aracı haline gelir.

Güçsüzün Dili

Günlük yaşamdaki dil, ifade tarzları da felsefe söylemlerinden çok daha fazlasını kapsarlar. Tarih boyunca deneyim ve günlük konuşmalardan edinilirler ve aslında yüksek bir mantıksal karmaşıklığa sahiptirler (De Certeau, 2009: 81). Peki, söz, bildiğini dile getirme bir sanat mıdır? Güçsüzün sözü, sesi duyulur mu? Bilinen ve fakat yüksek sesle söylenemeyen her söz (De Certeau, 2009: 85) eğer çatlağını bulursa bir etki ve hatta de Certeau'nun deyişiyle (2009: 87) zapt edilemeyen/olmayan bir mekânı, bir uzamı yaratırlar. Bununla birlikte başkasının oyununda, dayatılan sistemleri farklı bir kullanma tarzı getirerek oyunu bozmak da bir direniştir (De Certeau, 2009: 88). Her sözün bir koşul ve durumu vardır; tarihselliği, özel zaman, mekân ve etkileşim koşullarında gerçekleşir (De Certeau, 2009: 91-92). Bu yüzden, belli kurallarla biçimlenen çerçeveler kullanıcılar tarafından manipüle edilmektedir (De Certeau, 2009: 93). Bu noktada çeşitli sorular aklımıza gelebilir: Peki bu oyunu güçlüler de uy-

gulamaz mı? Güçlü de zayıfın taktiklerini geçmişte ya da güçsüze karşı bile tekrar sahiplenerek kullanmaz mı? Öyleyse yoksul/güçsüz ne yapar? Güçlü ve güçsüz/yoksul arasındaki sınır bu kadar net mi? Güçlü ve güçsüz olmanın da tarihsel ve bağlamsal olarak farklı koşullarda değişmesi söz konusu değil mi? Hem güçlü hem de güçsüz olmak da mümkün değil midir? Bu koşullar altında güçsüz bu sanatı ne kadar devam ettirebilir? Gündelik mücadelesindeki güçsüzün konumu benzer koşullar içinde baki kalmaz mı? Yoksa günbegün bu koşullar sızıntıya uğramakta, aşınmakta mıdır? Yoksa bu bir teselli, bir avuntu mudur? Peki, güçlüye yakın olarak kendini konumlandıran güçsüzler nasıl açıklanabilir? Güçsüzün, sıradanın da kendi içinde bir hiyerarşi ve çatışmalar yok mudur?

Sistemin içine işleyen ve oyunu kazanan bir kaytarma ve ayartma uygulaması olarak işten çalmak da geçmişten ve başka alanlardan endüstriyel uzama dâhil edilen genelleşmiş bir halk taktiği, bir eylem sanatı olarak incelenmeyi beklemektedir (De Certeau, 2009: 97-103). Gerçek düzen de tam da halkın kendi özel amaçlarına uygun olarak manipüle ettiği taktiklerin düzenidir (De Certeau, 2009: 100). Davranışları mekânlara ya da mekânları iş ve boş zaman ayrımına göre bölümlendiren ayrımın sınırlarını aşan eylem koşullarına, uygulama formalitelerine göre farklı bir ayrım söz konusudur (De Certeau, 2009:104). Taktikleri sınırları, aşar ve mekân kuralını tanımazlar (De Certeau, 2009: 104). Paris'teki bir Mağripli yerin sınırından çıkmadan bile bu yer içinde çoğul ve yaratıcı olabilir (De Certeau, 2009: 104). Burada de Certeau "kullanımlar" kavramını açıklar: Eylem anlamını da içinde bulunduran, eylemlerin kendilerine özgü formalitelerini, yaratıcı buluşlarını vurgulayan bir mekânın ötesindeki eski bir sanat, yani operasyonlardır (De Certeau, 2009: 105). Dilin kullanımı bağlamında günlük alışkanlık, tutum ve uygulamalarda kullanım bağlamları önem taşımaktadır (De Certeau, 2009: 108-109).

Metodolojik bir açıklama olarak, yapma-eylem, uygulama, üretim-sanatlarına yoğunlaşıldığını, okuma alışkanlıkları ve eylemler, kent uzamını değerlendirme ve kullanma uygulamaları, günlük yaşama özel ritüellerin uygulanması, günlük alışkanlık, tutum ve uygulamaları mümkün kılan otoriteler aracılığıyla belleğin yeniden kullanımı ve yine özel alışkanlık, tutum ve uygulamalarla yeniden oluşturulması için şiir-

sel dümen, oyun ve manevralar çeviren, örneğin yemek sanatına özgü taktiklere özgü operasyonların iç içe geçtikleri, üst üste bindikleri yerlerde izlemeye çalışıldığı belirtilmiştir (De Certeau, 2009: 49). Okuma eylemi, yazarın metninden türeterek, metni dönüştürerek, anlamları doğaçlayarak, sayfa üzerinde –dönüştürücü, eklemleyici- dansıyla sessiz bir üretimin tüm özelliklerini gösterir (De Certeau, 2009: 57). Okur, metinlerden parçalar seçerek, kendine göre birleştirir ve bunların kastettiklerinden farklı anlamlar çıkartır (De Certeau, 2009: 281). Bu yüzden okur, metnin yazılı sistemine çoğul ve farklılığı dahil eden karnavalın "sahibidir" (De Certeau, 2009: 286). Zamanın aşındırıcı etkisi karşısında "güvencesiz" bir konumdadır: Okurken kendisini unutur, okumuş olduğunu unutur (De Certeau, 2009: 57), bir süre için sahiplenir (De Certeau, 2009: 57). Okumak başka bir anlam, başka bir mekân yaratır: Onların olmadığı bir yerde, kendini kaybederken başka bir dünyada olmak demektir (De Certeau, 2009: 286-287). Gündelik hayatın görünmeyen kahramanlarının sanatı yeni kullanım kalıpları yaratan zayıfın sanatıdır (Yılmaz, 2017). Aslında yürümek bir "ifade mekânı" tanımlar (Harvey, 1999: 241).

Tüketim-Üretim-Kültür

Tüketim bir boyun eğiş, bir yok oluş mudur? Bu konuda dahi De Certeau "eylem biçimleri"ne yoğunlaşmış ve "pratiklerin formalitesi" gibi kuramsal bir öneride bulunmuştur (De Certeau, 2009: 110). Bu kavramla, uygulayıcıların gündelik tüketimdeki yaratıcı etkinliğini vurgulamıştır (Giard, 2015: 12). Yılmaz'ın (2017) belirttiği gibi, operasyonlar olarak tanımlanan tüm eylem, düşünme ve hareket biçimleri dinamik ve sürekli değişen ve yeniden üreten mikro unsur olarak sıradan birey üzerinden incelenmektedir. De Certeau'ya göre tüketim, kullanıcıların kendilerine ait operasyonlarla uyguladıkları ve yaratıcı olarak uzam açtıkları yöntemler; başka tür bir üretim olarak ele alınmalıdır (2009:105). Bu üretim aslında bir taktiktir. Örneğin sömürgeci bir sistem içinde yerliler, kullanmanın binbir türünü bularak egemen düzeni dönüşüme uğratmışlardır (De Certeau, 2009:107).

Kültür ürünlerinin kullanım işlemleriyle ilgilenmiş, bunu "çoğul kültür" olarak ele almıştır (Giard, 2009: 15). De Certeau, "üst kültür"ün

ötesinde öznelliklerle, günlük alışkanlık, tutum ve uygulamaların taktiksel kurnazlıklarının izlediği dolambaçlı yolları açıklığa kavuşturmayı amaçlar (Giard, 2009: 16). Kültür endüstrisi "uygulayıcıları" edilgen olduğu varsayılan tüketicilere dönüştürmüş, sıradan hayat da medyanın sömürüsüne sunulmuştur (De Certeau ve Giard, 2015: 296). Oysa kültür onu devam ettiren ve düzenleyen pratiğinde ele alındığında –her yere sızan- sözel, -ürünler değil işlemler- işlemsel ve –üreticilerin ortaya koyduğu ve onların çıkarlarına uygun düzgülere göre kullanan bir tüketime referans veren- sıradan öncelikleri ortaya çıkar (De Certeau ve Giard, 2015: 295). Burada "işlemlerin" toplumsal alanı yapılandıran güç ilişkileriyle ilgili olduğu belirtilmiş, hazır ve önceden düzenlenmiş bilginin dayatma gücünden yakayı sıyırmaktır (De Certeau ve Giard, 2015: 299).

Pasif bir şekilde kabul etmiş gibi görünen kültürel tüketicinin -"halk" sınıflarının- kullanımları ve imgelerle ne imal ettiğinin incelenmesi gereklidir; bu bir üretim, bir yaratıcıktır. Bu kullanım biçimleri, yani üretim fark ettirmeden yayılır, her yere sızar, dağılır (De Certeau, 2009: 45-46). Örneğin ekonomik vs. güvencelerden yoksun, zayıf olan taraf –örn. televizyonun karşısındaki göçmen bir işçi- daha kurnaz olmak, güçlüden çıkar sağlamak zorundadır (De Certeau, 2009: 52). Yılmaz'ın (2017) da aktardığı ve altını çizdiği gibi, görünmez hilelerle işten ve fabrikanın zamanından çalan işçi serbest ve yaratıcıdır. -Gelişmiş toplumlardaki- erkin zamanla daha fazla güce ve fakat daha az yetkiye sahip olmayı ciddiye almamasının arkasındaki neden, kontrol ve gözetim düzeneklerini yaygınlaştırmak ve karmaşıklaştırmalarıydı (De Certeau, 2009: 296). Bu güvenceler ve kontrol ve güvenlik ağı ne kadar karmaşıklaşsa da işçilerin serbestleşmesine (örn. "işten çalma") yetişememiştir (De Certeau, 2009:296). Peki, bu diğer işçilere yapılan bir haksızlık da olma potansiyelini barındırmaz mı? Zaten diğerleri de bunu mu yapmaktadır? Sınıf bilincinin ve devrimsel bir değişimin önünde bir engel teşkil etmez mi? Yılmaz'ın (2017) da belirttiği üzere, personele ödenen paranın karşılığı her saniye verimli bir şekilde geçmemekte ve fark edilmeyen rutin uygulamalar bile hile ve taktik olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin istatistik sanayi ve idari üretim için reklam sloganlarını, televizyon yayınlarını, çeşitli ürün ve mekânları sınıflandırıp, hesaplayıp, tablolara döker. Oysa uygulamalara özgü formaliteleri kav-

rayamaz; kurnazca ve gizlice gerçekleşen hareketi anlayamaz (De Certeau, 2009:110-111).

Besle(n)me –Sanatları- ve Toplumsal Cinsiyet

İyi yemek yapan kadınlar asla ne üzgündürler ne de boş zamanları vardır, dünyayı biçimlendirmeye, geçici olandan sevinç kaynağı yaratmaya çalışırlar,...Yeryüzünü yaşanabilir yapan, kadınların eylemleri, kadınların sesidir.

L. Giard, Gündelik Hayatın Keşfi-II, s.264.

Giard'ın bu sözü aslında kadının değersiz kılınan "sıradan", gündelik eyleminin hayatı gerçekleştirdiğini vurgular. Cinsiyetçi iş bölümündeki kadının emeği bu eylemliliğin ortaya konmasıyla "görünür" kılınmaya çalışılmıştır. Beslenme, sembolik anlamları ve felsefi tartışmaların yanında, De Certeau vd. için (De Certeau, Giard ve Mayol, 2015), mahallelilerin yemekler sırasında tükettikleriyle ve tüketme şekilleriyle, birbirleriyle kurdukları kamusala da uzanan ilişkileriyle, mahallenin kullanıcılarının sınıfsal arka planıyla birlikte toplumsal cinsiyetin de bir belirleyici olarak öne çıktığı kentsel uzamdaki hafta sonu eylemleriyle incelenmiştir. Geçmişe ait bir söylem, doğulan/gelinen yerin nostaljik hikayesi olan yemek, sadece biyolojik işleyişin devamı için değil bireyin uzam ve zamandaki temel referans noktalarından birini biçimlendirerek eski beslenme alışkanlıklarına saygı bekleyen huzurevindeki yaşlılar örneğinde olduğu gibi birey ve dünya arası ilişki biçimlerinden birini somutlaştırmaya yarar (Giard, 2015: 221). Konutlar biz yaşadıkça, merkezinde "eylem sanatlarının" en gereklisi yemek sanatının tiyatrosu olan sıcak oda mutfak olacak şekilde belleklerimizde ve düşlerimizde yaşarlar (De Certeau ve Giard, 2015: 179). Bununla birlikte kısa sürede olmasa da uzun vadede beslenme sanatları derin bir biçimde değişikliğe uğrar.

Luce Giard'ın (2015) kaleme aldığı "beslenme sanatları"nda, Fransa'da en basit, en gerekli ama zekâ, hayal gücü gerektirmeyen ve en küçümsenen işler olarak (189-190) günlük yemek yapma işinin, genelde sosyo-kültürel durumdan ve zihniyetler tarihinden kaynaklanan nedenlerden kadınların üstlenmesi/yükümlülüğü ve yemeğin hazırlanmasın-

da kadınların "ayrıcalıklı" rolünü anlatmıştır (Giard, 2015: 183-184). "Sıradan" kadının "kadınlığının doğal bir parçası" olarak her gün yaptığı ve fakat önemsiz, değersiz olarak addedilen görünmez emeğinin hakkı teslim edilmektedir. Burada altı çizilmesi gereken diğer bir nokta ise cinsiyetçi işbölümünün kültürel düzene bağlı ve fakat değişebilir olmasıdır. Bu nasıl gerçekleşecektir? Giard'a göre (2015: 183), koşullardaki bir değişim aslında işbölümündeki hiyerarşiyi ve cinsiyetçiliği de değiştirip, dönüştürebilir. Bununla birlikte yemek yapmak basit olduğu kadar mütevazı, devamlılık gerektiren, zamanda ve mekânda sürekli bir şekilde tekrarlanan, ötekiyle olduğu kadar insanın kendisiyle de ilişkilerinin özü olan, bireysel olduğu kadar ailenin de hikâyesi ve anılarını oluşturan, iç içe geçmiş etkinlik/pratiğin aracı olarak tanımlanmıştır (Giard, 2015: 190). Bu basit eylem çoklu bir bellek ve "çok sıradan bir zekâ" gerektirir (Giard, 2015: 190-191). Giard (2015) kendi biyografisinden ve ikincil kaynaklardan da faydalanarak ve küçük ve orta burjuva sınıfından konuşan kadınları dinleyerek (saha çalışması hakkında bilgi için bkz. 193-197) özel ve kamusal uzam sürekliliği içinde yemek ve toplumsal cinsiyet arasındaki ilişkiyi incelemiştir.

Yemek öncesiyle -bir süreklilik olarak, beden açısından ve değişen anlamlarıyla arkeolojisi, tariflerin kaynakları, bunların öğrenilmesi yani ortak hafıza, planlanması, alışverişi, endüstriyel malzemelerin kullanımı- ve erkeğin rolü ve müdahaleleri başlıklarıyla (Giard, 2015: 194, 200), tarihsel, etkileşimsel, toplumsal ve tabii ki de dinamik bir süreç olarak ele alınmıştır. Reddedilse bile kadının gündelik hayatındaki eylemler, izlenilip, aktarılan bir bilgi olarak hafızaya alınmış, tanıdık tat, koku ve renklerin anısı, hatta gizli ve çekici bir zevke dönüşerek korunmuştu (Giard, 2015: 185-186, 190). Bu zevk de yazma zevkine benzetilmiş ve Giard (2015: 186) silikleşen bir halk yazarı gibi karanlıkta kalan kadınların ev işlerinin sonsuz tekrarının birbirini takip eden basit eylemleriyle kendi yazını arasında da kurduğu süreklilikten/tekrardan bahsetmiştir.

Giard'a göre (2015: 205-206) beslenmeye ilişkin farklılıkları fark etmek için maddi, ekonomik, teknik ve toplumsal tarih düzleminde başka yerlere gitmek gereklidir. Bu düzlemde bugün de devam eden şekilleriyle sınıfsal eşitsizliklere bağlı olarak birinin atığının diğerinin –hatta alınıp satılan- besin maddesi olduğunu görmek mümkündür (Giard, 2015: 208,

211). Bu eşitsizlikler köy(lü)-kent arası ilişki ve köylünün kötü ve eksik beslenmesi sonucunu doğurmuştur (Giard, 2015: 212).

Mutfak, gösterdiği tüm çeşitlilikle, Lévi-Strauss'un tanımıyla, "her toplumun kendisinin ne olduğunun en azından bir kısmını açıklamasına olanak sağlayan mesajları düzgülediği bir dil"dir (Giard, 2015: 217). Ancak günümüzde her bölgesel mutfak iç tutarlılığını ve kendini icat etme becerisini kaybedip, anonim sanatçıların kuşaktan kuşağa aktardığı harikaların silik kopyaları, "egzotik" yemekler olarak Batı tarafından mideye indirilmektedir (Giard, 2015: 214).

Bourdieu de, Giard'ın da referans verdiği üzere (2015: 218), toplumsal tabakalaşmaya bağlı zevk ve tercih edimlerini –halk sınıfının bayağı tercihleri ve burjuvaların seçkin zevkleri arası- ayrım kavramıyla açıklamıştır. Giard (2015: 220), sofra adabı tarzlarına yoğunlaşan Bourdieu'yü eleştirmiş, La Distinction adlı eserde yemek yapma biçimleri konusunda sessiz kalındığını ve kadınlarla ilgili etkinliklerin ise analiz edilmeye değmeyecek sessizlik ya da ilgisizlik alanı olduğunu belirtmiştir. Kadının ev içi görünmez emeği, günlük meşguliyetlerine kültürel bir minnettarsızlık derecesinde dikkat yöneltilmemesi olarak açıklanmıştır (Giard, 2015: 189). Bunun yanında yemek yapma işinin geçici karakteri cesaret ve umut kırıcı, bıkkınlık verici olarak tanımlanmıştır (Giard, 2015: 204). Ama yine de bu özellik zamana karşı savaşta kendi zaferini de içinde saklamaktadır; yani yarın başka bir başarı günüdür (Giard, 2015: 204). Zamanın ikircikli anlamı da burada ele alınmalıdır; zaman bizim midir yoksa/ve fakat ona karşı savaşımız her gün devam mı etmektedir? Zaman değişmiş, kadının eski toplumsal konumuna referans veren, geçmişten gelen –bölgesel- tarifler karmaşık olduğu ve hazırlanması uzun sürdüğü için sessizce terk edilmektedir (Giard, 2015: 214-215).

Sıradan yemek yapma işi -ortak varoluşun sürekli tekrarlanan ayrıntısında gizli, sessiz ve karanlık bir bölge- üzerine bu çalışma, kadına farkındalık kazandıran feminist bir metodolojiyle yapılmıştır: Görüşmeler ilerledikçe, "ilginç görünmeme" kaygısından uzaklaşmışlar, doğal bir biçimde daha fazla şey söylemek için acele etmişlerdir (Giard, 2015: 216). Kadın kadının/kendi emeğini ve gündelik hayatı anlatmaya değer görmeye başlamıştır. Bu, karanlık ve sessiz taktiği uygulayanın kendisinin de fark etmediğinin en açık örneklerinden biridir. Giard'a göre

(2015: 216), kadınlar, günleri ve saatleri birbirine ekleyen zevki anlatmanın keyfine varmışlardır; bu, kadın olmak ve ev işleriyle meşgul olmak ve bu işlerde anlam, fayda ve incelik bulmak konusunda kendi kendini cesaretlendirerek kendini anlatmanın zevkidir.

Yaşamın başından itibaren, aile içindeki ilişkilerde bile, beden, yemek üzerinden egemenlik kurma mücadelesinin alanı olmuştur (Giard, 2015: 227). Aslında bu kadının kendini var etme, kendisini ailesine ve kendine ispat alanıdır. Mutfak ayrıca insanın geçmişiyle, çocukluğuyla bağıdır. Başkasının mutfağında ziyaretçi kendi mutfağında sanatçı olan yetişkin mutfakta aldığı zevki çocukluğuna geri dönme izlenimine ve isteğine bağlamıştır (Giard, 2015: 230). Gençlerin hayatında ise beslenmenin yeri azdır ve öğünlerden kaçınılmaktadır (Giard, 2015, 230). Bu zamandan ve paradan tasarruf ve yemek yenilen kamuya açık yemekhane gibi yerlerin özelliklerinden dolayı zorunlu olarak gidilip vakit geçirilmek istenememesinden kaynaklanmaktadır (Giard, 2015: 231).

Aslında beslenme ve başkalarını besleme, Giard'a göre (2015: 231), bedenle barışık olma ve yemek hazırlamaktan kaynaklı zevki yaşaması için uzun süren sevgi bağının tadına varmış olmanın gerektiğini söyler (tartışma için bkz. İnce, 2015). Bu tespit aslında blumia, obezlik, zayıflama ve zihinsel anoreksiden oluşan aşırılıklar dörtgeni olarak anne, moda ve kolektif tasavvurlarla şekillenen "güzellik sermayeleri" olan beden (Giard, 2015: 232-234) ile ilgili anlattıklarıyla uyuşmamaktadır. Kadınların hayatında bakılan arzu nesnesi olarak bedenlerinin yanında sanki doğal bir görevmiş gibi kendilerinden beklenen ve sevgi karşılığı verdikleri görünmez emekleri sonrası kendilerine bile değersiz gelen beslenme sanatları vardır. Bununla birlikte gençler ve çoğu kadın, hayat koşulları ve kendi tercihleri dolayısıyla besle(n)meyle eksik bir ilişki kurmuşlardır. Bunu ortaya koyduktan sonra bedenle ve çevreyle kurulan sevgi ilişkisi üzerinden besle(n)meyi anlatmak çok da anlamlı değildir. Sadece kadınlar değil erkekler de reklam ve kalıplaşmış toplumsal modellerden etkilenmekte "kilo verme" saplantısının belirlediği beslenme davranışları edinmektedirler (Giard, 2015: 234). Kadın ve erkek arası aşkla ilgili alışkanlık, tutum ve pratikler beden ve duygusalın yakınlığına bağlı besle(n)me rejimiyle belirlenir (Giard, 2015: 234-235). "Tatlım, fıstığım, yerim seni.": Onu arzulamak, tavlamak ve onunla beslenmek için güzelleşmek, beğenmeye ve beğenilmeye hazırlamaktır

(Giard, 2015: 235). Elias'ın sofra adabı ve uygarlık süreci arasında kurduğu ilişkiyi, Giard (2015: 236), zevkle kurduğu bağla toplumsal bir makine olarak ele almıştır.

Kadının yemek yapma ile ilgili alışkanlık, tutum ve pratikleri ve hiç durmaksızın devam/tekrar eden zorunlu eylem kesitlerini anlatmak için dışarı ve içerisi arası bedensel olduğu kadar zihinsel – ne yapılacağını bilmek, her zaman yenilecek şeyi düşünme, belleğin hareket halinde olduğu düzenlemek, karar vermek, öngörmek, beğeni ve hoşnutsuzlukları hesaba katmak, parayı hesaplamak, gerektiğinde doğaçlama yapmak, kişilerin beğenilerini ve malzeme temin edilen yerlerin açık/kapalı olduğu zamanlar hatırlamak, uygunu bulmak- de bir etkinlik olduğunun altı çizilmiştir (Giard, 2015: 238-240). Kadın için becerisini kanıtlamanın bir başka türü ise bir yeteneği hayata geçirmek olarak her alışveriş satıcının kurnazlığına karşı bir kurnazlık etme vesilesidir (Giard, 2015: 245).

Uzaktan ve yukarıdan bakıldığında "özel alan"da her gün yapılan yemek işleri sabit kalmış ve eski bir düzen üzerine kuruluymuş gibi düşünülür. Oysa alışkanlık, tutum ve pratikler bugüne kadar büyük ölçüde değişmişlerdir (Giard, 2015: 241). Objelerin endüstriyelleşmesi ve teknik eşyaların yaygınlaşması ve daha da önemlisi maddi bir kültürün ve bunun bağlı olduğu geçim ekonomisinin dönüşümüyle, örneğin bizden önceki kuşakların birçok eylem, uygulama ve üretme tarzlarını değiştirmiş, bunlar ortak bilinçten silinmeye yüz tutmuştur (Giard, 2015: 241, 244, 250, 251). Bu durum eylemlerin ve anlamlarının var olma süresinin olmasıyla açıklanabilir (Giard, 2015: 242). Bugünün "yeni bilgisiyle" karşılaştırmalı bir şekilde, geçmişte, örneğin büyükannelerin "geleneksel" eylemlerinden, komşular arası hüner paylaşımından da bahsedilerek mutfağı düzenleme, yemek yapılan malzemelerle kurulan ilişki ve yemeği hazırlamanın değişimi, esas olarak karmaşık eylemlerin ve becerilerin çeşitliliği ve çokluğu ortaya konulmuştur (Giard, 2015: 245-250, 252). Yemek yapma eylemi çocuk için bile okuldan uzak, sıkılmaya imkân vermeyen, evde geçirilen bir yaz demekti (Giard, 2015: 247). Sanayileşmenin aletleri değiştirmenin ve yaşanan değişimin çeşitli sonuçlarından bahsedilmiştir. Her gün sürekli tekrarlanan işler kolaylaşmış ve basitleşmiş, zaman kazanılmış, zahmet ve yorgunluk azaltılmıştır ancak gri, tekdüze ve bomboş geçen bir zaman, hareketsiz ve neşesiz sı-

kıntı anları yaratmıştır (Giard, 2015: 253). Bununla birlikte becerinin aktarılması ve zamanın yönetilmesine dair eski dengeler bozulmuştur (Giard, 2015: 253). Bazıları için aygıt kullanılırken kazanılan zamanın çoğu temizlerken kaybedilmekte, diğerleri için zaman kaybı ve yorgunluğu azalttığı için takdir edilmektedir (Giard, 2015: 261). Bu değişim ve etki hazırlama, pişirme ve koruma yöntemlerini değiştirmiş ve bununla kalmayıp söz dağarcığını zayıflatmış, yaşlı kuşakların belleklerinden aktarılan birçok yöntemin yok olması sonucunu doğurmuş, tariflerin diline etkisi olmuştur (Giard, 2015: 261).

Yemek yapmayı bilmek, öğrenmek ve nasıl yapıldığını söylemek, tarifin ötesinde bilgi birikimi ve bu sanatın kuralları, mutfak ahalisinin sözlerine ihtiyaç duyar (Giard, 2015: 255). Doğru olan ve bir kadından beklenen kurallara göre yemek yapılmasıdır (Giard, 2015: 256). Giard, bir başka duruma daha dikkat çekmiştir: Örneğin, kadınların aile içtenliğiyle günlük hayatla ilgilenip özel hayatı anlattığı yemek kitapları mitsel bir akrabalık ünvanı ("teyze", "ana") ve basit bir kadın ismi ile imzalanır. Bu kitaplar beklenildiği üzere kadına mesleki bir getiri sunmaz, ne gastronomi ne de yazarlık açısından uzman konumuna yükselmeyi sağlarlar (Giard, 2015: 257). Erkekler ise tam isimleriyle yaratıcılık kapasitesi ve mülkiyet hakkını sergiledikleri kitaplarında büyük gün ve şeflerin mutfağını, karmaşık ve pahalı incelikleri anlatırlar. Bu tarifler erkeklerin toplumsal hayattaki yeri ve rolüne uygun şekilde, -erkekliklerin yeniden üretilmesinde rol oynayan- kamusal hayat, paranın dolaşımına, harcama, başarı ve güce referans verir (Giard, 2015: 257). Kadınlar kocalarının kendilerinden daha özenli yaptığını söylemişler, bunu da her gün bu eylemi yapmamasına bağlamışlardır: "Belki de bunu her gün yapmadığı içindir, her gün yapsa zamanının çoğunu burada geçirmesi gerekirdi." (Giard, 2015:260).

Gündelik alışveriş ve yemek yapma ayrımı da yemeğe dair cinsiyetçi iş bölümünü yansıtır. Kamusal alandaki alışveriş tabii ki de erkeğin, özel alandaki yemek yapma eylemi ise kadının görevidir. Hatta hep yapılan bir yemeğin bir başaramama kaygısı ve yemek yapmanın kendisinin bir endişe yarattığı, Ferrier'nin kendisinin de feminist bir yöntemle kendi duygu ve fikirlerini de paylaşarak yaptığı görüşmede ifade edilmiştir (Giard, 2015: 272). Kadına bu duyguları hakkında farkındalık sağlayan görüşme, yemek hazırlamanın –örn. kadının hayatı, kardeşi,

komşular, misafirler ve arkadaşlar gibi diğerlerinin aileleri ve sınıfsal konumları, hafta içi/hafta sonu farkı, alışveriş ve malzemeyle kurulan ilişki gibi- değişen ve ilişkisel yönüyle devam eden cinsiyetçi iş bölümünü ortaya koymuştur. Kamusal alandaki erkeğin alışveriş tercihleri ve "ince yemek zevki" yanında, kadın (Irène) zamanla kurduğu ilişkiyle basit ve çabuk hazırlanacak yemekleri tercih ettiğini ve ancak yemek kitabıyla yapabileceği karmaşık yemeklerin şaşkınlık ve başaramama endişesi yarattığını söylemiştir (Giard, 2015: 267-268). Burada Tuncer'in (2015: 50) saha çalışmasında gördüğü kadınların kendi bireysel hayat pratiklerinin değerini sorgulaması ve sıradan alışkanlıklarından faydasız gördükleri bahsetmekteki tereddütlerinden bahsetmek yerinde olur. Peki yemeklerin ismine tüm bu ilişkilerin yansıması nasıl olacaktır? Kadın özel alanı -bile olmayan- evde kendi hazırladığı yemeği "mütevazı" bir dille anlatır ve hatta isim bile koymaz (Giard, 2015: 262). Bu aslında görünmez emeğin kadının kendisine bile değersiz ve görünmezliğini gösterir. Oysa iddiasız gerçekleştiricinin anonimliği yapılan işi sessiz ve gizli kılmaktadır; işte bu restoranların ve gastronominin tersine, isimsiz ve basit yemek sıradan insanların özel hayatına aittir (Giard, 2015: 263).

Sonuç: Gündelik Hayat Aydınlanırken...

> *Bilgi kategorilerimiz henüz çok kabadır ve analiz modellerimiz çok az gelişmiştir, o kadar ki, bize günlük alışkanlık, tutum ve pratiklerimizin yaratıcı zenginliğini düşünme olanağını vermezler. Bizi üzen şey budur. Geçiciliğin "gizli kahramanlarının", şehirde yürüyenlerin, semtlerde yaşayanların, okuyan ve düşleyenlerin, mutfakların karanlıkta kalmış halkının sayısız kurnazlıkları konusunda daha anlamamız gereken onca şeyin olması hayrete düşürüyor."*
>
> M. De Certeau ve L. Giard, Gündelik Hayatın Keşfi-II, s. 301.

Gündelik hayat betimlenecek bir gösteri değil, bilakis -bir başkası tarafından düzenlenen- bir eylem alanıdır. Sıradan kullanıcı ve katılımcı da, sadece pasif bir özne değil aynı zamanda aktif eyleyicidir (Sheringham, 2006: 45). Bu eylem alanında değişen ve değişmeyen yönleriyle pratikler, kullanımla şekillenen, yaşanan ve bir süreklilik içinde kamusal ve özel uzamlar ve üreticiliğin bir parçası olarak "tüketim" ele alınır. Her

gün korunan, yeniden üretilen ve yaratıcılığa açık fakat iki tür etki etme şeklinden bahsedilebilir: Güçlünün stratejileri ve güçsüzün taktikleri (Pratten ve Napolitano, 2007). Aslında De Certeau stratejiler ve taktikler arası bir dikotomidense, bunu aşmak için içiçelikler, yorumlar ve kurnazlıkları vurgulamıştır (Esgin, 2016: 51). Taktikler, "güçsüzün sanatı"dır; kazanılan gündelik hayatın kendisi gibi kalıcı olmasa da bu sanat, anın sunduğu hareketlilik ve imkânlar demektir. Gücün gözetlemesindeki çatlaklardan faydalanılır. En az beklenilen yerde eylemlerin tüm karmaşıklığıyla, çoğulluğuyla, geçiciliğiyle ortaya çıkan dalavereci bir hiledir (Pratten ve Napolitano, 2007). Disiplin ağındaki bireylerin dağınık, taktik ve geçici yaratıcılığının aldığı gizli biçimleri aydınlatır (Harvey, 1999: 241).

De Certeau resmi olanla halka dair olan gündelik arasında bir karşıtlık sunması ve birliktelik/suç ortaklığı ilişkilerini, fikir birlikteliği süreçlerini tanımadığı ve rıza ve direniş mekânlarının kısmi bir kartografisini sunduğu için eleştirilse de açıkça alternatif bir çözümleme sunar (Pratten ve Napolitano, 2007). Bununla birlikte sıradan insanın edimselliği konusunda pratiklerin farklı yapıda olması da gözden kaçabilir (Partten ve Napolitano, 2007). Kısmen iyimser bu yaklaşım, edilgen ve pasif olmayan sıradan insanın ve gündelik bir mücadele olarak yaşamın kendisinin hakkını teslim eder. Edilgin olmanın tersine sıradan insan, manipülasyonların etkisini, sermayedarların arzusuna göre değil de, kendi istediği şekilde dönüştürür (Esgin, 2016: 49). Aklımıza şu sorular gelmektedir: Gündelik hayatın tekrarlanan sıradan eylemleri gerçekten de sistemi dönüştürüyor mu yoksa onu her gün yeniden üretiyor mu? Bu aslında sistem ve kentsel yaşamanın neden olduğu yabancılaşmanın üstesinden gelmeyi mi sağlamaktadır? Güçsüz her zaman güçlüye karşı mı gündelik mücadelesini sürdürür; yoksa kendi içinde de gerilimler mevcut değil midir? Gündelik pratikler her zaman taktik özelliği mi gösterir? Yoksa bunlar zorunluluk ve hatta güçlüyü taklit eden ve kendi çıkarını hedefleyen basit ve kopya stratejiler midir? Peki, bu sonsuz sayıda bireyin tikel ve çoğul uygulamaları toplumsallığa dair vurguyu gölgelemekte midir? Güç ilişkileri çok açık okunmamakta ve sanki hep kullanıcının/sıradan insanın kendine göre birleştirerek farklı anlamlar yarattığı, karar verme mekanizmalarının içinde olma veya hak talep

etme değil de her gün bu mücadelenin farkında olmadan yaşandığı bir resim çizilmiştir.

Michel de Certeau, gündelik hayat denince ilk akla gelen isimlerden biri olsa da, günümüzde hak ettiği yeri hala bulamamış, belli başlı bazı cümlelere ve fikirlere indirgenmiştir. Oysa De Certeau'nun hayatın -ve teorinin karşılıklı olarak şekillendiği- her alanına sızan sözleri, gündelik hayatın boğuculuğunda Sheringhaın'ın (2006: 48) da belirttiği gibi kendini kapsamaya çalışan sistemi aşındırır. Oluşan bu çatlaklardan yürümek, konuşmak ve yazmakla her gün geçtiğimiz yerler, eylemlerimiz ve ürettiklerimiz başka anlamlar kazanır. Umarız ki bu metin De Certeau'nun metinlerini okuyup, geçiciliğin izini aydınlatırken gündelik hayatı sahiplenenlere, yeni yolların imkânını yaratmıştır.

Kaynakça

Benjamin, W. (2001). *Pasajlar*, Çeviren: A. Cemal, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Bektaş, L. (2015). Göğe Uzanan Binalarda Gündelik Hayatın İnşası. *Moment Dergi*, 2(1).

De Certeau, M. (2009). *Gündelik Hayatın Keşfi I: Eylem, Uygulama, Üretim Sanatları*, Çeviren: L. A. Özcan, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

De Certeau, M. ve Giard, L. (2015). İki Arada ve Michel de Certeau ve Luce Giard'ın Sonsözü, M. de Certeau, L. Giard ve P. Mayol (Ed.), *Gündelik Hayatın Keşfi-II: Konut, Mutfak İşleri* içinde. Çeviren: Ç. Eroğlu ve E. Ataçay, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

De Certeau, M., Giard, L. ve Mayol, P. (2015). *Gündelik Hayatın Keşfi-II: Konut, Mutfak İşleri*, Çeviren: Ç. Eroğlu ve E. Ataçay, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Collie, N. (2013, January). Walking in the city: urban space, stories, and gender. In *Gender Forum* (No. 42, p. N.A). Prof. Dr. Beate Neumeier.

Esgin, A. (2016). Aşina olunanın bilinmezliği: Kentin ve kentsel gündelik hayatın sosyolojisi üzerine, Ö. Sarı ve A. Esgin (Ed.), *Toplumsal Analizler Ekseninde Kent Fragmanları* içinde. Ankara: Phoenix Yayınevi.

Giard, L. (2009). Bir Araştırmanın Hikâyesi, M. De Certeau, *Gündelik Hayatın Keşfi I: Eylem, Uygulama, Üretim Sanatları*, Türkçesi: L. A. Özcan, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Giard, L. (2015). Giriş ve Mutfak İşleri, M. de Certeau, L. Giard ve P. Mayol (Ed.), *Gündelik Hayatın Keşfi-II: Konut, Mutfak İşleri* içinde. Çeviren: Ç. Eroğlu ve E. Ataçay, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Gilchrist, E., Bannister, J., Ditton, J., & Farrall, S. (1998). Women And The 'Fear Of Crime' Challenging the Accepted Stereotype. *The British Journal of Criminology*, 38(2), 283-298.

Harvey, D. (1999). *Postmodernliğin Durumu*, Çeviren: S. Savran, İstanbul: Metis Yayınları.

Holloway, J. (2010). *Crack capitalism*. UK: Pluto Press.

İnce, Ş. (2015). İki Kadın Bir Mutfak: Kadınlararası İktidar İlişkileri. *Moment Dergi*, 2(2).

Lefebvre, H. (1991). *The Production of Space*. Oxford: Blackwell.

Lefebvre, H. (2000). *Writing on Cities*, E. Kofman & E. Lebas (Ed..), London: Blackwell.

Mayol, P. (2005). Konut, M. de Certeau, L. Giard ve P. Mayol (Ed.), *Gündelik Hayatın Keşfi-II: Konut, Mutfak İşleri* içinde. Çeviren: Ç. Eroğlu ve E. Ataçay, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Meagher, S. M. (2007). Philosophy in the Streets: Walking the City with Engels and de Certeau. *City*, 11(1), 7-20.

Napolitano, V., & Pratten, D. (2007). Michel de Certeau: Ethnography and the challenge of plurality. *Social anthropology*, 15(1), 1-12.

Sheringham, M. (2006). *Everyday Life: Theories and Practices from Surrealism to the Present*, Oxford: Oxford University Press.

Tuncer, S. (2015). Dışarı Çıkmak: Özelden Kamusala Feminist Bir Saha Hikâyesi. *Moment Dergi*, 2(2).

Yılmaz, G. G. (2017). Gündelik Hayat Sosyolojisinden Kente ve Kültüre bakmak: Certeau'cu Bir Taktik Alanı Olarak Kent, *Sosyal Bilimlerde Kültür Tartışmaları*, Eds. Cem Ergun, Süleyman Öğrekçi, Ankara: Gece Kitaplığı. Erişim Adresi: https://www.researchgate.net/profile/GayeGokalpYilmaz/publication/317957368_Gundelik_Hayat_Sosyolojisinden_Kente_ve_Kulture_Bakmak/links/59539c35458515a207028d18/Guendelik-Hayat-Sosyolojisinden-Kente-ve-Kueltuere-Bakmak.pdf

Anthony Giddens: Yapılaşma Alanı Olarak Gündelik Hayat

Ali Esgin

Gündelik terimi tam da toplum yaşamının zaman-uzamda yayılarak rutinleşmesi niteliğini yansıtmaktadır. Gün gün gerçekleştirilen etkinliklerin kendi kendini yineler olma niteliği, toplum yaşamının yinelenir olma niteliği dediğim şeyin maddi temelidir.

Anthony Giddens, 1999.

