

**T.C.**  
**ADNAN MENDERES ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI**  
**SOS-DR-2014-0003**

**TOPLUMSAL DÜZEN PROBLEMİ EKSENİNDE**  
**ANTHONY GIDDENS'IN YAPILAŞMA TEORİSİ**

**HAZIRLAYAN**

**Berivan BİNAY**

**TEZ DANIŞMANI**

**Prof. Dr. Ümit TATLİCAN**

**AYDIN- 2014**

**T.C.**  
**ADNAN MENDERES ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE**  
**AYDIN**

Sosyoloji Ana Bilim Dalı Doktora Programı öğrencisi **Berivan BİNAY** tarafından hazırlanan “**Toplumsal Düzen Problemi Ekseninde Anthony Giddens'in Yapılaşma Teorisi**” başlıklı tez, 24/07/2014 tarihinde yapılan savunma sonucunda aşağıda isimleri bulunan jüri üyelerince kabul edilmiştir.

<u>Ünvanı, Adı ve Soyadı</u> :	<u>Kurumu</u> :	<u>İmzası:</u>
<b>Prof. Dr. Ümit TATLİCAN</b>	<b>Adnan Menderes Üniversitesi</b>	.....
<b>Prof. Dr. Mehmet MEDER</b>	<b>Pamukkale Üniversitesi</b>	.....
<b>Doç. Dr. Hakan ÇÖREKÇİOĞLU</b>	<b>Dokuz Eylül Üniversitesi</b>	.....
<b>Yrd. Doç. Dr. Gülhan DEMİRİZ</b>	<b>Adnan Menderes Üniversitesi</b>	.....
<b>Yrd. Doç. Dr. Bekir BALKIZ</b>	<b>Ege Üniversitesi</b>	.....

Jüri üyeleri tarafından kabul edilen bu doktora tezi, Enstitü Yönetim Kurulunun ..... sayılı kararıyla ...../...../2014 tarihinde onaylanmıştır.

Doç. Dr. Fatma Neval GENÇ  
Enstitü Müdürü

Bu tezde görsel, işitsel ve yazılı biçimde sunulan tüm bilgi ve sonuçların akademik ve etik kurallara uyularak tarafımdan elde edildiğini, tez içinde yer alan ancak bu çalışmaya özgü olmayan tüm sonuç ve bilgileri tezde kaynak göstererek belirttiğimi beyan ederim.

Adı Soyadı : Berivan BİNAY

İmza :

**YAZAR ADI-SOYADI:** BERİVAN BİNAY

**BAŞLIK:** TOPLUMSAL DÜZEN PROBLEMİ EKSENİNDE ANTHONY

GIDDENS'IN YAPILAŞMA TEORİSİ

## ÖZET

‘İnsan, niçin başkalarıyla düzenli bir toplumsal hayatı sürdürür?’, ‘Niçin insanlar her yerde birbirleriyle gündelik ilişkiler içinde yaşarlar?’, ‘İnsanlar arasındaki bağlılık ve ilişki zorunlu mu yoksa iradi midir?’ ‘Toplumu bir arada tutan nedir?’, ‘Toplumsal bütünleşmeyi ne açıklar’ ya da ‘Toplum nasıl mümkün olur?’ vb. sorular sosyal bilim literatüründe sıkça ifade edilmiştir. Söz konusu soruların kaynağında, özelde sosyal bilimlerin genelde bilimin merkezi problemlerinden biri olan düzen problemi yatmaktadır.

Antik Yunan dünyasından günümüze kadar birçok düşünür tarafından ele alınan toplumsal düzen problemi, çok katmanlı bir yapıya sahiptir. Problem, insan doğasından, kişiler arası mikro-sosyal ilişkilere, toplumsal grupların yapısından ulusal ve uluslararası ilişkilere kadar birçok boyutu içinde barındırmaktadır.

Sosyal bilimliteratüründe farklı bağlam ve güzergâhlarda ele alınan problem, Anthony Giddens tarafından yapılaşma teorisi ekseninde analiz edilmiştir. Giddens ontolojik muhakemelere öncelik tanıyarak sosyal teoriye sirayet etmiş düalizmleri aşmak isteyen bir düşünürdür. Giddens’in toplumsal düzen problemi analizi de daha ziyade bu düzlemde karakterize olur. Giddens toplumsal düzen problemini ne bireyin topluma bağlanması, ne ahlaki bir konsensüs ne de bir denetim/kontrol meselesi olarak görür. Giddens için toplumsal düzen problemi, çeşitli alt-sistemlere sahip bir bütünlük olan sosyal sistemlerin zamanı ve mekânı nasıl birbirine bağladığı meselesidir. Başka deyişle toplumsal düzen problemi farklı unsurların, farklı yer ve zamanları birbirine bağlayarak nasıl bütünlüklü bir karakter kazandığı problemidir. Giddens’in toplumsal düzen problemine yönelik bu yaklaşım tarzı, sosyal teori literatüründe ayırt edici bir konuma sahiptir.