Sosyolojinin ontolojik ve epistemolojik yönelimlerine ilişkin yakın dönemdeki tartışmalarda çağdaş kuramcıların özellikle gündelik hayat alanını tanımlayan gündeliklik, fail, etkileşim, yeniden üretim ve sosyal inşa gibi çeşitli kavramları işe koşması ya da sosyal olanın analizinde doğrudan gündelik hayat gerçekliğine odaklanması rastlantısal değildir. Gardiner'in deyişiyle (2016: 15), son yirmi otuz yıl içinde gündelik hayat alanında artan bir ilgiye şahit olunduğu bir gerçektir ve kültürel çalışmalar feminizm, medya çalışmaları ve postmodernizm hattında konu ile ilgili pek çok ilgi alanının ortaya çıkması bunun bir göstergesidir. Artık pek çok sosyolog için sosyal gerçekliği ifşa edebilmenin koşulu, sosyal olguları incelemekten veyahut tek yönlü teorik argümanlara yaslanmaktan değil, sosyal olanın her gün yeniden şekillendiği gündelik hayat alanını analiz edebilmekten geçiyor; toplumsal alanın herhangi bir yönünü keşfetmek demek, bu alana girebilme cesaretini gösterebilmek anlamına geliyor.

Kitabın önceki bölümlerde çeşitli vesilelerle dile getirildiği gibi, bu durumun birbiriyle bağlantılı başlıca iki nedeninden söz edilebilir. *İlk neden*, sosyolojinin bizzat kendisiyle ya da uzun yıllar sosyolojiyle eşitlenmiş olan ve sosyolojik oydaşma denilen sosyoloji yapma tarzıyla mücadelesinde belirli aşamalar kaydetmiş olmasıdır. Söz konusu mücadele sürecinde sosyolojik oydaşmada yaşanan kırılmaların, başta yapı-fail düalizmi olmak üzere, sosyolojinin teorik ve metodolojik düzeydeki kimi yetersizliklerini aşma girişimlerine aracılık ettiği hatırlanmalıdır. Nobert Elias'ın süreç sosyolojisi, Alain Touraine'in aktörler sosyolojisi, Jurgen Habermas'ın iletişimsel eylem teorisi, Pierre Bourdieu'nün sosyal inşacılığı, Anthony Giddens'ın yapılaşma teorisi bu girişimlere önemli örnekler olarak karşımıza çıkar. Her bir girişimin ortak noktası sosyolojide egemen olan Parsonsçı ortodoksiyle hesaplaşma olmasına karşın, sonuçları ya da alana etkileri açısından düşünüldüğünde, bu girişimlerin yine her birinin aynı zamanda bizim içinde her şeyin olup bittiği ve anlam kazandığı gündelik hayat alanını fark etmemize olanak sağlayan girişimler olduğunu da söyleyebiliriz. Buradan da anlaşılacağı üzere *ikinci neden*, sosyolojinin bu hesaplaşma neticesinde klasik ve çağdaş sosyolojinin göz ardı ettiği konuları yeniden ve kapsamlı bir biçimde gündemine alma becerisini gösterebilmiş olmasıdır. Sosyoloji, bir taraftan oydaşma kapsamında formülleştirilen ve adeta kemikleşmiş yatkınlıklar haline gelen sosyolojiyi pratik etme biçimleriyle yüzleşirken, diğer taraftan bu anlayışın ihmal ettiği fail, eylem, öz-benlik gibi sosyal gerçekliğin öteki yüzünü oluşturan kavramlarla da barışmıştır. Metodolojik bireyciliğin ya da fail odaklı teorilerin buradaki etkisi elbette göz ardı edilemez. Ancak bahsi geçen hesaplaşmayı yalnızca fail odaklı teorilerin lehine biten bir mücadele olarak görmenin de doğru olmayacağının altını çizmek gerekir. Sosyolojide ontolojik ve epistemolojik düzeyde önemli dönüşümler yaşanırken, gündelik hayatın analizi meselesi köşe başındaki merkezi yerini kapmış görünmektedir.

Bu bölümde ele alacağımız isim olan Anthony Giddens, yukarıda anlatılan süreci ya da sosyolojideki ontolojik ve epistemolojik dönüşümleri anlamamıza imkân veren önemli figürlerden biridir. Giddens'ın gündelik hayat sosyolojisiyle ilgili tartışmalara katkısı, ko-

nuyu daha en başından sosyolojinin temel inceleme nesnesi olarak sunan ya da salt gündelik hayat nosyonuna odaklanmış analizlere girişen metodolojik bireyci anlayışlar gibi, meseleyi ayrıştırıcı bir analiz birimi haline getirmekle değil, gündelik hayat alanını sosyolojinin epistemolojik ve ontolojik dönüşümleriyle ilişkilendirerek gündeme getirmesiyle ilgilidir. Asında onun sosyolojik bir nesneleştirme alanı olarak gündelik hayat alanına yönelimi, yapılaşma teorisini inşa ederken giriştiği eleştirel değerlendirmelerden türeyen sosyoloji tezahürünün zorunlu bir sonucudur.

Giddens, 1970'li yıllardan itibaren, sosyolojinin merkezî problemlerini belirleme ve sosyolojiye yeni bir yön verme çabasıyla özdeşleştirdiği sosyoloji projesini gerçekleştirme gayretine girer. Layder'in (2014: 182) belirttiği ettiği gibi, Giddens'ı bu noktada harekete geçiren asıl unsur, 1960'ların ortalarında, 1940'lı yıllardan itibaren akademik sosyoloji üzerinde hâkimiyet kuran ve Parsonsçı yapısal-işlevselcilikten beslenen mevcut ortodoksiye ya da oydaşmaya karşı artan hoşnutsuzluktur. Zaten Giddens'ın projesindeki amaçlar da bu hoşnutsuzluktan beslenir: Söz konusu amaçlardan ilki, 19. yüzyıl ve 20. yüzyıl başta olmak üzere, sosyal düşünce tarihini yeniden değerlendirmektir. Giddens böylece, klâsik ve çağdaş sosyoloji teorilerini ihmal edilen yönleri ve içerdikleri eksiklikler bağlamında tekrar gözden geçirme imkânı bulacaktır. İkinci amaç, sosyolojideki yöntem ve mantığı yeniden yapılandırmak ya da sosyolojideki yetersizliklere neden olan epistemolojik ve ontolojik temelleri sağlamlaştıracak yeni bir teorik bakış açısı geliştirmektir. Esasen Giddens'ın inşa ettiği yapılaşma teorisi, onun sosyolojinin yöntem ve mantığını yeniden yapılandırmasının bir ürünüdür. Giddens'ın projesindeki üçüncü amaç ise, modern kurumların ortaya çıkışıyla ilgili bir çözümleme gerçekleştirmektir. Diğer bir deyişle, sosyolojideki temel problemler nedeniyle yetersiz ya da yanlış olan modernliğe ve onun kurumlarına ilişkin çözümlemelere yapılaşma teorisi aracılığıyla yeni bir bakış geliştirmektir (Giddens ve Pierson, 2001: VII).

Giddens, sosyolojiye ilişkin hoşnutsuzlukların somutlaşmaya başlaması nedeniyle, daha en başından öncelikle sosyolojinin problemli doğasını ve mantığını çözümlemek gerektiğini düşünür (Giddens, 1983;

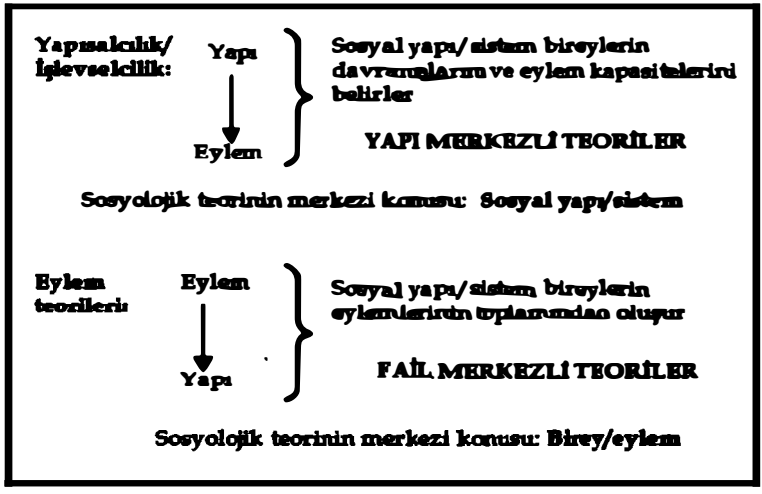
1990). Onun amacı özellikle, klâsik ve çağdaş sosyoloji teorilerinin ihmal edilen yönleri ve içerdikleri eksiklikler bağlamında tekrar gözden geçirmektir (Giddens, 1999a; 2000; 2003; 2005). Ona göre (1999: 11-19) sosyolojik teorinin problemlerine ilişkin tartışmalar, sosyolojik teorideki yetersizlikleri tespit etme ve günümüz toplumunu çözümleyebilecek yeni bir teori anlayışının gelişimine katkı sağlama amacına dönük olmalıdır. Başka bir ifadeyle, sosyoloji; kriz, yıkıcı ve yok edici söylemlerden uzak, daha anlamlı çıkarımlar içerebilmelidir. Sosyolojik teori, günümüz toplumlarını çözümleme konusunda onu yetersiz kılan benzeri düşüncelerden kurtarmak ve modern dünyayı daha iyi anlamak için radikal bir biçimde revizyondan geçirilmeli ve yeniden düzenlenmelidir (Giddens, 2005). Revizyonun ya da yeniden düzenlemelerin ilk ayağını sosyolojideki hâkim geleneklerle yüzleşme oluşturmalıdır.

Giddens bütün bu belirlemeler kapsamında işe sosyolojideki temel problemlerinin kaynağı olarak gördüğü yapı-fail, makro-mikro tazındaki ikiliklerle ilişkili problemlerden başlar. Giddens Alvin Gouldner'ın *Batı Sosyolojisinin Yaklaşan Krizi*'nde (2015) sosyolojide Parsonsçı yapısal işlevselciliğe eleştirilerini büyük ölçüde paylaşır ancak eleştirileri yalnızca bununla sınırlamaz. Giddens için de kriz büyük ölçüde teoriktir, zira sosyolojik teoriler toplumsal hayatı açıkça anlamayı engelleyen düalizmlerle kuşatılmışlardır (Tucker, 1998). Ona göre söz konusu ikilikler, belirsizliklere ve yetersizliklere neden olduğundan, sosyolojinin modern toplumu ve günümüzün hızla değişen dünyasını anlamasına ve açıklamasına olanak vermemektedir. Sosyoloji kendini öncelikle 19. yüzyıl toplum felsefesi ve düşüncesinden miras kalan düalizmlerden, ikili karşıtlıklardan kurtarmalıdır. Bu anlamda sosyolojinin en önemli merkezî problemi, onu, belirsizlik ve yetersizlik içine sürükleyen, dolayısıyla onun sosyal gerçekliği açıklamasına engel oluşturan yapı-fail ikiliği problemidir.

Sadeleştirerek ifade edecek olursak, yapı-fail ikiliği problemi; sosyolojinin sosyal yapıları konu edinmesi gerektiğini vurgulayan teorilerle, sosyolojinin, insan eylemlerini incelemesi gerektiğini öne süren teorilerin karşıtlığı sonucunda gelişmiştir. Yapı merkezli teoriler, yapı, sistem ve kurum gibi makro ölçekli konulara öncelik verirken, fail ve etki-

leşim gibi mikro düzeydeki konuları göz ardı etmiştir. Fail merkezli teoriler ise, yapıya odaklanan teorilerin aksine, bireyin dünyası, benliği, bireyler arası etkileşimler ve davranış gibi mikro ölçekli konulara öncelik verirken, yapı merkezli teorilerin ilgisine katılmamıştır. Örneğin, klasik sosyoloji geleneğinde toplumsal dünyayı oluşturan aktörler onları saran sosyal olgular karşısında sürekli olarak edilgin kılınmıştır. Dolayısıyla, geleneksel sosyoloji açısından sosyal dünyayı anlamlandırma çabası, aktörlerin yapıp ettikleriyle değil, onların eylemlerini belirleyen yapısal kodların açıklanmasıyla ilişkilendirilmiştir. Çünkü sosyal dünya bireysel öznenin bir yaratısı olmaktan çok, bireylerin üstünde onları biçimlendiren bir varlık şeklinde düşünülmüştür. Bireyler ise, yalnızca toplumsal kurallara uyan edilgin "kültürel kuklalardır" (Giddens, 2003: 18). Fail merkezli teoriler ise, bu anlayışın aksine yalnızca bireye ve onun eylemlerine odaklanmış, gündelik hayatta bireylerin eylemlerinde belirleyici olan yapısal unsurları ve kısıtlamaları büyük oranda analiz dışında bırakmışlardır.

Bu şekilde belirginleşen yapı-fail ikiliği problemi, örneğin; toplumsal aktörlerle ve bireysel etkileşimlerle doğrudan ilişkili olan gündelik hayat konusunun ya tamamen ihmal edilmesine ya da gündelik hayattaki etkileşimlerin açıklanmasında yapısal kısıtların göz ardı edilerek, yalnızca gündelik etkileşimler üzerine odaklanılmasına neden olmuştur. Giddens açısından her iki anlayışta sosyal olanın anlamlarını belirleme noktasında yetersizdir. O halde yapılması gereken düalizme kaynaklık eden teorik kaynakların yetersizliklerini ifşa etmek ve yeni ve kuşatıcı bir teori geliştirmektir. Giddens bu amaçla söz konusu ikilikleri aşma çabasına girer ve daha ziyade onlar arasındaki yakınlaşmalar ve örtüşmelere odaklanır. Hal böyleyken Giddens'ın çabası, 'sentezci' bir ruh içinde teorik bir kavramlar çerçevesi sağlama girişimi olarak tanımlanabilir (Layder, 1995: 179). Şimdi onun yapılaşma teorisi aracılığıyla sosyolojideki düalizmleri aşma noktasında nasıl bir yol izlediğini, dolayısıyla gündelik hayat alanı analizini sosyolojinin odağına nasıl taşıdığı konularına odaklanabiliriz.



Şekil 1: Sosyolojide Yapı-Fail İkiliği

Gündelik Hayatı Nesneleştirmek: Yapılaşma Teorisinin İçerimleri[1]

Giddens, yapılaşma terimini ilk kez, 1976'da yayımladığı *New Rules of Sociological Method* [Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları (2003)] adlı çalışmasında kullanır. Giddens'a göre, sosyolojinin artık yeni bir bakış açısına ihtiyacı vardır. Ne var ki, böyle bir bakış açısı, sosyolojinin teorik düzeydeki eksiklikleri üzerine yapılacak eleştirilerle mümkün olacaktır. Giddens (2000, 15) bu konudaki amacını şu şekilde somutlaştırır:

> Yapılaşma teorisini geliştirirken temelde iki amacım vardı. İlk olarak, eylem kavramının sosyal bilimlerde temel önemde olduğunu, bunun sonucu olarak sosyal bilimlerin yet(iş)kin ve bilgili insanî faile ilişkin doyurucu bir görüş geliştirmesi gerektiğini açıklamak. İkinci olarak, bu görüşü, öznelciliğe saplanmadan ve doğup ölen bizlerden daha uzun yaşayan toplumsal kurumların yapısal bileşenlerini kavrayamama durumuna düşmeden, formüle etmek.

[1] Yazının bundan sonraki kısımlarında, özellikle Giddens'ın yapılaşma teorisine dönük anlatımlarda, 2005 yılında tamamladığım doktora tezimden yararlandığımı belirtmeliyim. Fakat yazının bir bütün olarak düşünüldüğünde kitabın amacına uygun olacak şekilde daha çok Giddens'ın gündelik hayat hakkındaki görüşlerine odaklanan yeni bir değerlendirme girişimi/metin olduğunun da altını çizmek gerekir.

Giddens sosyolojideki problemlerin nedeni olan ikiliğin, öncelikle klasik geleneğin temsilcileriyle onları izleyen çağdaş teorisyenlerin yapıtlarında biçimlendiğini iddia eder. Ona göre Marx, Durkheim ve Weber gibi sosyolojinin klâsik düşünürleri kendi içlerinde birçok sınırlılıklar taşırlar. Bu sınırlılıklardan en önemlisi, sosyolojinin geleneksel biçimlerinde, insan aktörlerin düşünümsel anlamdaki eylemlerinin geri plânda bırakılması; eylemlerin kaynağının sosyal yapılar olarak tanımlanmasıdır. Burada yapı, sabit ve Durkheimcı tarzda sosyal aktörlere dışsal bir olgu biçiminde ele alındığından, eylemi mümkün kılan değil, daha çok onu kısıtlayan bir olgu olarak tasarlanmıştır. Bu nedenle, sosyolojinin klâsik geleneği yapısalcı ve işlevselci düşünce bağlamında insan eyleminin doğasını açıklama noktasında yetersizdir. Daha sonra ise, sosyolojide uzun yıllar akademik bir oydaşma temelinde hüküm süren Parsons'ın işlevselci sosyolojisi, bu düşünceyi toplumsal düzene vurgu yapmak ve onu meşrulaştırmak adına sürdürmüştür. Giddens bu noktada Marx'a ayrı bir konum atfeder. Ancak, Marx da tarihsel materyalizm ve kapitalizm çözümlemelerinde yapıya vurgu yaptığından Giddens tarafından diğerleriyle aynı kategoride ele alınır. Üstelik Marx, düzeni eleştirmek adına ekonomik indirgemecilik yanında işlevselciliğin düştüğü yanılgıları da paylaşmaktadır. Kısacası, sosyolojinin öncüleri, insana "eyleme anlam yükleyen aktif, irade sahibi bir fail, yani toplumu üreten başat etken olmaktan ziyade sosyal etkilerin pasif bir alıcısı anlamına gelen homo sociologicus (sosyolojik insan) muamelesi yapmıştır" (Giddens, 1999: 14).

Giddens'ın sosyolojinin merkezî problemlerinin kaynağı olarak gördüğü ve yapı-eylem ikiliğinin bir diğer yönünü oluşturan fail merkezli sosyoloji anlayışları ise, yapı merkezli sosyoloji teorilerinin aksine, sosyal kurumların doğası ve sosyal yapıdaki güç unsuru gibi kimi konuları ihmal ederek bütünsel bir gerçeklik kurgusu geliştirememişlerdir. Fail odaklı teoriler (sembolik etkileşimcilik, dramaturji, etnometodoloji, fenomenoloji gibi), daha çok Weber'in izinden giderek sosyolojiyi sosyal eylemin anlamını yorumlama çabasında olan bir bilim, eylemin anlamını ise, sosyolojik bilginin özel karakteri olarak tanımlamışlardır. Onların ayırıcı noktaları özneler arası rutin insan etkileşimleri alanındaki sosyal gerçekliklerin inşasına vurgu yapmaları ve insan eylemleri için mikro anlamlara yönelmeleridir. Ancak, onlar da sos-

yal dünyada hem insan eylemlerini kısıtlayan kurumları hem de gündelik etkileşimlerin gerçekleştiği yapısal koşulları göz ardı ederek oldukça önemli bazı yetersizlikleri tekrarlamışlardır. Giddens, Yeni Kurallarda (2003: 78) bu yetersizlikleri üç grupta ele alır. *İlk yetersizlik*, bu geleneğin aktif özne olarak bireyin üretici eylemini anlamak yerine, onun sadece sosyal dünya içindeki eyleminin anlamına yönelmeleridir. *İkinci yetersizlik*, bu gelenekteki hiçbir yazarın güç konusuyla ilgilenmemiş olmasıdır. Oysa güç, sosyal yaşamda en önemli belirleyicilerden biridir. Sıradan bir konuşma bile tarafların kaynaklarını devreye soktuğu güç ilişkisidir. *Üçüncü yetersizlik* ise, kurallar veya normların bu düşünce gelenekleri içinde farklı yorumlara açık olmasıdır. Farklı yorumlar çıkar farklılaşmalarına dayalı mücadelenin merkezinde yer alır. Bu geleneği temsil edenler kurumsal gelişme ve tarih problemiyle ilgili tatmin edici bir görüş ortaya koymamışlardır. Dolayısıyla, Giddens'a göre, fail konusuna odaklanan ve insan eylemini yorumlayan sosyolojiler eylem konusunda güçlü, yapı konusunda zayıftırlar. Bunun sonucunda mikro aktörlere aşırı vurgu yapılırken, makro aktörler ve konular geri plâna itilmiştir.

Giddens açısından yapı-fail düalizmi yalnızca ontolojik bir karşıtlığa değil, aynı zamanda epistemolojik boyutta, özellikle de sosyolojinin bilimselliği bağlamında bir karşıtlığa kaynaklık eder. Bu karşıtlık genel anlamda Ortodoks oydaşmanın benimsediği pozitivizm ile fail odaklı teorilerin daha çok yaslandığı hermeneutik geleneğin içerimlerinde somutlaşır. Giddens, söz konusu karşıtlığın temellerinin klasik sosyoloji geleneğinden gelen ve çağdaş sosyolojide atılan ayrımlarla ortaya çıktığını belirtir ve konunun anlaşılması için her iki metodolojik geleneğin gelişim koşullarının analiz edilmesi gerektiğini vurgular. Ona göre, pozitivizm doğa bilimlere uygun bir metodolojik yaklaşım olsa da, sosyoloji için geçerliliği tartışmalıdır. Çünkü her şeyden önce sosyolojinin konusu insandır ve insana doğadaki bir madde gibi yaklaşılamaz. "Sosyolojinin doğa bilimleri çok yakından örnek alması gerektiğini düşünmek veya doğa bilimlere benzer bir toplum biliminin uygun ya da arzulanabilir olmasını düşünmek hatadır" (Giddens 2001). Fakat Giddens, pozitivizmin yöntemlerinin sosyolojiden tamamen soyutlanması gerektiği fikrini de kabul etmez. Bunun yerine pozitivizmin sosyolojiye uygun olmayan yönlerini tespit edip, onu, sosyal yaşama aktif özneler olarak katılan bireylerin eylemlerini anlamaya yönelen hermeneutiğin çı-

karımlarıyla beslemeye çalışır. Sosyoloji insan eylemlerini doğadaki nesneler gibi yasalarla yönetilen davranışlar olarak değil, insanların kendi davranışlarına ilişkin olan amaçları ve nedenleri kapsamında değerlendirmelidir. Ne var ki, hermeneutiğin amacı, sadece eylemi anlama (verstehen) çabasıyla sınırlanmıştır. Tıpkı yapı merkezli düşüncenin dayanağı olan pozitivizmde olduğu gibi, fail merkezli teorilerin metodolojik temeli olan hermeneutik de, kendi iç çelişkilerini yok edemeyip, hatta daha radikal tutumlar sergilediğinden, sosyal alana ilişkin tutarlı çözümlemeler getirme konusunda başarısız bir yaklaşım sergiler. Giddens'ın amacı ise, hem teorik düzeyde yapı-eylem ikiliği problemini aşmak hem de metodolojik düzeyde pozitivizm-hermeneutik ikiliğinin yarattığı gerilime ve yanlışlıklara son vermektir. Giddens, bunu yapı-eylem kavramları ile bu kavramlarla ilişkilendirdiği ve sosyolojide ihmal edildiğini düşündüğü düşünümsellik, zaman-uzam, rutin, sistem gibi kavramları yeniden tanımlayıp, onları daha sağlam temellere oturtarak gerçekleştirir. Onun bu çabaları, bütünsel anlamda yapılaşma teorisinin ana hatlarını oluştururken, gündelik hayat alanını da sosyolojinin zorunlu bir inceleme alanı haline getirir.

Bu çerçevede Giddens'ın yapılaşma teorisinin yeni, ancak diğer sosyolojik teorilerden bütünüyle kopuk olmayan bir kavram örgüsü olduğunu söylemek mümkündür. Giddens, sosyolojik teorilerde hâkim olan iki farklı bakış açısını (yapı-fail), inşa ettiği kavram örgüsüyle yeniden formüle eder. Sözgelimi eylem, yapı ve sistem kavramlarını sosyolojik teorinin ihtiyaçlarına göre yeniden tanımlar. Buna göre eylem, yapısalcı ve işlevselci düşün geleneklerinin iddia ettiği gibi, sosyal sistemin tekil unsuru olan bireyin yapısal özellikler bağlamında gerçekleştirdiği basit bir etkinlik değildir. Her şeye karşın, eylem, sosyolojik çözümlemelerde göz ardı edilmemesi gereken temel analiz birimidir. Aynı şekilde, yapı da, Weber gibi öznel anlamı merkeze alan düşünürlerin yaptığında olduğu gibi, sosyolojik çözümlemeden tümüyle soyutlanamaz. Yapı, az ya da çok eyleyen üzerinde belirleyici bir etkiye sahiptir. Yapısalcı ve işlevselci gelenekler ile fail merkezli sosyoloji gelenekleri yapıyı ya da faili tek merkez hâline getirmiş, birini diğerinin adına yok saymışlardır. Oysa sosyal bütünlük yapı ve eylemin karşılıklı etkileşiminden oluşmuştur.

Giddens bu minvalde her iki sosyoloji geleneğini uzlaştırmaya çalışır, ancak bunu yaparken Ortodoks yapısalcı anlayıştan büyük ölçüde uzaklaşır. Layder'in özetlediği şekliyle (2014: 184-186), Giddens geleneksel yapısalcı anlayışları üç noktada eleştirir. *İlk olarak* Giddens, yukarıda ifade edildiği gibi, "sosyoloji doğa bilimlerini model almalıdır" fikrine mesafelidir. Ona göre, toplumsal alanı açıklamaya dönük evrensel yasalara ulaşılamaz. İnsan eylemlerini doğa bilimlerindeki kesinlikte önceden kestirmek çok olanaklı değildir. Çünkü bu eylemler insanların niyetleri ile amaçlarına ve bunlara bağlamını veren anlamlar dünyasına göre farklılıklar sergileyebilir. *İkinci olarak* Giddens, yapısal unsurların insan eylemlerini dışardan belirlediği düşüncesine de karşıdır. Giddens bu düşünceyi "nesnelcilik" olarak adlandırır ve her türden nesnelcilik biçimini reddeder. Ona göre öncelikli olarak Durkheim'ın sosyolojinin konusunun "toplumsal olgular", yapılar, sistemler ve hatta kurumlar gibi nesnel unsurlar olduğu iddiası terk edilmeli, onun yerine insanların eylemlerine zemin oluşturan gerekçeler ve güdülerin de önemli görüldüğü bir sosyoloji anlayışına dönülmelidir. Bunun devamında kişiselliği hesaba katmayan bir sosyolojik analizin gözlemci ve gözlenen arasındaki etkileşimi göz ardı edeceği açıktır. Nitekim sosyolog da gözlemlediği kişi gibi toplumsal hayatın bir parçasıdır. Sonuçta sosyolojik bilgi sağduyu bilgisini de içine alan gündelik bilgiyle etkileşim halindedir ve bu özellik mutlaka hesaba katılmalıdır. Son olarak, sosyoloğun en önemli görevi toplumsal eylemleri yorumlama zorunluluğudur ve bu zorunluluk, sosyoloğun insanların arasına nesnel gözlemci olarak daha fazla katılmasını gerektirir. Sosyolog, insanların anlamları ve güdüleriyle biçimlenen eylemlerine anlam verebilmek için onları öznel olarak anlamak mecburiyetindedir. *Üçüncü olarak*, Giddens işlevselciliği reddeder. Ona göre, işlevselcilik egemen formuyla natüralizm ve nesnelcilikle kol kola ilerlemiştir. Bu yüzden Giddens'ın işlevselciliği ciddi olarak eleştirmesi şaşırtıcı değildir. Onun esas hedefi, 'sosyal sistemler' olarak toplumların aktörlerin istekleri ve gerekçelerinden bağımsız bir biçimde analiz edilebilecek kendilerine has özelliklere sahip oldukları düşüncesidir.

Ortodoks oydaşmaya ilişkin itirazları Giddens'ı bu oydaşma içinde temel bir eksiklik olarak gördüğü fail anlayışını yeniden formüle etmeye götürür. Bu bakımdan birçok yorumcunun farklı şekillerde dile ge-

tirdiği gibi, (Layder, 1995, Tucker, 1998, Kaspersen 2000) yapılaşma teorisinin, yapısalcı ve işlevselci yaklaşımların yetersizliklerini aşıp, sosyal aktörleri ne yaptıkları hakkında fikir sahibi olan etkin eyleyenler olarak yeniden tanımlama çabasında olan toplumsal bir ontoloji olduğunu söyleyebiliriz. Yapılaşma teorisi esasında 'her toplumsal aktör, üyesi olduğu toplumun yeniden üretilmesinin koşulları hakkında büyük ölçüde bilgi sahibidir' (Giddens, 2005: 126) öncülünden hareket eder. Giddens'a göre buradaki can alıcı nokta, bilgili eyleyenler olarak aktörlerin, sosyal pratikler aracılığıyla, toplumun üretilmesine ve yeniden üretilmesine doğrudan katılmalarıdır. Toplum sadece bireysel aktörlerin bir toplamından ibaret değildir, "tüm toplumsal hayat aktif bir icradır" (1999: 13). Fakat Giddens, bireyleri etkin özneler olarak sunarken, öznelci bakış açılarının düştüğü yanılgıyı tekrarlamaktan da kaçındığının altını çizer. Ona göre, "nesnelcilikten kaçınan bir özne teorisi öznelciliğe de kaymamalıdır" (1983: 8). Öznelci anlayışlar, insan eylemlerinin yaratıcı boyutlarını vurguladıkları hâlde, öznelciliğin kaynaklarını açıklama konusunda eksiktirler. Onlar, sadece, eylemin anlamı üzerinde durmuşlardır. Oysa yapılaşma teorisinde, eyleyenler olarak aktörler, sosyal yapı ile karşılıklı etkileşim çerçevesinde hem toplumu etkileyen hem de toplumdan etkilenen bir öge olarak değerlendirilirler. Zira sosyolojik düşüncede ne yapısal sınırlamalar, ne de bireysel eylemlerin niteliği ihmal edilmelidir.

Bu anlayışın sonucunda Giddens, *Yeni Kuralları*'nda ve sonraki tamamlayıcı çalışmalarında özellikle Durkheim kaynaklı vurguları tersine çevirir ve sosyolojinin inceleme konusunun daha önceden oluşmuş bağımsız ve nesnel olgular topluluğu olarak görülemeyeceğini iddia eden bir sosyoloji anlayışı ortaya koyar:

> İnsanlar doğaları gereği toplumla ilişki içindedirler ve onun inşasına aktif olarak katılırlar; onlar toplumu oluşturur, sürdürür ve değiştirirler, çünkü insan doğası ilgili bireylerin toplumsal çevrelerinden etkilenir ve bu çevreyi etkiler (Layder, 2014: 183).

Yapı-fail ikiliğini, sosyolojideki yapı ve eylem kavramlarına yeni anlamlar yükleyerek aşmaya çalışan Giddens, fail ya da eyleyen özne düşüncesinin, öznenin etkinlikleri açısından yeniden kavramlaştırılması

gerektiğini ileri sürer. Giddens'a göre, sosyolojinin temel problemi olan ikiliği aşmanın yolu, "eylem felsefesindeki tartışmalardan eleştirel gözle yararlanan bir eylem sosyolojisi, daha doğrusu uygun bir faillik/yapı anlayışı" (Tatlıcan, 2005: 4) geliştirmekten geçer. Bu açıdan bakıldığında, fail ve yapı nosyonları paranın iki yüzü gibi görülmelidir. Toplumsal pratiklere bir yüzünden baktığımızda faili, yani birey ve onun eylemlerini, öteki yüzünden baktığımızda yapıları görebiliriz (2005: 4). Fail yapıyı, yapı da faili tamamlayıcı bir nitelik gösterir.

Giddens'ın sosyolojik bir analiz alanı olarak gündelik hayat alanına yönelmesi de işte bu noktada başlar. Gündelik hayat, onun tanımlamaya çalıştığı yapı-fail etkileşiminin en somut biçimde görüldüğü, yani faillerin sosyal yapılar ile karşılıklı etkileşim halinde toplumsal olanın yeniden üretimine doğrudan katıldıkları bir gerçeklik alanıdır. İşte bu nedenle sosyologların asıl incelemesi gereken şey, tek başına yapılar ya da salt failin gündelik hayattaki yapıp ettikleri değil, insanların gündelik hayatlarını sürdürürken, toplumun mevcut veya yerleşik özelliklerini üretir ve yeniden üretirken kullandıkları yöntemlerdir. Gündelik hayat alanı, üyesi olduğu toplumun koşulları hakkında büyük ölçüde bilgi sahibi olan aktörün, kendisini kısıtlayan yapısal koşullar altında bilinçli eylemlerde bulunarak toplumun yeniden üretilmesine ya da yapılaşmasına olanak sağlayan alandır. Bu yüzden "sosyolog, insanların gündelik davranışlarını analizlerinin önemli bir parçası olarak görmek zorundadır." (Layder, 2014: 184). Bu vurgusuyla Giddens bilgili ve becerili failler olarak insanların gündelik sosyal pratikler aracılığıyla toplumun aktif icrasına bizzat katıldıklarının ve onların toplumsal sistemin edilgin kültürel kuklaları olarak görülemeyeceğinin bir kez daha altını çizer. Böylece Giddens, insanların bu özelliklerini ve gündelik davranışın ya da gündelik hayatın ayrıntılarının önemini vurgulayarak, kendini büyük ölçüde hümanist ve özelde etnometodolojik düşünce eğilimleriyle benzeri bir çizgide konumlandırır. Bu tavır Giddens'ın projesini Ortodoks işlevselci ve yapısal-Marksist düşünce okullarının karşısına yerleştirir (Layder, 2014: 184).

Yapılaşmanın Dinamiği: Yapının İkiliği ve Sosyal Pratikler

Giddens'ın yapılaşma süreci ile gündelik hayat alanı arasında kurduğu bağıntı, esasen onun fail, eylem, yapı ve sistem kavrayışlarını revizyondan geçirerek onlara yeni tanımlar getirmesinin bir ürünüdür. Giddens yapısal unsurların etkisini göz ardı etmeyen fakat salt failin eylemlerine de yönelmeyen yeni bir fail ya da eylem anlayışı inşa ederek, faillerin yapısal kısıtların etkisi altındaki eylemleri ve etkileşimleri aracılığıyla toplumun yeniden üretimini ya da yapılaşma sürecinin dinamizmini nasıl sağladıklarını analiz etmeye odaklanır. *Yapının ikiliği* ve *sosyal pratikler* şeklinde tanımladığı kavramlar bu analizin hem önemli bir veçhesini oluşturur hem de gündelik hayat alanını temel bir analiz alanı olarak kodlar.

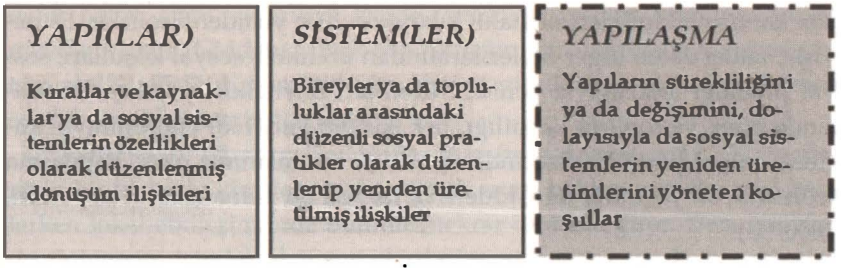
Yapılaşma teorisi kapsamında Giddens, eylem kavramını, insanî davranışın "kapasitesi" ve "bilinebilirliği" olarak iki unsur etrafında tanımlar. Bunlardan ilki olan, eylemin dönüştürme kapasitesidir Eylemin bu yönü ile güç arasında oldukça önemli bağlantılar bulunmaktadır. İnsan aktörlerin dönüştürme kapasitesi anlamında güç, aktörün olaylara müdahale yeteneğine işaret etmektedir. Bireyler ya da failler başka türlü eylemde bulunma yeteneğine sahiptirler. Eş deyişle, eylem, bireyin önceden var olan koşullarda belli bir değişiklik yapma yetisine bağlıdır. Dolayısıyla, bir birey, bir değişiklik yapma, yani bir şekilde güç uygulama yeteneğini kaybederse artık fail olarak tanımlanamaz. Eylemde bulunmak, güç kullanmaktır. Eylemle ilgili ikinci terim ise, bilinebilirlik ya da sosyal aktörlerin bilgili olma durumuyla bağlantılıdır. Giddens'ın düşüncesinde bilinebilirlik, toplumun üyelerinin toplum ve toplum içindeki etkinliklerinin şartları hakkında bildikleri şeylerin tamamıdır. Bireyler, edimlerinin önemli bir parçası olarak, bir şey yaparlarken ne yapıyor olduklarını anlama yeteneğine sahiptirler. Eylemin hem kapasitesi hem de bilinebilirlik özelliği, yapılaşma teorisinin temel terimi olan sosyal pratiklerin oluşumunu belirleyen iki ana unsurdur. Kısacası, Giddens'ın düşüncesinde eylem "herhangi bir şeyi değiştirme veya başarabilme yeteneğidir" (Yıldırım, 1999: 33).

Yapılaşma teorisinde toplumsal yapılar ise, bireysel aktörlerin etkileşiminin bir sonucudurlar ve "kurallardan" ve "kaynaklardan" oluşurlar. Giddens kuralları, sosyal yaşamda nasıl yürüyüp gidileceğini bildi-

ren formüller ve işlemler olarak görür (Giddens, 1990: 67). Ona göre, kurallar, sosyal pratiklerin yeniden üretiminde ve performansta uygulanan prosedürlerdir. Kaynaklar ise, bireylerin güç kullanarak dönüştürme kapasitesini ifade eden güç kavramıyla yakından bağıntılıdır. Kaynaklar, "gücün uygulandığı iletişim araçları" olarak da nitelenebilir. Bireyler, eylemlerinin gerçekleşmesine izin veren örgütsel yeteneklerden ve maddi araçlardan oluşan kaynaklara sahiptirler. Bu kaynaklar aracılığıyla, bireyler belli hedefleri güvence altına alırlar ve sosyal pratiklerin oluşumunu sağlarlar. Kurallarla kaynaklar bir arada düşünülmelidir.

Giddens, geleneksel anlayışların dışında bir anlam katarak yapıyı tanımladıktan sonra, yapı ile sistem arasında da bir ayrım yapar. Sistem, yapı ile eylem arasında bağ kuran temel olgudur. Bir sistem, eyleyenler arasında düzenli sosyal pratikler olarak düzenlenip yeniden üretilmiş ilişkilere karşılık gelmektedir. Diğer bir deyişle, sistemler bireylerin yerleşik zaman ve uzam boyunca yeniden üretilen etkinliklerinden oluşmaktadırlar. Örneğin, yıl boyunca her gün Londra'nın otobüsleri şehirdeki caddelerde aynı güzergâh üzerinde yolcu taşır. Yolcular otobüslere biner, biletlerini alır, yerlerine oturur ve her biri kendi duraklarına geldikleri zaman otobüsten inerler. Bu eylemleri, sürekli olarak herkes tekrar eder ve yeniden üretir. Sistemler eyleyenler ya da topluluklar arasındaki düzenli sosyal pratikler şeklinde sürekli olarak yeniden üretilen ilişkilerdir. Bu ilişkiler kural ve kaynaklardan oluşan yapı ile karşılıklı ilişki hâlinde yapıların sürekliliğini ya da değişimini, dolayısıyla sosyal sistemlerin yeniden üretilmesini sağlayan koşulları üretir.

Görüldüğü üzere Giddens, yapı ve sistem ayrımından yapılaşmaya giden süreci, onlara verdiği yeni anlamlar çerçevesinde betimler. Bu anlamlar kapsamında; *yapı*, sosyal sistemlerin yapılaşmış özellikleri olarak organize olmuş kurallar ve kaynaklardır ve yalnızca, yapısal özellikler olarak var olurlar. *Sistem*, düzenli pratikler olarak organize olmuş, aktörler veya kollektiviteler arasındaki yeniden üretilmiş ilişkilere karşılık gelir. *Yapılaşma* ise, yapıların süreklilik veya dönüşümünü ve bu yüzden sistemlerin yeniden üretimini düzenleyen koşullardır. Giddens, böylece, yapı ve eyleyenin ortak bağımlılığını ifade eden, toplumsal yaşamın yinelenirliğiyle bağıntılı olan ve yapı-eylem ikiliği problemine çözüm bulan *yapının ikiliği* düşüncesine ulaşır (Giddens, 1999: 69).