Bu doğrultuda çalışma iki eksen den oluşmaktadır. İlk eksen toplumsal düzen probleminin entellektüel arka planını eleştirel bir okumayla ortaya koyma amacıyla oluşturmuştur. Çalışmanın bir diğer eksenini ise Anthony Giddens’in yapılaşma teorisi

bağlamında, toplumsal düzen problemini ele alış tarzı oluşturur. Bu doğrultuda çalışmanın amacı toplumsal düzen probleminin sosyal teori literatüründe kavranış şeklini eleştirel bir okumayla ortaya koyarak problemin önemine işaret etmek ve Anthony Giddens'in toplumsal düzen anlayışının sosyal teori geleneğindeki stratejik konumunu gösterebilmektir.

**Anahtar Kelimeler:** Düzen,Toplumsal Düzen Problemi, Anthony Giddens, Anthony Giddens'in Toplumsal Düzen Anlayışı, Yapılaşma teorisi.

**NAME: BERİVAN BİNAY**

**TITLE: ANTHONY GIDDENS' THEORY OF STRUCTURATION IN TERMS OF THE PROBLEM OF SOCIAL ORDER**

### **ABSTRACT**

‘Why people to continue orderly social life with other people?’, ‘Why people everywhere to live in relationship with each other everyday?’, ‘Is commitment and relationship between people compulsory or voluntary?’, ‘What keep together society?’, ‘What explains the social integration?’, ‘How is society possible?’ This questions are most frequently expressed in the literature of social science. This questions lies at the source of the problem of order which is one of the central problems of science in general and social science in particular.

By so many thinkers since ancient Greek World discussed the problem of social order, has a multilayer structure. The problem is, human nature, interpersonal relations, social groups, micro-social structure from many national and international relations in dimensions.

The problem which addressed in different contexts and routes in the literature of social sciences analyzed in terms of structuration by Anthony Giddens. Giddens gives priority to the ontological reasoning and has spread to social theory wants to overcome dualism. Giddens' analysis of the problem of social order rahter is characterized in that plane. Giddens does not think of the problem of social order as a matter of connecting the individual to the community, a moral consensus and an inspection/control issue. For Giddens, the problem of social order, with various sub-systems of a whole social system is a matter of time and space that connects how. In other words the problem of social order is a problem how the different element gains to character by connecting different places and times. Giddens' style of this approach to the problem of social order has a distinctive position in the literature of social theory.

Accordingly the thesis consists of two axes. The first axis was created in order to demonstrate which the problem of social order intellectual background has created a critical reading. The other axis of the thesis created a way of handling the problem of

social order in the context of Anthony Giddens's the theory of structuration. The aim of the thesis is put forward how the problem of social order is understanding in the literature of social theory with critical reading and points to the importance of the problem of social order, and also Anthony Giddens's notion of the problem of social order demonstrate the strategic position in the tradition.

**Keywords:** Order, The Problem of Social Order, Anthony Giddens, Anthony Giddens' Notion of Social Order, The Theory of Structuration.

## ÖNSÖZ

Sosyal teori literatüründe Thomas Hobbes, toplumsal düzen problemini açıkça formüle eden ilk düşünür olarak geçer. Bu problemi sosyal teori için temel bir sorun olarak gören ilk sosyolog ise Talcott Parsons'dır. Ancak açıkça formüle edilmese de problemin entelektüel arka planı Antik Yunan dünyasına kadar uzanmakta ve problem günümüz sosyal teorilerinde de hâlâ önemini korumaktadır. İnsanların diğer insanlarla neden düzenli bir ilişkiyi sürdürdüğü, bu ilişkinin zorunlu mu yoksa iradi mi olduğu, toplumu bir arada tutan şeyin ne olduğu ya da toplumun nasıl mümkün olduğu vb. şeklindeki sorular, düşünceler tarihi boyunca cevaplandırılmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla toplumsal düzen problemi açıkça ya da zımnem birçok düşünür tarafından ele alınmış ve çözüme kavuşturulmaya çalışılmış bir problemidir.

Toplumsal düzen problemi her ne kadar birçok düşünür ve gelenek tarafından farklı bakış açılarıyla ve farklı unsurlar ön plâna çıkarılarak ele alınsa da problemin sosyal teori literatüründeki formülasyonu en temelde düalist bir bakış açısıyla, birey-toplum düalizmi üzerinden gerçekleşmiştir. İnsan ister bencil isterse toplumsal bir varlık olarak görülsün, toplumsal düzen nihayetinde bireyin topluma bağlanması problemi olarak kavranmıştır. Problemin bu şekilde kavranmasının en önemli nedenlerinden biri meselenin bir bilgi problemi olarak görülmesinden kaynaklanır.

İnsan içinde yaşamış olduğu toplumsal dünyayı en temelde onun öngörülebilir ve geçerli bilgisine ulaşmak üzerinden anlama ve açıklama çabası içindedir. Bilgi bu haliyle en baştan pragmatist bir içeriğe sahiptir. Özellikle yeniçağda doğa bilimleri ve teknik alanında yaşanan ilerlemeler, gerek doğa dünyasının gerekse toplumsal dünyanın epistemolojik öncüllerle kavranmasına yol açmıştır. Sosyolojinin kendini bir disiplin olarak kurma sürecinde, özellikle Auguste Comte ve Émile Durkheim'in çalışmalarında bu tavrı açıkça görmek mümkündür.

Sosyoloji kendini bir disiplin olarak var etmeye çalışırken temel motivasyonu toplumun genel-geçer, nesnel bilgisine ulaşmak, başka deyişle doğa bilimlerinin sunduğu 'bilimsel bilgi' icrasını toplumsal dünyada gerçekleştirebilmektir. Bu süreçte her ne kadar 'Toplum nedir?', 'İnsan nasıl bir varlıktır?' türünden toplumsal ontolojik sorular sorulmuşsa da bu sorular daha ziyade toplumun genel-geçer nesnel bilgisine ulaşmak üzerinden cevaplandırılmaya çalışılmıştır. Epistemik ontolojik bir muhakeme tarzı olarak adlandırılabilir bu tavır, sosyolojinin araştırma nesnesi olarak görülen



toplumun kendine içkin özelliklerinin gözardı edilmesine yol açmıştır. Ancak temelde ‘Toplum nasıl mümkündür?’ sorusu üzerinden kavranabilecek toplumsal düzen problemi, zorunlu olarak toplumsal ontolojik muhakemeleri gerektirir. Zira ontolojik muhakeme ‘nesne’nin temel karakterine, kendine içkin özelliklerine ulaşma imkânı sağlar. Sadece toplumsal düzen probleminin anlaşılmasında değil, genel olarak sosyolojik bilgi üretimi açısından ontolojik muhakemelerin önceliğine ve önemine dikkat çekmek, sosyolojiyi pür felsefi bir karaktere büründürme talebi olarak okunmamalıdır. Ontolojik muhakemelerin önceliğine ve önemine dikkat çekmek, sosyolojik bilgi üretimi adına taşıdığı stratejik öneme işaret etmektir. Zira ‘Toplum nedir?’ türünden ontolojik bir soruya, toplumun kendine içkin karakterine uygun olarak verilebilecek cevaplar, aynı zamanda toplumun bilgisine ulaşmaya ve yanı sıra bu bilgiyi elde etmede kullanılacak teknikleri belirlemeye de imkân sağlayacaktır.

Anthony Giddens’in ontolojiye dönme talebi ve bu uğurda çalışmalarında yapı, fail gibi birçok kavramı ontolojik bir muhakemeye tabi tutma girişimi, toplumsal düzen problemini ayırt edici bir konumda ele almasına olanak sağlamıştır. Bu anlamda Giddens için problem, sadece bireyin topluma bağlanma meselesi olarak görülmez. Zira o, en başta sosyal teoriye sirayet etmiş düalizmleri aşmaya çalışır. Dolayısıyla Giddens için problem sadece birey ve toplum kategorileri üzerinden kavranamayacağı gibi çözüm de ne etkin, sağlıklı bir sosyalleşme ne de denetim/kontrol mekanizmaları ile gerçekleşebilir. Giddens için toplumsal düzen problemi, bir bütünleşme problemidir. Başka deyişle farklı düzey ve alt-sistemleri bünyesinde barındıran toplumun nasıl mümkün olduğu sorusudur.

Bu anlamda sosyal teori literatüründe toplumsal düzen problemi her ne kadar epistemolojik alan içinde birey-toplum düalizmi üzerinden karakterize edilse de problem en temelde bir bütünleşme, başka deyişle toplumun nasıl mümkün olduğu sorunudur. Bu haliyle de toplumsal düzen problemi, sadece sosyolojinin ana çalışma odaklarından birini oluşturmakla kalmaz aynı zamanda sosyolojinin bir disiplin olarak varoluş koşullarını belirler.