Şekil 2: Yapının İkiliği ve Yapılaşma

Yapının ikiliği kavramı, sosyal sistemlerin üretimiyle sosyal etkileşimin üretimi arasında bağ kurmaktadır. Kurallar ve kaynakları içeren yapısal özellikler olarak yapı, hem olanak veren hem de kısıtlayandır. Yapının ikiliği kavramına göre, "sosyal sistemlerin yapısal özellikleri, yinelenir biçimde düzenlendikleri pratiklerin hem aracı hem de sonucudur." (Giddens, 1999a: 69) Yapılaşma kavramı esas itibariyle, hem toplumsal hayatın tekrara dayalılığıyla ilişki içinde olan hem de yapı ve eylemin karşılıklı bağımlılığını ifade eden yapının ikiliği kavramını içerir. Bu anlamda yapının ikiliği, sosyal sistemlerin yapısal özelliklerinin bu sistemleri meydana getiren pratiklerin aracı ve sonucu olması durumudur. Toplum, hem insanî eylemler tarafından biçimlenen hem de yapısal belirleyicilerin etkili olduğu yapılaşma sürecinin bir ürünüdür. Böylelikle, Giddens'ın düşüncesinde yapılaşma teorisi aracılığıyla, toplum-birey, yapı-eylem ikiliği reddedilmektedir. Bunun yerine, sosyal pratikler ve onların toplumun yeniden üretilmesindeki etkisi üzerine odaklanılmaktadır. Sosyolojinin nesnesi artık ne sadece öznel anlamlar ne de sadece nesnel yapılardır. Onun nesnesi, yapılaşmaya olanak veren sosyal pratiklerdir (Giddens, 1999: 42).

> Yapılaşma kuramına göre, toplum bilimlerinin temel inceleme alanlarından birisi, bireysel yaparın deneyimi ya da her hangi türden bir sosyal bütünlüğün varlığı değil, zaman-uzam boyunca sıralanmış *toplumsal pratiklerdir*.

Sosyal pratikler, insanın yinelenir bir özellik gösteren sosyal etkinliklerine ve toplumun yeniden üretilmesinde etkili olan açıklayıcı ilişki biçimlerine karşılık gelmektedir. Failler, kendi etkinlikleri aracılığıyla

söz konusu etkinlikleri olanaklı kılan koşulları yeniden üretirler. Eş deyişle, failler zaten diğer failler tarafından üretilmiş sosyal koşulları, sosyal pratikler aracılığıyla yeniden üretirler. Böylelikle, yapılaşma teorisinde birey ve toplum karşıtlığı, her ikisinin karşılıklı etkileşimiyle kurulan sosyal pratikler üzerinden yeniden tanımlanmış olur. Yapılaşma teorisinin bu yorumunda Giddens'ın iki tezi ön plâna çıkar (Kaspersen, 2000: 33):

1. Sosyal yaşam, sosyal pratiklerden meydana gelir. Sosyal pratikler insanları, yapıları gerçekleştiren ve somut-laştıran failler olarak inşa ederler.
2. Sosyal pratikler, yapı ve fail, toplum ve birey arasında aracılık eden bir kavramdır.

Giddens, sosyal pratikler aracılığıyla eylemi ve yapıyı yeniden tanımlayıp, yapı-fail ikiliğini aşmaya çalışırken aslında, hem insanlar ne yaptıkları hakkında bilgi sahibi olan faillerdir düşüncesini hem de sosyal süreçlerin yaptıklarımızı biçimlendiren farkında olmadığımız, bizim dışımızdaki etkilerini (yapısal sınırlamaları) bir araya getirir. Böylelikle hem yapısal unsurları göz ardı etmeden faili yeniden sosyolojinin merkezine taşır, hem de yapı ile failin karşılıklı etkileşim halinde sosyal pratikler aracılığıyla yeniden ürettiği gündelik hayat gerçekliğini temel bir analiz alanı olarak sunar. Zira gündelik hayat toplumsal gerçekliklerin üretilip yeniden üretildiği bir yapılaşma alanıdır.

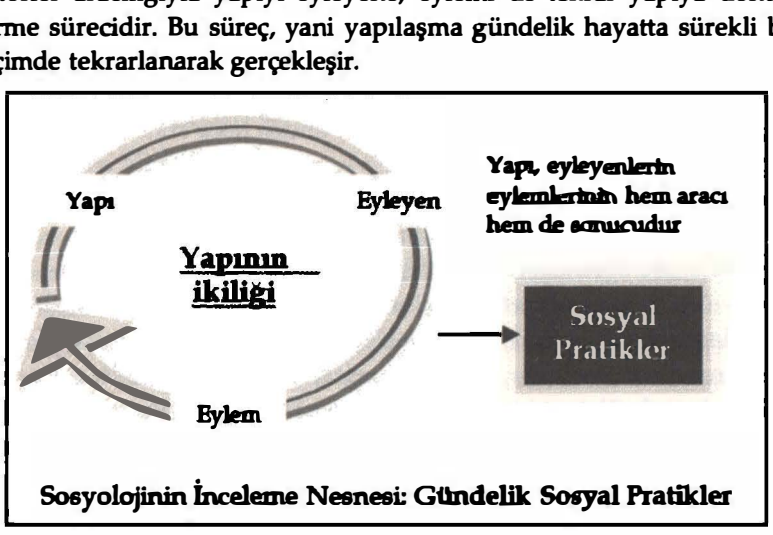
Gündelik Hayat, Benlik ve Pratik Bilinç

Giddens'a göre gündelik hayatı tanımlayıcı en temel nitelik, onun sürekli olarak yapılaşmayı somutlaştıran bir alan olmasıdır. Nitekim yapılaşma teorisinin başlıca ilgi odaklarından biri sıradan gündelik eylemlerle tanımlanan gündelik hayattır. Bu anlamda Giddens açısından gündelik hayat sosyal pratikler aracılığıyla yinelenen ilişkilerin tanımladığı bir alandır. Gündelik hayat zaman-uzam boyunca düzenli pratikler olarak organize olmuş, aktörler veya kollektiviteler arasındaki yeniden üretilmiş ilişkilerden oluşur. Bu aslında Giddens'ın vurguladığı şekliyle yapılaşmanın gerçekleştiği bir sisteme karşılık gelir. Çünkü toplumsal sistemler insanların yerleşik zaman ve uzam boyunca, yani gün-

delik hayat alanı ve süreci içinde, yeniden üretilen etkinliklerinden meydana gelir (Giddens, 1999: 69). Örneğin, bir üniversiteyi sosyal sistem olarak düşündüğümüzde, bu sistem, gündelik hayatta gerçekleşen sosyal pratikler üzerinden işler.

Öğrenciler, öğretim üyeleri her gün üniversiteye gelir. Öğrenciler rutin bir biçimde, derslere girer, yemek sırası bekler, yemek sırası beklerken lokal etkileşimlerde bulunur, tekrar derslere girer. Ders bitiminde üniversite içindeki kafeteryalarda bir eğlenceye ya da bir arkadaş toplantısına katılır, kütüphaneye giderler. Dersler ya da gündelik problemlerle ilgili diğer arkadaşlarıyla sohbet ederler. Akşam olduğunda dolmuş ya da otobüs sırasına girer ve sıra beklemekten yakınırlar. Üniversite öğretim üyeleri de aynı şekilde, ancak hoca statüsüyle derslere girmektedirler. Öğrencilerin geçirdiği zaman dilimi içinde onlar da birçok etkileşimde bulunmaktadırlar. Sözgelimi, yan odadaki meslektaşını ziyaret etmekte ya da akademik bir toplantıya katılmaktadırlar. Üniversite içerisinde öğrenciler, diğer öğrencilerle ve öğretim üyeleriyle, öğretim üyeleri de diğer öğretim üyeleri ve öğrencilerle sürekli bir etkileşim hâlindedirler. Etkileşimlerle gerçekleşmiş tüm sosyal pratikler aracılığıyla insanlar (öğrenciler, öğretim üyeleri ve diğer üniversite personeli) üniversiteye bağlanmaktadırlar. Aynı mekânda gerçekleşen etkileşimler ve pratiklerle, üniversite yerel bir alandır. Diğer taraftan, bir sosyal sistem olarak üniversite, aynı zamanda, eylemlerin ve etkileşimlerin zaman aralığını da belirlemektedir. Bir lisans programının süresi iki ya da dört yıldır. Derslerin her günkü başlayış ve bitiş saatleri bellidir. Geç vakitlerde ulaşım aracı bulunamayabileceğinden, üniversiteden ayrılma zamanı sınırlanmıştır. Sonuçta, üniversite içindeki tüm bireyler günlük rutin eylemleriyle üniversiteyi bir sistem, dolayısıyla da sosyal pratiklerin gerçekleştiği bir mekân hâline getirirler. Üniversite rutinlerin gerçekleştiği, etkileşimlerin zaman ve mekân boyunca yeniden üretildiği özel bir sistemdir (Esgin, 2008: 204-205). Üniversite, üyeleri tarafından paylaşılan ve yeniden üretilen gündelik hayatın merkezi konumuna gelmiştir. Böylece üniversitede gündelik hayat yerleşik zaman ve mekân boyunca ne yaptığını bilen faillerin eylemleri ile kurallar ve kaynakların oluşturduğu yapısal unsurların karşılıklı şekilde yapılaştığı bir yeniden üretim alanı haline gelmiştir.

Anlaşılacağı üzere gündelik hayat, devamlı olarak yeniden üretilen bir pratikler öbeğidir. Yani, gündelik hayat, sosyal pratikler aracılığıyla inşa edilmiştir. Sosyal pratikler, aynı zamanda, yapı ve fail düşüncesi arasında bağ kuran etkileşimlerdir. Bireyler sosyal pratikler aracılığıyla yapı ve eylem arasında arabuluculuk görevi görürler. Bu bakımdan, sosyal pratikler, yapı, eylem, eyleyen, güç, sistem ve zaman-uzam gibi olguları içeren toplam bir süreçtir. Yapılaşma, sosyal pratiklerin sosyal aktörler aracılığıyla yapıyı eyleyene, eylemi de tekrar yapıya dönüştürme sürecidir. Bu süreç, yani yapılaşma gündelik hayatta sürekli bir biçimde tekrarlanarak gerçekleşir.



Şekil 3: Yapının İkiliği, Sosyal Pratikler ve Gündelik Hayat

İnsanların kendi toplumsal hayatlarını düşünümsel olarak üretmeleri ve yeniden üretmelerini yapının ikiliği olarak kavramlaştıran Giddens'ın analizi, sosyal pratiklerin ya da toplumu yeniden üreten gündelik etkinliklerin ve ontolojik güvenliğin önemine dayanır. Giddens bu kavramları geliştirirken Goffman'ın dramatürjik teorisinden oldukça yararlanır. Giddens'a göre, Goffman farklı toplumsal konumlarda güven ve nezaketin sürmesinin toplumsal etkileşim açısından önemini gösteren iyi bir örnektir. Giddens Goffman ve etnometodologları izleyerek, sosyologların insanların doğruluğunu sor-

gulamadıkları şeyleri ve farklı bağlamlarda nasıl tutarlı olarak davranabildiklerini araştırmaları gerektiğini belirtir (Tucker, 1998: 73).

Giddens bunu gündelik hayatta bireylerin eylemlerini gerçekleştirme esnasında başvurdukları zihinsel süreçlere atıfta bulunarak yapar (1999a: 44-48) ve eylemde bulunan benlik tanımından yola çıkar. Eylemde bulunan benlik kavramlaştırması, *eylemin düşünümsel gözetimini*, *eylemin ussallaştırılmasını* ve *eylemin güdülenmesini* içerir. Bunlar benliğin içine gömülü süreçlerdir ve eylemde bulunan bireyin öznel yönlerini içerir.

Eylemin düşünümsel gözetimi, gündelik eylemin süreğen bir niteliğidir ve bu gözetim yalnızca bireyin değil, diğer bireylerin de davranışlarını kapsar. Gündelik eylemin amaçlı içeriği olarak, aktör, sıradan bir beceriyle, kendi etkinliğini sürekli ve başarılı bir biçimde gözetler. Aynı şekilde bireyler kendilerinin de diğer aktörler tarafından gözetlenmelerini beklerler. Aktörler bunun yanında içinde bulundukları koşulların sosyal ve fiziksel yanlarını da rutin olarak gözetlerler. Eylemin düşünümsel gözetimi, eyleyenin sosyal işlevselliği için temeldir. Yapıların taşıyıcısı olan aktörler, rutinleşmiş sosyal eylemlerini, rollerini, beklentilerini ve performanslarını düşünümsel gözetim aracılığıyla yasallaştırırlar.

Eylemin ussallaştırılması terimi, faillerin ya da eyleyenlerin kendi etkinliklerinin temeline ilişkin sürekli bir "düşünsel kabul" içinde olduklarını ifade eder. Eylemin ussallaştırılması, bireylerin kendilerine ne yaptıklarına ilişkin soru sorulması durumunda, eylemlerini açıklayan gerekçeler verebilecek biçimde, yaptıkları şeyleri savunabilme yetenekleri anlamına gelir. Eylemin düşünümsel gözetimiyle eylemin ussallaştırılması birbiriyle yakından bağlantılıdır. Ancak Giddens, eylemin düşünümsel gözetimi ve ussallaştırılmasını, eylemin güdülenmesinden ayırır. Çünkü *eylemin güdülenmesi*, düşünümsel gözetimde veyahut ussallaştırmada olduğu gibi, eylemin sürekliliğiyle doğrudan bağlantılı değildir. Güdülenme, eylemin devamlı olarak eyleyen tarafından gerçekleştirilme biçimini değil, eylemle ilgili bir olanağı vurgular. Başlıca rutinler olarak gündelik pratiklerin çoğunluğu doğrudan bir nedene bağlı değildir. Eylemin güdülenmesi, rutinlerin kırıldığı özel sosyal durumlardaki eylemlerle ilgilidir. Bu bakımdan güdü kavramı, aktörü eyleme yönelten istekleri tanımlamak için kullanılmaktadır. Bunlar, aslın-

da korku, kıskançlık, kendini beğenmişlik gibi duygulara da karşılık gelebilirler. Eylemde bulunan benlik tanımlaması içinde sunulan eylem modelleri, aktörlerin kendileri, davranışları ve onları çevreleyen koşullar hakkında sahip oldukları bilgi ve kapasitelerle yakından ilişkilidir. Çünkü sosyal pratikler aracılığıyla toplumu üretip yeniden üreten aktörler, bunu eylem modellerine başvurarak yaparlar.

Giddens gündelik hayat alanı içinde insanların farklı bilinç veya farkındalık düzeylerine sahip olduklarını ve bu durumun onların eylemlerinin biçimlerini doğrudan etkilediğini düşünür (Layder, 2014: 192). Giddens'a göre bu özelliklerle kavramlaştırılan bireyin eylemde bulunma temeli bilinç düzeyinde üç bölümden oluşur. Bunlar aynı zamanda bireylerin kendileri, davranışları ve onları çevreleyen koşullar hakkındaki bilgi ve kapasitelerinin yer aldığı düzeylerdir (Giddens, 1999a: 48). Bu düzeylerden ilki, insanların derinlerde yatan arzuları ve duygularını temsil eden bilinçdışı güdüler düzeyidir.

Bilinçdışı güdüler ya da bilişsellik alanı, eylemden en uzak olan düzeyi betimlemektedir. Diğer bir deyişle bu düzey, bilincimizin altında yatan ve kolaylıkla kelimelere dökülemeyen seviyeye karşılık gelmektedir ve insan zihninin derinliklerinde yatan arzu ve duyguları kapsamaktadır. Arzu ve duygular, davranışın arka plânını meydana getirmekle beraber, insan arzularını yerine getirmek zorunda değildir. Hatta bu arzular bilinç tarafından bastırılabilir. Giddens için daha önemli olan, kişinin psikolojik eğilimiyle ilişkili, bir ölçüde kontrolü altındaki unsurlardır. Bunlar sözel bilinç ve pratik bilinç biçiminde terimleştirilir (Layder, 2014: 192).

Sözel Bilinç, bireylerin, özellikle kendi eylemlerinin koşulları da içinde olmak üzere, sosyal koşullara ilişkin olarak söyleyebilecekleri ya da sözel olarak dile getirebilecekleri her şeyin yer aldığı düzeydir. Sözel bilinç, eylem için akılcı biçimde ifade edilebilen gerekçelere dayanmaktadır.

Pratik bilinç ise, bireylerin yaptıkları ve neden böyle yaptıkları hakkında bildikleri her şeyin en üst aşamada yer aldığı düzeydir. Bireylerin sahip oldukları tüm bilgi ve beceriler pratik bilinci meydana getirir. Ancak, pratik bilinçteki bilgiler her zaman sözel olarak ifade edilemeyebilir. Pratik bilinç bireylerin gündelik hayatın üretilmesini, zaman-uzam boyunca tekrar üretilmesini sağlayan kural ve inceliklerin bilinmesini gerektirir. Giddens için bu üçlü içerisinde en önemlisi bilgi akışını sağ-

layan pratik bilinçtir. Çünkü aktörlerin dünya hakkındaki bilgilerinin çoğu pratik bilinçte yer almaktadır (Giddens, 1999: 48).

Eylemin bu şekilde tanımlanması ve bilinç düzeyleri bağlamında kategorileştirilmesi, Giddens'ın yapı ile fail arasındaki bağ kurma çabasının doğal bir sonucudur. Gündelik hayatta failler karşılıklı olarak eylemde bulunup sosyal yapıyı etkilerken, aynı zamanda pratik bilinçlerinde yer alan yapıyı oluşturan kural ve kaynakları kullanırlar. Eş deyişle, eylem pratik bilinç düzeyindeki yapının hem aracı hem de sonucudur. Aynı zamanda yapı da, pratik bilinçte var olan ve hem eylemi koşullayan hem de eylemin sonuçlarından etkilenen bir niteliğe sahiptir.

Giddens böylece insan aktörlerin bilgiliğini (özellikle bu bilgilerin pratik yanlarını) dikkate almayan ya da önemsemeyen yapısal sosyolojik modele karşı yeni bir insan fail modeli geliştirir. Giddens'ın buradaki amacı, toplumda ve toplumsal kurumlar içinde olup bitenlerin insanların yapıp ettiklerinden bağımsız olmadığını göstermektir. Ona göre özellikle sosyolojik "araştırmalarda aktörlerin gerekçeleri ve niyetlerinin toplumsal hayatın yaratılması ve yeniden yaratılmasıyla nasıl merkezi bir ilişki içinde olduğuna dikkat etmek gerekir" (Layder, 192-193).

Ontolojik Güvenlik ve Gündelik Hayatın Rutinleri

Giddens'ın analizinin, sosyal pratiklerin ya da toplumu yeniden üreten gündelik etkinliklerin ve ontolojik güvenliğin önemine dayandığını daha önce belirtmiştik. Giddens gündelik etkinlikler ya da sosyal pratikler aracılığıyla etkin eyleyenler tarafından toplumun yeniden nasıl üretildiğini formüle ederken, insani varoluşun temel bir unsuru olarak tanımladığı ontolojik güvenlik kavramını devreye sokar. Ontolojik güvenlik, bireyin varoluşsal güvenliğidir ve sosyal yaşamdaki varoluşunun temelidir. Giddens, güven terimini Erik Erikson'un bedensel özerklik ile güvenin kökenlerine ve yapısına ilişkin düşünceleri üzerinden geliştirir. Nitekim bebeklikten yetişkinliğe kadar olan dönemdeki kişilik gelişim aşamalarını inceleyen Erikson'a göre, bedenin sosyal dünyada bireye dönüşmesine eşlik eden karşıtlıklar söz konusudur. Bunlardan en önemlisi, temel güven ve güvensizlik karşıtlığıdır. Güven ve güvensizlik, kişiliğin gelişim sürecinde dışsal çevrenin etkisiyle biçimlenir. Bebeklikten yetişkinliğe kadar olan süreçte güven edinimi, çatışma ve gerginlikten uzak değildir. Dolayısıyla, güven ya da güvenme, daima kay-

gıyla birlikte düşünülür. Kuşku ve utanç karşıtlığı ise, genelleşmiş gerilim ve kaygı düzeyini etkiler (Giddens, 1999a: 98-107).

Giddens'a göre gündelik hayattaki eylemler genellikle, kuşku, utanç ve kaygı durumu çerçevesinde gerçekleşir. Bireyler bu duyguların üstesinden ancak güven duygusuyla gelebilir. Bu nedenle, gündelik sosyal ilişkilerin sürekli olabilmesi için bireyler arasında bir güven kaynağına ihtiyaç vardır. Bu güven kaynağı, bireyler tarafından deneyimlenen ontolojik güvenliktir. İlk çocukluk döneminde gelişen ontolojik güvenlik duygusu, yetişkinlik döneminde özellikle toplumsal hayatın rutinleriyle güçlenerek önemli bir rol oynamayı sürdürür. Güvenlik duygusu varlığını özellikle rutinler bazı nedenlerle kesintiye uğradığında veya yıkıldığında, insanlar kaygı ve öfke durumuyla karşı karşıya kaldıklarında kendisini gösterir. Giddens ontolojik güvenlikle ilgili bu düşüncelerini Garfinkel'in güven deneyleri ile Goffman'ın karşılıklı nezaket kavramıyla temellendirir. İnsanlar karşılıklı nezaketi, gerek gündelik etkileşimlerinde ve gerekse güvenliklerinin riske girdiğini düşündükleri zamanlarda, iç huzuru sağlayabilmek için sergilerler. Ontolojik güvenlik her türden gündelik hayat etkinliklerinin temelini oluşturur ve bu nedenle farklı bilinç düzeylerimizde yer alır (Layder, 2014: 194). Diğer bir deyişle bireylerin gündelik hayattaki etkinlikleri ontolojik güvenliğe sahip olmalarıyla doğrudan bağlantılıdır. Nesneler dünyasının sürekliliği ile sosyal etkinliğin dokusu içinde güven duygusu, bireysel eyleyen ile bu eyleyenin gündelik hayatının akışı sırasında karşı karşıya kaldığı belirli bağlamlarla da ilişkilidir.

Bu bağlamların en başında rutinler gelmektedir. Rutin, gündelik hayatta bireyler tarafından gerçekleştirilen eylemlerin kendi kendini yineler olma niteliğidir. Yinelenir olma niteliği, toplumun yeniden üretiminin temelini oluşturur. Gündelik hayat ya da sosyal yaşam rutin eylemler aracılığıyla yeniden üretilir. Rutinleşme, aynı zamanda, "toplum yaşamının gündelik etkinliklerindeki güven duygusu ve varlıksal güvenliği sürdüren ruhsal mekanizmalar için yaşamsaldır" (Giddens, 1999a: 107). Öncelikle, pratik bilinçte taşınan rutin, bilinçdışındaki kaygılar ile eylemin düşünümsel gözetimi arasında bir set oluşturur. Sıradan gündelik etkinliklerdeki yinelenirlikler olarak tanımlanabilecek rutinler, bu bakımdan, yaşamımızı aslında olumsuz bir biçimde etkileyebilecek olan bilinçdışı gerilimleri denetim altında tutmaktadır. Böylece

Giddens için rutinler gündelik hayatı tanımlayıcı kavramlardan bir haline gelir (Giddens, 2003).

Rutinin en önemli özelliği düzeni ve istikrarı temsil etmesidir. Bu oldukça önemlidir. Çünkü insan sürekli bir düzen arayışı içindedir. Düzen, insan için vazgeçilmezdir. Öyle ki, insanlar düzen için pek çok özgürlüğünden vaz geçmektedir. Düzenin kaybolacağı, olayların birbiri ardından akışının bozulacağı, kaosa meydan vereceği fikri toplumun en büyük korkularından biridir. Kaos ya da karmaşıklık, içerisinde tehditler bulunan bir durumdur. Kaosun kaynağında belirsizlikler vardır. Düzen kurmak belirsizlikle savaşa tutuşmaktır (Esgin, 2016). Rutinler, belirsizliğin karşısında alışılagelmiş olanı, benimseneni ve belirliliği güvence altına alarak düzeni sağlamaktadırlar.

Gündelik rutinlerin önemli bir özelliğini temsil eden istikrar, insan için varlığının güvencesidir. Bireyin toplumsal yaşam içerisinde sahip olması gereken en temel gereksinim olan ontolojik ya da varoluşsal güvenlik, istikrarı temsil eden rutinler aracılığıyla temin edilir. Rutinler, bireyin toplumsal yaşam içerisinde düzen beklentilerini karşılayıp, onu istenmeyen çatışma ve kaos ortamlarından uzaklaştırırken, aynı zamanda kişinin varoluşuna ilişkin kaygı ve korkuların da güvenlik altına alınmasını sağlar. Diğer bir deyişle, gündelik hayatda bireyin etkinliklerini tanımlayan rutinlerin, koordine edici uzlaşımların yeniden üretiminin ve varoluşsal güvenlik duygularının arasında önemli bağlantılar vardır. Güvenlik dürtüsü ya da varoluşsal kaygı insan hayatında açlık veya susuzluk hissinin ürettiği dürtülerden çok daha önemlidir. İnsanın sosyal yaşamda varlığını tehdit eden, onun güven duygusunun yitimine neden olan her durum, onu huzursuz ve mutsuz edecektir. Her birey farklı rutin biçimlerine dayalı kendine özgü bir varlıksal güvenlik çerçevesi geliştirmektedir. Ayrıca, insanlar tehlikelerle ve onlarla ilişkili korkularla gündelik davranış ve düşüncelerinin bir parçası haline gelen duygusal ve davranışsal "formüller" sayesinde başa çıkmaktadırlar (Giddens, 2010: 54-65).

Yaşamın sıradan rutinlerine bilinçli biçimde yapılan saldırı ve rutinlerin yok edilmesi durumunda, büyük bir kaygı patlaması ortaya çıkacaktır. Kaygı patlaması başkalarına duyulan güvenlik duygusuyla birlikte, ontolojik güvenlik duygusunu da köreltecektir. Giddens böyle bir durumu, Gestapo kamplarındaki uygulamalardan yola çıkarak ör-

neklendirir. Gestapo kamplarında tutuklular, ontolojik güvensizlik koşulları altında yaşamışlardır. Çünkü bu kamplardaki tutukluların rutinleşmiş sosyal eylemleri devamlı saldırı altındadır. Tutukluların, alışageldikleri sosyal ortamlardaki gündelik hayatın olağan rutinleri içinde sergiledikleri eylemlerin özerkliği neredeyse bütünüyle yok edilmiştir. Böyle bir ortam içinde geleceğe ilişkin anlamların, dolayısıyla güven ve ontolojik güven duygusunun geçerliliği kalmamıştır.

Gestapo kamplarında bazı tutuklular, gelecekle bağlarını tamamen yitirip, her şeye boyun eğen kaderci zihniyete büründüklerinden, adeta yürüyen cesetler durumuna gelmişlerdi. Bu tutuklularda diğerleriyle göz göze gelmeme, sadece kaba beden hareketleri yapma ve ayaklarını yere sürüyerek yürüme davranışları gelişmiştir. En erken ölen tutuklular da bunlardır. Sadece, küçük de olsa kendi denetim alanlarının olduğunu düşünenlerin daha fazla yaşama şansı olmuştur. Çünkü onlar, bir dereceye kadar rutin eylemlerini gerçekleştirebilecek özerk sosyal ortamlara sahip olabilmişlerdir. Ama yaşama şansı bulan tutuklularda da geleceği düşünme eğilimi büyük oranda kaybolmuştur. Bu tutuklular, ilginç bir şekilde ontolojik güvenlerini tehdit eden gardiyanlarla kendilerini özdeşleştirmeye dayanan yeni bir kişilik oluşturmuşlardır (Giddens, 1999a). Söz konusu kişilik, belli ölçülerde rutinlerin yinelenmesine ve özerklik alanının tamamının yok olmamasına imkân vermiştir.

Anlaşılacağı üzere, rutinler, her ne kadar sıkıcı yinelenirlikler olarak tanımlansa da, gündelik hayatta bireylerin kendilerini tanımlamalarına, tatmin edici güven duygularına yaslanarak amaçladıkları düzeni inşa etmelerine ve korumalarına olanak sağlamaktadır. Sıradanlık ve gündelik hayatın rutinleri, bu anlamda insan için hem bir düzen hem de varoluşsal tehditlere set çeken önemli bir güven kaynağıdır. O nedenle rutinler, gündelik hayatın temel yapı taşlarıdır.

Radikalleşen Modernlik, Düşünümsellik ve Gündelik Hayat

Bütün bu açıklamalardan sonra, Giddens'ın gündelik hayata ilişkin analizlerinin temeline oturan ve gündelik sosyal yaşamın oluşumunda önemli bir yere sahip olan refleksivite, yani düşünümsellik kavramını ele alabiliriz. Düşünümsellik, bireylerin kendi eylemleri, ilişkileri, koşulları ve düşünceleri hakkında bilinçli olma durumunu, yani kendileri üzerinde düşünebilme kapasitelerini anlatır. Giddens'ın düşüncesinde,

yapı merkezli teorilerde tümüyle göz ardı edilen bireysel eylemlerin açıklanmasında etkili bir unsur olarak sunulan düşünümsellik, kendileri ve eylemleri hakkında bilgili ve ne yaptıklarının farkında olan bireylerin konumunu betimlemek için kullanılır. Bu anlamda Giddens için düşünümsellik, daha çok bireysel alana dönüktür ve gündelik sosyal ilişkilerin ve kişiliğin içsel bir parçası olarak biçimlenmiştir. Ona göre gündelik sosyal ilişkiler, bireylerin eylemlerini biçimlendiren sosyal yaşama ait bilgilerle düşünümsel olarak sürekli yeniden düzenlenmektedir (Giddens, 1991-16-20).

Giddens'a (2003: 157) göre, insan yaşamı için hiçbir şey toplumdaki eylemin düşünümsel gözetiminden daha temel önemde olamaz. Çünkü eylemin düşünümsel gözetimi gündelik sosyal yaşamın yetenekli bireylerinin temel niteliğidir. Bu anlayış, rutin eylemlerin bireyler tarafından sürekli bir biçimde izlendiği şeklindeki Goffmancı görüşle bağlantılıdır. Giddens, Goffman'dan hareketle, bireyleri kendi eylemleri üzerine düşünme ve kendi eylemlerini denetleme kapasitesine sahip olduğunu dile getirmiştir. Ancak, modernlik söz konusu olduğunda, bu türden bir düşünümsellik gerekli olmasına karşın, yeterli değildir. Düşünümsellik, modernlik düzeyinde bireylerle olduğu kadar kurumlarla da ilişkilidir. Modern toplumda sosyal etkinliklerin tüm yönleri sürekli bir biçimde, yeni bilgiler ışığında gözden geçirilmektedir.

Modern öncesi dönemlerde düşünümselliği sağlayan en önemli araçlarından biri, gelenektir. Geleneğin etkisi, önceki kuşakların deneyimleri çerçevesinde gündelik sosyal yaşamın düşünümsel gözetimine imkân vermesidir. Eskiden tüm etkinliklerimizin ufku olan gelenek, modernlikle birlikte çözülmüş, yerini düşünümselliği sağlayan başka unsurlara bırakmıştır. Böylelikle, modern toplumlarda düşünümsellik tümüyle farklı bir form almıştır. Bu, geleneğin modern toplumda tümüyle ortadan kalktığı anlamına gelmemelidir. Modern toplumda gelenek, sadece, düşünümselliği sağlayan bilginin kaynağı olmaktan çıkmıştır. Modern sosyal yaşamın düşünümselliği, sosyal uygulamaların, bu uygulamalara ilişkin yeni bilgiler ışığında incelenip yeniden düzenlendiği ve böylece niteliğinin değiştirildiği gerçeğinden oluşmaktadır. Eş deyişle, modernliğin düşünümselliği, gündelik sosyal yaşamın koşulları hakkındaki bilginin kullanımını öngörmektedir. Modernlikte gündelik sosyal ilişkiler, bireylerin eylemlerini biçimlendiren gündelik sosyal yaşama ait bilgilerle

düşünümsel olarak sürekli yeniden düzenlenmektedirler. Modernliğin düşünümselliği, bu bağlamda, bireylere gündelik hayatta nasıl yürüyüp gidileceğinin bilgisini vermektedir (Giddens, 1991a: 16-17). Gündelik sosyal yaşamın sürdürülmesi konusunda yapılacakların bilinmesi, bireylerin eylemlerinde kullandıkları ve yeniden üretilen uzlaşımların bilinmesi anlamına gelir. Uzlaşımlar, sosyal uygulamalara ilişkin yeni bilgiler çerçevesinde sürekli yeni anlamlar kazanmaktadır. Ancak, bireysel yaşam alanını belirleyen uzlaşımların yenilenmesinde maddi dünyanın ve teknolojik bilginin kapsayıcı etkisi yalnızca modernliğe özgüdür. Modernlik bütünüyle, düşünümsel olarak uygulanmış bilgiden oluşur. Ancak bu, bilmenin emin olmak anlamına geldiği geleneksel bilgiden farklıdır. Modernlikle birlikte bilgi, niteliğini değiştirmiştir.

Giddens, böylece, modernliğin dinamik doğasının kaynakları nelerdir sorusuna açık bir cevap verir. Modernliğin düşünümselliği, modern dünyanın geleneksel dünyadan ayrılmasının koşullarını, dolayısıyla modernliğin süreksizliklerini yaratmaktadır. Ayrıca, modern kurumların devingenliği ve küreselleştirici etkisi de bu unsurlardan bağımsız değildir (Giddens, 1994). Ona göre, bugün içinde yaşadığımız dönem, geleneğin çözüldüğü, düşünümsel modernliğin gelişmiş biçimlerinin yaşamımızı yeniden şekillendirdiği, imal edilmiş belirsizlik ve risklerin çevremizi sardığı, kısacası, modernliğin radikalleştiği bir dönemdir. Modernliğin gelişimi ya da radikalleşmesiyle birlikte sosyal pratiklerin yeniden üretimlerinin bağlamları değişmiştir. Küreselleşme bu bağlamları, daha geniş ve nispeten daha problemli hâle dönüştürmüştür. Bugün, küreselleşme şeklini alan modernlik, aslında radikalleşmiş bir modernliktir. Radikalleşmiş modernlikte sosyal yaşama ilişkin problem alanları da radikalleşmiştir. Artık, geleceği göğüsleme anlamında imal edilmiş belirsizlikler ve riskler ön plândadır (Giddens, 1999b). Düşünümselliği sağlayan gelenekler çözülmüştür. Düşünümsel, radikalleşen bir modernlik söz konusudur. Kısacası Giddens, imal edilmiş belirsizlik dünyasında yaşadığımızı, toplumun gelenekdışılaştığını ve düşünümselliğin giderek daha da önem kazandığını dile getirmektedir.

Düşünümsel modernlik, modernliğin içinde yaşayan bireylerin sosyal pratikleri üretip yeniden üretirken bağlamından koparılmış geleneğe ya da bilgiye başvurarak kendi üzerine düşünmesi anlamına gel-

mektedir. Bu bizi, içinde yaşadığımız toplumun bireysel eylemlerin bir sonucu olduğu yargısına götürmektedir. Modernlik, bizzat bizim kendi eylemlerimizin sonuçlarıdır. Dolayısıyla, karşımıza çıkan risklere ve yine bizzat bizler tarafından yaratılan belirsizliklere meydan okumak yine bireysel eylemlerin sonucu olmalıdır. Nitekim kendi eylemlerimizin sonucu olan modernlik, yine kendi imal ettiğimiz belirsizlikler aracılığıyla bir risk toplumu halini almıştır. Risk toplumu, modernleşmeyle ya da radikalleşen modernlik tanımlamasıyla birlikte düşünülmesi gereken bir kavramdır. Risk toplumu kavramlaştırması modernliğin radikalleşmesi ve genelleşmesiyle doğrudan ilişkilidir. Üstelik risk toplumuyla birlikte gündelik hayatta düşünümsellik daha da bir önem kazanmıştır.

Sonuç olarak, insanın sosyalliği, başkalarıyla etkileşimlere girmesini, sosyal pratikler ve rutinler aracılığıyla bu etkileşimleri sürdürmesini, gündelik eylemleriyle sosyal gerçekliği yeniden inşa etmesini gerektirmektedir. Gündelik hayat, bu etkileşimlerin her gün yeniden kurulmasının ürünüdür. Etkileşimlerin anlamları, amaçları ve içerikleri çok çeşitlidir. Kimi eylemler çok karmaşık olabilirken, kimileri sıradan eylemler olarak düşünülebilir. Ancak sıradan diye tanımlanacak olan basit bir eylemin bile, sosyal gerçeklik için oldukça önemli etkileri olabilir. Sözgelimi, kişinin belirli bir giysiyi ya da yiyecek maddesini satın almaya karar vermesinin küresel sonuçlarından bahsedebiliriz. Bu noktada verilen karar yalnızca dünyanın öbür ucunda yaşayan birinin geçimini etkilemekle kalmaz, aynı zamanda çevrenin bozulma sürecine de katkıda bulunabilir (Giddens, 2011). Ayrıca risk toplumu, modernliğin geldiği aşamada karşı karşıya olduğumuz kaçınılmaz sonuçlardan biridir ve yaşamımızı belirleyen şey artık, güven ve risk ortamlarıdır. Güven ve risk ortamları modern-öncesi ve modern kültür açısından farklılık göstermektedir. Dolayısıyla, risklerin ve imal edilmiş belirsizliklerin gündelik hayattaki olumsuzlukları da farklı bağlamlarda değerlendirilmelidir. Bunun öncelikli yolu, ontolojik kaygı karşısında ontolojik güvenlik kavramını yeniden tanımlayan bir öz-kimlik projesi geliştirmekten geçmektedir. Öz-kimlik projesinin niteleyicisi olan ontolojik güvenlik kavramı, bireylerin öz-kimliklerinin devamlılığına ve çevredeki sosyal ve nesnel eylem ortamlarının sabitliğine duydukları güvene işaret etmektedir. Ontolojik güvenlik, sosyal pratiklerin yinelenmesi anlamında, bireylerin rutin eylemlerinin devamlılığını sağlayacak koşulların varlı-

ğını zorunlu kılmaktadır. Bu anlamda, ontolojik güvenliğin karşıtı, güvensizlik değil, ontolojik kaygıdır. Radikalleşen modernlik, risk ortamlarını genişlettiğinden ontolojik güvenliğin yerini, ontolojik kaygılar almıştır. Bunun gündelik sosyal hayata etkisi, sosyal ilişkilerin bağlamlarından kopmasıyla açıklanabilir. Modernliğin küresel yüzü, öz-kimliği ya da bireysel benliği dönüştürmüştür (Giddens, 1991a). Dolayısıyla gündelik hayat konusu özellikle radikalleşen modernlik ve dönüşen bireysel benlikler temelinde ele alınmalıdır.

Sonuç: Sınırlılıklar ya da Eleştirel Noktalar

Anthony Giddens'ın yapılaşma teorisi sosyolojik teoride temel bir problem olarak tanımlanan yapı-fail düalizmini aşmaya ve sosyolojiyi bununla bağlantılı yetersizliklerden kurtarmaya odaklanmış önemli bir girişimdir. Giddens'ın bu girişiminin benzeri girişimlerde bulunan Elias, Touraine, Habermas ya da Bourdieu gibi sosyologların teorilerinde olduğu gibi alana önemli katkılar sağladığını söyleyebiliriz. Yapı, fail, sistem, eylem kavramlarına yüklediği yeni anlamlarla, sosyolojik analizi yapılaşma, zaman-uzam ayrışması, radikalleşen modernlik, düşünümsellik gibi kavramlar ekseninde değerlendirme çabalarıyla Giddens çağdaş sosyolojide farklı bir noktadır. Giddens'ın teorisi, özellikle de toplumsal değişme teorisi açısından merkezi öneme sahiptir (Meder ve Çeğin, 2010: 26). Her şeyden önemlisi Giddens'ın yapılaşma teorisinin ortaya çıkış amaçları ve ulaştığı sonuçlar, sosyolojik teorinin yaşadığı temel açmazları anlamamıza ve bunlara dair somut açılımlar yapmamıza yeni olanaklar sağlamaktadır. Ancak pek çok teorisyenin de sıklıkla dile getirdiği gibi, yapılaşma teorisinin de kendi içinde sınırlılıkları, eleştiriye açık yönleri bulunmaktadır. Söz konusu eleştirilerin kaynağı özellikle onun inşa ettiği sosyoloji anlayışının amaçlarına ve doğal bir biçimde sonuçlarına ilişkindir.

Giddens'ın yaptığı aslında hâlihazırdaki bilime teorik yenilemeler aracılığıyla yeni meşruiyet zeminleri aramaktır. Birçok yorumcu Giddens'ı Parsons ile özdeşleştirerek söz konusu meşruiyet arayışında onu sosyolojiyi liberal bireycilik ideolojisiyle örtüştürdürmekle itham eder (Elliot, 2007: 42). Bu anlamda Giddens aslında Parsons'un görevini tamamlayarak genel bir toplum araştırması teorisi inşa etmeye yönelir ve Turner'in (1986) ifadesiyle, bunu özellikle Parsonsvari bir biçimde

gerçekleştirmeye çalışır. Hal böyle olunca Giddens'ın sosyolojisinde asıl amaç, derinlerden gelen bir uzlaştırma çağrısını devreye sokmaktır. Bu yaklaşım Giddens'ın teorisinin elbette önemini azaltmaz, ancak onun modernliğin bilimi olarak gördüğü sosyolojinin misyonunu daraltarak, onu meşrulaştırıcı bir forma büründürür.