Bu doğrultuda çalışmanın temel katkısı, sosyoloji için temel önemde olan toplumsal düzen probleminin önemine işaret etmek ve bu problemin toplumsal ontolojik muhakemelerden bağımsız olarak tam anlamıyla kavranamayacağını göstermektir. Ancak şüphesiz ki sosyoloji adına stratejik öneme sahip bu problemin tüm detaylarıyla

ele alınması ve toplumsal ontolojik muhakemelerin sosyoloji adına taşıdığı önemin tüm ayrıntılarıyla sunulması bu çalışmanın sınırlarının ötesine uzanmaktadır. Ancak en azından problemin sosyolojideki önemine işaret etmenin ve bu doğrultuda toplumsal ontolojik muhakemelerin sosyolojideki stratejik rolünü göstermenin sosyolojik bilgi üretimi adına katkı sağlayabileceği düşünülmektedir.

Son olarak çalışmadaki tüm hatalar bana ait olmakla beraber doğrular, bu süre zarfında ilgi ve desteğini esirgemeyen, önerileri ve görüşleriyle yanımda olan hocalarım ve arkadaşlarımla katkılarıyla mümkün olmuştur. Bu anlamda zihin açıcı sunum ve sohbetleri için Araş. Gör. Uğur BİNİCİ'ye; tez süresince desteğini esirgemeyen, görüş ve önerileriyle bu çalışmaya katkı sağlayan Yrd. Doç. Dr. Tuncay SAYGIN'a; çalışma süreci boyunca göstermiş oldukları ilgi ve anlayıştan ötürü tez izleme komitesinde yer alan değerli hocalarım Prof. Dr. Mehmet MEDER ve Yrd. Doç. Dr. Gülhan DEMİRİZ'e; tez jürime katılarak görüş ve önerilerini esirgemeyen değerli hocalarım Doç. Dr. Hakan ÇÖREKÇİOĞLU ve Yrd. Doç. Dr. Bekir BALKIZ' a teşekkür ederim. Son olarak tez danışman hocam Prof. Dr. Ümit TATLİCAN'a sadece bu çalışma özelinde değil, lisans ve lisansüstü öğrenimim boyunca göstermiş olduğu ilgi ve destek için teşekkür ederim.

Berivan BİNAY

## İÇİNDEKİLER

<b>ÖZET</b> .....	i
<b>ABSTRACT</b> .....	iii
<b>ÖN SÖZ</b> .....	v
<b>İÇİNDEKİLER</b> .....	viii
<b>ŞEKİLLER LİSTESİ</b> .....	xi
<b>GİRİŞ</b> .....	1
<b>BİRİNCİ BÖLÜM</b>	
<b>TOPLUMSAL DÜZEN PROBLEMİNİN ENTELEKTÜEL ARKA PLANI</b> .....	9
1.1. Antik Yunan’da Düzen Probleminin Temelleri .....	9
1.2. Yeniçağda Toplumsal Düzen Problemi: Thomas Hobbes ve Jean-Jacques Rousseau.....	25
1.2.1. Thomas Hobbes (1588-1679).....	27
1.2.2. Jean-Jacques Rousseau (1712-1778).....	34
1.3. Klasik Sosyolojik Düşüncede Toplumsal Düzen Problemi .....	41
1.3.1. Auguste Comte (1798-1857).....	43
1.3.2. Émile Durkheim (1858-1917) .....	47
1.3.3. Georg Simmel (1858-1918) .....	60
1.4. Ortodoks Konsensüs ve Toplumsal Düzen Problemi: Talcott Parsons (1902-1979).....	70
1.5. Diyalektik Düşünce, Çatışma ve Toplumsal Düzen Problemi: Karl Marx (1818-1883).....	76
1.6. Mikro Sosyoloji Gelenekleri ve Toplumsal Düzen Problemi .....	86
1.6.1. Fenomenolojik Sosyoloji ve Toplumsal Düzen Problemi: Alfred Schutz (1899-1959).....	90
1.6.2. Sembolik Etkileşimcilik ve Toplumsal Düzen Problemi: George Herbert Mead (1863-1931).....	95
1.6.3. Etnometodoloji ve Toplumsal Düzen Problemi: Harold Garfinkel (1917-2011).....	104
1.7. Bölüm Değerlendirmesi: Entellektüel Arka Planıyla Toplumsal Düzen Probleminin Örüntüsü .....	110
<b>İKİNCİ BÖLÜM</b>	
<b>ANTHONY GIDDENS’İN SOSYAL TEORİDEKİ KONUMU</b> .....	119
2.1. Ortodoks Konsensüs ve Kriz Tezi.....	121
2.2. Metodolojik Bir Araç Olarak ‘Eleştirel Diyalog’ .....	132