Tucker (1998), Giddens'ın yapılaşma teorisinin üç önemli noktada eleştiriye açık olduğunu bildirmektedir. Bunlardan birincisi, Giddens'ın teorisinin kavramsal düzeyde belirsiz açıklamalar içermesidir. Tucker'e göre, Giddens'ın yapılaşma teorisi, sosyal dünyanın iyi anlaşılması için oldukça soyut kalmaktadır. Örneğin, eyleyenlerin özgür irade düzeylerinin belirlenmesinde ya da onların belirli durumlarda karşılaştığı sınırlamaların analizinde, Giddens, hiçbir açıklayıcı kriter ortaya koyamamıştır.

Tucker, Giddens'ın teorisinde eleştiriye açık olan ikinci noktayı, onun, yetersiz bir tarihsel yaklaşım anlayışına sahip olmasına bağlamaktadır. Ona göre Giddens, merkezine özgür iradesiyle eyleyen bireylerin yerleştirildiği, ancak, tarihsel analizde, insanların kapitalizm, modern gözetim ve ulus-devlet gibi büyük güçlerin oyuncağı olarak gösterildiği voluntaristik bir teori inşa etmiştir. Giddens'ın teorisindeki tarihsel bağlam, yalnızca zamandaki süreksizliklere odaklanan, dolayısıyla, tarihteki süreklilikleri önemsemeyen bir bakış üretmiştir. Giddens, tarihe duyarlı bir sosyoloji çağrısı yapmasına rağmen, yalnızca, farklı tarihsel dönemlerdeki bazı önemli karakterler ve değişimler üzerinde durarak kendi çağrısıyla çelişmiştir.

Tucker'a göre, Giddens'ın teorisinin eleştirilmesi gereken üçüncü yönü, onun, tarihsel olmayan bir öznellik kavramından hareket etmesidir. Giddens, etkin eyleyenin merkezileştirildiği bir teori inşa etme kaygısıyla, tarihsel ve sosyal bağlamlardan kopuk, basitleştirilmiş bir fail görüşü ortaya koymuştur. Yapılaşma teorisinde faillerin başka türlü davranabilme yetenekleri abartılmıştır. Oysa eyleyenlerin başka türlü davranabilme yetenekleri, yalnızca, onlara verili bir nitelik anlamında değil, onların eylemde bulunurken başvurdukları ortak bilgi stoklarını belirleyen sosyal ve tarihsel koşullar bağlamında da ele alınmalıdır. Nitekim çeşitli sosyal bilim dallarında yapılan çalışmalar insanoğlunun önemli bilişsel sınırlamalar altında olduğunu göstermiştir. İnsanların gerçek hayatta kendilerini çevreleyen sosyal yapılar hakkında Giddens'ın iddia ettiği gibi, bilgi sahibi oldukları konusu tartışmalıdır.

Örneğin, iş örgütlerinin üyelerinin işbölümü hakkındaki bilgileri sınırlıdır. İnsanlar genellikle sadece günlük hayatlarıyla ilgili mikro ortamlar hakkında bilgi sahibidirler. Bu yüzden yorumcular gittikçe denetlenen, denetleyen ve izleyen bir dünyada aktörlerin sahip olabileceği bilginin sınırlılığı konusunu Giddens ihmal ettiği öne sürülmektedirler (Yıldırım, 1999: 39).

Thompson (1989) ise, yapılaşma teorisinin sosyolojik teorinin merkezi problemlerini çözümleme girişimini başarısız bir müdahale olarak görür. Çünkü Giddens'ın yapılaşma teorisi aracılığıyla yeniden temellendirdiği yapı ve eylem kavramları, söz konusu problemlerin aşılması için gerekli olan kapsayıcılığa sahip değildir. Thompson eleştirisinde hem yapıyla hem de eylemle doğrudan ilişkilendirdiği kurallar ve kaynaklar ile onların neden olduğu sosyal kısıtlar konusu üzerinden hareket etmektedir. Thompson, yapının kurallar ve kaynaklar aracılığıyla tanımlanarak yapısal kısıtlar probleminin kolaylıkla aşılamayacağını belirtir. Çünkü kurallar ve kaynaklar her zaman faillerin bilinçli eylemleriyle yaratılamazlar. Kısıtlar, kısmen kapitalist üretim koşullarınca belirlenmektedir. Örneğin, günümüzde giderek artan işsizlik, bireylerin kendi seçimlerinin bir sonucu değil, kapitalist örgütlenmenin yarattığı bir kısıttır. Thompson, yapılaşma teorisinin kısıtlar konusundaki açılımlarının yetersizliğini, onun eyleyen anlayışıyla da örtüştürerek ortaya koymaktadır. Ona göre, kısıtlar problemi, yapı yanında, eyleyenle de ilişkilidir. Çünkü Giddens, eyleyeni, başka türlü davranma yeteneğine sahip birey şeklinde tanımlamıştır. Ancak, başka türlü davranabilme tanımlamasıyla Giddens, kısıtları, eyleyenin tercihlerine indirgemiştir. Oysa eylem akışları ve bireylerin eylemlerinde diğer bireyleri izlemiş olabileceği gerçeği, onların, başka türlü davranabilme yeteneğine sahip varlıklar şeklinde görülmesini güçleştirmektedir.

Bütün bu eleştiriler içindeki en önemlisinin, Giddens'ın eyleyenlik ya da faillik nosyonu üzerine yapılanlar olduğu söylenebilir. Giddens'a dair eleştiri yapan yorumculardan pek çoğu, Giddens bireyi aktif eyleyen olarak tanımlama arzusuyla, fail merkezli teorilerin bakış açısını neredeyse olduğu gibi yeniden ürettiğini savunmuştur. Giddens, eyleme ve eyleyenliğe yaptığı aşırı vurguyla, fail merkezli teorileri günümüz sosyolojisi bağlamında tekrarlamaktan öteye gidememiştir (Held ve Thomson, 1989). Üstelik onun aksi yöndeki iddialarına karşın,

eylem merkezli geleneklerin yapıyı ihmal etmek şeklinde beliren yetersizliklerine de düşmüştür.

Gerçekten de, bu türden eleştiriler, yapılaşma teorisinin inşa etmeye çalıştığı eylem düşüncesiyle örtüşmektedir. Giddens, yapı merkezli teorilerin hâkimiyetinde olan sosyolojiye yeterli bir eylem teorisi inşa etmek için, özellikle Goffman başta olmak üzere Schutz, Garfinkel ve diğer fail teorisyenlerini referans almıştır. Örneğin, Giddens, eylemin düşünümsel gözetimi, sosyal pratiklerin yeniden üretilmesi, karşılaşmalar, ön bölge, arka bölge, toplanmalar, rutinler, açılışlar ve kapanmalar gibi kavramları doğrudan Goffman'dan almıştır. Bu nedenle, Giddens'ın teorisinin fail merkezli teorilerin karşı karşıya kaldığı eleştirilerin tümüne açık olduğu söylenebilir. Giddens, teorisinde fail düşüncesine aşırı bir ilgiyle yapısal unsurları geri plânda bırakmıştır. Giddens'ın fail tanımlaması, bireylerin başka türlü davranabilme ve bilgi sahibi olabilme yeteneklerine bağlanmıştır. Yapı, ancak etkin eyleyenlerin zihinlerinde bellek izleri olarak tanımlanmıştır. Giddens, eylemi yapıya indirgemiştir. Oysa yapının ve yapısal unsurların varlığını kabul etmeyip, bireylerin sosyal ortamlardan ya da yapıdan sürekli olarak ve köklü bir biçimde etkilenmediğini düşünmek, fail merkezli teorilerin düştüğü yanılgıları akla getirmektedir. Öte yandan, bireylerin başka türlü davranabilme yeteneklerini kullanarak, onların sosyal yapıyı oluşturduğunu düşünmek, sosyal yaşamın düzenliliğini anlamayı güçleştirmektedir. Giddens'ı son modernist olarak tanımlayan Stjepan Mestrović (1998), Giddens'ın fail düşüncesine, bu noktada önemli eleştiriler getirir. Mestrović, bireylerin yalnızca akıllı özneler şeklinde tanımlanarak, onların duygularına yer verilmemesini eleştirir. Ona göre, Giddens, bütünüyle Weber'in ortaya koyduğu türden bir akılcılık peşindedir. İhtiras, heyecan ve hırs gibi genel insanî duygular geri plânda bırakılmıştır. Sosyal yaşamda etkileşime giren bireyler, sadece bilinçle tanımlanmıştır. Fail, seçim ve özgürlük arasında bağ kurmaktadır. Bu bilgili ve usta bir biçimde eylemin gözetimini içeren düşünümselliği gerektirmektedir. Oysa faillerin her zaman her konuda bilgili ve usta aktörler olarak tanımlanması olanaklı değildir. Bireyler, her koşulda hünerli, bilgili ve özerk failler olarak değerlendirilemezler. Onlar, çoğunlukla duygusal ve zihinsel açıdan etki altındadırlar.

Kaynakça

Elliott, A. (2008). *Concepts of the Self*, London: Politiy Press.

Esgin, A. (2005). *Anthony Giddens Sosyolojisi*, Ankara: Arı Yayıncılık.

Esgin, A. (2016). *Sosyolojik Soruşturmalar: Gündelik Olanın Analizinden Kesitler*, Ankara: Siyasal Kitabevi.

Giddens A. ve Pierson C. (2001). *Modernliği Anlamlandırmak/Anthony Giddens'la Söyleşiler*, Çeviren: S. Uyurkulak ve M. Sağlam, İstanbul: Alfa Yayınları.

Giddens, A. (1983). *Profiles and Critiques in Social Theory*, London: Macmillan.

Giddens, A. (1990). *Central Problems in Social Theory*, Berkeley: University of California Press.

Giddens, A. (1991). "Structuration Theory: Past, Present and Future", *Giddens' Theory of Structuration: A Critical Appreciation* (iç.), Editör: C.A. Bryant ve D. Jary, London: Routledge, s. 201-221.

Giddens, A. (1991a). *Modernity and Self-Identity*, Cambridge: Polity Press.

Giddens, A. (1994). *Modernliğin Sonuçları*, Çeviren: E. Kuşdil, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Giddens, A. (1999). *İleri Toplumların Sınıf Yapısı*, Çeviren: Ö. Baldık, İstanbul: Birey Yayınları.

Giddens, A. (1999a). *Toplumun Kuruluşu: Yapılaşma Kuramının Ana Hatları*, Çeviren: H. Özel, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.

Giddens, A. (1999b). "Risk and Responsibility", *The Modern Law Re-view*, Volume 62, No.1, s. 1-10.

Giddens, A. (2000). *Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Eleştirisi*, Çeviren: Ü. Tatlıcan, Paradigma Yayınları, İstanbul.

Giddens, A. (2001). *Sosyoloji Eleştirel Bir Giriş*, Çeviren: Ü. Yıldız, Ankara: Phoenix Yayınevi.

Giddens, A. (2003). *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*, Çeviren: Ü. Tatlıcan ve B. Balkız, Paradigma Yayınları, İstanbul.

Giddens, A. (2005). *Sosyal Teorinin Temel Problemleri*, Çeviren: Ü. Tatlıcan, Paradigma Yayınları, İstanbul.

Giddens, A. (2011). *Sosyolojinin Savunusu*, Çeviren: İbrahim Kara, Say Yayınları, İstanbul, 2011.

Giddens, A. ve Sutton P. (2014). *Sosyolojide Temel Kavramlar*, Çeviren: A. Esgin, Phoenix Yayınevi, Ankara.

Gouldner, A. (2015). *Batı Sosyolojisinin Yaklaşan Krizi*, Çeviren: Mesut Şenol, Sakarya Üniversitesi Yayınları.

Held, D. ve Thompson, J. (1989). *Social Theory of Modern Societies: Anthony Giddens and His Critics*, , Cambridge: Cambridge University Press.

Kaspersen, L. B. (2000). *Anthony Giddens: An Introduction to a Social Theorist*, İngilizce'ye Çeviren: S. Sampson, Blackwell, London.

King, A. (1999). *Legitimating Post-Fordism: A Critique of Anthony Giddens' Later Works*, Telos Spring s.61-77.

Layder, D. (1995). *Understanding Social Theory*, Sage Publication, London

Layder, D. (2014). *Sosyal Teoriye Giriş*, Çeviren: Ümit Tatlıcan, İstanbul: Küre Yayınları.

Meder, M. ve Çeğin, G. (2010). Erkek ve Kadın Dergilerinde Toplumsal Cinsiyet ve Kimlik Tartışmaları (Giddens-Eksenli Bir Çözümleme), *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı 5, 2010, s. 23-34.

Mestrović, S. (1998). *Anthony Giddens: The Last Modernist*, Routledge, London, 1998.

Tatlıcan, Ü. (2005). "Çevirmenin Sunuşu", Giddens, Anthony; *Sosyal Teoride Temel Problemler* (iç.), Çeviren: Ü. Tatlıcan, İstanbul: Paradigma Yayınları, İstanbul, 2005, s. 1-120.

Thompson, J. (1989). "The Theory of Structuration", *Social Theory of Modern Societies: Anthony Giddens and His Critics* (iç.), Editör: D. Held ve J. Thompson, Cambridge: Cambridge University Press, s. 56-76.

Tucker, K. H. (1998). "Yapılaşma Teorisi: Faillik ve Yapıyı Yeniden Kavramlaştırmak", *Anthony Giddens and Modern Social Theory*, Çeviren: Ü. Tatlıcan, Sage Publications, s. 65-93.

Turner, J. H. (1986). The Theory of Structuration, *American Journal of Sociology*, Volume 91, Issue 4, s. 969-977.

Yıldırım, E. (1999). "Anthony Giddens'ın Yapılanma Teorisi", *Bilgi* (iç.), Sayı.1, s. 25-44.

-Gündelik Hayatın Kavranışı İçin-
Pierre Bourdieu'nün Kavramsal Repertuarının Verimlilikleri ve Sınırlılıkları

Güney Çeğin

Girizgâh

Bu yazıda Bourdieu'nün kavramsal alet kutusunun sistematik bir metin yorumlamasına girişilmeyecek, daha ziyade yapıdan alana, kuraldan strateji ve habitusa, rasyonalite vektörü olarak çıkar kavramından *illusio*'ya değin Bourdieu'nün kavramsal dünyasının gündelik hayatı anlamada nasıl işlemsel kılınabileceği tartışılacak. Tabiki bu tartışma salt sözkonusu kavramların verimliliklerine değil, aşikâr sınırlılıklarına da temas etmeye çalışacak. Zira Bourdieucü hattan kuramsal ve empirik çalışmalar yapan pek çok düşünürün bizzat çalışmalarının kanıtladığı üzere günümüzün dünyasını anlamak için, 1960 ila 1990 yılları arasında kotarılmış Bourdieucü kavramsal repertuarın yetersiz kaldığı, başka ifadeyle taşıdıkları potansiyellerin daha sofistike bir düzeye taşınması gerektiğini kabul etmemiz gerekiyor.

Bourdieu'nün öznelcilik ve nesnelcilik arasında köprü kurma çabasının ürünü olan ve birbiriyle diyalektik bir ilişki içerisinde tasarımlanan alet kutusunu toplumsal hayatın tüm veçhelerine nüfuz edebilecek bir tarzda inşa ettiği konusunda -bazı eleştirel kayıtlar olsa da- sıkı bir mutabakat söz konusu. Sosyal bilimler sahasında epeydir ihmal edilen "gündelik hayat sahası" da bu veçhelerden birisi hiç kuşkusuz. Bourdieu'nün vefatından önce belki de en çok ses getiren çalışması The *Weight of the World: Social Suffering in Contemporary Society* gündelik hayatı didik didik inceleyen sıkı bir etnografik araştırma. Dolayısıyla

Bourdieu'den ilhamla işlemsel kılınacak kavramlar gündelik hayat mevzusuna epistemolojik ve metodolojik açıdan *potansiyel bir katkı* sağlayabilir. Bu iddia yazımızın ana omurgasını teşkil ediyor. Dolayısıyla ilk olarak Bourdieu'nün kavramlarının, toplumsal gerçekliğin (Bourdieu'deki hâliyle *toplumsal uzam* kavramlaştırmasının) hangi derin katmanına karşılık geldiği ele alınacak. Ardından sırasıyla toplumsal uzam, sermaye ve yatkınlık, habitus ve alan kavramlarının tasvirine girişilecek. Son kısım ise Bourdieu'nün kavramsal alet kutusunu nasıl daha sofistike düzeye taşıyabiliriz tartışmasına ayrılacak.

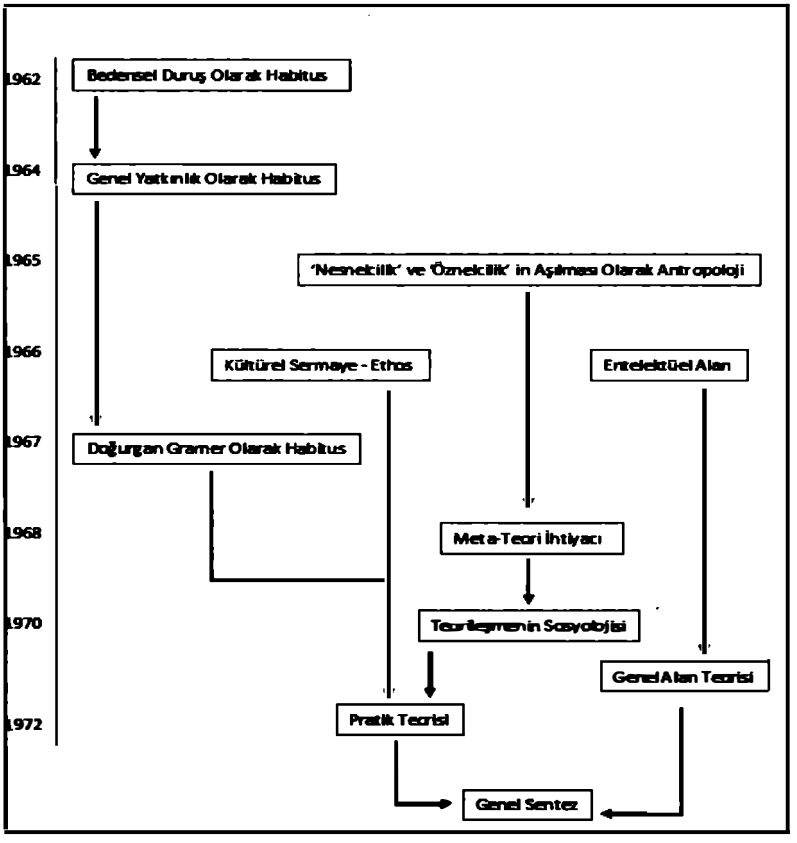
Toplumsal Gerçekliğin Kompleksliğine Uygun İlişkisel Kategorilerin İnşası[1]

Bourdieu sosyolojik üretiminin başlangıcı olan Cezayir çalışmasından (1958) itibaren, özgün bir sosyolojik yaklaşım için, ilişkisel ve tutarlı bir kavramsal kategori dizisi inşa etmeye çalışmıştır. En temelde *teori* ile *empirik olgu* arasında bir denge kurma amacını taşıyan bu kavramsal çerçeve, Bourdieu'nün yapıtının bütününe bakıldığında aşamalı bir şekilde ve genellikle yaptığı saha araştırmalarına referansla geliştirilmiştir. 1960'ların başında, Kabil toplumundaki akrabalık ilişkilerini analiz ettiği sıralarda, Levi-Strauss'un yapısalcı nosyonlarını kullanırken, eyleyici ve yapılar arasındaki ilişkilerin yapısalcı teorinin sergilediğinden daha kompleks bir görünüme sahip olduğunu keşfeden Bourdieu kendi kurucu kavramlarını sürekli olarak sınanmaya açık ve esnek bir biçimde inşa etmiştir. Bourdieu'ye göre, sosyologun analiz edeceği toplumsal gerçeklik oldukça kompleks bir yapı arz etmekteyse, onu açığa çıkarmak için kullanılacak kavramların da o denli kompleks bir düşünme tarzını teşvik etmesi gerekir. Ne var ki, Bourdieu'nün kavramsal araçlarının belirsizliği pek çok sosyolog tarafından eleştiriye tabi tutulmuştur. Bourdieu her ne kadar bu eleştirileri kısmen kabul etse de, kavramlarının "boşlukta asılı duran" kavramlar olmadığını, empirik araştırmalara temel teşkil ettiğini, kavramsal repertuarının bir *araştırma tasarımı* oluşturduğunu ve söz konusu belirsizliğin empirik alanda giderilebileceğini ileri sürer. Başka deyişle, Bourdieu'nün sosyolojisinde kavramların içe-

[1] Elinizdeki metnin 2. bölümü 2012'de tamamladığım doktora tezimin kuramsal çerçevesinden gözden geçirilerek iktibas edilmiştir.

rikleri ancak sistemsel ve empirik olarak sistematik bir biçimde kullanılmak üzere tasarlanmışlardır. Ona göre habitus, alan ve sermaye gibi kavramlar ancak birlikte ele alabildikleri teorik bir sistem içinde anlamlıdır (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 80).

Örneğin aşağıdaki tablo, Bourdieu'nün kavramsal repertuarındaki temel kavramlardan biri olan *habitus*un yıllar içerisinde, empirik araştırmalarının sağladığı keşiflerle nasıl semantik bir dönüşüme uğradığını açık bir biçimde göstermektedir.



Tablo 1. Bourdieu'nün Kavramsal Modelinin Soykütüğünün Basitleştirilmiş Şeması (Heilbron, 2009: 28)

Dolayısıyla, Bourdieu sosyolojik araştırmalarında kendi realist projesini uygulanabilir hâle getirmek ve bu sosyal analiz tarzını kurumsal fenomenlerin çok-katmanlı analizine dönüştürebilmek için, mikro-bireysel düzeyde *sermaye* ve *yatkınlık* kavramlarını, kurumsal-ilişkisel düzey açısından *habitus*u ve analizin makro-yapısal düzeyi için ise *alan* kavramını inşa etmiştir (Özbilgin ve Tatlı, 2005: 855-877). Bu kavramların hemen hepsi Bourdieu'nün *toplumsal uzam* kavramıyla anlatmak istediği çok-katmanlı ve ilişkisel toplum tasavvurunun tezahürü olarak da alınabilir.

Bu kavramsal çatıyı şu şekilde tablolaştırılabiliriz:

Mikro-bireysel düzey		**Kurumsal-ilişkisel düzey**		**Makro-yapısal düzey**
Sermaye türleri ve yatkınlıklar	⟶	Habitus	⟶	Alan(lar)

Tablo 2: Bourdieu'nün teorisinde toplumsal uzamın katmanları ve bu katmanları temsil eden temel kavramlar

O hâlde, sırasıyla Bourdieu'nün sosyolojisini kimi yönlerden özgün kılan, onun araştırma pratiği içerisinden süzülerek oluşturulan algılanması zor kavramlarını ele almaya başlayabiliriz.

Bourdieu'nün Meta-Teorik Olasılıklar Uzamı Tipolojisi

Bourdieu'nün bütün araştırmalarında toplum kavramı, birbirinden nispeten bağımsız, özerk ve katmanlaşmış "mikro-kozmoslar"dan oluşmuştur. İleriki kısımda *alan* nosyonunu ele alırken daha da detaylı biçimde inceleyeceğimiz üzere, bu göreli "küçük toplumsal evrenler"den her biri kurulduktan sonra özerkleşir, sürekli olarak yeniden üretilir, dönüşür ve iç dinamikleri çözülmeye başladığında ortadan kalkabilir. Bu anlamda "alanlar" bir bütün olarak toplumsal uzamın kendisini oluşturur. Dolayısıyla, bu kısımda toplumsal uzam kavramının işaret ettiği içeriği netleştirmek gerekmektedir. Zira toplumsal uzam kavramının Bourdieu'nün sosyolojisindeki belirleyiciliğini anlamak alan-habitus-sermaye üçlüsü arasındaki ilişkisel köprüleri kavramak açısından bir hayli önemlidir.

Bourdieu toplumsal uzam kavramını, siyaset, din, ekonomi, bilim, gazetecilik gibi farklı alanları sadece *yatay* olarak değil, aynı zamanda

tarihsel oluşum süreçleri içerisinde *dikey* olarak da temsil eden bir "analojik model" olarak inşa eder. Çünkü "*olgusal ilişkiler arasındaki yapısal ilişkiler uzamının ideal-tip bir modelinin inşası, farklı toplumsal formları aynı (matematiksel) fonksiyonun birçok farklı gerçekleşiminde olduğu gibi ele almamızı sağlar*" (Vandenberghe, 1999: 53). Böylece, alanların ve *habitus*ların diyalektiği ile sermaye biçimlerinin çoğulluğunu ilişkisel bir düzlemde içerebilen, sosyal sınıflar konusunda "*nominalizm ve realizm alternatifinden kaçmayı*" (Bourdieu, 1989: 15) sağlayabilen ve belki de en önemlisi bireysel kaynakların "maddi" dağılımının istatistiksel analizini bir göstergeler diyagramına dönüştürmeyi mümkün kılan "toplumsal uzam" kavramı şu beş maddede açıklanabilir:

(1) Bir uzam, Ernest Cassirer'in ifadesiyle "matematiksel işlev"e ya da "yasalı ilerleme"ye göre oluşan, ilişkisel bir farklılıklar yapısı olarak inşa edilen ve gerçekliğin bir bölgesini oluşturan bir şeydir.

(2) Her toplum, dolaşımdaki farklı sermaye türlerinin dağılımı ilkesine göre üretilen ilişkisel farklılıklar yapısıdır.

(3) Toplumsal uzamlar "alanlar"dır ki, alanın yapısı sosyal sınıfları dönüştürmeye çalışan güç alanları ve mücadele alanlarından oluşmaktadır.

(4) Bu sınıflar, alan içindeki konumların egemen hiyerarşik dağılım ilkesini belirleme mücadelesi verirler. Dolayısıyla egemen sınıflar sadece kendi sermaye türlerini egemen hiyerarşi ilkesi olarak başarılı biçimde dayattıklarında egemendirler.

(5) Güç alanı kesinlikle siyasal alanla da karıştırılmamalıdır. Zira güç alanı bütün alanlardaki güç mücadelelerini düzenleyen bir tür 'üst-alan'dır (Vandenberghe, 1999: 53).

Bu beş madde, alan(lar) ve toplumsal uzam arasındaki ilişkiselliği açık bir biçimde ifade etmektedir. Ne var ki, Bourdieu'nün sosyolojisinde toplumsal uzam analizinin içerimi şimdiki zamana uygulanan bir *karşılaştırmalı tarih* ile ya da yapıyı kavramayı seçerek tikel bir kültürel alana bağlı kalan *karşılaştırmalı antropoloji* ile ilişkilidir. Çünkü bilimsel araştırmalarda nihaî amaç, farklı kollektif tarihlerin tikelliğinde aramamız gereken *gerçek farklılıkları* saptamak olduğundan, zamanın belli bir anında ve olabilecek mal ve pratik arzının belirli bir durumunda, herhangi bir gruba (*mesela memurlar, işçiler ya da bürokratlar*) ait olabilecek özellikleri o gruba içkin özelliklere dönüştürmemeye dikkat etmek için

bu tarz bir kavramın inşasına gerek vardır. Ne de olsa tüm araştırmacılar her toplumun, her anında, bir toplumsal konumlar kümesiyle karşı karşıyadır; bu konumlar kümesi kendileri de ilişkisel olarak tanımlanan belli bir etkinlik (*tenis ya da piyano pratikleri*) ya da mal (*ünlü ressam tabloları*) kümesine eşmantık (*homology*) ilişkisiyle bağlanmıştır. Bu ilişkisel formül Bourdieu'nün kavramlaştırmasıyla şu unsurlardan oluşur: (a) Toplumsal konumlar (*position*), (b) yatkınlıklar (dis*position*) ve (c) tavır almalar (prise de *position*). (Bourdieu, 2006)

Bu bağlamda toplumsal uzam, birbirlerinin dışında yer alan, birbirlerine göre, karşılıklı dışsallıklarıyla ve içiçelik, yakınlık ya da uzaklık bağıntıları, bir de düzenleme bağıntılarıyla tanımlanan ayrı ve bir arada bulunan bir konumlar bütünüdür; Bourdieu'nün sık verdiği örneğe dönersek, meselâ küçük burjuvaların pek çok özelliği iki uç konum arasında (burjuvazi ve işçi sınıfı) ara bir konuma sahip olmalarından çıkarsanabilir. O halde, eyleyiciler ya da gruplar toplumsal uzamda *iki farklılaştırma ilkesine*, yani ekonomik ve kültürel sermayeye göre yapılan istatistiksel dağılım içindeki konumlarına göre dağılırlar. Böylece, eyleyiciler bu iki boyutta birbirlerine ne denli yakınlarsa o kadar çok ortak şeyleri vardır. Kâğıt üzerindeki uzamsal mesafeler toplumsal mesafelere karşılık gelir. Kısacası Bourdieu'nün toplumsal uzamı temsil ettiğini söylediği *Distinction* diyagramında şu söz konusudur: eyleyiciler birinci boyutta sahip oldukları sermayenin toplam hacmine göre, ikinci boyutta sermayelerinin yapısına, yani sermayelerinin toplam hacmi içinde farklı sermaye türlerinin, başka deyişle ekonomik ve kültürel sermayelerinin göreli ağırlığına göre dağılmışlardır. Böylece, *ilk boyutta* patronlar, serbest meslek sahipleri ve profesörler gibi güçlü bir toplam sermaye hacmine sahip olanlar, genel olarak, vasıfsız işçiler gibi ekonomik ve kültürel sermaye konusunda en yoksul olanların karşısındadır; ancak, bir başka perspektiften, yani malvarlıklarında ekonomik sermayeyle kültürel sermayenin göreli ağırlığı açısından, profesörler patronların ciddi biçimde karşıtıdır. Bu ikinci karşıtlık da, tıpkı ilki gibi, yatkınlıklardaki, buradan hareketle tavır alışlardaki farklılıkların kökeninde yer alır (Bourdieu, 1984: 397-466).

Daha genel olarak, toplumsal konumların uzamı, yatkınlıklar uzamı aracılığıyla, bir tavır almalar uzamında yeniden ifade bulur; veya başka deyişle, toplumsal uzamın iki ana boyutundaki farklı yerleri tanımlayan

diferansiyel (ayrımsal) sisteme, eyleyicilerin özelliklerindeki, yani pratiklerindeki ve mallarındaki diferansiyel mesafeler tekabül eder. Her bir konumlar kümesine bir *habitus*lar (ya da beğeniler) kümesi ve aralarında bir üslup yakınlığıyla birleşmiş olan sistematik bir mallar ve özellikler bütünü karşılık gelir (Bourdieu, 1989: 16). Burada *habitus* kavramının işlevlerinden biri, özel bir eyleyicinin veya bir eyleyiciler kategorisinin pratikleriyle mallarını birleştiren *üslup birliğini* aktarabilmektir. Habitus, bir konumun içkin ve ilişkisel özelliklerini bütünsel bir yaşam stilinde dile getiren can verici ve birleştirici kökendir. Tıpkı kendilerini üreten konumlar gibi, *habituslar* da farklılaşmıştır; ancak aynı zamanda *farklılaştırıcı*dırlar. *Habituslar* ayrı ve ayrıştırıcı pratikler doğurur –bir işçinin yediği şey, yeme biçimi, yaptığı spor, siyasal kanaatleri ve bunu ifade etme biçimi patronun bunlara tekabül eden tüketimleri ve etkinliklerinden sistematik olarak farklıdır; ancak onlar aynı zamanda sınıflandırıcı şemalardır, farklı sınıflandırma ilkeleri, farklı öngörü ve bölünme ilkeleri, farklı beğenilerdir (Bourdieu, 1989: 18). Demek ki burada asıl önemli olan, pratiklerin, sahip olunan mallar, ifade edilen kanaatler arasındaki farklılıkların bu algılama kategorileri, bu öngörü ve bölünme ilkeleri aracılığıyla algılandıklarında sembolik farklılıklara dönüşmesi ve gerçek bir dil oluşturmasıdır. Farklı konumlar aracılığıyla oluşan farklılıklar, her toplumda sembolik sistemleri oluşturucu farklılıklar tarzında işlerlik gösterirler; ayrıştırıcı işaretler olarak işlev görürler. Ancak burada bir noktaya açıklık getirmek gerekir: Bourdieu'ye göre *Distinction* isminin, insanların tavırlarındaki itici gücün "farklılık arayışı" olduğuna dair görüşle ilgisi yoktur. Temel tez şudur: *Bir uzamda var olmak farklı olmak demektir.* Bir farklılık ayrıştırıcı bir özellik, yani meselâ beyaz ya da kara derili olmak, zayıf ya da şişman olmak ancak farkı görebilecek birisince algılandığı takdirde görünebilen, algılanabilen, toplumsal olarak anlamlı bir farklılığa dönüşür. Mesela kişinin Van Gogh'la, Salvador Dali arasındaki farkı görmesini, bunları kavramasını, ayrıştırmasını sağlayan algılama kategorileri, sınıflandırıcı şemalarla, bir *beğeniyle* yüklüdür (Bourdieu, 2006: 22-23).

Toplumsal uzamı inşa etmek, aynı zamanda pratiklerin iki ana belirleyicisi ve buradan kaynaklanan tüm özellikler bakımından olabildiğince türdeş teorik sınıfları oluşturma imkânına da sahip olmak anlamına gelir. Böylece devreye sokulan *sınıflandırma ilkesi* gerçekten açıklayıcıdır. Burada Bourdieu, toplumsal uzam kavramı aracılığıyla, Marksist sınıf kavra-

yışını da eleştiren bir argüman hattı tesis eder. Ona göre, hiçbir teorisyenin yapmadığı ölçüde *teori etkisi*, yani var olmayan bir "gerçeklik"i göstermeye (*theorein*) dayanan *siyasal nüfuz* üzerinde çalışmış olan Marx bu etkiyi teorisine dâhil etmeyi unutmuştur: Kâğıt-üzerindeki-sınıf'tan "gerçek" sınıfa, ancak siyasal bir seferberlik (mobilizasyon) çalışması pahasına geçilir: "gerçek" sınıf, eğer "gerçekten"de var olmuşsa, ancak gerçekleştirilmiş, yani seferber edilmiş sınıftır; özünde sembolik bir mücadele olarak sınıflandırma mücadelesinin, bir toplumsal dünya görüşünü dayatmak için vardığı bir noktadır bu. Bu doğrultuda Bourdieu Marksist teorinin sınıf kavrayışını şu şekilde eleştirir:

> Marksist gelenek Marx'ın Hegel'i yapmakla suçladığı aynı kuramsalcı yanlışı yapar: Marksist gelenek, sadece kâğıt üstünde varolan inşa edilmiş sınıfları, mutlak ve ilişkisel öz-bilince sahip, seferber edilmiş gruplar biçiminde kurulmuş gerçek sınıflarla eşitleyerek mantığın şeylerini şeylerin mantığıyla karıştırır. Bizi kuramsal sınıfların *otomatik olarak* gerçek sınıflar –yaşam şartlarının ortaklığının bilinci ve bilgisiyle kaynaşmış ve ortak çıkarlarını kollamak için harekete hazır bireylerden oluşan gruplar– olduğuna inanmaya sevkeden illüzyon kendine birkaç farklı yoldan zemin bulmaya çalışacaktır (Bourdieu, 1987: 8).

Bununla beraber, eğer toplumsal dünya, eyleyicilerin bireysel ancak özellikle kollektif olarak, işbirliği ve çatışma dâhilinde inşa etmeleri gereken bir şeyse, bu yapıların da, kimi etno-metodologların inandıkları gibi, toplumsal boşluk içinde oluşmadığının belirtilmesi gerekir. Toplumsal uzamın, yani aynı zamanda birer silâh olan farklı sermaye türlerinin dağılım yapısının içinde sahip olunan konum o uzamın tasarımını ve o uzamı korumak ya da dönüştürmek için verilen mücadelelerdeki tavır almaları belirler. Bourdieu, nesnel yapılarla öznel yapılandırmalar arasında var olan ve öznellik-nesnellik, yapısalcılık-inşacılık, hatta materyalizm ve idealizm seçeneklerinin ötesinde konumlanan bu kompleks ilişkiyi özetlemek için Pascal'ın sözünü değiştirerek aktarır: "*Toplumsal uzam beni bir noktaymışım gibi yutar. Ama o nokta bir görüş açısıdır*". Bu nokta toplumsal uzam içinde konumlanan bir noktadan hareketle edinilen bir perspektifin kökenidir. Toplumsal uzam, ilk ve son gerçekliktir, çünkü o toplumsal eyleyicilerin kendisine ilişkin olarak sahip olabilecekleri tasarımları da belirler (Bourdieu, 2006: 26-27).

Mikro-Bireysel Düzey: Yatkınlıklar ve Sermayenin Farklı Biçimleri

Bourdieu sosyolojik üretiminin başlangıcından itibaren, toplumsal gerçekliğin mikro-düzeyinde etkili olan dinamikleri açıklayacak bir analitik kavram olarak "yatkınlık" (*disposition*) terimini geliştirmiştir. Onun bu terimi geliştirmesinin temel nedeni, *habitus* ve alan kavramlarına daha açık bir ontolojik statü kazandırmak ve böylece söz konusu iki düzey arasındaki ilişkiselliğin arka planını teşkil eden mikro-dinamikleri (doğa olarak sermaye kavramıyla birlikte) açıklamaktır.

Bütün boyutlarıyla ilk kez *Outline*'da ele alınan yatkınlık kavramı birbiriyle ilişkili üç anlam katmanına sahiptir: birincisi, bilişsel ve duygusal tavırları içeren "düzenleyici eylem taslağı" olarak yatkınlık; ikincisi, "*habitual* oluş" ve "eylem içindeki varoluş tarzı" olarak yatkınlık; üçüncüsü "istek ve rağbet etme" olarak yatkınlıktır. Buna göre, Bourdieu için sosyologun analiz etmesi gereken nesnel ilişkiler ağı aktörlerin –nesnel koşulların içselleştirilmesiyle üretilen– bu yatkınlık sistemleri dışında ve onlar devreye girmeden var olmaz ve kendilerini gerçekleştiremezler (Bourdieu, 1977: 22). Yani, burada söz konusu olan, toplumsal yapıların (siyaset araştırmaları açısından karşılığı *tahakküm biçimlerinin*) sosyalleşme esnasında, belli bir tarzda algılama, duyumsama, yapma ve düşünmeye *yatkınlık sistemleri* şeklinde içselleştirilmeleri, kendilerini bedenlere ve kafalara işlemeleridir (Corcuff, 2008: 76). Ancak tam da bu noktada, bu ilişkili ve dinamik üç farklı katmana anlamını veren asıl boyutun, daha doğrusu yatkınlığı oluşturan temel fenomenin "toplumsal konumlar" olduğu kesinlikle unutulmamalıdır.

Toplumsal konumlar sosyalleşmiş yatkınlıklar olduğundan Bourdieu'ye göre 'yatkınlık', zihinsel hâller ve az çok dayanıklı yapı biçiminde cisimleşmiş alışkanlıklar da dâhil olmak üzere, edinilmiş çok çeşitli kişisel özellikleri keşfetmek için kullanılmaktadır. Özgül toplumsal bağlamlarda öğrenilen yatkınlıkları araştırmak ve sosyalleşmiş aktörlerin pratiklerinin nasıl kollektif toplumsal etkiler gösterdiğini çözümlemek, sosyal ve kültürel çalışmaların en önemli görevlerinden biridir. Eğer [sosyal bilimci] insanların eylemlerini biçimlendiren yatkınlıkların ne olduğunu bilirse, insanların hangi düzeyde ve ne yaptığı hakkında bir açıklama sahibi olabilir (Nash, 2003: 53-54).

Bu imkân dâhilinde, toplumsal gerçekliği oluşturan üç düzeyin diğer önemli bir kavramı olan ve Bourdieu'nün ekonomik dilin akıl yürütme kipini çağrıştıran sermaye kavramına dönük revizyonuna geçebiliriz. Bourdieu'ye göre, insanların sosyalleşme sürecinde edindikleri "yatkınlıklar sistemi" onların toplumdaki işgal ettikleri konuma, yani özel *sermaye* donanımlarına bağlıdır. Bourdieu sermaye kavramını, toplumsal eyleyicinin belirli bir toplumsal alana katılımını ve rekabetten doğan özel kazançlar elde etmesini mümkün kılan ve belirli bir toplumsal arenada etkili olan kaynaklar bütünü olarak tanımlar (Bourdieu, 1986). Bu tanımlamaya dikkat edilecek olursa, Bourdieu'nün, Marx ve Weber'in tabakalaşma anlayışlarını harmanlayarak çoklu bir *sermaye* kavramına ulaştığı kolaylıkla görülebilir. Çünkü sermaye kavramının çoğul bir düzlemde yeniden-inşası aracılığıyla toplumsal gerçeklik, hem güç ilişkileri (Marx'dan devralınan boyut), hem de anlam ilişkileri (Weber'den alınan boyut) tarafından kat edilir biçimde sunulmuş olur (Corcuff, 2008: 76).

Mülâkatlarında ve kimi çalışmalarında Bertrand Russell'e atıfla sermaye kavramını "alan(lar)daki ilişkiselliği taşıyan enerji" (akt. Bourdieu, 1977: 235) olarak da tanımlayan Bourdieu'nün sermayeye yüklediği bu yenilikçi anlam, toplumsal uzamın yatkınlıklarla beraber mikro-bireysel düzeyini teşkil eder. Çünkü toplumsal eyleyicilerin sosyalleşme sürecinde edindikleri yatkınlıklar (dinî aidiyet, eğitimsel birikim, yeme alışkanlıkları, konuşma tarzı vb.) ve bunların öteki eyleyicilerle ilişki içinde mübadele edilmesi (tanıma, kutsama, tâbi olma, paylaşma, vb.) olarak *sermaye*, etkisini içinde yeniden üretilip tedavüle sokulduğu mikro-bireysel alanda gösteren, *değer*ini de "alanın dinamikleri" içinde kazanan bir toplumsal ilişkidir (Bourdieu, 1984: 113).

Bourdieu burada Marx'ın ekonomik sermaye üzerinden giriştiği politik ekonomi eleştirisini genişleterek yeniden inşa etmek ve bir taraftan da Marksizm'in ekonomik indirgemeciliğinden kendisini ayırt etmek amacındadır. Bu yeni sermaye açıklaması "özel bir toplumsal formasyon" olarak sermaye teorisine dayanmaz. Diğer taraftan ekonomik determinizmin temeli de değildir. Aksine Bourdieu'ye göre insanların elde etmeye çalışacakları birçok farklı mal ve biriktirebilecekleri birçok farklı kaynak mevcuttur. Bunlar, anlamlarını farklı alanları meydana getiren toplumsal ilişkilerden aldıkları için, kaçınılmaz olarak toplumsal-

dırlar. Ve sermayenin yeniden-üretimi mücadelesi, farklı sermaye dönüştürme biçimlerine bağlıdır (Calhoun, 2007: 107).

Böylece, sermayenin sadece iktisat teorisi çerçevesinde kabul edilen biçimiyle değil, tüm farklı biçimleriyle ilgilenmeyen bir sosyal bilim pratiğinin toplumsal dünyayı anlamasının imkânsız olduğunu iddia eden Bourdieu'nün bu araştırma-yönelimli girişimi, empirik ilgiye göre inşa edilecek toplumsal uzam içindeki pratiklerin sadece ekonomik çıkarların değil, bazen bunlarla çatışan, sembolik çıkarların da *genel ekonomisi* olduğu kabulüne dayanır. Bu genel iktisat yaklaşımının temel amacı, Bourdieu açısından, eyleyicilerin zihinsel yapılarıyla onların maruz kaldıkları toplumsal yapılar arasındaki ilişkileri, sahip oldukları yatkınlıklarla alanda yerleştikleri konumlar arasındaki ilişkiyi analiz etmektir. Dolayısıyla, sermaye *hem* eyleyicilerin pratiklerinde başvurdukları kaynaklara, *hem de* eyleyicilerin diğerlerini denetim ve tahakküm altına almakta kullandıkları iktidar taşıyıcısı ilişkilere karşılık gelmektedir.

> Alan içindeki her aktör, sermaye biçimlerini tekeline alma ve sermaye donanımını artırma amacındadır. Sermayenin biçimi ve hacmi aktörlerin alanın özgül hiyerarşisi içerisindeki konumunu belirler. Her aktör, alan içindeki statüsünü korumak ve artırmak için mevcut sermayesine sahip çıkmak zorundadır. Alanlar, sermaye ve konum elde etmek açısından birer mücadele arenasıdır. Dolayısıyla, alan içinde üretilen, dolaşıma sokulan ve kazanılmaya çalışılan statü, bilgi, hizmet ve meta sermayeyi oluşturur. Aktörler, gözde konumlar açısından kilit noktada olan bu tarz sermayeleri elde etmek için sürekli savaş halinde olurlar. Böylelikle alanların dinamik yapısı, konum, yatkınlık ve aktörlerin konumlanışına göre şekillenmiş olur (Warde, 2004: 12).

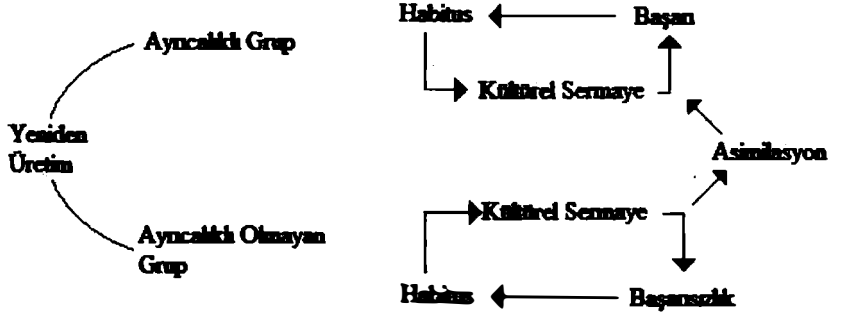
Bourdieu'nün teorisinde sermaye biçimlerinin teorik ve pratik içerimleri şöyledir. *State Nobility* [Devlet Soyluluğu] adlı çalışmasında *ekonomik sermaye*yi Marx'tan hareketle ele aldığını belirten Bourdieu bunu analizlerinde kültürel sermaye ile birlikte egemen hiyerarşik mekanizmaları tesis eden ve eşitsizlik-üretici potansiyel olarak kullanır (Bourdieu, 1996: 270). Ekonomik sermaye, en basit tanımıyla, meta ve hizmet üretiminde kullanılabilecek para ve maddî mallara karşılık gelir. Diğer sermaye biçimi ise sembolik kaynakların simülasyonu olarak da tanımlanabilecek olan *kültürel* sermayedir. Bu sermaye biçimi, sahip olanların diğerlerinden üstün gördükleri sembolik ve kültürel değerle-

rin birikimine tekabül eder. Bu birikim eğitim (bir anlamda sosyalleşme) süreciyle elde edilir. Bourdieu kültürel sermaye biçimini özellikle iki başlık altında inceler: Bunlardan ilki, formel eğitim sonucunda kazanılan diplomalarla nesnel bir görünüme bürünen *'okul sermayesi'*, diğeri de aileden kaynaklanan ve *'miras yoluyla edinilen kültürel sermaye'*dir.

Bourdieu'ye göre "kültürel sermaye" üç biçimde gözlenebilir (Nash, 2003: 432):

1. Akıl ve bedenin durumuna bağlı bir şekilde var olarak;
2. Kültürel değer olarak nesneleşerek;
3. Kazandığı kurumsal yapı içerisinde, örneğin eğitsel nitelikler olarak.

Okul kurumunun yapısı ve işlevi burada analiz açısından başat konumdadır. Bourdieu eğitim sisteminin elitlerin başarılı olduğu bir düzen dayattığını, bu onaylamanın da sistemin yeniden üretimini sağladığını ileri sürer (Bkz. Tablo 3). Ailelerin çocuklarına miras bıraktığı (*habitus*u şekillendiren) bu kabuller o toplumun kültürel sermayesi hâline gelmiştir.



Tablo 3. Yeniden üretim devresi (Harker, 1984: 118)

Sosyal sermaye'den kasıt kişilerin/grupların farklı sermayeleri dolaşıma sokma ve dönüştürmede kullanabilecekleri toplumsal ilişki ağlarıdır. Son sermaye biçimi ise ilk üç sermaye biçiminin farklı düzey ve bileşimlerine sahipliği meşru kılmak için sembollerin devreye sokulduğu

*sembolik sermaye*dir (Bourdieu, 1984: 241–255).[2] Bu sermayeler çoğulluğu, az önce değindiğimiz gibi, kişinin/grubun herhangi bir alandaki (daha genel bir ifadeyle 'toplumsal uzam'daki) konumunu, dahası rağbet edilen bir sermaye biçimi üzerinde kurulacak tekeli, toplumsal eyleyiciler arasındaki egemenlik ilişkilerini ve sınıfsal farklılıkları belirler. Bu sermaye biçimleri birbirine, ancak belirli ölçüde dönüştürülebilir. Farklı piyasalarda sermayenin dönüştürülme derecesi bizzat *toplumsal mücadele* konusudur. Mesela akademik niteliklerin aşırı üretimi, eğitsel sermayenin ekonomik sermayeye dönüştürülme ihtimalini azaltabilir ('diploma enflasyonu' gibi). Diploma/yeterlik belgesi sahipleri kendi kültürel sermayelerini yüksek ücretli işler gibi ekonomik kazançlara dönüştürmek için mücadele etmek durumundadırlar. Paralel biçimde ekonomik sermayenin sosyal sermayeye dönüştürülme derecesi de siyasal aygıtın kontrolü üzerindeki mücadelelerin konusudur ve ekonomik sermayeyle kültürel sermaye 'satın alma'ya çalışanların çabaları çoğu kez onların genel kabul gören 'beğeni'lerden yoksunluklarının sınırlandırması altında olabilir (Turner, 1991: 514)

O hâlde, buraya kadar yazılanlardan bu dört sermaye biçiminin dağılımının herhangi bir toplumsal düzenin nesnel-sınıfsal yapısını belirleyebileceğini söyleyebiliriz. Sınıfsal yapı farklı toplumsal grupların elindeki toplam sermayeyi yansıtır. Bu yüzden, *egemen sınıf* en çok ekonomik, toplumsal, kültürel ve sembolik sermayeye; *orta sınıf* bu sermaye biçimlerinin daha azına; *alt sınıflar* da bu sermaye kaynaklarının çok azına sahip olacaktır. Ancak, sınıfsal yapı basit doğrusal bir hiyerarşi değildir. Her sınıf içinde (1) sermayelerinin bileşimi veya konfigürasyonuna ve (2) toplumsal kökene ve aile içindeki bireylerin sermaye kaynaklarının özel bir profili veya konfigürasyonu için sahip oldukları zaman miktarına göre farklı *fraksiyonlar* ayırt edilebilir. Tablo 4'de, Bourdieu'nün bu üç sınıf

---

[2] Bourdieu hiçbir zaman kavramları kapatmaktan yana olmadığı için sık sık gözden kaçırılan bir şey, dolaşımı incelenen kültürel sermayenin inşa edilen toplumsal uzamın yapısına göre "dinî sermaye", "bürokratik sermaye", "politik sermaye", "eğitimsel sermaye" gibi gömlekler giyebilmesidir. Farklı alanlarda (genel anlamıyla) kültürel donanım, malumat, meşrulaştırma, adlandırma, görevlendirme veya otorite kaynaklarına ulaşım üzerinden dağıtılan özelliklerin çalışılması için inşa edilmiş bir araç olan kültürel sermaye Bourdieu'ye göre üç halde varolur: *Bedenselleşmiş* hâli, *nesneleşmiş* hâli, *kurumsallaşmış* hâli (Göker, 2007).

içindeki fraksiyonları sunumu, Jonathan Turner tarafından (1991: 515) şematik olarak şu şekilde özetlenmiştir:

Egemen Sınıf: bütün sermaye biçimlerinde en zengin	
Egemen fraksiyon	Diğer sermaye tiplerini satın almakta kullanılabilecek ekonomik sermaye bakımından en zengin. Bu fraksiyon esasen üretim araçlarına sahip olanlardan –yani, klâsik burjuvaziden– meydana gelir.
Ara fraksiyon	Bazı orta düzey sosyal, kültürel ve sembolik sermayeye karşılık gelen bazı ekonomik sermayeler. Bu fraksiyon üst düzey diplomalara sahip profesyonellerden meydana gelir.
Egemenlik altındaki fraksiyon	Daha az ekonomik, ancak daha yüksek kültürel ve sembolik sermaye düzeyleri. Bu fraksiyon entellektüeller, sanatçılar, yazarlar ve bir toplumda değerli kültürel kaynaklara sahip olan diğerlerinden meydana gelir.
Orta Sınıf: ara düzey tüm sermaye biçimleri	
Egemen fraksiyon	Bu sınıf ekonomik sermaye bakımından en üst düzeyde olsa bile, egemen sınıfın egemen fraksiyonundan mantıken daha az sermayeye sahiptir. Bu fraksiyon küçük burjuvaziden (küçük işadamlarından) meydana gelir.
Ara fraksiyon	Egemen sınıfın ara fraksiyonundakinden mantıken daha az bazı ekonomik, sosyal, kültürel ve sermaye biçimleri. Bu fraksiyon vasıflı memurlardan meydana gelir.
Egemenlik altındaki Fraksiyon	Yok denecek kadar az ekonomik sermaye nispeten yüksek sosyal, kültürel ve sembolik sermaye. Bu sınıf, öğretmenler ve kültür üretimiyle ilgili diğer düşük gelirli ve rutinleşmiş meslekler gibi eğitim çalışanlarından meydana gelir.
Alt Sınıf: alt düzey tüm sermaye biçimleri	
Egemen fraksiyon	Bu genel sınıf açısından nispeten yüksek ekonomik sermaye. Vasıflı beden emekçilerinden meydana gelir.
Ara fraksiyon	Düşük miktarlarda ekonomik ve diğer sermaye tipleri. Diplomasız yarı vasıflı beden emekçilerinden meydana gelir.
Egemenlik altındaki Fraksiyon	Çok düşük miktarda ekonomik sermaye. Yoksullar ve emekçiler için eğitimsiz insanlar için ideologlar ve entellektüeller biçiminde kısmi sembolik sermaye.

Tablo 4. Sanayi Toplumlarında Sınıfların ve Sınıfsal Fraksiyonların Temsili

Sonuç olarak, Bourdieu'nün "toplumsal uzam" yaklaşımı, genel olarak, "alanlar"ın, açıklanabilir pratik düzenlilikleri sergileyen mevcut sembolik ve maddi malların *ekonomisine* göre ortaya çıktığı, çeşitlendiği, yerleştiği ve yeniden-yapılandırıldığı biçimindeki bir ontolojik kabule dayandığından, Bourdieu Marksist sermaye kavramını farklı alanlara hükmeden farklı ekonomi mantıklarına referansla genişletir. Alanın ey-

leyicileri arasındaki konum ve yatkınlıkların eşitsiz dağılımı farklı sermayelerin alandaki dolaşımı aracılığıyla gerçekleşir. Bu genişletilmiş ekonomi paradigması içinde sermaye "*geçmiş emeğin birikmiş ürünü, dolayısıyla belirli bir üretim kategorisini sağlamaya eğilimli mekanizmalar ve böylelikle de bir dizi gelir ve kâr üzerindeki*" (Bourdieu, 1991: 230) gücü temsil eder.

Kurumsal-İlişkisel Düzey: Habitus

Literatür açısından neredeyse Bourdieu'nün sosyolojik anlayışıyla özdeşleşmiş olan *habitus* kavramını, makro-yapısal koşullar ile mikro-bireysel düzey arasında aracı rol oynayan *kurumsal-ilişkisel düzey* olarak formüle edeceğimiz bu kısımda, kavramın soykütüğünü, içerimini, verimlilikleri ile sınırlılıklarını ortaya koymaya çalışacağız. Ancak, Bourdieu'nün *habitus* kavramını detaylı biçimde ele almadan önce şu gerçeği vurgulamamız gerekir: *Habitus* kavramı, bütünüyle Bourdieu'ye özgü bir kavram olmayıp, daha çok onun yeniden-anlamlandırdığı geleneksel felsefi bir kavramdır (Wacquant, 2004).

Kavramın kökeni, Aristoteles'in '*değer öğretisi*'nde incelikli bir biçimde işlenen ve herhangi bir durumdaki hislerimizi, arzularımızı ve dolayısıyla davranışlarımızı yönlendiren ahlâkî karakterin sabit bir ifadesi anlamına gelen '*hexis*' kavramında bulunur. Bu kavram 13. yüzyılda Thomas Aquinas'ın *Summa Theologiae* adlı yapıtında ('habere', 'have' ve 'hold' fiillerinin geçmiş zaman kipindeki çekimi) '*habitus*' olarak Latinceye çevrilir. Bu eserde kavram, potansiyel ve amaçlı eylem arasında orta bir yol olarak asılı duran sabit bir düzen duygusu anlamını kazanır. Aydınlanma sonrasında habitus kavramı, klâsik dönem sosyologlar tarafından açıklayıcı ancak temkinli bir biçimde kullanılmıştır: Sözgelimi, Hristiyan eğitimin Hıristiyan *habitus*ları pagan bir kültürle işleme zorunluluğunun ortaya çıkardığı problemleri çözmesi gerektiğini yazan Emile Durkheim (*Fransa'da Pedagojik Evrim* adlı dersinde, 1904-1905), onun yeğeni ve yakın meslektaşı Mauss (*Bedenin Teknikleri* üzerine makalesinde, 1934), hatta Weber (*Ekonomi ve Toplum* adlı yapıtındaki '*dinsel çilecilik*' tartışmasında, 1918) ve Veblen (*Aylak Sınıfın Kuramı* adlı yapıtında sanayicilerin '*vahşi zihinsel habitus*'u üzerine düşüncelerinde, 1899) habitus kavramını farklı içerikleriyle kullanmışlardır. Ancak bu düşünürlerin hiçbiri *habitus*a belirleyici bir rol yüklememiştir. Kavramın se-

mantik yüklenim serüvenindeki bir sonraki durağı fenomenolojidir; kavram kendisini özellikle belirgin bir biçimde, *habitus*u geçmiş deneyimler ve gelecek eylemler arasında zihinsel bir kanal olarak düşünen Edmund Husserl'in yazılarında gösterir. Husserl ayrıca habitus ile aynı kökten gelen *'habitualitat'* kavramını kullanmıştır; ardından onun öğrencisi Alfred Schutz söz konusu kavramı İngilizceye *'habitual knowledge'* olarak çevirmiştir ve bu kavram alışkanlık, adet, zihinsel yapı, yaradılış vb. anlamlarını taşıyan *'habit'* kelimesini çağrıştırmaktadır. *'Habitual knowledge'* kavramı sonradan Maurice Merleau-Ponty'nin (1945) toplumsal davranışın sessiz bahanı olarak *'yaşayan beden'* analizinde açımlanmıştır. Habitus, ayrıca Husserl'in başka bir öğrencisi olan Norbert Elias'ın yazılarında da karşımıza çıkar. Elias'ın klâsikleşen *Uygarlık Süreci* (1937) adlı çalışmasında *'medenileşmiş insanın psikolojik habitusu'* ele alınır.

Bu farklı kullanımlardan sonra kavram, Pierre Bourdieu'nün eylem sosyolojisinin merkezi motiflerinden birine dönüşerek günümüzdeki statüsüne ulaşır. Bourdieu, kavramı aslen Panofsky'den alıp geliştirse de, kavramın, Marx'ın Feuerbach üzerine tezlerine uygun bir şekilde düşüncenin "aktif yanını" belirttiğini ve habitusu hem Levi-Strauss'un "bilinçaltı" kavramına hem de Althusser'in insanı salt "yapıların taşıyıcısı" olarak gören anlayışına karşı geliştirdiğini sıklıkla ifade etmiştir: *"Benim niyetim, Lévi-Strauss ve diğer yapısalcıların, özellikle Althusser'in ellerinde ortadan kaybolan gerçek hayattaki aktörleri geri getirmektir"* (Bourdieu, akt. Jenkins, 1992: 18).

Bourdieu'nün bu yoldaki amacı, özetle, *eyleyicinin pratiğine onun doğaçlama yeteneğini dâhil etme arzusu*dur. Bourdieu'nün terminolojisinde habitus, en genel anlamıyla, eyleyicilerin toplumsal dünya ile olan etkileşimlerinde kullandıkları "bilişsel yapılar" olarak da tanımlanabilir. İnsanlar içinde yaşadıkları dünyayı kavrama, anlamlandırma ve değer yükleme esnasında bir dizi içselleştirilmiş şemayı referans alırlar. Bu bağlamda habitus toplumsal dünyanın *"yapılarının içselleştirilmesinin ürünü"* dür (Bourdieu, 1989: 18).

Bourdieu *Outline*'da eyleyicilerin toplumsal tarafından inşa edilme biçimlerini anlatırken muhtemelen *habitus*un en kapsamlı tanımlarından birini yapmıştır:

> Belirli bir çevre tipinin kurucusu yapılar... süreğen, yer değiştirebilir yatkınlıkların sistemleri, yapılaştıran yapılar olarak habitus'u üretir; yani hiçbir şekilde normlara boyun eğmenin ürünü olmadan nesnel olarak "düzenlenmiş" ve "düzenli" olabilen, amaçlara bilinçli bir yönelimi veya amaçlara ulaşmak için zorunlu işlemlere hâkimiyet ifadesini önceden varsaymaksızın nesnel olarak amaçlarına uyarlanmış olabilen pratiklerin ve temsillerin üretilme ve yapılaştırılma ilkeleri olarak işlev görmeye meyilli yapılaşmış yapı üretir (1977: 72).
>
> İleriki sayfalarda tanım daha da netleşir:
>
> Habitus, aynı grubun veya sınıfın tüm üyelerinde ortak olan ve tüm nesneleştirme ve kavramalar için önkoşul oluşturan içselleşmiş yapıların, algı, kavram ve eylem şemalarının öznel ancak bireysel olmayan bir sistemi olarak görülebilir (1977: 86).

Dolayısıyla, bu tanımlar ışığında *habitus*u öncelikle "içselleştirilmiş", "bedenselleşmiş" toplumsal yapılar olarak okumak mümkündür. *Habitus*lar sınıfsal konum içerisindeki nesnel farklılıkları yansıtırlar. Bir *habitus* toplumsal dünya içindeki bir konumu uzun süre işgal etmenin bir sonucu olarak edinilir. Bundan ötürü, habitus kişinin toplumsal dünya içindeki konumunun doğasına bağlı olarak dönüşür; yani, hiç kimse aynı *habitus*a sahip değildir. Ancak yine de toplumsal dünya içerisinde benzer konumları işgal eden eyleyiciler benzer *habitus*a sahip olma eğilimindedir (Bourdieu, 1990: 60). Bu bağlamda *habitus* temelde kollektif bir fenomendir. İnsanların toplumsal dünyayı kavramalarını sağlar; ancak aynı zamanda *habitus*ların çokluğu toplumsal dünyanın yapılarının kendilerini tüm eyleyicilere "tek-biçimli" olarak dayatmadıkları anlamına gelir.

Bu bağlamda sosyalleşme aracılığıyla *habitus* "kollektif tarih"in akışı içerisinde oluşur. Yani *habitus* birden fazla "yapı"nın eşzamanlı etkisinin bir sonucudur. Bourdieu *habitus*u hem kalıcı hem de dönüştürülebilir bir matris olarak formüle eder. Toplumsal dünyayı hem üreten hem de onun tarafından üretilen habitus pek çok metinde "yapılaştırıcı yapı" ve "yapılaşmış yapı" olarak da karşınıza çıkar. *Outline*'da (1977: 22) "dışsallığın içselleştirilmesi ve içselliğin dışsallaştırılması" şeklinde özetlenen habitus konusunda Ritzer ve Goodman'ın şu tespiti önemlidir.

> Habitus, düşünceyi ve eylem seçimini sınırlayan içselleştirilmiş bir yapı olsa da, onları *belirlemez*. Bu belirlenimin olmayışı Bourdieu'nün konumunu ana-

akım yapısalcılarınkinden ayıran temel özelliklerden biridir. Habitus sadece insanların neler düşünmeleri ve nasıl seçim yapmaları gerektiğini 'gösterir'. Bu karar verme süreci habitusun işleyişini yansıtsa da, insanlar seçenekler arasından bilinçli kararlar verirler. Habitus insanlara seçim yaparken başvurabilecekleri ve toplumsal dünyada kullanacakları stratejileri belirleyebilecekleri ilkeleri sağlar. Bourdieu ve Wacquant'nın açıkça ifade ettiği gibi, "insanlar aptallar değillerdir". Bununla beraber, insanlar tamamen rasyonel de değillerdir (Bourdieu rasyonel seçim teorisini şiddetle eleştirir); onlar 'mantıklı' bir biçimde davranırlar –pratik anlayışlara sahiplerdir. Yaptıkları şeyin bir mantığı vardır: 'pratiğin mantığı' (Ritzer ve Goodman, 2004).

Bu alıntıdan da anlaşılacağı üzere "habitus" pratiklerimiz ile toplumsal yapı arasındaki kurumsal-ilişkisel düzeydir. Özetle *habitus*, toplumsal yapılar ve pratik etkinlik arasında dolayımlar sağlayan, bunlardan ilki tarafından biçimlendirilen ve ikincisi tarafından düzenlenen, içselleştirilmiş yatkınlıklar sistemi olup üç farklı ilişkiler seti içerisinde tasarlanmıştır: (a) içinde somutlaştığı toplumsal koşullara göre, (b) eylemin şimdiki durumuna göre ve (c) eylemin ürettiği pratiklere göre. Bu bağlam içinde habitus kavramı teorik-empirik çalışma yapmak için yaratılmış son derece işlevsel bir kavramdır.

Makro-Yapısal Düzey: Alan Dinamikleri Teorisi

Burada Bourdieu'nün ilişkisel düşünce tarzının somut bir uygulaması olan "genel alanlar teorisi"ni inceleyecek; alanlar ve alt-alanların genel ilkeleri ve özellikleri hakkında formel bir betimlemeye girişeceğiz. Bourdieu sosyolojisinin terminolojik bileşiminin ve çalışmamızın en önemli kavramlarından olan "alan" (*champ-field*) kavramının kavramsal arka plânını, meta-teorik kabullerini ve teorik içerimlerini ele alacağız.

Konuya Bourdieu'nün *Magnum* Opus'um dediği *Sanatın Kuralları*'nda "içsel yorum/dışsal açıklama alternatifine karşı çıkmak" için tasarladığını söylediği "alan" kavramına dair en açık tanımıyla girebiliriz:

> [Alan] konumlar arasındaki nesnel bağıntıların konfigürasyonu ya da ağı olarak tanımlanabilir. Bu konumlar, varoluşları ve kendilerini işgal edenlere, eyleyicilere ya da kurumlara dayattıkları belirlenimler açısından, farklı iktidar (ya da sermaye) türlerinin dağılım yapısındaki mevcut ve potansiyel durumlarıyla [*situs*], ayrıca diğer konumlara nesnel bağıntılarıyla (ta-

hakküm, itaat, benzeşme vb.) nesnel olarak tanımlanır (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 81).

Kavram, Bourdieu'nün 1970'ler ve 80'ler süresince oluşturduğu çalışmalarında kapsamlı bir dönüşümü gösteren analitik bir yöntem olarak geliştirilmiştir. Felsefi eğitiminden doğan erken ilgisi, klâsik sosyoloji okumaları ve Cezayir'deki saha çalışmaları Bourdieu'yü "alan" kavramının inşasına götürse de, kavramın gelişimini ve empirik uygulamasını nispeten daha yoğun biçimde onun son çalışmalarında bulmak mümkündür. Alan kavramı en temelde Bourdieu'nün sanat sosyolojisi çalışmalarından ve Weber'in din sosyolojisi okumalarından ortaya çıkmış ve ilk olarak kültürel alana hâkim olan özel çıkarları analiz etmek amacıyla Fransız entellektüel ve sanat dünyasına uygulanmıştır. Bu bağlamda en temelde mekâna ilişkin anahtar bir metafor olarak kurulan alan kavramı malların, hizmetlerin, bilginin ya da statülerin üretimi, dolaşımı ve kendine mal edilmesi ile farklı sermaye türlerini biriktirme ve tekelleştirme mücadelesinde, toplumsal eyleyicilerin işgal ettikleri rakip konumlar anlamına gelir. Alanlar önceki kısımlarda bahsettiğimiz gibi, özgül sermaye biçimlerini veya sermaye kombinasyonlarını çevreleyen örgütlü yapılaşmış küçük ölçekli toplumsal evrenlerdir (Swartz, 1997). Dolayısıyla, alan nosyonu Bourdieu'nün çok-boyutlu mekân düşüncesinin meta-teorik boyutunu yansıtır ve pozitivizme karşı bir "düzeltici" işlevi görür. Alanlar nedenselliğin ilişkisel kipine dayalı kavramsal inşalardır. Bourdieu sıklıkla "alanlar terimiyle düşünmenin ilişkisel düşünmek" (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 80) olduğunu vurgular.

Alan kavramını önceki kısımlarda ele aldığımız kavramlarla birlikte araştırma sürecinde işleme sokmak bireysel pratikleri biçimlendiren görünmez ilişkileri ortaya çıkarmak için araştırmacıyı cesaretlendiren ilişkisel bir mantığı devreye sokmak anlamına gelir. Bourdieu nüfus sistemi, gruplar, örgütlenmeler veya kurumlardan çok "alanlar" ile düşünerek bu empirik gerçekliklerin mevcudiyetini şekillendiren çıkar ve mücadelenin gizil örüntülerine dikkat çekmek ister. Zira "çevre", "bağlam", hatta "sosyal zemin" gibi sosyal konumların pozitivist kavrayışları, toplumsal hayatın çatışmalı karakterini yeterince yansıtmayı başaramaz (Swartz, 1997). Dolayısıyla onun ilişkisel alan kavrayışı, çatışma içinde bir güç, prestij ve her türden sermaye için bir savaş alanı olarak dünya imgelemiyle karışmış haldedir (Vandenberghe, 1999: 52).

Bununla birlikte alan kavramının diğer bir boyutu da, kavramın Bourdieu'nün sınıf indirgemeciliğine ve kaba materyalizme karşı eleştirisi açısından ciddi bir teorik imkân sunmasıdır. Modern toplumlara ilişkin bir sınıfsal bakışa sahip olan Bourdieu sınıfsal arka-plânın bireysel davranış üzerindeki dolaylı etkilerini önemser. Zira bu etkiler daima alanın yapısı içinde *arabulucu*dur. Aynı zamanda alan kavramı, kültürel pratiklerin idealist yorumlarını reddetmek için tasarlanmıştır. Alan analizi bizi kültürel üretimi şekillendiren mücadelelerin sosyal koşullarına dikkat etmeye davet eder. Bourdieu'ye göre görünüşte en yansız ya da "fildişi-kule kültürel pratikler" bile, entellektüel ayrımlara ek olarak sosyal sistemlere gömülüdür (Swartz, 1997).

Açıkçası, Bourdieu'nün terime yüklediği anlam, akademik bir disiplin içindeki veya özcü bir araştırma alanındaki ortak kullanımlarından oldukça farklıdır. Bundan başka, Bourdieu alan ve piyasa kavramlarını birbirinin yerine kullanır. Kavram, alıcı ve satıcı arasındaki mübadele ilişkilerini olduğu kadar, hiyerarşi ve mesafeyi de içeren uzamsal bir metafor olarak, piyasa kavramından daha kapsamlıdır. Alanlar içindeki aktörler arasındaki etkileşimler konumlar hiyerarşisi içinde göreli konumları tarafından biçimlendirilir (Swartz, 1997).

Alan analizi, araştırmacılar açısından bireysel ve grupsal eylemin kurumsal yönüne dikkat etmeyi gerektirir. Zira Bourdieu'ye göre alan imgesi iki nedenle "kurum"dan üstündür: ilk olarak, Bourdieu sosyal hayatın çatışmalı karakterini vurgulamak ister, oysa kurum fikri uzlaşmayı ön plana çıkarır; ikinci olarak Bourdieu toplumsal dünyaları keşfedebilen bir kavram oluşturmak ister. Bourdieu'nün analiz ettiği eğitim gibi kimi alanlar temel sosyal işlevler çevresinde merkezileşmiş, kalıplaşmış etkinlikler kümesinden oluşur. Böylece, onun çalışmasının içeriği geleneksel işlevselci kurumların anlayışının ötesine geçer.

Sosyoloji alanında kurum ve kurumsallaşma terimlerinin kullanımının şaşırtıcı bir sırası olduğundan Bourdieu'nün kavramsal dili içinde belirsizlik bulmak sürpriz değildir. Ama yine de alan, sıklıkla tıpkı "hukuk" alanı gibi bir kurum fikrine karşılık gelebilir. Alanlar faaliyet alanı içerisinde kurumlar-arası veya kurum-içi olabilir. Bu noktada Bourdieu dikkatini işlevselci sosyoloji geleneği içerisinde kurumlar şeklinde karakterize edilen aile, eğitim, din, hukuk gibi eyleyici ve pratiklerin tikel alanlarına kapatıp kalmaz. Ne de dikkatini sadece parlamento

veya anayasa gibi siyasal birliklere yöneltir. Bourdieu'nün çoğu düşüncesi ile neo-kurumsalcı teorideki ana temalar arasında benzerlik bulmak zor değildir. Bu bağlamda Bourdieu'nün alan kavramı "total kurumlar" (Goffman), "ideolojik devlet aygıtı" (Althusser), ya da "disiplin düzenleri" (Foucault) kavramlarından çok, mücadele alanları olarak karşımıza çıkar. Alanlar ilişkisel anlamda tahakküm mekânları olduğu kadar direniş mekânıdır da. Ancak göstereceğimiz üzere alanlar yeniden-üretim mantığı içinde mücadeleyi zapt eder ve nadiren sosyal dönüşüm mekânı hâline gelirler (Powell ve Di Maggio, 1991: 25).

Alanlar arasındaki sınırlar ise Bourdieu tarafından kesin bir biçimde çizilmezler. Bourdieu *"edebiyat ve sanat alanındaki en büyük çatışma noktalarından birinin alanların sınırlarını tanımlanması"* olduğunu yazar. Alanlar arasındaki somut sınırları kurmaya dönük herhangi bir çabanın da "ilişkisel" sosyal dünya görüşünden çok "pozitivist vizyon"dan türediğini iddia eder.

Alanların yapısal özelliklerine gelince; Bourdieu (1993: 72) ilk olarak, alanların değerli kaynaklar üzerinde kontrol için mücadele alanları olduğunu iddia eder. Bourdieu kaynakları mücadele nesnesi olduklarında ya da "sosyal iktidar ilişkisi"ne dönüştüklerinde sermaye biçimleri olarak kavramsallaştırır (Bourdieu, 1996: 375). Alan mücadelesi tikel sermaye biçimleri etrafında yoğunlaşır: iktisadi, kültürel, bilimsel veya dinsel. Örneğin kültürel sermaye entellektüel alan içerisinde temel bir özelliktir (veya iş dünyasında iktisadi sermaye). Bilim adamları da bilim alanı içerisinde bilimsel sermaye için rekabet ederler. Bourdieu, alan kavramının daha iyi anlaşılabilmesi için oyun metaforunu kullanır:

> Oyuna yatırım, illusio (oyun anlamına gelen ludus'tan türetiliyor) söz konusudur: Oyuncular, ancak oyuna ve bahislerine inancı (doxa)[3] paylaştıkları ölçüde oyuna katılır ve -bazen kıyasıya bir rekabetle- birbirlerinin karşısına çıkarlar. Oyunu ve bahislerini, sorgulama dışı tutacak şekilde benimserler. Oyuncular yalnızca oyuna girerek, oyunun oynanmaya değer olduğunu kabul etmiş olurlar (yoksa oyuna dair bir sözleşme olduğu için değil) ve bu karşılaşma, rekabetlerinin ve çatışmalarının ilkesidir. Kozlara,

[3] Doxa'yı Barış Mücen'in önerdiği biçimde Türkçe'ye "sabitfikir" olarak çevirebiliriz. "Sabitfikir olageleni, alışılmışı tanımlar; bunların elbette olagelmesi gerektiği düşünülür; hem ortada olan, apaçık olan, hem de görünmeyendir: Gizemli olduğundan değil, doğal olduğundan" (Mücen, 2007: 426-427).

yani güçleri oyuna göre değişen temel kartlara sahiptirler: Kartların görece gücü nasıl oyuna göre değişiyorsa, farklı sermaye türlerinin (iktisadi, kültürel, toplumsal, simgesel) hiyerarşisi de farklı alanlarda değişir (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 82).

Aktörler ayrıca alandaki değerli kaynakların tanımı hakkında da mücadele ederler. Bu özellikle tarz ve bilginin hızla değiştiği kültürel alanlar için geçerlidir. Bir başka deyişle, *alanlar meşrulaştırma için mücadele alanlarıdır*. Bourdieu'nün kavramlarıyla söylersek, "sembolik şiddet" uygulamasını tekelleştirme hakkını kazanma mücadelesi vardır. İkinci olarak, *alanlar yapılaşmış tahakküm uzamlarıdır ve sermayenin tür ve miktarına dayalı olarak tabi konumlar*dır. Bourdieu zamanı ve tekrar tekrar alanlar içindeki konumların sermayelerin eşitsiz dağılımıyla belirlenmiş olduğunu vurgular. Yani alanlar "sıkıca birleştirilmiş" ilişkisel konfigürasyonlardır.

Öte yandan Bourdieu burada ilişki terimleriyle düşünmenin iktidar analizinde kendisine sunduğu avantajı değerlendirerek 'siyasal iktidar' tanımının özerkleştirilmesi sorununu da gündeme getirmiş olur. Klâsik sosyal teorinin çeşitli örneklerinde siyasal iktidarın, bir tarafın yekdiğerine istediğini yaptırabilmesi olarak tanımlanması, tüm iktidar ilişkisi biçimini, salt donmuş iki kutup arasında yöneten/yönetilen ilişkisi dolayımında açıklamayı gerekli kılmıştır. Bir sınıfın bir başkasına ya da devletin topluma tahakkümü çerçevesinde anlam kazanacak bu tarz bir tanımlama, siyasal iktidarın ilişkisel boyutunu devre dışı bırakır.

Bu bağlamda Bourdieu, iktidar kavramsallaştırmasının bir odağın/merkezin belirleyiciliğinden kurtarılmasını ve özerkleştirmesini savunur. Ona göre, siyasi karşılıklı eylem, kimi toplumsal birimlere diğerleri üzerinde iktidar kazandırır ya da toplumsal konumları icabı fiilen sahip oldukları iktidarı meşrulaştırır. Dolayısıyla iktisadi, kültürel ya da dinsel içerikli her karşılıklı eylem, toplumsal konumlarda dönüşümlere neden olur. Ancak, diğer ilişki tarzlarından farklı olarak, siyasi karşılıklı eylem, küme yöneticilerini tayin etmenin, tanımanın ya da meşrulaştırmanın temel vasıtası olarak görülür. Bu sayede iktidarın bağıntısal niteliği kavranabilir: a) başkaları üzerinde iktidar, b) elde edilmek istenen şeyi tanımlama ve denetleme açısından iktidar ve c) davranış tarzlarıyla inançları dayatmaya yönelik iktidar olmak üzere 'iktidarın üç yüzü' ortaya konulabilir. Böylece Bourdieu için artık iktidar denince, iktidar iliş-

kisinin taraflar arasındaki ilişki yumağı olduğu akla gelmelidir. Dikkat edilecek olursa "iktidar" burada karmaşık ancak kurallandırılmış mübadele ilişkileri bağlamında, kaçınılmaz bir toplumsallığa bağlı olarak ele alınmıştır (Akal, 1998).

İktidarın bu şekilde karakterize edilmesi toplumsal uzamda, alanın 'sembolik metalar ekonomisi'ne sahip olmaya döndüğü bir güç savaşımına karşılık gelir. Ancak bu noktada Bourdieu, ortaya koyduğu bu teorik perspektifin Althusserci kavramlarla ('son kerte' ya da 'eklemlenme' gibi) karıştırılmaması gerektiğini de ifade eder. Çünkü bu tarz kavramlar, sadece empirik analizlerin yanıt getirebileceği sorulara retorik çözümler sunmaktan ileri gidemez. Alanlar arası ilişkilerin tarih-aşırı bir yasasının olmayacağını düşünen Bourdieu için "alan dinamikleri teorisi", onun ilişki uzamları ve tahakküm ilişkileri ikilisini kapsamak suretiyle kurumları kavrama tarzının bir ifadesi olarak görülebilir. Bu bağlamda "alan", yapısal bir öze dayanmayan, sosyal-bilimsel empirik analizlerde temel araştırma nesnesi olan mekânı, "çok-boyutlu" olarak inşa etmeye olanak tanıyan ve ilişkisel düşünmeyi sağlayan analitik bir kategoridir. Netice itibariyle, gerçekliğin çok-boyutlu ilişkiselliğine önem vermesi, yapısalcılığın 'tepeden bakan' bir nesne inşasına ya da tersi yönde öznelci sosyolojik yaklaşımların mikro süreçlerle ve gündelik hayata bireylerin verdikleri anlamlarla sınırlı kalan çerçevesine bağlı kalmaması, teorisini empirik kanıtlarla doğrulamaya çalışması açısından Bourdieu sosyolojisinin, sosyolojinin kurucularının taşıdıkları "gerçekliği yapısal ve tarihsel bağlamı ile kavramak şeklinde tezahür eden tutku"yu yeniden inşa etmeye çalıştığını söyleyebiliriz (Meder ve Çeğin, 2011: 251-252).