2.3. Ontolojiye Dönüş .....	133
2.4. Bir Senteze Doğru: Sosyolojik Düalizmleri Aşmak.....	136
2.5. Anthony Giddens'in Sosyal Teorideki Konumu Üzerine Genel Bir Değerlendirme .....	140
<b>ÜÇÜNCÜ BÖLÜM</b>	
<b>ANTHONY GIDDENS'IN EYLEM TEORİSİ</b> .....	146
3.1. Anthony Giddens'in Eylem Teorisinin Entellektüel Arka Planı.....	148
3.2. Bilincin/Kişiliğin Tabakalaşma Modeli .....	163
3.2.1. Bilinçdışı .....	164
3.2.2. Pratik Bilinç.....	170
3.2.3. Sözel Bilinç .....	171
3.3. Bilgi ve Ehliyet Sahibi Bir Varlık Olarak İnsan.....	172
3.4. Faillik veya Eylem.....	176
3.5. Eylemin Tabakalaşma Modeli.....	178
3.5.1. Eylemin Refleksif Gözetimi: İnsan Eyleminin Amaçlı/Niyetli Karakteri	179
3.5.2. Eylemin Rasyonalizasyonu: Gerekçeler/Nedenler .....	182
3.5.3. Eylemin Güdüsü.....	185
3.5.4. Eylemin Niyetlenilmemiş Sonuçları .....	187
3.6. Anthony Giddens'in Eylem Teorisine Yönelik Genel Bir Değerlendirme .....	190
<b>DÖRDÜNCÜ BÖLÜM</b>	
<b>ANTHONY GIDDENS'IN KURUMSAL ANALİZİ</b> .....	192
4.1. Yapı .....	193
4.1.1. Yapının Mevcudiyeti: Soyut/Fiilî Bir Oluşum Olarak Yapı Fikri .....	197
4.1.2. Kurallar Olarak Yapı.....	201
4.1.3. Kaynaklar Olarak Yapı.....	210
4.1.4. Yapılaşma Olarak Yapı Fikri ve Yapının İkiliği .....	216
4.2. Sistem .....	220
4.2.1. Sistem ve Sistemin Kendini Düzenleyici Özellikleri .....	222
4.2.2. Sosyal Sistemlerin Yapısal Özellikleri, Yapısal İlkeleri ve Kurumlar Sınıflandırması .....	226
4.3. Zaman ve Mekan .....	232
4.4. Bütünleşme: Toplumsal Bütünleşme ve Sistem Bütünleşmesi .....	236
4.4.1. Toplum .....	236

4.4.2.Bütünleşme.....	240
4.4.3. Toplumsal Bütünleşme ve Sistem Bütünleşmesi .....	242
4.5. Toplum Tipleri Sınıflandırması.....	243
4.6.Anthony Giddens’ın Kurumsal Analizine Yönelik Genel Bir Değerlendirme ..	252
<b>BEŞİNCİ BÖLÜM</b>	
<b>ANTHONY GIDDENS’IN TOPLUMSAL DÜZEN ANLAYIŞI .....</b>	<b>254</b>
<b>SONUÇ VE DEĞERLENDİRME .....</b>	<b>261</b>
<b>KAYNAKÇA .....</b>	<b>265</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ.....</b>	<b>277</b>

## ŞEKİLLER DİZİNİ

Şekil 1: Comte'un Zımnı Sosyal Statik Modeli .....	46
Şekil 2: Anthony Giddens'in Eylemin Tabakalaşma Modeli .....	178
Şekil 3: Anthony Giddens'in Toplum Tipleri Sınıflaması .....	246
Şekil 4: Anthony Giddens'in Sosyal-bütünlükler-arası Sistemler Modeli.....	251

## GİRİŞ

Düzen problemi sadece sosyal bilimler için değil, tüm bilimler açısından özel bir öneme sahiptir. Genel olarak güvenilir, öngörülebilir bir dünya için ‘düzen’, tüm bilimler adına gerekli bir ön koşul olarak alınmıştır.

“Parçaların bir yapı içinde anlamlı ve amaçlı düzenlenişi” olarak tanımlanabilecek ‘düzen’ kavramı, ister doğa dünyası ister toplumsal dünya olsun, öncelikle evrenin öğeleri arasındaki karşılıklı ilişki ve etkileşimi anlatır (Marshall; Zohar, 2006: 50).Söz konusu karşılıklı ilişki ve etkileşim, aynı zamanda evrenin/bütünün sistemli karakterine işaret eder. Başka deyişle düzen sistemliliği, yani “parçaları ve öğeleri arasında karşılıklı ilişki, etkileşim, bağlantı ve bağımlılık bulunan tutarlı bir bütün içindeki birlikli hali” gerektirir (Türk Dil Kurumu [TDK] 2005: 1777). Dennis Wrong’un da ifade ettiği gibi ‘düzen’, rastlantısallık, değişim ve kaosun karşıtı olan sistem anlamına gelir (Wrong, 1994: 37).Bu anlamda tüm bilimler kendi araştırma alanlarını oluşturan unsurlar arasında bir tür etkileşimin, ilişkinin, bağlantının, yani bir tür sistemliliğin ya da düzenin olduğu inancını taşırlar. Hatta bunu bir ön koşul olarak alırlar, zira bu,bilimsel ‘bilgi’yi olanaklı kılan bir koşul olarak görülür. Bilimsel bilgi öngörülebilir olanı talep eder ve bu talebi ancak düzenli bir dünya kabulü karşılayabilir. Bu durum özel olarak sosyal bilimler için de geçerlidir. Ancak sosyal bilimler için söz konusu problem, doğa bilimlerine nazaran daha karmaşık bir karaktere sahiptir.