Bourdieu'nün Sınırları

Literatürde Bourdieu'ye dönük eleştiriler özellikle üç noktada toplanır: İlki *özgünlük*: teorik stilindeki Fransızlık bir tarafa bırakılacak olursa ilk olarak onun özgünlüğü tartışmaya açılmıştır ki, bu kanaatimce abartılı bir ithamdır. Klasik sosyolojinin kutsal üçlüsünden Mauss'a ya da Bachelard'a açılan referanslarıyla karşımızda ciddi bir kuramsal tertibatı işletse de Bourdieu'nün ampirik araştırmalara ilişkin yarattığı stil ve teorik konularda gösterdiği titizlik özgünlüğünün nişanesidir. İkinci olaraksa, Bourdieu'nün kavramsal çerçevesine dair eleştirilerle alakalıdır. Örneğin onun 'öznelcilik' ve 'nesnelcilik' şikâyetleri daha az ikili ve

daha ilişkisel bir yaklaşımı teşvik etmeye hizmet etmektedir. Yine de onlar, karşı çıktıkları karşıtlığı (sadece tecrübi bir biçimde) yeniden kurumlaştırma eğilimindedirler. Mesela R. Jenkins, Bourdieu'nün yaklaşımının, soyut bir toplumsal yapı modeli geliştirirken onu şeyleştirdiğini öne sürer; o iç karartıcı, aynı zamanda total bir sisteme dönüşür. Bu eleştiri -Bourdieu'nün 90'lı yıllardaki ürünleriyle kendini revize etmeye çalıştığını hesaba katarsak- ciddiye almamız gereken bir kritiktir. Maalesef Bourdieu devlet hakkındaki çözümlemelerinde bile devlet edimlerini sadece egemenler üzerinden ele aldığı için kapalı bir sistemin fasit dairesine hapsolur.

Üçüncü eleştiri hattı ise habitus gibi bazı kavramlarının netlik kazanamadığı yönündedir. Bu belki de tüm teorisyenlerin yumuşak karnıdır ki, Bourdieu öğrencisi Wacquant ile yaptığı bir mülakatta buna tatmin edici bir yanıt vermiştir: *kavramları kullanımları üzerinden ölçmek ve içeriklendirmek.* Ne var ki, "strateji" kavramına dair önerileri bu denli kolay savunulabilir değildir. Bourdieu bilinçli olarak geliştirilen stratejilerin hesaplı olmayan stratejilerden daha nadir ve daha az etkili olduklarını vurguladığında, argümanı iki nedenle savunulamaz hale gelir. İlk olarak, gerçekte iradeciliğin –rasyonel karar alma, planlama, hesaplı stratejiler ve karşı stratejiler geliştirmenin- uç veya nadir durumlara işaret ettiği doğru değildir. Bütün toplum tiplerinde, bilinçli stratejilerin temel rol oynadığı oyunlar vardır. Bu, özellikle bilinçli olarak oluşturulan resmi örgütlerin sayısının arttığı ve bütün kurumsal alanlara hakim olduğu modern ve postmodern koşullarda böyledir. İlaveten bilinçli geliştirilen stratejiler nadir veya etkisiz olduklarına bile onları teorileştirmeyi reddetmek için bir neden yoktur. Her ne kadar nadir olabilseler de, Bourdieu onların içinde yaşadığımız dünyayı biçimlendirmekte çoğu kez temel rol oynadıklarını yadsıyamaz. Bu yüzden probleme nasıl bakarsak bakalım bilinçli stratejiler ve rasyonel karar alma süreci sadece belirli oyunların temel boyutları olarak bir kenara itilmez. Lakin sanırım ki *Bourdieu'nün teorisinin sınırları* en fazla sosyal bilimlerdeki öznelcilik-nesnelcilik ayrımını aşma çabasında kendini görünür kılmaktadır. Öznelcilik ve nesnelcilik ayrımını "aşma" iddiası, nesnel ve içselleştirilmiş yapılar veya toplumsal konum-tavır ayrımı biçiminde arka kapıdan yeniden girer.

Kaynakça

Akal, Cemal Bali. (1998). *İktidarın Üç Yüzü*, Dost Yayınevi, Ankara.

Bourdieu, Pierre. (1977). *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, England: Cambridge University Press.

Bourdieu, Pierre. (1984). *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*, Londra: Routledge and Kegan Paul.

Bourdieu, Pierre (1986) "The Forms of Capital", J.G. Richardson (der), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, New York: Greenwood Press.

Bourdieu, Pierre. (1987). "What Makes a Social Class? On the Theoretical and Practical Existence of Groups", *Berkeley Journal of Sociology*, C. 32, s. 1-32.

Bourdieu, Pierre. (1989). "Social Space and Symbolic Power", *Sociological Theory*, 7 (1):14-25.

Bourdieu, Pierre. (1990). *The Logic of Practice*, Cambridge: Polity Press.

Bourdieu, Pierre. (1991). *Language and Symbolic Power*, Cambridge: Polity Press.

Bourdieu, Pierre. (1993). *Sociology in Question*, California: Sage Publications.

Bourdieu, Pierre. (1996). *State Nobility: Elite Schools in the Field of Power*, Cambridge: Polity Press.

Bourdieu, Pierre. (2006). *Pratik Nedenler*. Çev. Hülya Tufan, Hil Yayınları, İstanbul.

Bourdieu, Pierre ve Loic Wacquant. (2003). *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, Çev. Nazlı Ökten, İletişim Yay., İstanbul.

Calhoun, Craig. (2007). "Bourdieu Sosyolojisinin Ana Hatları", çev. Güney Çeğin, der. G. Çeğin, E. Göker, A. Arlı, Ü. Tatlıcan, *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.

Corcuff, Philippe. (2008). *Siyasetin Büyük Düşünürleri*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, Versus, İstanbul.

Göker, Emrah. (2007). "Ekonomik İndirgemeci mi Dediniz?", der. G. Çeğin, E. Göker, A. Arlı, Ü. Tatlıcan, Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi, İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.

Harker, R. (1984). "On Reproduction, Habitus and Education", ed. Robbins, Derek, (2000) *Pierre Bourdieu Volume II*, Sage Publications, London, s.164-176.

Heilbron, Johan. (2009). "Pierre Bourdieu and the Peculiarities of Sociological Knowledge" *www.nyu.edu/projects/... /2009_0309_ Heilbron%20 Bourdieu.pdf.*

Jenkins, Richard. (1992). *Pierre Bourdieu*, London: Routledge.

Meder, Mehmet ve Güney Çeğin. (2011). "Bourdieu'yü Okumak: Post-pozitivist Sosyolojinin İmkânı Üzerine", *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Vol. 10, No. 1.

Nash, Roy. (2003). "Social explanations and socialization: on *Bourdieu* and the structure, disposition, practice scheme", *The Sociological Review* 51.

Özbilgin, M., Tatli, A. (2005). "Understanding Bourdieu's contribution to organization and management studies", *Academy of Management Review*, Vol. 30 No.4, pp.855-77.

Powell, Walter W. ve Paul DiMaggio. (1991). *The New Institutionalism in Organizational Analysis*, Chicago: University of Chicago Press.

Ritzer, George ve Goodman, Douglas J. (2004). *Modern sociologial theory*, 6th edition. Boston: McGrawHill.

Swartz, David. (1997). *Culture and Power the Sociology Of Pierre Bourdieu*, The University of Chicago.

Turner, Jonathan H. (1991). "Constructivist Structuralism: Pierre Bourdieu", *The Structure of Sociological Theory*, Wadsworth Publishing Company, Fifth Edition.

Wacquant, Loic. (2004). "Habitus", *International Encyclopedia of Economic Sociology*, Milan Zafirovski (ed.), London: Routledge.

Vanderberghe, Frédéric. (1999). "'The Real Is Relational': An Epistemological Analysis of Pierre Bourdieu's Generative Structuralism", *Sociological Theory*, 17 (1), s.32-67. 1967.

Warde, Alan. (2004). "Practice and field: revising Bourdieusian concepts", *Centre for Research on Innovation & Competition*: University of Manchester, 65.

Randall Collins'in Radikal Mikrososyolojisi ve Etkileşim Ritüeli Zincirleri Yaklaşımı

Mustafa Gültekin

Sosyolojinin klasik ustaları olarak özellikle Durkheim, Marx ve Weber'in nesnelci ya da öznelci tarafa bükülme alışkanlığı ve bu düşünürlerin birbirlerine tamamen farklı siyasal yönelimlerle eşitlenmesi ve kataloglanması, belki de özellikle ustalar arasında yapılabilecek verimli sentezlerin 2. Dünya Savaşı sonrasına kadar ertelenmesine veya gecikmesine yol açtı. Buna karşın, sosyal bilimleri kuşatan nesnelcilik-öznelcilik, yapı-fail, madde-idea, makro-mikro vb. dikotomik düşünce alışkanlıkları[1] ilişkisel yönelimli felsefeciler ve bilim insanları tarafından özellikle 1960'lar sonrası yavaş yavaş aşılmaya çalışıldı. Bu aşma çabaları da Batı Avrupa ve Kuzey Amerika sosyal/beşeri bilim alanında özellikle sosyolojinin klasik ustalarının düşüncelerini sosyalin bütünsel ve ilişkisel mantığını keşfetmek için pragmatik bir biçimde birlikte işe koşturmaya[2] sevk etti. Sosyolojinin klasik ustalarından Durkheim'ın Marx'a, Marx'ın Weber'e, Durkheim'ın Weber'e karşıt ve uzlaşmaz biçimde konumlandırıldığı akademi alanında, bu ustaların ürettiği kavramların sosyal dünyanın bütün cephelerini kuşatacak biçimde bir alet

---

1 Emirbayer, günümüzde sosyal bilimlerdeki en temel ayrımın tözcülük ve ilişkiselcilik olarak birbirine tamamen zıt iki ontolojiye dayandığını ileri sürmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Emirbayer M. (2012). "İlişkisel Bir Sosyoloji İçin Manifesto", *Tözcülüğün Tasfiyesi: İlişkisel Sosyolojide Temel Yaklaşımlar*, (der: G. Çeğin, E. Göker, çev: Uygar Lezgin Kaya ve Emrah Göker), NotaBene Yayınları, Ankara.

2 Charles Tilly, Michael Mann ve Pierre Bourdieu bu sentezi başarabilmiş önde gelen sosyal bilimciler arasındadır.

kutusunu[3] tedarik edebileceği düşüncesi, özellikle mezkûr akademi alanında özgün ve verimli çalışmaların üretilmesine kılavuzluk etti.

Sosyal bilimsel çalışmaların Kartezyenci epistemolojiden (bilinç merkezli epistemolojiden) tevarüs eden mezkûr dikotomik düşünme alışkanlıkları terk edilmesi gereken bir bilme biçimi olarak 20. yüzyılda özellikle rölativist (görelilikçi) epistemolojinin keşifleriyle geride kalsa da, kökleşmiş bu dikomotik düşünme alışkanlıkları büyük ölçüde sosyal teoride sinsi biçimde kendini devam ettirdi. Buna karşın, özelde sosyoloji bilimindeki bilginin elde edilmesi sürecinde *maddi yapılarla* beraber faillerin örgütlü pratikleriyle bu maddi yapılara ilişkin sahip oldukları *kolektif temsillerin* toplumsal gerçekliğin üretimi ve yeniden üretiminde etkili olduğunun anlaşılması, mezkûr dikotomilerden sıyrılan ve toplumsal gerçekliği birbiriyle belli ölçülerde uzlaştıran eğilimlerin birbirleriyle verimli diyaloglar geliştirmesine olanak sağladı.

Bu yazı Amerikalı sosyolog Randall Collins'in (1941-) dikotomik düşünme kalıbının tezahürlerinden biri olan makro-mikro, makro olgular-mikro olgular ya da makro yapılar-mikro etkileşimler ikiliğini özellikle klasik ve çağdaş bilim adamlarının teorik ve ampirik üretimlerini birlikte devreye sokarak, kendi teorik üretimi olan "makro yapıların mikro dönüştürümü" işlemiyle nasıl ilişkilendirdiğini ve mezkûr dönüştürme işlemini gündelik hayatta farklı grup üyelikleri ve görece farklı toplumsal kaynaklara sahip olmaları itibariyle belli kişilerin arasındaki dayanışmayı belli kişiler arasındaki çatışmayı bütün bir ömürlerine yayılan bir arada bulunma durumları için ürettiği "etkileşim ritüeli zincirleri" yaklaşımıyla nasıl açıkladığını, yaklaşımın teorik verimliliklerini ve belli isimler üzerinden kendisine yöneltilen eleştirilerle sınırlılıklarını ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Yazının ilk kısmında, Collins'in kendi sorunsalını hangi teorik tartışmalar üzerinden inşa ettiği/geliştirdiği, özellikle hangi entelektüel fikirlerden etkilendiği, bunlardan hangi açılardan istifade ettiği ve kendi teorik formülasyonunu inşa ederken bu tartışmaları nasıl seferber ettiğine yer vereceğiz. İkinci kısımda, Collins'in "makro olguların mikro

[3] Bourdieu'nün kavramlarla olan ilişkisi pragmatik niteliktedir. Kavramları, ortaya konulan sorunları çözmeye yardım eden bir Wittgensteinci anlamda bir "alet kutusu" olarak görür (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 35).

dönüştürümü" işlemini nasıl gerçekleştirdiğine ve "etkileşim ritüeli zincirleri" yaklaşımına açıklık getirmeye çalışacağız. Akabinde bu tartışmalarla da ilişkili olarak, Collins'in kendi deyimiyle "makro ve mikro olarak iki toplumsal düzeyin ortak gerçekliği olan toplumsal tabakalaşma" (Collins, 1994: 234) olgusuna "çatışma" ekseninde nasıl yaklaştığına yer vereceğiz. Son olarak Collins'e yöneltilen belli kritikleri belli düşünürler üzerinden ele almak suretiyle yazımızı sonlandıracağız.

İlk olarak, Collins'in *makro yapıların mikro dönüştürümü* ve *etkileşim ritüeli zincirleri* yaklaşımına geçmeden önce sosyoloji ve antropolojinin klasik ve çağdaş ustalarının sorunsallarını başarılı bir biçimde birbirleriyle ilişkilendirerek kendi sorunsalını bu tartışmalara/geleneğe dayanmak suretiyle nasıl ürettiğine odaklanacağız. Son olarak, Collins'in dayandığı tartışmalarda birçok isimden söz edilmesine rağmen, kendi etkileşim ritüelleri teorisinin Durkheim'ın dini ritüeller teorisi ve Goffman'ın gündelik etkileşim ritüelleri kavramlarının genişletilmesi olduğunu (Collins, 2001: 527) hatırlatmakta yarar görmekteyiz.

Klasik Sosyoloji ve Antropoloji Geleneğine Dayanmak: Collins'in Sorunsalını İnşasında Temel Teorik Patikalar

Fransız devrimi sonrası özellikle sanayileşmiş modern toplumlarda kentsel kargaşaların, huzursuzlukların ve yoğun çatışmaların olduğu bir toplumsal ve siyasal bağlamda, Durkheim'ın yeni kurulacak olan toplumda eski ahlakın yerini dolduracak ve toplumsal kesimler arasındaki çatışmayı geriletebilecek bir toplumsal dayanışmayı ve ahlaki düzeni sağlama çabası, sosyoloji pratiğini de bütünüyle kuşatmıştır (Swingewood, 1998: 155). Geleneksel toplumun farklılaşmamış toplumsal yapısından gelişmiş bir "iş bölümü", "bireycileşme" ve "anomi"yle karakterize edilen devrim sonrası toplumsal sürece geçişte, yeniden toplumsal bütünleşmenin nasıl tesis edileceği Durkheim'ın temel sorunsallarından birini oluşturmuştur (Ünsaldı ve Geçgin, 2013, 121-122).

Sosyolojik Yöntemin Kuralları, *Toplumsal İşbölümü* ve *İntihar* çalışmalarının ardından yaşamını yitirmeden önce tamamlamış olduğu son kitabı olan *Dinsel Hayatın İlksel Biçimleri*'yle (1912) Randall Collins'in deyimiyle (1994: 211) "daha önceki çalışmalarında adım adım inşa ettiği sistemini doruk noktasına çıkaracaktı". Durkheim, Aydınlanma'yla bir-

likte insan zihninin geride bırakılması/aşılması gereken bir tortusu olan ve aklın ilkelerine karşıt olacak biçimde ilkelerini gökten alan dinin geçmiş bir kalıntı olduğu argümanına karşı (Swingewood, 1998: 51) dinin toplumun temelinde yer alan ve soyut bir güçten ziyade, Dinsel Hayatın İlkel Biçimleri adlı kitabında (2005) seremonileri ve ritüelleriyle birlikte toplumun kendini devam ettirmesindeki somut bir güç olduğunu iddia etmişti. Bu kitabın en güçlü etkisi dinin gerçekliğinin transandantal (aşkın) olmadığını ve tanrının toplumun ve onun bireyler üzerindeki ahlaki gücünün sembolü olduğunu göstermesinde yatmaktadır. Neredeyse toplumla tanrıyı özdeşleştiren Durkheim, dinin ritüellerle yani gerçek dünyadaki belirli toplumsal etkileşim biçimleriyle üretildiğini iddia etmektedir (Collins, 1994, 211).

Dinsel Hayatın İlksel Biçimleri'nin ilk mesajı şöyle özetlenebilir: 1) İlk mesaj bilgi sosyolojisiyle ilişkilidir. İnsanların fikirlerinin Kantçı veya empirist türden bir felsefe veya psikolojiden daha güçlü bir biçimde sosyolojiyle açıklanabileceğini ileri sürer. Durkheim, fikirlerin bireylerden önce geldiği inancındadır. Fakat uzay, zaman, sayı ve diğer kategoriler evrensel ve sabit[4] değildir. Aksine mezkûr kategoriler biçimlerini toplumun yapısından alırlar ve toplumla beraber değişirler. Bunun yanı sıra belirli toplumsal etkileşim biçimleri olan ritüeller toplumsal önemle yüklü fikirleri üreten mekanizmalardır ve fikirlerin içeriği de toplumun yapısını yansıtmaktadır (Collins, 1994: 212) *Dinsel Hayatın İlksel Biçimleri'nin* ikinci mesajı ise şöyle özetlenebilir: Durkheimcı geleneğin mikro kısmını başlatan ritüeller teorisidir. Durkheim, toplumun kendini sadece olumsuz olarak ihlal edildiği zaman görünür kılan bir yükümlülükler seti olarak göstermediği görüşünü, ritüellerin olumlu işlevlerinden bahsederek tamamlar. Örneğin, ritüel teorisi onun suç analizinde örtük olarak yer alır. Hem yasaları hatırlatır ve yasaya duygusal bağlılıkları canlı tutar hem de aynı zamanda olumlu bir güç olarak karakterize edilir. Bunun üretilme biçimini ilkel kabileyi dinsel

[4] Collins ve Makowsky'e göre (2014: 101) Durkheim, *Dinsel Hayatın İlksel Biçimleri* adlı eserinde Marx'la başlayan gerçeklik görüşümüzdeki devrimi yeni bir boyuta taşıdı. O her sınıfın kendi gerçeklik görüşü, kendi bilinci olduğunu ileri sürmüştü. Durkheim en temel görüşlerimizin bile toplumsal görecelik içerdiğini göstermek için daha da ileri gitti ve Kantçı felsefede evrensel kategoriler olarak kavranılan zaman, uzay, nedensellik, tanrı, nefis kategorilerinin toplumun yaratımları olduğunu iddia etti.

ritüelleri kutlamak için bir araya getiren seremonilerde görmek mümkündür (Collins, 1994: 213).

Durkheim, *Dinsel Hayatın İlksel Biçimleri*'nde toplumun üyelerinin tüm hayatını kuşatan ritüel olgusuyla doğrudan ilişkili olan bir ayrımdan bahseder. İçeriğine bakılmaksızın tüm dinlerde ve inanışlarda temel bir ayrım mevcuttur: "Kutsal" ve "kutsal dışı". Durkheim, içerikleri birbirinden farklılaşsa bile bütün dinlerde veya inanışlarda somut ve pozitif bilimin bir nesnesi olarak bu ayrımın var olduğumu iddia eder. Toplum, birbirine benzeyen üyelerinin tüm toplumu kapsayacak biçimde gerçekleştirdiği ritüellerle ve seremonilerle icra edilmektedir ve kutsalla kutsal dışı arasında kati suretle muhafaza edilmesi gereken ayrım da ancak belli ritüellerle[5] sağlanmaktadır (Nisbet, 2013: 331-334). Durkheim'ın tüm dinlerde ve inanışlarda geçerli olduğunu ileri sürdüğü kutsal ve kutsal dışı ayrımını ve bu ayrımı mikro düzeyde üreten ve yeniden üreten ritüelleri ve seremonileri keşfetmesi, kendisinden sonra gelecek sosyolog ve antropologların çalışmalarında daha da ileriye taşınacak ve ister modern hayatın içindeki dinsel ritüellerde olsun, ister seküler ritüellerde olsun, toplumun üyelerinin farklı konumlar işgal etmesinden kaynaklı tabakalaşmış toplum yapısında[6] bu ritüeller/seremoniler Collins'in dediği gibi "sınıfsal yapıyı ayakta tutan ve müzakere eden silahlar" (1994: 219) olarak da işlev görecektir.

Bu yüzden Durkheim'den bir ölçüde etkilenen veya onun teorisini güçlendiren sosyolog ve antropologların çalışmalarında ortak olan özel-

---

5 Durkheim'da ritüeller negatif ritüeller ve pozitif ritüelleri olarak ikiye ayrılır. Negatif ritüeller kutsalın varlığının temelini oluşturan kutsal ve kutsal-olmayan ayrımının sürdürülmesine hizmet eder; bu ritüeller iki alanın birbirlerinin alanına tecavüz etmemesini sağlar. Pozitif ritüellerin işlevi ise salt faydacı bir dünyada gücümü yitirecek dinsel ideallere bağlılığı canlı tutmaktır (Giddens, 2009: 184).

6 Collins ve Makowsky'e göre (2014: 103) Durkheim, örneğin modern hayatta grevlerin, siyasi çatışmaların çalışma hayatında zorbalığın anormal iş bölümünün biçimleri olduğunu ve temel sorunun bireyin sosyal birliğin ahlaki düzenine yeterince bütünleşememiş olmasından ileri geldiğinden söz ediyordu. *İş Bölümü*'nün ikinci baskısına yazdığı önsözde dayanışma eksikliğinin bireylerin meslek birlikleri içinde örgütlenerek giderilebileceğine inansada, bu tür mesleki toplulukların birbirleriyle çatışmaya devam etmeyeceklerine dair ikna edici argümanlar geliştirmemişti. Durkheim'ın ana eksikliği tabakalaşmanın varlığı ve siyasi çatışmalar gerçekliğiyle esaslı biçimde ilgilenmemiş olması gibi gözükmektedir.

lik; birazdan detaylı biçimde anlatılacağı gibi Durkheimcı anlamda toplumun her üyesinin birbirine benzediği ve üyelerin arasındaki dayanışmayı sağlayan ritüel anlayışının da ötesinde, tabakalaşmış bir toplumsal yapı üzerinden ritüeller ve seromonileri devreye sokmaları olacaktır.

Durkheim'ın yerli toplumlar hakkındaki analizlerini, yaptığı saha çalışmalarıyla işin içine toplumun tabakalaşmış yapısını da katmak suretiyle güçlendirerek bir adım daha ileriye götüren W. Lloyd Warner, aynı zamanda Erving Goffman'ın da hocasıdır. Lloyd Warner dinin üretildiği toplumsal etkileşim biçimlerinden olan ritüel olgusunu tabakalaşma olgusuyla birlikte analiz eder. Onda tabakalaşma araştırması bir prestij sistemi olarak başlatılır ve bağımsız bir topluluklar araştırması olarak başlar. Sanki onun Avustralya kabileleri bir totem sırığı gibi birbirlerinin üzerine kademelenmişlerdir. Araştırmalarında çok sayıda kültür ve grubun mevcut olduğunu ve bunları ilişkilendirebilecek olan şeyin aralarındaki bazı kademelenme biçimleri olduğunu iddia eder. Warner, Durkheimcı ritüeller teorisini modern topluma da uygular. Antropologun gözüyle bakıldığında her yerde ritüelle karşılaşacağımızı söyler. Ritüel olgusunu Hristiyanlığa uygular. Modern dinin anahtarı her din gibi topluluğu bir araya getiren ve ona sembolik bir anlam kazandıran seremonilerdir. Modern kiliseye gidenler topluluğu topluluğun ahlaki dayanışma bağını yerine getirir. Bu seremoniler, örneğin her Pazar sabahı yeniden icra edilmektedir. Warner özellikle dinsel toplulukların modern tabakalaşmanın bir parçası olduğunun farkındadır (Collins, 1994: 214-215).

Lloyd Warner'da farklı dinsel öğretiler gruplar arasındaki tabakalaşmayı yeniden üretir ve dışlamalar yapısını güçlendirir. Etnik ve sınıfsal örüntüler gündelik hayatta evlilikler yoluyla büyük ölçüde pekiştirilmiştir. Dinler yakın ilişkilerin bu temelini büyük ölçüde pekiştirirler. Zira onlar özellikle ailenin devamıyla ilgilenirler. Yemekten önce şükran duası, uyumadan önce edilen dualar aile birliğini pekiştirmek için kullanılan seromomiler olarak işlev görürler. Noel, Şükran Yortusu, Paskalya yortusu, azizler günü. Kilise bu seromonilerle aileyi kuşatır. Doğum vaftizle, ergen kiliseye kabul ayiniyle, evlilik kilise düğünüyle, ölüm cenaze töreniyle kutsanır. Warner ayrıca zikrettiğimiz gibi seküler

ritüelleri de analiz eder. Ancak bu ritüelleri de her zaman tabakalaşmayla olan ilişkileri içinde ele alır (Collins,1994: 216).

Antropolojik ritüelleri modern gündelik hayatın analizine sokan Warner, modern dönemdeki dini ritüellere ve seküler ritüllere odaklanırken, toplumsal gruplar arasındaki farklılıkların temel dinamiklerinin belli etnik ve sınıfsal nedenlere bağlı tabakalaşma olgusu olduğunu ileri sürerek Durkheim'ın sorunsalını geliştirdi. Goffman ise hocası Warner'ın da ötesine geçmek suretiyle Durkheim'ın "bireysel bilinç"lerin dışında "kolektif bilincin" bu bilinçlere yaptığı "zorlamayla" (Durkheim, 1994: 45) ilgili meşhur argümanını, gündelik hayatın rutin pratikleriyle ilişkilendirerek daha da geliştirdi. Goffman insanların gündelik hayattaki karşılaşmalarında Durkheimvari bir "kutsal nesne" olan benliklerini (Collins, 1994: 218-219) diğerlerine sunarken takındıkları tutum ve davranışların çerçevesini tiyatro sahnesine benzetir. Bu tiyatro sahnesinde bireyler gündelik karşılaşmalarında yaratmak istedikleri izlenime ilişkin ve toplumsal konumuyla doğrudan irtibatlı bir performans sergiler. Kendi rolümüze uygun davrandığımız sahne önü ve rolümüzü askıya aldığımız sahne arkası vardır, takımlar kurar, bölgeler inşa eder ve bölgelerle uyumlu davranışlar sergiler, karşı tarafın kendimize dair nasıl bir izlenim edinmesini istediğimizle ilgili olarak kendi davranışlarımız üzerinde sürekli bir denetim etkinliği gerçekleştirerek gündelik hayatta benliğimizi sunarız (Goffman, 2009).

Goffman, Durkheimcı anlamda ortak bilincin bireyler üzerinde belli ortak yükümlükler ve kurallar bağlamındaki zorlayıcılığını gündelik hayattaki etkileşim süreçlerine odaklanarak tersten analiz eder ve tamamlar. Durkheim'ın dediği anlamda birey ortak bilince katılır ama kendisi ortak bilincin ezici kuvveti karşısında genellik güçsüz pozisyondadır. Bireylerin girdikleri ortamda neleri yapıp neleri yapmayacaklarına dair örtük kuralları kuşatan sembolik gerçekliğin gücü her yerdedir. Goffman ise, durumları bir tiyatroymuşçasına analiz ederek dolaylı yoldan Durkheim'ın ileri sürdüğü ortak bilincin bu etkileşim süreçleriyle nasıl yaratıldığını ve güçlü etkilerini nasıl kazandığını göstermeye çalışır. Bundan 60 yıl önce toplumun tören ve ritüellerle bir arada tutulduğuna dair Durkheim'ın genel teorisini Goffman, toplumun varlı-

ğını sürdüren ritüelleri günlük karşılaşmaların her noktasında göstererek genişletir ve gerçeklikle ilgili radikal bir bakışı beraberinde getirir (Collins ve Makowsky, 2014: 224-225).

Ayrıca, Goffman'ın etkileşim ritüeli özellikle farklı insanlar ve farklı durumlar arasında bir tabakalaşma yarattığı için kullanılmaktadır. Örneğin, gündelik hayatta nezaket ve görgü kurallarına odaklanır. Bu iletişim pratiklerinin hepsi bir anlamda iletişime giren tarafların statü iddialarını oluşturmalarını sağlar. Goffman ritüel analizinin temelini oluşturan Durkheim'ın ayrıca şu tespitine de katılır: Farklılaşmış modern toplumlarda bağımsız grupların tanrıları hepimizin genelde sahip olduğu bir 'kutsal nesne'ye ibadete yol açmıştır: Bireysel benlik. Etkileşim ritüelleri doğru bağlantılar kurmak, rakipleri utandırmak veya mağlup etmek, toplumsal üstünlük iddia etmek için kullanılabilecek silahlardır. Kutsal nesneler ve inançlar, ritüeller aracılığıyla yaratılır. Kabile toplumlarında ritüel bir tanrı veya ruh yaratılır; gündelik karşılaşmalar ise ritüel benlik yaratır. Ritüeller sergilediğimiz performanslar olarak sadece ideal benlik imgeleri yaratan, toplumsal bağların müzakere edildiği, diğerlerinin kontrol edildiği toplumsal sonuçlara sahip olmayıp, aynı zamanda belirli kaynakları, hem maddi sahiplikler hem de kültürel becerileri gerektirirler. Onlar, Durkheim'ın dediği anlamda toplumu bir arada tutar, ama bunu tabakalaşmış biçimde yaparlar. Ritüeller toplumda oluşmuş sınıfsal yapıyı müzakere eden silahlardır. Sadece benlik yaratmakla kalmazlar. Bunun yanı sıra benlikleri sosyal sınıf içinde kademelendirirler (Collins,1994: 219). Ayrıca, Goffman'ın yaptığı analizler doğrudan tabakalaşmayı ele almamasına karşın, bireylerin tiyatro oyuncuymuşcasına gösterdiği tüm taktik ve stratejileri içeren performanslar sosyal sınıflar ile ilgili analizlerle kolaylık sağlar. Tüm bu tartışmaların geldiği nokta; insanlar arasındaki farklılığın iki temel kaynağı olduğu düşüncesine sevkeder bizi. İki boyutta insanların iştirak ettikleri ritüellerle ilişkilidir (Collins, 1994: 220).

Collins bu boyutlardan ilkini güç ritüelleri olarak adlandırır: Sosyal sınıflar emir alma ve emir verme derecesine göre birbirlerinden ayrılırlar. Bir süreklilik çizgisi vardır. Bazı sınıflar bazı organizasyonun tepesinde emir verirken, bazıları emirleri alırlar. Bu güç mülkiyete, askeri

veya siyasal kontrole dayanabilir. Emir verenler Goffman'cı anlamda sahne önünde yer alırlar. Ritüel mülkiyetinden yoksun olanlar ise sahne önünden çekilmek suretiyle kendi informel gruplarının sahne arkası dünyasıyla özdeşleşir. Sosyal sınıfın ikinci boyutu ise bu dikey güç kademelenmesine yatay bir komplekslik kazandırmaktadır. İnsanların kendi ritüellerini kontrol etmeleri veya onların kontrolünde olmaları dışında, ritüellerin kesin sayısı ve türleri sorunu da vardır. Bazı insanlar büyük toplumsal ağların tam ortasında toplanırlar. Başkaları ise küçük yerel topluluklarda yer alırlar. Benzer bireylerle etkileşime girerler. Yıllarca aynı yerde yaşarlar. Bu boyut, Durkheim'ın farklı toplumları karşılaştırmak için kullandığı bir boyutu andırmaktadır. Üst sosyal sınıfın üyeleri soyut fikirler, bireycilik ve uzun vadeli sonuçları alarak düşünme gibi özelliklerle tanımlanabilir. Buna karşın, kendi yerel bölgelerinde yaşayan alt sınıf üyeleri güçlü bir toplumsal uyumculuk baskısı, şeyleştirilmiş semboller, soyutlamalardan ziyade özel durumlara göre düşünme alışkanlığına sahiptirler. Alt sınıflar kısıtlı kod adını verdiği özel lokal ayrıntıları bilen bir konuşma biçimi geliştirirler. Uç boyutlarda bu yerel argoya ve uzman profesyonellerin teknik konuşmaları arasındaki fark budur. Siyasal güçteki farklılıklar kültürel bakış açısındaki farklılıklarla mütekabiliyet içindedir (Collins, 1994: 220-221).

Mary Douglas, kültürün bu iki boyutuna güçlü bir ifade kazandırmıştır. O, Durkheim'in yaklaşımını eleştirmek suretiyle mezkûr iki boyutun modern toplumları etkilemekle kalmayıp aynı zamanda farklı kabile toplumları arasında da niçin böyle kültürel çeşitlilik olduğunu da açıkladığını iddia etmiştir. (Collins, 1994: 221) Kabile kültürlerinin de böylece birbirinden faklılaştığı görülmektedir. Douglas'ın şeması çok boyutludur. Toplumlar birbirinden iki ayrı süreklilik çizgisinde farklılaşabilirler. Şeyler tek boyuta değil, iki boyuta dağılmıştır. Bu daha genelde kendi toplumumuz içinde geçerlidir. Sınıfsal kültürler için geçerlidir. Birbirinden ayrı biçimde konumlanmış sınıflar birbirlerinden bazı yönlerden ayrılabilen birçok farklı kabileden oluşur. Her bireyin bu tabakalaşmış uzay içinde işgal ettiği yer yeterince özel olabilir. Zira her birey ritüellere kendi kişisel bileşimiyle katılır (Collins, 1994: 224).

Durkheim'ın çalışmalarındaki temel düşüncelerden biri toplumun üyelerine dışarıdan güç kullandığı, onları sınırladığı, belli kolektif duyguları ve fikirleri empoze ettiğiydi. *Ancak* Collins, kişilerin ne tamamen toplumun huzurunda olduğunu ne de tamamen onların baskıları tarafından yönlendirildiğini iddia eder. Böylece davranışın bireysel yanı ve bunun toplumsal temelinin nasıl açıklanabileceği meselesi de bizi makro ve mikro analiz düzeylerinin nasıl ilişkili olacağı sorusuna yönlendirdiğini (Collins, 1994: 224) ifade eder. Durkheim'ın öğrencisi Marcel Mauss'da mezkûr problemi, kabile toplumlarından elde edilen verilerle çözmeye girişmişti. Mauss'un toplumsal alışveriş bağlamında farklı grupların birbirleriyle, ekonomik, siyasal ya da askeri bir ilişkiye girmeden önce birbirlerini karşılıklı olarak verilen armağanlarla onurlandırmasını keşfetmesi de hangi mikro mekanizmaların makro yapıya yol açtığı sorunsalını anlama noktasında önemli bir eşiği temsil etmektedir (Collins, 1994: 225).

Durkheim'ın yeğeni ve mesai arkadaşı olan Marcel Mauss[7] özellikle Trobriand yerlileri üzerine yaptığı çalışmalarla kendisinden sonra gelecek olan antropoloji ve sosyoloji çalışmalarını büyük ölçüde etkilemiştir. Özellikle Mauss "Armağan" adlı makalesiyle toplumdaki kurumlar veya kurumların birçoğu" (Huther, 2013: 151) anlamına gelen veya bütüncül toplumsal olgular kavrayışını getirmekle; toplumsal fenomenlerin ekonomik, kültürel, politik vb. olarak iç içe geçmiş bir "nesne" olduğunu ortaya koyar. Armağan'ın temel fikri ise şu şekilde özetlenebilir:

"Bir karşı sunumsuz sunum yoktur; dolayısıyla da armağan alışverişi toplumsal ilişki kurmanın bir aracıdır; ahlaken bağlayıcı, toplumsal olarak bütünleştirici. Armağan alışverişi, insanları karşılıklı taahhütlerle birbirine bağlar, normların oluşumunda araçsaldır. Gönüllü gibi görünür ama aslında örtülü olsa bile, oldukça katı kurallarla düzenlenmiştir. Armağan vermek, stratejik ve pragmatik boyutlara sahiptir" (Eriksen ve Nielsen, 2012: 78).

---

[7] Durkheim'le birçok ortak noktayı paylaşsa da, Mauss'un bakış açısında "ilkel toplum şekilleri ona en gelişmiş toplumlardan daha basit gelmemektedir ve esas itibariyle etnolojik nitelikteki bakış açısı gelişmiş toplumlara yalnızca "farklı yapıda" bir karmaşıklık yaratmaya atfetmeye itmektedir" (Huther, 2013: 153).

Mauss'un mezkûr çalışması karşılıklılık ve alışveriş üzerine olan antropoloji teorisinde son derece etkili olmakla birlikte, Levi Strauss'un akrabalık teorisinin de temel esinini oluşturmuştur denilebilir. Mauss'un insanın temel bir varoluş biçimi olarak keşfettiği alışverişin evrenselliği evlilik sistemleri, siyaset ve gündelik sosyal etkileşimleri, hem Mauss'ta olduğu gibi geniş sosyolojik anlamda hem de dar ekonomik anlamıyla bir alışveriş olarak analiz edilmesini sağlamıştır. (Erikson, 2009: 287).

Durkheim'da alışveriş sistemi çıkarcı faydacılığa indirgenmez. Çünkü çıkarcılık alışverişe değil, aksine hile, aldatma ve herkesin herkese savaşına yol açmaktadır. Dolayısıyla bu temelden hareketle Durkheim dayanışmanın daha ahlaki, duygusal, sözleşme öncesi temelini ortaya koymaya çalışır: İlk önce armağan, ardından alışveriş. Mauss bu düşünceyi dinamik biçimde tamamlayarak maddi ekonominin kesin olarak bir alışveriş ritüeli temelinde yaratıldığını Kula zincirinden hareketle ileri sürer. Özünde toplumsal bir bağ her zaman bir toplumsal avantajın yer alabileceği pazarlıktan önce gelmelidir. Eşitlikçi bir işlem olan bu alışverişte, tarafları zor duruma sokabilecek rakiplerini aşağılamaya dönük karşılığı hemen verilemeyecek armağanlar da verilmektedir. Eşit değerde bir armağan takdim edilmemesi halinde, karşı taraf statü kaybına uğrar ve bu yüzden Mauss statü alanının aynı zamanda bir tabakalaşma alanı olduğunu ileri sürerek eşit değerlerde birbirlerine hediye verebilecek olanları içine aldığını ve diğerlerini dışladığını iddia eder (Collins, 1994: 228-229).

Mauss'un Levi strauss'un akrabalık teorisindeki güçlü etkisine dönecek olursak, Levi Strauss'ta değişik toplumlardaki evlilik dizgeleri hepsinin altında yatan ortak bir mantıksal yapının dizisel dönüşümleri olarak ele alınmaktadır. Ancak O, evliliği yani erkekler arasında kadın alışverişini birçok takas dizgesi içinde yalnızca bir seçenek olarak saymamaktadır. Ona göre bu dizge ilkseldir ve bunun nedenini kadınlar söz konusu olduğunda, takasın simgelediği ilişkinin, aynı zamanda takas edilen nesne tarafından oluşturulması, ilişki ve simgesinin aynı şey olması argümanıyla açıklamaktadır. Dolayısıyla da onda evlilik yoluyla kadın alıp verme tüm takas biçimlerinin en temel alanı görülmelidir.

Bununla birlikte, ilksel olan erkekler arasındaki bu kadın takasının gösterge ile gösterilen ilişkinin birbirinden ayrıldığı eşya takasından önce geldiği kabul edilmelidir (Leach, 1985: 113). Bununla birlikte, Levi Strauss'ta bu evlilikler kabilenin statü politikasının temeli haline gelir ve mezkûr sembolik alışverişi yapanları ticari ve askeri müttefiklere dönüştürür. Levi-Strauss kimin kiminle evleneceğini belirleyen her sistemin formel içerimlerini ortaya koyar. Bazıları kısa döngüler oluştururken, bazıları aralarında uzun mesafeli alışveriş ağlarını oluşturan uzun döngüler oluşturur. Burada stratejik olan kabilelerin kaderinin sürdürdükleri evlilik politikası stratejilerine bağlı olmasıdır. Böylece devleti mümkün kılan siyasi ağlar ve ekonomik zenginlik elde edilebilmektedir (Collins, 1994: 30-231).

Toplumsal yapı ve bireysel davranış arasındaki ilişkiyi veya başka deyişle Collins'in de temel problemi olan makro-mikro arasındaki ilişkinin nasıl tesis edildiğini anlamak için özellikle Mauss ve Goffman'ın bu bağlamdaki fikirlerine yer verildi. Bunun yanı sıra Collins'in kendi etkileşim ritüeli teorisinin nasıl inşa edildiğini anlamak için Durkheim, Goffman ve Mauss'un yanı sıra Warner, Douglas ve Levi Strauss'un görüşlerine de yer verildi. Bu düşünürlerin birbirleriyle belli bir diyaloğa sokulmak suretiyle yaptığı tartışmalar toplumsal gerçekliğin mikro ve makro boyutunun nasıl irtibatlandırılacağı konusunda Collins'e önemli bir dayanak noktası oluşturmuştur. Bu tartışmalarda özellikle Durkheim'ın dini ritüeller teorisi ve Goffman'ın etkileşim ritüelleri teorisi gündelik hayattaki davranışların bireysel yanını ve toplumsal temelini birlikte görebilmek açısından manidardır.

Collins'in Parsons'la Rabıtası ve Mikro Sosyolojiye Yönelişi

Geçtiğimiz bölümde Collins'in kendi sorunsalını nasıl inşa ettiği anlayabilmek için birbirlerine bir şekilde bağlanabilen hangi teorik patikalardan yol aldığına dair ayrıntılı bir tartışma sunduk. Bu bölümde ise Collins'in de kendi teorik formülasyonunu inşa etme sürecinde hocası Talcott Parsons'la olan ilişkisine, Durkheim ve Weber'i nasıl algıladığına ve kendi teorik üretimine nasıl enjekte ettiğine 1950'lerdeki tartışmalar bağlamında kısaca değineceğiz. Daha açık bir ifadeyle; 1950 sonrası

Batı sosyolojisinin bir şekilde hesaplaşılması gereken bir figürü olan ve işlevselciliğin önde gelen temsilcisi olan Amerikalı sosyolog Parsons'un makro-mikro ikiliğini kendi sosyolojik düşüncesinde nasıl temellendirdiği, çatışmacı yaklaşımın bu tartışmada nerede durduğuna ve mikro sosyolojinin özellikle fenomenoloji ve etnometodolojinin yükselişiyle Collins'in kavramsal üretimlerini hangi ölçüde etkilediğine yer vereceğiz. Akabinde ise, Collins'in kendi deyimiyle (1994: 234) makro ve mikro düzey olarak iki düzeyin gerçekliği olan "tabakalaşma olgusu" ekseninde "etkileşim ritüeli zincirlerinin" bir toplumsal yapı analizi açısından ne anlama geldiği ve ne tür teorik verimlikler içerebileceğine yer vermek suretiyle bu bölümü sonlandıracağız.

Collins hem klasik sosyoloji geleneği hem de antropoloji geleneğiyle hemhal olmak suretiyle sistematik bir çerçeve üretme çabasına girişen Amerikan'ın yaşayan en önde gelen sosyologlarından biri[8] olarak tanınır. Collins kendisiyle yapılan bir söyleşide 2. Dünya savaşı sonrası Amerikan sosyolojisindeki entelektüel bağlamı şu şekilde anlatır:

"1950'lerde her ne kadar bütünüyle egemenlikleri- ki daha sonra baktığımızda bunun abartıldı- olmasada, işlevselcilerin görece egemenlikleri mevcuttu. Kendilerini çatışmacı perspektifte olmayı düşünenler bu egemenliğe saldırmışlardı. Sonra bu çatışma perspektifi Weberciler ve Marksistler arasında ikiye bölündü. İkinci bir eksen ise radikal mikro sosyolojinin doğuşuydu/yükselişiydi. Sembolik etkileşimcilik zaten 20-30 yıldır var olmuştu, fakat 1960'larda daha radikal bir hale geldi. Sembolik etkileşimcilik kendi dergilerini ve derneklerini yarattılar. Radikal mikro sosyolojinin önde gelen isimlerinden Goffman ve Garfinkel'in takipçileri bazı görüşlerde ittifak halindeydi, ama onların arasında da radikal mikro sosyolojinin nasıl olması gerektiği konusunda tartışmalar vardı. Üçüncü boyut ise pozitivizme karşı ayaklanmaydı. (Waldstein, 2007: 9).

Bu söyleşide ayrıca Collins, entelektüel kaynaklarına, öğrencilik ve akademik hayatının başlarında hangi sosyal bilimsel tartışmalardan etkilendiğine ve kendi sosyolojik yönelimini nasıl kazandığına açıklık ge-

[8] Çağdaş Amerikan sosyolojisinin en önemli isimlerinden biri olarak bilinen Randall Collins, 1960'lı yıllarda Harvard'da Talcott Parsons'un, sonrasında ise Berkeley'de Herbert Blumer ve Erving Goffman'ın öğrencisi olmuştur (Truc, 2010: 239).

tirir. Bununla birlikte, yazımızın ilk kısmında da belirttiğimiz gibi birbirleriyle uzlaşmaz ve çatışan olarak gösterilen düşünürleri birbirleriyle tutarlı bir teorik çerçeveyle bir arada nasıl kullandığına, Parsons, Durkheim ve Weber'den hangi açılardan istifade ettiğine, dönemin en temel tartışmalarından olan mikro-makro sorunsalına eğilmesinin kaynaklarına ve mezkûr problemin kendi açısından nasıl görüldüğü ve son zamanlarda makro-mikro bağlantısının kurulabilmesi için hangi teorik çabalardan istifade ettiğine dair izahatlar vermektedir:

Dürüst olmak gerekirse, ben gerçekten bir senteze sahip olacağımı düşünmüyordum. Ben sadece mikro ve makro düzeyler üzerinde çalışıyordum....Bazı emsallar vardı bunun için. Daha önce belirttiğim gibi, Talcottt Parsons'la çalışıyordum. O kendi geniş sistemi içinde Freud'u mikro düzeyde entegre etmeye çalışıyordu. Ve aynı zamanda, Durkheim ve Weber üzerine dünya sosyal değişiminin belirleyicisi olarak dinin tarihi üzerine harika dersler veriyordu. Parsons her iki düzeyi ele alabilen yaşayan örneklerden biriydi. Benim kavramsal yeniliğim, her ne kadar Durkheim bir makro teorist olarak yorumlanmışsa da, onun aslında daha iyi mikro teorisyen olması gerçeğiydi. Durkheim küçük bir ölçekte ritüelleri ele aldı ve onları makro düzeyde genel bir değerler sistemi olarak yorumlayan Parsons'tan daha iyi yorumladı. Kaba biçimde, ben makro düzeyde Neo-Weberciyim ve etkileşim ritüelleri kavramını mikro bir düzeyde kullanıyorum. Ben aralarında kavramsal olarak birkaç bağlantı olduğunu düşünüyorum. Geç 1970'lerde makro-mikro bağlantıları hakkında yayın yapmaya başlayan insanlardan biriydim. Şimdi ise makro ve mikro bağlantıyı kurmak için aslında ağ (network) teorisinin iyi bir yol olduğunu düşünüyorum. Ağlar (networkler) şeyleştirilmemiş niteliklerdir ve bağlantıların mikro etkileşimlerle yapıldığı böylece görülebilmekte. Bu anlamda, mikro etkileşimlerden yola çıkabilirsin, küçük ölçekten ortaya ve oradanda ekonomi ve devletin makro yapılarına (Waldstein, 2007: 10-11).

Collins'in 2. Dünya Savaşı sonrası sosyolojisinde egemen bir konum elde etmiş olan ve işlevselciliğin önde gelen temsilcisi olan Parsons'la olan entelektüel mesaisi, Durkheim ve Weberden istifade etmesi ve özellikle Durkhiem'dan mikro analizci olarak yorumlaması;

makro ve mikrocu denilebilecek sahte kamplaşmayı "sentezci" bir tutumla aşmaya çalışan Collins'in "makro yapıların mikro dönüştürümü" işlemini tüm toplumsal aktörlerin zaman ve mekân düzleminde birbirleriyle olan karşılaşma durumlarını "etkileşim ritüelleri zincirleri" olarak kavramsallaştırarak çözmesinde önemli bir patikayı daha oluşturacaktır. Collins'in makro–mikro meselesini *etkileşim ritüeli zincirleri* kavramsallaştırmasını ve bu zincirlere farklı duygusal yoğunluk ve kültürel kaynaklarıyla iştirak eden aktörlerin durumlarıyla ilgili tartışmalara geçmeden hemen önce, Parsons'la ilgili bazı noktalara kısada olsa değinmekte yarar görmekteyiz. Parsons'un toplum tanımını ve bu tanımdan yola çıkarak makro ve mikro sorunsalını görme biçimini Layder şu şekilde özetler:

"Parsons toplumu karşılıklı bir dizi katman veya sistem düzeyleri olarak düşünür. Birey ve toplumu bu çerçevede birbirine bağlaması sürpriz değil. Birey ve toplumu veya başka deyişle mikro düzeyle makro düzeyi birbirine bağlayan şey/mekanizmanın *rol* kavramı olduğunu düşünür. Parsons bireysel kişilikler ve sosyal sistemler arasındaki bağlantı noktasını belirlemede temel önemde olan faktörün toplumsal rol kavramı olduğu konusunda açık konuşur. Parsons için rol (biyolojik bir organizma ve belirli bir kişilik olarak) birey ile (sosyal ve kültürel sistemlerin temsil ettiği) toplum arasındaki bir köprüdür. İnsanların özel ihtiyaçlar ve güdüleri, toplumun gündelik hayattaki özünü oluşturan rollerin gerçekleştirildiği toplumsal düzenlemeler aracılığıyla karşılanır. Aksine, topluma kendine has karakterini kazandıran kültürel değerler ve normlar insanların yaşantılarına sosyal roller sistemi aracılığıyla girerler". (Layder, 2006 25).

Parsons'un bu uzun alıntıdan hareketle birbirleriyle aynı sahte kamplaşma mantığından türeyen dikotomiler olan birey ve toplumu, mikro düzey ve makro düzeyi veya bireysel kişilikler ve sosyal sistemler arasındaki bağlantıyı toplumsal rol kavramıyla kurmaya çalıştığı görülmektedir. Bunun yanı sıra, toplumun değer ve normlarını içselleştiren, kendi toplumsal rolünün güdüleri ve ihtiyaçları doğrultusunda hareket etmeye mecbur olan ve karşısındakilerden de toplumsal rollerine uygun beklentiler içersinde olan birey kurgusuna; uyumcu davranışa ve

konsensüse aşırı vurgu, eşitsizlik ve maddi çıkarların göz ardı edilmesi ve güç ve ideolojiyle ilgili problemleri göz ardı ettiği için şiddetli tepkiler gelir (Layder, 2006: 28-34). İşlevselciliğe olan yoğun eleştirilerin olduğu bu bağlamda aynı zamanda sembolik etkileşimcilik ve etnometodolojinin öncülük ettiği mikro yönelimli sosyolojiler de yükselmeye başlamıştı. Sosyal bilimlerde de birey ve toplumun farklı disiplinler tarafından tekel altına alınma mücadeleleriyle birlikte 1960'larda mikro sosyolojinin çeşitli akımları da aktörler arasındaki etkileşim süreçlerine odaklanmaları itibariyle öne çıktılar. Bununla birlikte, akılcı aktör merkezli metodolojik bireyci temelli yaklaşımlar mikro etkileşim süreçlerine odaklanarak makro yaklaşımlardan soyutlanmış bir görünüm çizmekteydi. Hatta mezkûr bölünme öyle bir noktaya geldi ki; makro-mikro ikilemi 1989 yılında Amerikan sosyoloji derneğinin temel izleği haline gelmişti (Swartz, 2011: 139-140).

Bu bölümde Collins'in, Parsons'ın toplum anlayışı ve makro-mikro dualitesini birleştirme çabalarıyla ilgili eleştirel ilişkisine değindik. Akabinde, işlevselciliğin özellikle Parsons'taki ifadesini bulduğu toplum tanımına gündelik hayattaki geçici deneyimlerin ayrıntılı analiziyle şiddetle karşı çıkan mikro sosyolojinin yükselişine ve 1960'larla birlikte bu iki farklı toplum imgesinin yol açtığı makro-mikro ikileminin nasıl oluştuğuna kısaca yer verdik. Buraya kadar yapılan bütün tartışmaları ise, Colllins'in kendi radikal mikro sosyolojisiyle makro-mikro ikilemini nasıl algıladığı ve yorumladığı, makro yapıları mikro olaylarla ilişkilendirmek suretiyle nasıl özgün ve radikal bir teklif sunduğu, bu ikiliği bir dönüştürme işlemi yapma teşebbüsüyle nasıl aşmaya çalıştığı ve bunu aşarken de kendi teorik formülasyonu olan *etkileşim ritüeli zincileri*nin ne anlama geldiğine geçmeden önce geniş bir tarihsel ve teorik arka plan olarak görmek gerekmektedir.

Makro Yapının Mikro Dönüştürümü ve Etkileşim Ritüeli Zincirleri

Collins mikro sosyoloji ve makro sosyolojiyi tanımlar ve radikal mikro sosyolojinin ortaya çıkışını şöyle izah eder:

Mikro sosyoloji insanların geçici deneyimlerin somut akışı içinde yaptıkları, söyledikleri ve düşündükleri şeylerin ayrıntılı analizidir. Makro sosyoloji, çoğu kez bağımsız varlıklar olarak alınan 'devlet', 'organizasyon', 'sınıf', 'ekonomi', 'kültür' ve 'toplum' gibi büyük ölçekli ve uzun dönemli süreçlerin analizidir. Yakın yıllarda radikal bir sosyoloji, başka deyişle, empirik açıdan ayrıntılı ve/veya fenomenolojik açıdan sofistike bir mikro sosyolojik atılım yaşanmıştır. Gündelik hayatın ayrıntılı bir biçimde araştırılması olarak radikal sosyoloji (Garfinkel, 1967; Cicourel, 1973), kısmen empirik sosyolojinin fenomenolojiye akınından, kısmen de gerçek hayat etkileşimini saniye saniye araştırmayı mümkün kılan yeni araştırma tekniklerinin –ses ve görüntü kayıtlarının– uygulanmasından ortaya çıkmıştır (Collins, 1981: 984).

Collins her ne kadar radikal mikro sosyolojinin temel akımlarından olan etnometodoloji, sembolik etkileşimcilik, pazarlık alanları, oyun teorisi, alışveriş teorisi, rasyonel seçim teorisinin aktörlerin etkileşim süreçlerinin ayrıntılı bir analizi noktasında makro yönelimli sosyolojilere karşı verimliliklerini kabul etse bile, bu akımların yeterince mikro olmadıklarını iddia eder. Ve yeterince güçlü bir teori ortaya konması halinde mikro düzeyde genelde radikal mikro sosyologların büyük ölçüde ihmal ettiği makro sosyolojik değişmelerdeki bazı sırlarında kilidinin açılacağını iddia eder (Collins, 2004: 3). Bununla birlikte O, yapı kavramını makro sosyologların yaklaşımlarından oldukça farklı şekilde kullanır ve toplumsal yapıları çoğu zaman inşa edildikleri temel süreçlerden koparmaları nedeniyle eleştirdiği makro teorilerden farklı olarak 'dışsal' ve 'kısıtlayıcı' kendiliklerden ziyade etkileşim kalıpları olarak gördüğü için, bu yapıların bizzat onları yaratan aktörlerden bağımsız olarak alınamayacaklarını vurgular. Dolayısıyla aktörler toplumsal düzeni yarattıkları ve yeniden yarattıkları için, dış güçlerin kısıtlaması altındaki varlıklar olarak görülemezler. Sonuç olarak, Collins için, 'toplumsal yapı' somut ortamlardaki bireyler tarafından tekrarlanarak zamana yayılan *etkileşim ritüeli zincirleri* olarak tanımlanabilir ve bu yüzden, bireyler arasındaki karşılaşmalar zamanla tekrarlandığında onlar

için bir 'etkileşim yapısı'ndan söz edilebilmesi mümkündür (Tatlıcan,[9] 2011: 105).

Collins özellikle bazı mikro sosyologların veya metodolojik olarak bireyci sosyologların bireyi merkeze alan yaklaşımından farklı olarak, bireyden önce ama birey dolayımıyla oluşan bir ontolojik zemin olan somut ortamları temele almaktadır. Belki de daha açık bir ifadeyle O, rasyonel seçim teorisyenleri, akılcı teorisyenler ve metodolojik bireyciler tarafından başlangıç noktası olarak kabul edilen "birey"in aksine "durumu" başlangıç noktası olarak kabul eder. Bireylerin çoğunun biricikliği bireysel özlere dayandırılmamakla beraber *etkileşim ritüeli zincirleri*nden türetilmektedir. Bireylerin bu biricikliği kişinin hayatı boyunca diğer kişi ve gruplarla olan karşılaşma durumlarını ifade eden etkileşim zincirlerindeki patikalarıyla ilişkilendirilir. Kişilerin zaman içerisinde durumlarının karışımı diğer kişilerin patikasından onları farklılaştırmaktadır. Birey 'verili' ve 'mutlak' bir öze dayanarak şeyleştirilmekten ziyade karşılaşmalarla inşa edilmektedir (Collins, 2004: 4).

Bireyleri biricikliğini belli bir öze dayandırmaksızın tüm hayatı boyunca diğer bireylerle olan karşılaşma durumlarını ifade eden *etkileşim ritüeli zincirleri*yle açıklayan Collins, bireyin etkileşim ritüeli zinciri olmasının yanı sıra geçmiş etkileşimsel durumların zemini ve her yeni durumun içeriği olduğunu da ayrıca ekler. Ona göre bir durum yalnızca bireylerin karşılaşması ya da bireylerin bir kombinasyonu değildir. Goffman'ın "sadece insan ve onların momentleri değil, daha ziyade momentler ve onların insanları" sözünden[10] ilham alarak bu tespiti farklı ifadelendirmelerle şu şekilde belirtmiştir:

Bireyler ve onların etkileşimleri değil, daha ziyade etkileşimler ve onların bireyleri, sadece kişiler ve onların tutkuları değil, daha ziyade tutkular ve onların insanları. (Collins, 2004, 4).

---

[9] Sayın hocam Prof. Dr. Ümit Tatlıcan, Collins'in *Four Sociological Traditions* kitabının "Durkheimci Gelenek" kısmına ait ingilizceden türkçeye olan kendi çevirilerini benimle paylaştığı ve kullanmama izin verdiği için teşekkürden fazlasını hakketmektedir.

[10] Emirbayer, " İlişkisel Bir Sosyoloji İçin Manifesto" adlı sosyal bilim alanında ses getiren makalesinde (2012: 39-40) Goffman'ın bu deyişinin manifestonun tamamı için rahatlıkla bir epigraf olarak kullanılabileceğinden söz eder.

Collins'in özcü olmayan bir perspektifle durumlar üzerinden bireyi ele almasına açıklık getirdikten sonra, bir toplumsal yapı araştırması stratejisi olarak *makro yapılan mikro dönüştürümü*nü nasıl oluşturmaya çalıştığını ve bunu sağlamak içinde *etkileşim ritüeli zincirleri* kavramının burada nasıl bir role sahip olduğuna bakacağız.

Collins ayrıntılı empirik araştırmaya duyarlı bir yönelim olan mikro analizin en önemli katkılarından birini; tüm makro olguları mikro olaylar kombinasyonuna dönüştürmeye yönelik güçlü bir eğilimin olması olarak belirtmekte ve radikal mikrososyolojinin katkılarını ise şu şekilde izah etmektedir: 1) Bir mikro dönüştürme stratejisi tekrara dayalı mikro etkileşim kalıpları olarak toplumsal yapıların empirik gerçekliklerini sergilemektedir, 2) Radikal mikro sosyolojinin bir başka katkısı, somut gündelik hayatın mikro davranışının rasyonel bilme ve karar verme modellerine uymaması, bunun aksine toplumsal etkileşimin doğruluğu sorgulanmayan şeyleri açıklama çabaları içermeyen zımni anlayışlar ve mutabakatlara dayanmasını temel almasıdır, 3) Bir diğer katkısı ise, normlar, kurallar ve rol alma çerçevesindeki açıklamaların terk edilmesini ve alışveriş modelinin büyük ölçüde değiştirilmesi gerektiğinin vurgulanması konusundadır (Collins, 1981: 985).

Collins buradan hareketle, mezkûr iki modelin yanlış bir aktör modeline sahip olmaları gerçeği, etkileşimler ve onlara eşik eden bilişlerin bilişsel olmayan temellere dayandığı gerçeğini de akılda tutmak suretiyle, toplumsal yapıyı oluşturan tekrara dayalı eylemleri açıklayabilecek bir mikro mekanizmanın varlığını gerektirdiğinin altını çizmektedir (Collins, 1981: 985). Bununla birlikte rasyonel aktör merkezli ya da norm yüklü birey anlayışının zaaflarını dile getiren Collins, bilişsel olmayan temellere dayalı olan ve toplumsal yapıyı oluşturan mikro bir mekanizmanın varlığıyla toplumsal yapıyı oluşturan tekrara dayalı eylemlerin açıklanabileceğini iddia etmiştir. Ayrıca, *etkileşim ritüeli zincirleri* olarak formüle ettiği bu mekanizmanın işleyişinde mikro karşılaşmalar zincirine iştirak eden aktörlerin mitsel kültürel sembollerin ve duygusal enerjilerin yaratılması ve yeniden yaratılmasıyla toplumsal organizasyonun merkezi özellikleri olan otorite, mülkiyet ve grup üyeliğinin üretildiğini belirtir (Collins, 1981: 985).

Makro yapının hem istikrarını hem de dinamiklerini açıklayabilecek bir dönüştürme işlemi nasıl gerçekleşir? Collins bu soruyu makro olguların zamana ve mekâna yayılan birçok benzer mikro olayın toplamları ve tekrarlarından oluşuyorsa, mikro olayların sosyolojik kavramları temsil edebilecek belli bir örneklemini almakla ancak çözülebileceğiyle cevap verir. Böylece sosyolojik kavramlar empirik kılınabilir, toplumsal kalıp, kurum ve organizasyonlar zaman ve mekân içinde tekrarlanan mikro davranışın özetleridir. Ve indirgenemeyen üç makro saf değişken olduğunu ileri sürer: a) Bireylerin fiziksel mekân içindeki dağılımı, b) Toplumsal süreçlerin aldıkları zaman miktarı, c) Karşılaşmaya iştirak eden katılımcıların miktarı/sayısı (Collins, 1981: 988-999).

Collins sorununun çözümünde büyük ölçüde zımni kabuller ve örgütsel rutine dayanması noktasında bir mutabakata ulaşılmasına rağmen bunun tek başına yeterli olmadığını vurgular. Bu yetersizlik ise ona göre toplumsal dünyadaki özellikle mülkiyet ve otoriteyi destekleyen ağlara odaklanan somut mücadeleler esnasında bireylerin birbirlerinin mütemadiyen sadakatlerini gözetlemelerini gerektirmesiyle telafi edilir. Peki, sayısız sayıda otorite rutinleri ve koalisyonların gözetlenmesi aktörlerin bilişsel kapasitelerin sınırlı olması düşünüldüğünde nasıl mümkün olacaktır? Çözüm ise aktörler arasındaki müzakerelerin bilişsel temelli bir mekanizmadan ziyade duygusal bir mekanizma olduğunu kabul etmekle başlar. Bireyler diğerlerinin koalisyona tepkilerini, belli liderlere olan güven ve coşku miktarını, güçlü bir koalisyona hücum edildiğinde yaşanan korku miktarını veya aksi durumdaki zayıf bir koalisyona itaatsizlik miktarını gözetler ve bu duygusal enerjiler grup üyeleri arasında dolaşıma girerek aktarılır (Collins, 1981: 994).

Etkileşime iştirak eden bireyler bilişsel bir temele dayanmayan duygusal bir mekanizmayla sayısız otorite, mülkiyet ve grup üyeliği dolayısıyla oluşan mücadeleleri kavrayabilmekte, davranışını düzenlemekte ve diğerlerini gözetleyebilmektedir. Peki bu otorite ve mülkiyet rutinleri bu mikro etkileşim süreçlerinde düzenli biçimde nasıl örgütlenmiştir? Bu noktada mülkiyet ve otoriteyi somut biçimde gözlemleyebilmemiz ve farklı güçlere sahip olan bireyleri birbirlerinden görece farklı mülkiyet ve otoriteye sahip olmaları itibariyle birbirle-

rinden net biçimde ayırmamız için Collins'in toplumsal yapı tanımına başvurmak gerekmektedir.

Mikro bakış açısından 'toplumsal yapı' nasıl tanımlanabilir? O, mezkûr dönüştürme işleminde, insanların belirli yerlerde, belirli fiziksel nesneleri kullanarak ve diğer belirli insanlarla aynı sembolik ifadelerin çoğunu tekrar tekrar kullanarak aktardıkları tekrarlanan davranışları anlatır ve makro bakış açsından onlardan mülkiyet ve otorite olarak söz edilebileceğini (Collins, 1981: 994-995) vurgular:

Ekonomik organizasyonun tekrara dayalı yapısının çoğu özel fabrikalar, ofisler, kamyonlar vb.nde yer alır. Aile yapısını oluşturan en tekrara dayalı davranışlar belirli insanların her gün aynı oturma alanlarında ikamet ettikleri, kadınlar ve erkeklerin aynı yataklarda yattıkları ve aynı bedenlerle temas içinde oldukları, aynı çocukların öpüldüğü, kıçına şaplak atıldığı ve beslendiği şeylerdir. 'Devlet' yargıçların tekrar tekrar oturdukları mahkemelerin, polislerin aynı devriye arabalarına binerek ayrıldıkları karakolların, bölüklerin tekrar tekrar barındığı kışlaların ve politikacılar kongrelerinin tekrar tekrar toplandıkları toplantı salonlarının varlığı nedeniyle vardır (Collins, 1981: 995).

Collins buna karşılık bu davranış kalıplarının ihlali durumunda uygulanacak yaptırımlar da olduğundan söz eder. Bir başkasının fabrikasına giren veya arabasını alan bir kişi tutuklama ve hapse atılma riski altındadır. Ayrıca çalıştığı işyerinde patronun emirlerini yerine getiremeyen kişinin ücretinin kesilmesi riski vardır. Geldiğimiz nokta itibariyle Collins şu soruyu sormaktadır: Gerçekte insanlar hangi ölçüde hayatlarındaki an be an bu ihtimalleri mülkiyet ve otoriteye kaşı saygılı davranmaları veya ihlal etmeleri olarak düşünürler? (Collins, 1981: 996).

Temel duygusal dinamikler koalisyonlara üyelik duygularına odaklanır. Kısacası; mülkiyet (özel fiziksel yerlere girme veya dışlanma, şeylere ulaşabilme ve dışlanma) hangi kişilerin belirli bir yere ait olup olmadığı duygusuna dayanır. Bu ayrıca hangi grupların ihlalleri cezalandırabilecek güçte oldukları duygusuna dayanır. Otorite benzer biçimde organize olur: Hangi insanların hangi gruplarla, hangi kapsamda koalisyonlarla bağlantılı oldukları duygusuna ve diğerleri üzerinde kendi üyelerinin taleplerini dayatabilecek hangi kapasiteye sahip olduk-

ları duygusuna dayanır. Ayrıca hiç otorite ve mülkiyet ilişkileri içermeyen arkadaşlıklar, tanışıklıklar gibi salt informel veya yatay gruplar mevcut yok değildir (Collins, 1981: 997-998).

Collins'in söz ettiği etkileşim durumları içerisinde en temel etkinlik *karşılıklı konuşmadır*. Her birey birçok durumdan geçmektedir. Ömür kesinlikle bir etkileşim durumları zinciridir. Konuşmalar zinciri olarak da adlandırılabilir. Kişinin konuştuğu insanlar geçmişte başkalarıyla konuşmuşlardır ve gelecekte başkalarıyla konuşacaklardır. Ayrıca, ona göre toplumsal üyelik bakış açısından bir konuşma hakkında önemli olan şey içerik değildir. Aksine iştirakçilerin gerçekte bu içeriğe odaklanarak ortak bir etkinliği sürdürebilme dereceleridir. Böyle konuşmaya bir ritüel olarak bakılabilir. Ve bu konuşma Durkheimcı anlamda ahlaki referans noktası oluşturur: İnananlar iyidir, inancın ve bu nedenle grubun savunulması haklıdır. Kötü olan grubu bir arada tutan bilişsel sembollere inançsızlık ve hatta saldırıdır. Bilişsel semboller özelleşse bile grubun birliğini sağlayabilecek araç olması nedeniyle savunulabilirler (Collins, 1981: 998-999).

Bir konuşma ritüelini başarılı veya başarısız kılan nelerdir? 1) Katılımcıların ortak bir bilişsel gerçekliğe başvurmaları. Bu nedenle onların benzer konuşma kaynakları ve kültürel kaynaklara (kültürel sermayeye) sahip olması gerekir. Biri konuşmacı diğerinin dinleyici olması anlamında eşitsiz olabilir. 2) Asgari olarak ortak bir duygusal ruh haline sahip olmaları gerekir. Ayrıca katılımcılar liderler ve izleyiciler biçiminde aralarında tabakalaşır. Kültürel kaynaklar ve duygusal enerjiler bireylerin önceki etkileşimsel deneyim zincirlerinden tevarüs eder. Ve bunlar da kişilerin fiziksel mülkiyet ve cebri otorite koalisyonlarıyla ilişkileri hakkında duygularını yeniden üretmeye veya değiştirmeye hizmet eder. Bu koalisyonlarla olan bağlantının derecesi de kimin egemen kimin tabi olduğunu belirler (Collins, 1981: 999).

Karşılıklı konuşma ritüelleri eşitlikçi veya eşitsiz olabilir. Her iki durumda da tabakalaştırıcı sonuçlara sahiptir. Eşitlikçi ritüeller içeridekilerin kabul edilip dışarıdakilerin reddedildiği tabakalaştırıcılardır. Dışlanana karşı bir hâkimiyet içeren bir koalisyon belirir. Konuşan ve

dinleyen arasında da eşitsiz karşılıklı konuşmalar içsel olarak tabakalaşmıştır (Collins; 1981: 1001)

Etkileşimlerde en temel duygusal unsur diğerine karşı asgari düzeyde olumlu duygular beslenmesidir. Dayanışma duyguları asgari düzeyde bir düşman olmamadan, ılımlı karşılıklı hoşlanma ve coşkulu ortak etkinliğe kadar çeşitlilik sergiler. Bu duygular etkileşim ritüeli zincirlerindeki önceki deneyimlerden kaynaklanır. Etkileşime başarı olarak kabul edilen birey artan bir duygusal enerjiye kavuşur. Güven, samimiyet ve coşku olarak dışavurulur. Böylece birey edindiği duygusal enerjiyle sonraki etkileşimde dayanışmayı başarılı biçimde müzakere edebilecek daha fazla duygusal kaynağa sahip olur. Bu zincir gerek olumlu gerek olumsuz kişinin ömrüne yayılır. (Collins, 1981: 1001-1002).

Birkaç duygusal ve kültürel kaynak türü etkileşim içindedir. Duygusal enerjiler önceki etkileşim ritüellerindeki başarılar veya başarısızlıklardan kaynaklandığı için, yüksek veya düşük kültürel kaynaklar yüksek veya düşük duygusal enerjilere katkıda bulunurlar. Daha sınırlı ölçüde karşı yönde bir etki söz konusudur: Kişinin sahip olduğu duygusal enerji (güven, toplumsal yakınlık) arttıkça kişi başarılı bir biçimde yeni konuşmalara girerek yeni kültürel kaynaklar edinebilir, hâlbuki düşük duygusal güvene sahip biri 'dili tutularak' sahip olduğu kültürel kaynakları kullanamayabilir (Collins, 1981: 1003).

Bir sonraki bölüme geçmeden önce şunu vurgulamakta yarar görmekteyiz. Collins *etkileşim ritüeli zincirleri*ni gündelik hayattaki mikro etkileşimlerin modern toplumun sınıfsal yapısına nasıl yol açtığını gösterme niyetiyle kullandığını (Collins, 1994: 233) belirtir. Ona göre toplumsal dünyada bir yandan Durkheimcı anlamda dayanışma sağlar. Bununla birlikte Goffmancı anlamda etkileşim ritüelindeki selamlaşmalar, nezaket gösterileri veya giyinme biçimleriyle eşit statüde olanları birbirine bağlar ama eşit statüde olmayanların arasındaki tabakalaşmayı da üretir ve yeniden üretir. Collins, Durkheim'ın tüm toplum içinde üyelik yaratan ritüeller anlayışının aksine, toplumun –her biri üyelerini toplumsal karşılaşmalarıyla yol açtıkları– tabakalaşmış sembolizmin parçalarından zımnen seçen tabakalara ayrılmış (Collins, 1994: 233) ol-

duğunu göstererek hem Durkheim'den hem de Goffman'ın düşüncelerinden ne kadar etkilendiğini ve bu düşünceleri geliştirdiğini hissettirir.

Gelecek bölümde Collins'in çatışma yönelimli mikro teorisini inşa etmede Durkheim'ın yanı sıra Marx ve Weber'den ne kadar istifade ettiğine odaklanacağız. Yazının başında da şerh düştüğümüz gibi birbirlerinden çok farklı teorik ve siyasal pozisyonda olan bu düşünürlerin birbirleriyle tutarlı bir çerçevede operasyonel kılınması, birazda Collins'in sosyolojisinde toplumsal dünyanın en temel dinamiklerinden olan çatışmanın dayanışmacı süreçlerle birlikte işlediğini düşünmesiyle doğrudan irtibatlıdır.

Collins'in Çatışma Yönelimli Mikro Teorisi

Toplumsal hayatın en temelindeki olgulardan biri olduğuna inandığı çatışma olgusunun (Tatlıcan, 2011: 103) Collins'in kendi sosyolojisinde nasıl ele aldığına bu bölümde odaklanılacaktır. Marx ve özellikle Weber'in sosyolojisindeki çatışma ilkelerini nasıl kendi teorisine entegre ettiğine -ki kendi etkileşim ritüelleri teorisini Durkheim'ın dini ritüeller analizi, Goffman'ın gündelik etkileşim ritüelleri üzerine araştırmalarının genişletildiğini unutmadan- yer verilecektir. Akabinde ise, Collins'in sosyolojisiyle ilgili bazı eleştirilere yer vermek suretiyle yazı sonlandırılacaktır.

Çatışma olgusuna ideolojik olarak bakmadığını ve bu olguyu iyi veya kötü olduğuna dair bir yaklaşım getirmekten ziyade gerçekçi bir esasta toplumsal hayattaki temel süreç olduğu için seçtiğini belirten (Tatlıcan, 2011: 103) Collins, toplumun bütününe odaklanarak sosyal sınıflar ve diğer kolektif aktörlerin çatışmaya nasıl yol açtıklarını açıklamaya çalışan makro çatışma analizlerinin aksine, bireylerin yüz yüze etkileşim sırasında gerçekte neler yaptıklarını inceleyerek mikro düzeyden başlayan bir çatışma sosyolojisi geliştirmeye çalışır. Çatışmayı birey açısından ele almasına karşın, genel toplumsal düzey analiz edilmeden sosyolojinin salt mikro düzeyde amacına ulaşamayacağını da ayrıca belirtir (Tatlıcan, 2011: 103-104).

Collins'in sosyolojisinde makro düzeyin genel bağlamı ihmal edilmeksizin, bir mikro çatışma teorisi inşa edilerek sosyolojinin pek çok ala-

nının entegre edilmesine olanak sağlandı. Mezkûr teori Marx, Weber ve Durkheim'ın klasik teorilerini karşılıklı olarak hem uyumlu kılmakta hem de birbirlerini sağlamlaştırmalarına olanak sağlamaktadır. Bu entegrasyonun da etkisiyle çatışma Collins'in sosyolojisinde çok yakından dayanışmayla bağlantılı bir hal almaktadır. Çünkü anahtar mikro süreçler hem grupları oluşturur hem de bireylere enerji verir ve onlara dünyayı çerçevelemesi açısından sembolik bir repertuar vermektedir (Rössel ve Collins, 2001: 528).

Collins'in yaklaşımında insanların çıkarlarına olan vurgu, toplumların göreli kaynakları üzerinde birbirlerine karşı daha az veya daha çok güç sağlayan rakip gruplardan oluştukları düşüncesi ve bir toplumsal çatışma ve tahakküm aracı olarak 'düşünceler'e karşı ilgi gibi çatışma teorisinin temel unsurlarını içerdiğini ileri süren Wallace ve Wolf'a göre de onun çalışmasının en özgün yanı bütünleşme teorisini çatışma yaklaşımı içine katabilmesidir (1991, aktaran Tatlıcan, 2011: 105).

Collins çatışma teorisindeki temel esinlerinden olan Marx'ın belli değişikliklerle birlikte çatışma teorisine temel oluşturabileceğini ve Marx'ın üç görüşünün buna temel sağlayabileceğini belirtir: 1) Modern toplumlarda özel mülk sahipliğinin ve onu kontrol derecesinin hayat tarzlarını belirlemesi; 2) Maddi koşulların sadece bireylerin geçimlerini sağlama biçimleri değil, farklı sosyal sınıfların içindeki grupların doğasını da etkilemesi ve böylece, hâkim sosyal sınıfların karmaşık iletişim ağları sayesinde, tabi konumdaki sosyal sınıflardan daha bütünlüklü toplumsal gruplar geliştirebilmeleri ve; 3) Sosyal sınıflar arasında kültürel sisteme ulaşma ve onu kontrol bakımından büyük farklılıkların varlığı. Böylece üst sosyal sınıflar çoğu kez alt sosyal sınıflara empoze edebilecekleri yeterince açık sembol sistemleri ve ideolojik sistemler geliştirebilirken, alt sosyal sınıfların çoğunlukla kendilerine empoze edilen daha az gelişmiş sembol sistemlerine sahip olmaktadırlar (Tatlıcan, 2011:104).

Collins'e göre Marx'ın tabakalaşma teorisi doğrultusunda çalışan ve bunu geliştiren Weber[11] ise 1) çok katmanlı bir tabakalaşma sistemine

[11] Collins'le yapılan bir söyleşide Gérôme Truc, yazarın Weber'den ne ölçüde istifade ettiğiyle ilgili doyurucu bir özet yapar: Collins ilk defa Conflict Sociology (1975) adlı

yol açan farklı çatışma biçimlerinin varlığına dikkat çektiği, 2) üst düzeyde bir örgüt teorisi geliştirdiği, 3) şiddet araçlarını kontrolünü elinde tutan ve çatışmayı ekonomik üretim araçları üzerindeki kontrolden devlet üzerindeki çatışmaya yönelten bir fail olarak devlete vurgu yaptığı ve 4) din gibi duygusal ürünlerin de toplumsal çatışmalarda bir silah olarak kullanılabileceğini vurguladığı için önemlidir (Ritzer 1992, aktaran Tatlıcan, 2011: 104-105).