Sosyal teori literatüründe toplumsal düzen problemini açıkça formüle eden ilk düşünür Thomas Hobbes, bu problemi sosyal teori için temel sorun olarak tayin eden ilk sosyolog ise Talcott Parsons’tır (Wrong, 1994: 4). Toplumsal düzen problemi her ne kadar ilk kez Hobbes tarafından açıkça ifade edilse de problemin entelektüel kaynakları Hobbes’un da ötesine uzanmaktadır. Antik Yunan dünyasından Rousseau’ya, Durkheim’dan Simmel’e kadar birçok düşünür ve sosyal teori geleneği tarafından söz konusu problem açık veya örtük biçimde ele alınmış ve tartışılmıştır.

Sosyal teori literatüründe toplumsal düzen problemi genel hatlarıyla şu sorulara yanıt arar: İnsan, diğer insanlarla niçin düzenli bir ilişki içindedir? İnsanlar arasındaki ilişki ve bağlılık zorunlu mu yoksa iradi midir? Toplumu bir arada tutan şey nedir? Toplumsal bütünleşme nasıl gerçekleşir? Bu ve benzeri soruların tümü doğrudan toplumsal düzen problemine işaret etmektedir. Ancak bununla beraber tüm bu sorular

aslında tek bir soru altında özetlenebilir. Simmel'in, Kant'ın 'Doğa nasıl mümkündür?' sorusundan yola çıkarak sorduğu 'Toplum nasıl mümkündür?' sorusu toplumsal düzen problemini açıkça özetleyen bir sorudur (Turner, 2001: 68).

Bu haliyle toplumsal düzen problemi, sadece sosyolojinin değil genel olarak sosyal bilimlerin göz ardı edemeyeceği önemli bir sorundur. Bir disiplin olarak sosyolojinin araştırma odağının 'toplum' olduğu düşünüldüğünde, problemin sosyoloji özelindeki stratejik önemi açıktır. Zira 'toplum'a dair merkezi bir tartışmayı bünyesinde barındıran bu problem, aynı zamanda "sosyolojiyi oluşturan şeydir" (Turner, 2001: 68). Bu anlamda toplumsal düzen problemi sosyoloji için bir araştırma konusu olmanın ötesinde sosyolojinin bir disiplin olarak ortaya çıkış koşullarını belirlemiş bir sorundur.

Sosyoloji, toplumsal değişim ve dönüşümün hız kazandığı, toplumsal problemlerin baş gösterdiği bir atmosferde ortaya çıkmış ve kendi kurumsallaşmasını da bu koşullar altında gerçekleştirmiş bir disiplindir. Hızlı ve büyük değişimlerin yarattığı bir krizin ürünü olan sosyoloji, kendini bir disiplin olarak kurma sürecindeki tüm mücadelesini bu krizi ve krizlerin beraberinde getirdiği toplumsal belirsizliği, kaosu aşmaya yönelik vermiştir. Bu anlamda bir disiplin olarak kurulma aşamasında sosyolojiye arka plânında eşlik eden temel misyon daima toplumsal düzenin nasıl tesis edilebileceği olmuştur.

Ancak sosyolojinin bir disiplin olarak ortaya çıkışındaki temel güdü toplumsal düzenin tesisi olsa da, bu güdü sosyolojiyi kendi başına bilim statüsüne taşımaz. Sosyoloji kendini bilim statüsüne taşımak ve misyon edindiği toplumsal düzeni tesis edebilmek için, o döneme kadar muazzam ilerlemeler kat etmiş doğa bilimlerinin hakikati keşfetme araçlarına sarılmıştır. Amaç, toplumun inkâr edilemez genel-geçer bilgisine ulaşmak ve toplumsal düzenin istikrarlı tesisini gerçekleştirmektir. Bu nedenle de sosyoloji, bir disiplin olarak kendini var etme sürecinde, doğa bilimlerinin metodolojik araçlarının sosyal analizde nasıl kullanılabileceği sorusuna yoğunlaşmıştır. Zira böylelikle, toplumsala ilişkin düşünce bilim statüsüne taşınacak ve sosyoloji bilim statüsüne erişebilecektir. Amacın toplumun genel-geçer nesnel bilgisine ulaşmak üzerinden karakterize edilmesinin muhtemel en stratejik sonucu, sosyolojinin en başından kendini epistemolojik alan içinde var etmesidir. Başka deyişle bir disiplin olarak ortaya çıkış koşullarında sosyoloji, öncelikle bilgi problemine odaklanmış ve toplumun güvenilir, doğru bilgisine ulaşmayı hedeflemiştir. Dolayısıyla da sosyolojiye



arka plânda eşlik eden toplumsal düzen problemi de doğal olarak bir şekilde epistemolojik alan içinde ele alınmış ve bir bilgi problemi olarak kavranmıştır. Şüphesiz ki sadece sosyoloji değil tüm bilimler zorunlu olarak epistemolojik kabulleri bünyesinde barındırmalı ve güvenilir, geçerli bilgi imkânını sorgulamalıdır. Ancak ‘Toplum nasıl mümkündür?’ sorusu üzerinden özetlenebilecek toplumsal düzen problemi, sorunun mantığı itibariyle *öncelikle* toplumsal ontolojik bir muhakemeyi gerektirir. Zira soru en temelde toplumun ne olduğu ve nasıl bir karaktere sahip olduğunu cevaplandırmayı gerektirir. Şüphesiz ki klâsik sosyolojik düşüncede bu ve benzeri türden toplumsal ontolojik sorular sıkça sorulmuştur. Ancak bu sorular sıklıkla epistemik ontolojik bir tavırla, başka deyişle epistemolojinin güdümünde cevaplandırılmaya çalışılmıştır. Bu anlamda ‘Toplum nedir?’ sorusu sorulmuş, ancak bu soru toplumun genel-geçer nesnel bilgisine ulaşmak üzerinden cevaplandırılmaya çalışılmıştır. Böylesi bir kavrayış, en temelde ‘toplum’un kendine içkin özelliklerinin gözden kaçmasına yol açmıştır. Zira soru, toplumun kendine içkin özelliklerinden ziyade, toplumun kesin bilgisine ulaşmak üzerinden cevaplandırılmıştır. Netice itibariyle bir disiplin olarak sosyolojiye hüviyetini kazandırmak isteyen sosyologların sistematiklerinde yer alan ontolojik muhakemeler, daha ziyade epistemik ontolojik bir içeriğe sahip olmuştur.

Öte yandan toplumsal düzen probleminin epistemik ontolojik muhakeme düzeyinde ele almasının önemli bazı sonuçları olmuştur. Bunun en dikkate değer sonucu, toplumsal düzen probleminin düalist bir bakış açısıyla kavranmasıdır. ‘Toplum’un kendine içkin özelliklerine tam anlamıyla nüfuz edemeyen epistemik ontolojik tavır, örneğin toplumu bireyden bağımsız bir ‘şey’ olarak tanımlamış ve bu doğrultuda toplumsal düzen problemini sadece bireyin topluma bağlanma sorunu olarak görmüştür. Hobbes’un problemi bir denetim/kontrol meselesi olarak yorumlaması ya da Durkheim ve Parsons’ın problemi normlar ve değerler üzerinden çözüme kavuşturma talepleri bu bağlamda değerlendirilebilecek örneklerdir.

Bu bağlamda çalışmanın temel iddiası, ontolojik bir muhakemeye tanınacak öncelik ve önemin toplumsal düzen probleminin kavranmasında taşıdığı stratejik roldür. Bu noktada ontoloji kavramının genel bir tanımını vermekte yarar var. Yunanca kaynaklı bu kavram, *onta* (var olan) ve logos kelimelerinin birleşmesinden oluşmuştur. Kavram sözlük tanımı itibariyle “varlığın kendisini, varlığın temel özelliklerini konu alan ...felsefe dalı”na karşılık gelmektedir (Cevizci, 2005: 1266). Kendine varlığı konu

alan ontolojinin temel amacı ise var olanı, var olduğu şekliyle ele almaktır. Başka deyişle varlığın kendine ilişkin özelliklerini olduğu gibi ele almak ve ortaya koymaktır. Bu anlamda ‘Toplum nasıl mümkündür?’ şeklinde toplumsal ontolojik bir soru, öncelikle toplumu var olduğu haliyle ortaya koymayı gerektirir. Dolayısıyla toplumsal ontolojik bir muhakeme ‘toplum’un temel karakterine, kendine için özelliklerine ulaşma imkânı sağlar. Ontolojik muhakemelerin önceliğine ve önemine dikkat çekmek sadece toplumsal düzen probleminin kavranmasında değil, aynı zamanda sosyolojik bilgi üretim süreci adına da stratejik bir role sahiptir. Zira ‘Toplum nedir?’ türünden toplumsal ontolojik bir soruya, toplumun kendine için karakterine uygun olarak verilebilecek cevaplar, aynı zamanda toplumun bilgisine ulaşmaya ve yanı sıra bu bilgiyi elde etmede kullanılabilir metodolojiyi belirlemeye de imkân sağlayacaktır.