Çatışma olgusuna değer yönelimli bir perspektiften bakmayarak nesnelci bir çatışma teorisi ortaya koymaya çalışan Collins, birbirine taban tabana zıt gibi görünen Durkheim, Marx ve Weber'in görüşlerini kendi mikro çatışma teorisini inşa etmede pragmatik biçimde seferber eder. Durkheim'dan toplumsal dünyada grup dayanışmasının işlediğini öğrenmekte, Marx ve Weber'den ise toplumsal kaynakların belli gruplar tarafından görece daha fazla sahip olunması bazı grupların ise bu kaynaklara görece daha az sahip olunmasının sınıfsal, kültürel ve politik alanlarda ürettiği farklı tabakalaşma biçimlerini kendi mikro çatışmasına eklemler. Dolayısıyla toplumsal dünyada kaynakların için girilen mücadele alanlarında hem toplumsal grupların dışarıdakilere karşı bir belli sembolik ve ideolojik değerlerde konsensüs temelinde bir dayanışma duygusu geliştirdiğini hem de farklı topluluklar arasında sahip olunan görece farklı toplumsal kaynaklar itibariyle sürekli çatışmaların yer aldığı bir toplumsal dünya resmini bize sunmaktadır.

---

eseriyle toplumsal tabakalaşma ve çatışma sorunları etrafında teorik bir sentez girişimi sinyali vermiştir. Daha sonra, Credential Society (1979) adlı çalışmasıyla okul sistemi üzerine ve Sociology of Marriage and Family (1985) çalışmasıyla da evlilik ve aile üzerine eserler vermiştir. Mezkûr yayınların Weber'in çalışmalarına olan kesin bir ilginin tanığı olduğunu ifade eder. Ayrıca müstakil olarak Weber hakkında Weberian Sociological Theory (1986) adlı bir kitapta yayınladığını belirtir. Ayrıca toplumsal değişmeler, devrimler ve uluslar arası ilişkiler sosyolojisine temas eden yayınlar içinde de Weberci bir etki bulunmakla, bunun özellikle makro sosyolojinin mikrososyolojik temelleri üzerine düşünceleri olarak görülmeli gerektiğinin altını çizer (Truc, 2010: 239).

Collins'e Yönelik Bazı Eleştiriler

Bu bölümde, Collins'in makro-mikroyu kavrayış biçimine yönelik tüm eleştirilere yer vermektense veya bu eleştirileri tüketmektense, doğrudan veya dolaylı olarak kendisine yapılan eleştirilere önemli olarak kabul ettiğimiz üç düşünür üzerinden yer vermeye çalışacağız. Bu üç düşünürü Giddens, Layder ve Bourdieu'yla sınırlandırdık. Bu üç düşünürün doğrudan veya dolaylı olarak makro-mikro bağlantısı çerçevesinde yaptığı tartışmalara değineceğiz.

Giddens özellikle makro-mikro tartışmalarının başlangıcından itibaren sahte bir savaşım üzerinde temellendiğini ve bu tartışmada makrocuların veya mikrocuların birbirleri üzerinde toplumu açıklama noktasında daha öncelikli olduklarını varsaydıklarını iddia eder. Bu sebeple Giddens mikro-makro ikiliğini kullanmamaktadır. Ona göre makrocular yapısal kısıtlamalarla, mikrocular ise özgür eyleyenlerle ilgilenir anlayışı yersiz bir işbölümüne işaret etmektedir. Collins'in bu tartışma bağlamında özgün bir konumu olduğunu söyleyen Giddens, makro ve mikro arasındaki karşıtlığın 1970'lerin başlarından itibaren belirdiğini ve sosyolojide işlevselcilik ya da Marksizmin ya da bu ikisinin birlikte işe koşulmasıyla bir arada bulunma durumundaki toplumsal ilişkilerin daha geniş yapısal etkenler tarafından belirleniyor algısının hâkim olduğunu dile getirir (Giddens, 1999: 196-197).

Giddens, yazının önceki kısımlarında bahsettiğimiz Collins'in üç makro saf değişken olarak zaman, uzam ve sayı varsayımını sert biçimde eleştirir. Ona göre bu ortodoks sosyoloji biçiminin düştüğü karakteristik hatayı yinelemektir. Değişken olarak zamanın yalnızca makro sosyoloji sorunlarında yeri olduğuna inanmanın sağlam bir açıklaması yoktur. Zamansallık, en uzun *longues durée*lerdeki etkinliğin olduğu kadar küçük etkileşim parçalarının da ayrılmaz bir parçasıdır. Ayrıca Giddens Collins'in mezkûr varsayımını sosyal bilimlerde "yapının" bir anlamı olacaksa toplumsal eyleyenlerin etkinliklerinin dışında yer alan bir şeyi ifade etmesi gereği düşüncesinin kafasının arkasında yer etmesiyle ilişkilendirir. Ancak Giddens, Collins'teki en önemli karışıklığın ise makro süreçlerin mikro durumlardaki etkileşimlerin sonuçları olduğunu varsayması olduğunu belirtir. Collins'e göre makro düzey yalnız-

ca mikro yaşantıların toplulaştırılmasından oluşmaktadır. Bu tespit makro düzey olarak betimlenen şeyin yapay bir varoluşu olacağı anlamına gelmese bile, bizi yalnızca sahte savaşa geri götürür. Toplumsal kurumlar Giddens'ta ne "mikro durumların" toplulaştırılmaları olarak açıklanabilir niteliktedir ne de bir arada bulunma durumlarına gönderme yaparak var olurlar. Öte yandan davranışın en kurumlaşmış kalıpları, mikro durumların en geçirgen ve sınırlı olanlarında bile derin biçimde içerilmektedir (Giddens, 1999: 198-199)

Giddens'a göre kullanışlı bir ayrım olmayan mikro-makro ikiliğine yakından bakıldığı takdirde aralarında var gibi görünen uzamsal ayrışma kesinliğini yitirir. Çünkü, karşılaşmaların biçimlendirilmeleri ve yenide biçimlendirilmeleri ister istemez yüz yüze etkileşim bağlamlarında yer alan daha geniş uzam alanları boyunca ortaya çıkmaktadır. Makro ve mikro süreçle kastedilen; bedenin zaman uzamda konumlanması, bir arada bulunma durumlarındaki etkileşim yapısı ve bunlarla toplumsal davranışın nitelenerek açıklanmasında yeri olmayan "varolmayan" etkiler arasındaki bağlantılardır. Giddens'a göre kendi teorik üretimi olan "yapılaşma teorisinde" de ele alınan sorunlardan biri olan bu mesele toplum ve dizge bütünleşmesi arasındaki ilişkiler etrafında daha iyi ele alınır. Giddens'a göre toplum bütünleşmesi bir arada bulunma bağlamlarındaki etkileşimle ilişkilidir. Örneğin, köy topluluklarındaki bir arada bulunma ilişkileri, daha ötelere giden ilişkilere baskın çıkar. Bunlarda toplum ve dizge bütünleşmesi arasında bir tür birleşme olduğu söylenebilir. Ama birleşme hiçbir zaman tam değildir. Hemen hemen bütün toplumlar ne kadar küçük ya da yalıtılmış olmuş olsunlar, daha geniş toplumsal dizgelerle en azından gevşek bir bağlantı içindedir. (Giddens, 1999: 199-201).

Bir başka eleştirel hattını temsil eden Layder'ın Collins kritiğinde aynı Giddens'ın eleştirilerinde olduğu gibi belli bir övgüyü ve orjinaliteyi akılda tutmak kaydıyla belli eleştiriler vardır. Layder'a göre Collins sistem ve devlet gibi makro kavramları nedensel gerçeklikten yoksun soyutlamalar olarak reddettiği sürece radikal mikro tavırla birçok ortak yöne sahiptir. Collins sosyolog teorisyenlerin makro kavramları hatalı biçimde retorik canlı formlar olarak görmelerini eleştirir.

Çünkü bu eleştiriden yola çıkıldığı takdirde makro teorilerin çoğunu reddetmek zorunda kalma tehlikesi kendisini gösterir. Ayrıca emek piyasaları, bürokratik örgütler, finans kurumları, güç, cinsel ve sınıfsal hiyerarşiler gibi toplumsal organizasyon biçimlerinin önemi ciddi olarak göz ardı edilmektedir. Collins'in çalışmalarında makro dünyaya nazaran mikro dünyanın hem teorik hem de empirik açından birincil derecede önemli görülmektedir. Collins'in konumu Giddens'ın da dediğine paralel biçimde özgündür. Makro olguları tamamen reddetmemekle birlikte bu olguların mikro olguların toplamları olduklarını kabul eder. Böylece sosyolojideki tüm yapısal veya makro kavramlar ve düşünceler inşa edildikleri mikro kavramlara dönüştürülebilir sonucu çıkar. Örneğin, onun teorisinde organizasyondaki güç yapıları üzerine düşünceleri belirli insanların bu ortamlarda fiilen otorite uygulama biçimleri hakkında ayrıntılı empirik betimlemelere dönüştürebiliriz. Benzer şekilde sosyal sınıf kavramı insanların belirli durumlarda farklı konuşma kodlarını kullanma biçimleriyle ilgili betimlemelere dönüştürülebilir (Layder, 2006: 242-243).

Layder makro kavramlar ve düşüncelerin yeniden betimlenebilmelerinde hakikat payı olmasına karşın, Collins'in böyle bir dönüştürme işlemini asla gerçekleştirmediğini, böyle bir işlemin makro gerçekliğin yokluğu anlamına gelmediğinin ve makro düzey olguların da mikro düzey içerimlere sahip olduğunun farkında olmadığını vurgular. Örneğin, kaynakların (para, mülkiyet ve gücün) eşitsiz dağılımı olarak anlaşılan sosyal sınıflar mikro-düzey tamamlayıcı unsurlarına belirli durumlardaki insanların dil kullanımları ve konuşma biçimlerine odaklandığımızda ortadan kalkmazlar. Yani farklı sosyal sınıflardan insanların konuşma biçimleri toplumsal eşitsizlik kalıbı olarak 'sınıfsal yapı' ile aynı şey olmamakla birlikte onlar zaman ve mekân içinde belirli noktalarda kesişen tamamen farklı iki toplumsal gerçeklik düzenidir (Layder, 2006: 243).

Layder, Collins'in makro analiz ve kavramların aslında mikro analizle aynı şeyi betimlemeye çalıştıklarını zannettiği yanlış bir varsayıma sahip olduğunu ileri sürerek bir başka açığı ortaya çıkarır gibidir. Makro analizin Giddens'ında vurguladığı gibi 'derinden iç içe geçmiş' para-

lel ancak oldukça farklı yanlarıyla ilgili olduğu gözden kaçırılmaktadır. Böyle iç içe geçmeler olsa da, bu durum onların veya etkilerinin makro veya mikro terimlere veya analiz düzeylerine indirgenebilecekleri anlamına gelmemektedir. Böylece Collins, mikro indirgemecilik suçlamasından sadece bir mikro dönüştürme biçimi önerdiğini söyleyerek kurtulmaya çalışır. Fakat farklı şeylere işaret ederler, böyle bir dönüştürme işlemi imkânsızdır. Layder'ın bakış açısına göre makro mikroya ya da mikro makroya dönüştürülemez, sadece makro ve mikro olguların farklı analiz düzeylerinde karşılıkları olduğunu ya da karşılıklı etkilerinin iç içe geçerek dışa yansıdığını söyleyebiliriz. Lakin bütün bunlara karşın, Giddens'ınki gibi kural izleme düşüncesine veya rasyonalist insan modeline yaslanan yaklaşımların, Collins'in toplumsal karşılaşmaların duygusal yanına olan vurgusuyla güçlendirilebilme imkânı mevcuttur (Layder, 2006: 243-245).

Layder son olarak özellikle Collins'in kaynakları ve duygusal enerjileri toplumda makro güç ve tabakalaşma yapıları yaratacak biçimde dağıtan ve yeniden dağıtan şeyin karşılaşma zincirleri olduğu tezine sert biçimde karşı çıkmaktadır. Ona göre genel sınıfsal, cinsel ve etnik tabakalaşma sistemleri, bu sistemlerin özel durumlarda gözlenebilecek davranışsal karşılıklarından oldukça farklı olgusal düzenlere işaret etmektedir. Bu şeyler sözgelimi, karşılıklı konuşma biçimleri, ırkçı veya cinsel tacizler, vb. kaynakların eşitsiz makro dağılımıyla yakından ilişkilidirler. Böylece makro yapıların mikro karşılaşmaların basit tekrarları olduklarını varsaymak bir hatadır. Böyle yapmak birçok farklı gerçeklik alanını göz ardı etmektir. Bununla birlikte Layder, bazı yazarların makro ve mikro analizin birliği sadece farklı toplumsal gerçeklik düzeyleri kabul edildiğinde mümkündür düşüncesine katıldığını da eklemektedir (Layder, 2006: 246).

Son olarak makro-mikro düalitesine eleştirel biçimde yaklaşan ve bu tartışmaya önemli katkılar sunan Fransız sosyolog Pierre Bourdieu'nün düşüncelerine yer vereceğiz. Bourdieu makro-mikro düalitesi ve bununla doğrudan ilişkili tüm düaliteleri (ki en temel düaliteyi nesnelcilik-öznelcilik olarak görmektedir) haklı olarak çok sert biçimde eleştirir (Bourdieu, 2007: 41-46) ve kendi "pratik kuramı"nın

önemli bir bileşeni olan "toplumsal öznellik" veya toplumsal yapıların failler tarafından içselleştirilmesi olarak tanımlanabilen "habitus" kavramıyla (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 116-118) toplumsal gerçekliği parçalayan bu sahte savaşı bir çözüme kavuşturur. Bourdieu'ya göre siyasal yönelimlerle de doğrudan ilişkili bu ayrımlar (birey-toplum, mikro-makro, öznelcilik-nesnelcilik vb.) sahte ayrımlardır ve toplumsal gerçekliğin iki düzeyli doğasını bireylerin dışındaki *şeyler*de ve bireylerin *zihin*lerinde oluşmak suretiyle nesnel gerçekliğin birbiriyle ilişkili uğrakları olarak görmek gerektiğini ısrarla vurgular (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 17). Bourdieu armağan alışverişlerinde aktörlerin Levi Strauscu anlamda davranışı düzenleyen biçimsel kodların yerine, strateji ilkesini ikame eder. Ona göre aktörler ister armağan alışverişlerinde olsun ister diğer koşullarda, içinde bulundukları kısıtlı nesnel koşulları değiştirmeye ayak diremeye, aşmaya yönelik belli stratejiler üretirler ya da ortaya çıkan fırsatlara tepki veren doğaçlamacılardır. Yapısalcılıkta varsayıldığı gibi kurala tümüyle bir itaatin ürünü olmaksızın veya planlı, bilinçli, kasıtlı ve niyetli olarak tasarlanmış rasyonel bir eylem anlayışı da olmaksızın *alan*da aktörün işgal ettiği konuma uygun stratejiler üretmektedirler (Swartz, 2011: 141-144). Yapı ve fail arasında veya makro ve mikro arasında sahte ayrımların var olduğunu, bunların arasında düzey farkı olduğunu, birinci düzeyde nesnellik ve ikinci düzeyde nesnellik olarak tarif ettiği (ya da yapılandıran yapı veya yapılandırılmış yapı) bu ayrımların birbiriyle ilişkili olan gerçekliğin düzeyleri olduğunu ileri sürer (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 13-17). Habitus kavramıyla toplumsal yapının fail tarafından içselleştirilmesini, alan kavramıyla da fail tarafından içselleştirilmiş olanın dışsallaştırılmasını kastederek, görünürdeki bu sahte ayrılığı birleştirmek suretiyle toplumsal gerçekliğin hem *şeyler*de hem *zihinler*de var olan ikili[12] doğasını ifşa etmeye çalışır. Buna karşın toplumsal gerçekliği anlamak için nesnelci düzeye öznelci düzeye daha öncelikli bir konum vermesi dolayısıyla (Bourdieu ve

[12] Giddens'ın "yapının ikiliği" teorisiyle Bourdieu'nün habitus teorisi arasında farklılaşmalar olsa da, belli benzerlikler ve andırmalarda yok değildir. Detaylı bir tartışma için bkz. (Tatlıcan ve Çeğin), 2007. "Bourdieu ve Giddens: *Habitus* veya Yapının İkiliği", İletişim Yayınları, İstanbul, s. 357-362.

Wacquant, 2003: 20-21) Bourdieu'ya yıkmaya ve birleştirmeye çalıştığı dikotomileri nesnelciliğe daha da yakınlaşmak suretiyle yeniden ürettiğini söyleyerek yöneltilen eleştiriler de yok değildir (Swartz, 2011: 140).

Sonuç

Radikal mikro sosyolojinin verimlerini makro sosyolojik bağlamı ihmal etmeden sosyal analize dâhil eden Collins'in sosyal teorideki özgün konumu, birazda radikal biçimde makro olguları mikro olguların toplamları ya da toplulaştırmaları olarak görerek makro-mikro arasındaki bağlantıyı kurma çabasından kaynaklanmaktadır. Ne var ki bu mikro dönüştürmenin ne kadar başarılı olduğu, makro ve mikro arasında karşılıklı yansımalar ve etkilerin olduğu kabul edilse dahi, makro ve mikronun farklı olgusal düzenlere ait olmaları nedeniyle birbirlerine tam olarak dönüştürülemeyeceğine ilişkin bazı soru işaretlerini beraberinde getirir. Collins'in buna karşın, antropoloji geleneğinin önemli isimlerini ve sosyolojik geleneğin ustaları arasından Durkheim, Mauss, Weber, Marx ve Goffman'ın görüşlerini nesnelci-öznelci ya da makrocu-mikrocu diye sahte bir kampa dahil etmeden kendi sosyolojik projesini inşa etmede pragmatik ve kendi içinde belli bir tutarlılığı olacak şekilde birleştirme teşebbüsü manidardır. Ayrıca, makro-mikro problemine ilişkin tözcü bir biçimde bireyden yola çıkan metodolojik bireyci yönelimli düşünürlere zıt biçimde karşılaşma durumlarını esasa almak suretiyle bireyleri bu ilişkisel çerçeve üzerinden ele alması ve son yıllarda makro ve mikronun ortası olan mezo düzeyde olan ağ tarzı örgütlenmelerin mezkûr bağlantıyı kurma noktasında önemli verimliliklere sahip olduğunun son yıllarda farkında varması dikkate değerdir.

Ayrıca, makro yapının mikro dönüştürümünü bireylerin tüm ömürlerine yayılan *etkileşim ritüeli zincirleri*yle formüle etmeye çalışan Collins, bu kavramla zamanda ve mekânda tekrarlanan mikro etkileşimlerin modern toplumların sınıfsal yapısını nasıl oluşturduğunu gösterme çabasıyla, makro sosyologların sanki tekelindeymiş gibi görünen makro olguları gündelik hayattaki mikro etkileşimleriyle ilişkilendirerek hem makrocu sosyologlardan hem de mikrocu sosyologlardan daha radikal ve bütünlükçü bir imaj çizmektedir. Toplumsal dünyanın sınıf-

sal, kültürel ve politik alanlarda tabakalaştırıcı bir yapısının olması, onun sosyolojisinin sadece çatışmacı temele sahip olduğunu göstermez. Bunun başlıca nedeni; onun sosyolojisinde çatışmanın mevcudiyetinin toplumsal grupların belli ritüellerle aralarındaki safları sıklaştırmasıyla beraber, içeriye alınmayan dışarıdaki gruplara karşı dayanışmacı süreçleri de beraberinde getirmesine yol açmasıdır. Collins'in temel projesi ve ona yöneltilen belli eleştiriler bağlamında bizim açımızdan meseleyi daha da netleştirecek önemli bir figür ise Michel Foucault'dur. Yaptığımız bu tartışma, Michel Foucault'nun makro iktidar ve mikro iktidar bağlamında yaptığı tartışmayı bir ölçüde akla getirmektedir. Foucault'a göre (2007: 175-176) iktidar ilişkileri bir kadınla erkek arasında, bilenle bilmeyen arasında, ana babayla çocuklar arasında ve ailede vardır. Toplumda binlerce olan iktidar ilişkileri/güç ilişkileri ve dolayısıyla küçük çatışmalar ve bir anlamda mikro mücadeleler yaşanmaktadır. Nihai olarak mezkûr iktidar ilişkilerinin genellikle büyük devlet iktidarları tarafından ya da sınıf tahakkümleri tarafından yönetildikleri, teşvik edildikleri doğru olsa da, ters yönde bir sınıf tahakkümünün ya da bir devlet yapısının ancak tabanda bu iktidar ilişkileri varsa iyi işleyebileceğidir. Ayrıca Foucault, her bireyin çevresinde onu ebeveynlerine, işverenine, öğretmenine bağlayan tüm iktidar ilişkileri demetinin olmaması halinde devlet iktidarının olamayacağını düşünmektedir. Dolayısıyla, makro-mikro olarak bölünen iki toplumsal düzeyi iktidar ilişkilerinin sadece toplumun makro yapılarında değil, makro yapılarında oluşmasını sağlayan mikro mücadelelerde de olduğunu ileri sürmesiyle bu iki düzeyi birbirine indirgemeden ustalıklı biçimde ilişkilendirildiği görülmektedir.

Hülasası; Foucault'nun gerek makro ve mikro olarak bölünen gerçekliği birbirlerine oluşumsal bir bağla ilişkilendirerek birbirine indirgemeksizin izah etmesi, gerekse iktidar ilişkilerini sanıldığının aksine devlet aygıtlarının da dışına çıkarmak suretiyle toplumsal hayatın tüm zerreciklerine yayması, Collins'in etkileşim ritüeli zincirlerinin özellikle toplumun sınıfsal yapısını nasıl oluşturduğunu yapma girişimiyle bir ölçüde benzeşir. Buna karşın, makro yapıların mikro yapıları yönettikleri, teşvik ettikleri gerçeğini de vurgulaması Colllins'ten farklı olarak

makro yapıları mikro yapılara öncelikli kıldığını gösterir. Foucault'nun makro yapıları mikro ilişkilere öncelikli kılması, Bourdieu'nün makro-mikro ikilemini sahte bulmak suretiyle nesnel yapıları *yapılandıran yapı*, öznel yapıları ise *yapılandırılan yapı* olarak görmesinden hareketle nesnel olana öznel temsilinden daha öncelikli yer vermesini de bir ölçüde andırdığı söylenebilir.

Kaynakça

Bourdieu, Pierre ve Loic Wacquant, (2003). *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, Çev. Nazlı Ökten, İletişim Yayınları, İstanbul.

Bourdieu, Pierre, (2007). "Vive La Crise!: Sosyal Bilimlerde Heteredoksi İçin", çev. Ümit Tatlıcan, Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi, Derleyenler: Güney Çeğin, Emrah Göker, Alim Arlı, Ümit Tatlıcan, İletişim Yayınları, İstanbul

Collins, Randall,(1981). "On The Microfoundations of MacroSociology", American Journal of Sociology: Vol. 86, No: 5, pp. 984-1014.

Collins, Randall, (1994). *Four Sociological Traditions*, Oxford University Press.

Collins, Randall ve Michael Makowsky, (2014). *Toplumun Keşfi*, Çeviri Editörü: Nurgün Oktik, Nobel Akademik Yayıncılık.

Durkheim, Emile, (1994). *Sosyolojik Metodun Kuralları*, Çev. Enver Aytekin, Sosyal Yayınları, İstanbul.

Durkheim, Emile, (2005). *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, Çev. Fuat Aydın, Ataç Yayınları, İstanbul.

Eriksen, Thomas Hylland, (2009). *Küçük Yerler Büyük Meseleler*, Çev. Erkan Koca, Birleşik Yayınevi, Ankara.

Eriksen, Thomas Hylland ve Finn Sivert Nielsen, (2012). *Antropoloji Tarihi*, Çev. Aksu Bora, İletişim Yayınları, İstanbul.

Emirbayer, Mustafa, (2012). "İlişkisel Bir Sosyoloji İçin Manifesto", Çev. Lezgin Kaya & Emrah Göker, *Tözcülüğün Tasfiyesi: İlişkisel Sosyolojide Temel Yaklaşımlar*, Hazırlayanlar: Güney Çeğin & Emrah Göker, Notabene Yayınları, Ankara.

Foucault, Michel, (2007). *İktidarın Gözü*, Seçme Yazılar 4, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Gérome Turc, (2010). "La Violence en Situations. Entretien avec Randall Collins", Tracés 19 2 Pages: 239-255.

Giddens, Anthony, (1999). *Toplumun Kuruluşu*, Çev. Hüseyin Özel, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.

Giddens, Anthony, (2009). *Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori*, Çev. Ümit Tatlıcan, İletişim Yayınları, İstanbul.

Goffman, Erving, (2009). *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, Çev. Barış Cezar, İletişim Yayınları, İstanbul.

Huther, Jacques Coenen, (2013). *Durkheim'ı Anlamak*, Çev. Serra Akyüz, İletişim Yayınları, İstanbul.

Leach, Edmund, (1985). *Lévi-Strauss*, Çev. Ayla Ortaç, Afa Yayıncılık A.Ş., İstanbul.

Layder, Derek, (2006). *Sosyal Teoriye Giriş*, Çev. Ümit Tatlıcan, Küre Yayınları, İstanbul.

Nisbet, Robert, (2013). *Sosyolojik Düşünce Geleneği*, Çev. Yusuf Kaplan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul.

Rössel, Jörg ve Randall Collins, (2001). "Conflict Theory and Interaction Rituals: Microfoundations of Conflict Theory", *The Handbook of Sociological Theory*, Edited by Jonathan H. Turner, Springer, 509-531.

Swingewood, Alan, (1998). *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, Çev. Osman Akınhay, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.

Swartz, David, (2011). *Kültür ve İktidar, Pierre Bourdieu'nün Sosyolojisi*, Çev. Elçin Gen, İletişim Yayınları, İstanbul.

Tatlıcan, Ümit ve Güney Çeğin, (2007). "Bourdieu ve Giddens: *Habitus* veya Yapının İkiliği", *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi*, Derleyenler: Güney Çeğin, Emrah Göker, Alim Arlı, Ümit Tatlıcan, İletişim Yayınları, İstanbul.

Tatlıcan, Ümit, (2011). *Sosyoloji ve Sosyal Teori Yazıları*, Sentez Yayıncılık, İstanbul.

Tiryakian, Edward, (2002). "Emile Durkheim", *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Hazırlayan: Tom Bottomore-Robert Nisbet, Ayraç Yayınevi, Ankara.

Ünsaldı, Levent ve Ercan Geçgin, (2013). *Sosyoloji Tarihi Dünya'da ve Türkiye'de*, Heretik Yayıncılık, Ankara.

Waldstein, Maxim, (2007). "The Interview with Professor Randall Collins"https://www.academia.edu/905324/ Interview_ with_ Professor_Randall_Collins_March_2007_Erişim tarihi: 17/05 /2015.

Williams, Robin, (2008). Erving Goffman, Çev. Savaş Çağlayan, Sosyolojik Düşüncede İz Bırakanlar, Yay. Hazırlayan: Savaş Çağlayan, Bağlam Yayınları, İstanbul.

Ali Esgin

1974 yılında Çorum'da doğdu. 1997 yılında Cumhuriyet Üniversitesi Sosyoloji Bölümünden mezun oldu. Aynı üniversitede 1999 yılında yüksek lisansını, 2005 yılında ise doktorasını tamamladı. Doktora tezi, *Anthony Giddens Sosyolojisi* adıyla (Anı Yayıncılık, Ankara, 2005, 2. Baskı 2008) yayımlandı. 2006 yılında İnönü Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümüne geçti. Halen aynı bölümde daha çok çağdaş sosyolojideki yeni yönelimler, teorik ve metodolojik problemler gibi konular ve müzik, eğitim ve kent sosyolojisi gibi alanlar üzerine çalışan Esgin'in beş adet telif eseri, kitap editörlükleri, kitap çevirisi, çeşitli kitaplarda kitap bölümleri ile uluslararası ve ulusal dergilerde yayımlanan çok sayıda makalesi bulunmaktadır.

Güney Çeğin

1977 İzmir doğumlu. Lisans ve yüksek lisansını tarih ve sosyoloji dallarında Pamukkale Üniversitesi'nde, doktorasını ise sosyoloji alanında yine Pamukkale Üniversitesi'nde tamamladı. İlgi ve çalışma alanları; Bourdieu sosyolojisi, tarihsel sosyoloji, politik şiddet ve toplumsal sınıflardır. Pamukkale Üniversitesi sosyoloji Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışmalarını sürdürmektedir. Çeşitli ulusal ve uluslararası dergilerde yayımlanmış makalelerinin ve editörlüğünü yaptığı kitapların yanı sıra, *Toplumsal Sınıfların İlişkisel Gerçekliği* (Vefa Saygın Öğütle ile birlikte, Tan Yayınları, 2010), *Denizli: Politik Haritalar ve Eğilimler* (Laodikya Yayınları, 2013) ve *Swords and Remains. State Coercion and Political Vilence in the History of Modern Turkey* (Vefa Saygın Öğütle ile birlikte, Red Quill

Books, 2017) adlı üç telif eseri, *Ocak ve Zanaat* (Emrah Göker, Alim Arlı ve Ümit Tatlıcan ile birlikte, İletişim Yayınları, 2007), *Tözcülüğün Tasfiyesi* (Emrah Göker ile birlikte, NotaBene Yayınları, 2012) ve *Türkiye'de Siyasal Şiddetin Boyutları* (İbrahim Şirin ile birlikte, İletişim Yayınları) ve *Kıyam ve Kıtal: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Devletin İnşası ve Kolektif Şiddet* (Ümit Kurt ile birlikte, Tarih Vakfı Yurt Yayınları) adlı derleme çalışmaları bulunmaktadır.

Ümit TATLICAN

1959 yılında Dinar'da doğdu. Lisans eğitimini Hacettepe Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde ve Lisansüstü eğitimini Ege Üniversitesi'nde tamamladı. MEB ve özel dershanelerde felsefe grubu öğretmenliğinden sonra 1993'te Adnan Menderes Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde araştırma görevlisi olarak göreve başladı. Hâlen bu bölümde öğretim üyesi olarak görev yapmakta ve Sosyoloji Tarihi, Çağdaş Sosyoloji Teorileri, Sosyal Bilimlerde Metodoloji ve Bilgi Sosyolojisi dersleri vermektedir. Alanda özellikle sosyal ve sosyolojik teori alanında yazıları ve çevirileri vardır.

Hüseyin Köse

Mart 1970'te Antep'te doğdu. 1993'te Ege Üniversitesi İletişim Fakültesi Gazetecilik bölümünden mezun oldu. 2003 yılında İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi'nde Pierre Bourdieu üzerine hazırladığı teziyle doktorasını verdi. Kültürel çalışmalar, alternatif medya, tüketim kültürü, medya ve sinema sosyolojisi alanlarında çalışmaları bulunan Köse'nin yayımlanmış kitaplarından bazıları şunlar: *Bourdieu Medyaya Karşı*, Papirüs Yayınevi, İstanbul 2004; *Medyatik Parodigma*, Yirmidört Yayınevi, İstanbul 2006; *Alternatif Medya*, Yirmi Dört Yayınevi, İstanbul 2007; *Medya ve Tüketim Sosyolojisi*, Ayraç Yayınevi, Ankara, 2010; *Medya Mahrem: Medyada Mahremiyet Olgusu ve Transparan Bir Yaşamdan Parçalar* (ed.), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011; *Flanör Düşünce: Arkaik Dönemde ve Dijital Medya Çağında Aylaklık* (ed.), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012; Eric Dacheux, *Kamusal Alan* (çeviri), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012); *Kara Perde: İran Yönetmen Sineması Üzerine Okumalar* (ed.), Ayrıntı Yayın-

ları, İstanbul, 2014; *Şovenist İnşa: Medya Gösterisinin Ahlaki Kapsama Alanı Üzerine Eleştirel Metinler* (inceleme), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014; *Skolastik Fantazya: Hayalden Endüstriye Popüler Kültür Odağında Masal Çözümlemeleri* (der.), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2015; *Şair ve Taifesi* (deneme), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2015; *İletişim Bilimlerinin Unutulmuş Kökenleri* (çeviri), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2016; *Gözdeki Kıymık: Yeni Türkiye Sinemasında Madunlar ve Maduniyet İmgeleri* (ed.), Metis Yayınları, İstanbul, 2016.

Ünal Şentürk

Malatya'da doğan Şentürk, 1996 yılında İnönü Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nden mezun oldu. 1999 yılında *"Göç ve Kentleşme (Malatya Örneği)"* başlıklı Yüksek Lisans Tezi ile Bilim Uzmanı, 2006 yılında *"Parçalanmış Aile Çocuk İlişkisinin Sebep Olduğu Sosyal Problemler (Malatya Uygulaması)"* başlıklı Doktora Tezi ile Doktor unvanını aldı. Halen aynı bölümde öğretim üyesi olarak görevini sürdürmekte olan Şentürk, kentleşme, modernleşme, aile, boşanma, yaşlılık, tüketim, küreselleşme ve enformasyon toplumu konularında çalışmalar yapmaktadır.

Mevlüt Özben

1973'te İstanbul'da doğan Mevlüt Özben ilk ve orta öğrenimini İstanbul'da yükseköğrenimini ise Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümünde tamamlamıştır. Halen aynı kurumda öğretim üyesi olarak çalışan Özben, *Kirlilik Kavramı ve Aleviliğin Asimilasyonu, Yapay Kutsallıklar* ve *Sosyolojik Kafa* kitaplarının da yazarıdır.

Şeref Uluocak

1972 yılında Ankara'da doğdu. Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümünden 1995 yılında mezun oldu. Aynı bölümde *Doğa Bilimleri-Kültür Bilimleri Ayrımında Sosyolojik Açıdan Kuramlaştırma Sürecinin Tartışılması* başlıklı tezi ile 1999 yılında yüksek lisansını ve *Sosyo-Bilişsel ve Politik İletişim Süreçleri Açısından Bir Söylem Evreni Olarak Küreselleşme ve Kollektif Bir Aidiyet Biçimi Olarak Ulusal Kimlikler Üzerine Eleş-*

tirel Bir Söylem Analizi başlıklı tezi ile de 2005 yılında doktorasını tamamladı. 2005 yılından beri Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde çalışmakta olan Uluocak'ın, sosyal bilimlerde nicel ve nitel veri analizi stratejilerine dayalı araştırma desenleri çerçevesinde sosyal kimlikleri ve dezavantajlı grupları sorunsal kılan; toplumsal cinsiyet sosyolojisi alanında kadına yönelik şiddet ve toplumsal cinsiyet rolleri eşitsizliği; engelliler; yaşlılar ve gençler; kültür sosyolojisi alanında Sarıkeçili Yörükleri ve Çanakkale yöresi Tahtacıları üzerine kişisel ve ekip çalışmaları bulunmaktadır.

Berivan BİNAY

1980 yılında Erzincan'da doğdu. Lisans, Yüksek Lisans ve Doktora eğitimini Adnan Menderes Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümünde tamamladı. 2004 yılında Adnan Menderes Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde Araştırma Görevlisi olarak göreve başladı ve hâlen aynı bölümde görev yapmaktadır.

Ecehan Balta

ODTÜ Sosyoloji Bölümünden sonra Ankara Üniversitesi'nde siyaset bilimi alanında yüksek lisans ve doktora derecelerini tamamladı. Toplumsal hareketler, ekoloji, feminizm, kır çalışmaları temel ilgi alanları. Praksis Dergisi yayın kurulu üyesi. Yazdığı pek çok makale ve kitap bölümlerinin yanı sıra, Modernizm, Postmodernizm ve Sol (Öteki Yayınevi, M.B. Mısır ile) isimli kitabın ortak yazarıdır.

Esra Can-Mollaer

Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyoloji Bölümünü bitirdi, Siyaset Bilimi yan dal programını tamamladı. ODTÜ Sosyal Antropoloji programında yüksek lisans yaptı, halen aynı üniversitede Sosyoloji doktorasına devam etmektedir. Doktora çalışması için 2015-2016 tarihleri arasında Columbia Üniversitesi'nde araştırmacı olarak bulundu.

Nezihe Başak Ergin

Giresun Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde öğretim üyesidir. Lisans eğitimini Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Şehir ve Bölge Planlama Bölümü'nde yapmıştır. Yüksek lisans ve doktora derecelerini Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nden almıştır. Doktora eğitimi sırasında Leeds Üniversitesi Coğrafya Okulu'nda ziyaretçi araştırmacı olarak bulunmuştur. Doktora sonrası araştırmasını ise Orta Doğu Teknik Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nde yürütülen 'Akademi ve Araştırmada Etkili Toplumsal Cinsiyet Eşitliği' projesinde yapmıştır. Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyoloji Bölümü ve Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde araştırma görevlisi olarak çalışmıştır. Akademik araştırma ve ilgi alanları kent, toplumsal hareketler, toplumsal cinsiyet, eğitim, sanat, gündelik hayat ve duygular sosyolojisidir.

Mustafa Gültekin

1981 yılında Üsküdar'da doğdu. 2004 yılında İstanbul Üniversitesi Sosyoloji bölümünde lisans eğitimini tamamladı. 2005 yılında Pamukkale Üniversitesi Sosyoloji bölümünde araştırma görevlisi olarak göreve başladı. 2010 yılında "Yapısal-İnşacı Perspektiften İntihar Eylemlerinin Sosyal Belirlenimlerinin Sosyolojik Bir Analizi: 1985-2007 Denizli İli Örneği" başlıklı tezle yüksek lisansını tamamladı. Almanya'nın Siegen Üniversitesi'nde yüksek lisans eğitiminin tez aşamasında araştırmalarda bulundu. 2014 yılında "Denizli Kentindeki Babadağlı ve Buldanlı Aile İşletmelerinde Hemşehrilik ve Akrabalık Bağlamında Sosyal Sermayenin İşleyiş Mekanizmaları" başlıklı tezle doktorasını tamamladı. Ayrıca bir ortak kitap çalışması, uluslararası kitap bölümleri, ulusal ve uluslararası hakemli dergilerde yayınlanmış makaleleri, kitap çevirmenliği ve çeviri editörlüğü bulunmaktadır. Pamukkale Üniversitesi sosyoloji Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışmalarını sürdürmektedir.

Cem Orhan

03.01.1985 tarihinde Denizli'de doğdu. Lisans eğitimini Ankara Üniversitesi İngiliz Dili ve Edebiyatı bölümünde tamamladı. Çeşitli dergilerde yazıları yayımlanmaktadır ve çevirmenlikle uğraşmaktadır.

Uğur BİNİCİ

1981 yılında Bingöl'de doğdu. İlk ve orta öğrenimini İzmir'de tamamladı. 2008 yılında Ege Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nden mezun oldu. Yüksek Lisans eğitimini Adnan Menderes Üniversitesi'nde Sosyoloji alanında tamamladı. Aynı üniversitede 2013 yılında başladığı doktora eğitimine devam etmektedir. Aynı zamanda Uşak Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde Araştırma Görevlisi olarak çalışmaktadır.

Ozan BAŞDANER

2013 yılında Ege Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nden mezun oldu. Şu anda Adnan Menderes Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde yüksek lisans yapmakta olup turizm sosyolojisiyle ilgilenmektedir. İlgi alanları epistemoloji, sosyal bilim felsefesi, sosyal teori, Bourdieu sosyolojisi ve Türkiye'de modernleşmedir.

GÜNDELİK HAYAT SOSYOLOJİSİ

TEMALAR, SORUNSALLAR VE GÜZERGÂHLAR

Gündelik hayatı tüm karmaşıklığı ve cesametiyle kendine nesne edinmeyen herhangi bir sosyolojik yaklaşımdan bahsetmek mümkün değil! Ne var ki sosyoloji disiplini uzun bir kuluçka döneminin ardından bir yandan felsefi tartışmaların beslediği problematikler aracılığıyla bir yandan da beşeri bilimlerin süreğen taarruzlarıyla sosyal gerçekliğin kılcal damarlarına temas eden bir duyarlılık geliştirmek zorunda kaldı. Batı'da bu gelişme multidisipliner bir veçheyle epeyce mesafe kat ederken Türkiye'deki sosyoloji sahası gündelik hayat sosyolojisine kimi zaman metodolojik zafiyetlerinden kimileyin de kurumsal barikatların alıkoyması hasebiyle gereken dikkati gösteremedi.

Elinizdeki derleme, özellikle Türkiye'deki bu eksikliğe dikkat çekme ve konu hakkında belirli bir duyarlılığın gelişimine vesile olma derdiyle şekillendi. Kitap kurucu babaların mezkûr konudaki içgörü ve perspektiflerinden başlayıp, 1960 sonrasının ustalarına değin, gündelik hayatı araştırma alanlarının geniş yelpazesini de içeren bir hattan inceliyor. Goffman, De Certeau, Bourdieu, Giddens, Lefebvre, Collins, Schutz gibi farklı patikaların temsilcilerinin -kendi entelektüel serüvenleri içinde- gündelik hayatı nasıl "nesne" kıldıkları ve ne türden kavramsallıklar geliştirdikleri çalışmanın omurgasını teşkil ediyor. Hem teoriperverler hem de öğrenciler için kaçınılmaz olarak temel bir başvuru kaynağı.

www.siyasalkitap.com

9 786059 801744

www.phoenixyayinevi.com