Anthony Giddens’in yapılaşma teorisi ekseninde toplumsal düzen problemine yönelik yaklaşımın bu çalışmada özel olarak tercih edilmesinin nedeni ise Giddens’in söz konusu problemi, genel hatlarıyla bu düzeyde ele almasıdır. Giddens sosyal teoride ontolojiye dönme talebinde bulunur ve sosyal teoriye sirayet etmiş düalizmlerden kurtulmak ister. Giddens’in sosyal teori gelenekleri içindeki bu belirleyici konumu, aynı zamanda klasik sosyolojik düşüncede toplumsal düzen probleminin genel kavranış şeklinin ötesine geçmesine olanak sağlar. Zira Giddens için toplumsal düzen problemi ne bireyin topluma bağlanması meselesi, ne ahlaki bir konsensüs, ne de bir denetim/kontrol meselesidir. Giddens için toplumsal düzen problemi, çeşitli alt-sistemlere sahip bir bütünlük olan sosyal sistemlerin zamanı ve mekânı nasıl birbirine bağladığı sorunudur. Başka deyişle toplumsal düzen problemi farklı unsurların, farklı yer ve zamanları birbirine bağlayarak nasıl bütünlüklü bir karakter kazandığı problemidir. Probleme yönelik bu türden bir kavrayış, toplumu kendinde bir ‘şey’ olarak görmez. Aksine bu bakış açısından toplum, çok katmanlı bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla da toplumsal düzen problemi insan doğasından, kişiler arası mikro-sosyal ilişkilere, toplumsal grupların yapısından ulusal ve uluslararası ilişkilere kadar birçok boyutu içinde barındırmaktadır. Bu anlamda toplumsal düzen problemi, özetle, hem bireylerin grupları nasıl oluşturdukları hem de farklı grupların farklılaşmış daha büyük kolektiviteler içinde bir arada varılmayı nasıl başardıkları dikkate alınarak analiz edilmelidir (Wrong, 1994: 7).

Giddens'in ontolojik muhakemeleri, toplumun çeşitli alt-sistemlere sahip, çok katmanlı bir karaktere sahip olduğunu tespit etmesine ve dolayısıyla toplumsal düzen probleminin de söz konusu katmanlı yapının dikkate alınarak analiz edilebileceğini görmesine olanak sağlamıştır. Bu anlamda Giddens'in toplumsal düzen problemine yönelik bu yaklaşım tarzının sosyal teori literatüründe ayırt edici bir konuma sahip olduğu açıkça ifade edilebilir.

Ancak sosyal teori literatüründe ayırt edici bir konuma sahip olmakla beraber, Giddens'in bu problemi açıkça kendi sosyal teorisinin merkezi sorunu olarak tanımlamadığını da eklemek gerekir. Giddens "Hobbescu problemin toplumsal düşünce tarihinde Parsons'ın iddia ettiği kadar önemli olmadığını" (Giddens, 1976/2013: 125) açıkça ifade eder. Ancak burada Giddens'in hedefinde problemin kendisinden ziyade Hobbes'un ve Parsons'ın probleme yönelik analizleri vardır. Zira Giddens, Hobbes'un ve Parsons'ın toplumsal düzen problemini ifade etme biçimlerinin terk edilmesi gerektiğini düşünürken, problemin Simmel'in formüle ettiği şekliyle sosyal teori için önemli bir sorun olduğunu ifade eder (Giddens, 1976/2013: 125).

Bu anlamda Giddens toplumsal düzen problemini açıkça kendi alternatif sosyal teori girişimi adına merkezi bir sorun olarak almasa da, çoğu sosyal teorisyen gibi onun da çalışmalarını bu problem ekseninde şekillendirdiği rahatlıkla ifade edilebilir.

Tüm bu tespitler üzerinden çalışma, iki eksen oluşturmuştur. İlk eksen toplumsal düzen probleminin entelektüel arka planını eleştirel bir okumayla ortaya koyma amacıyla oluşturmuştur. Birinci bölüm, doğrudan bu amaç doğrultusunda şekillenmiştir. Bölüm, felsefe tarihi literatüründe felsefenin/bilimin doğuşu olarak nitelendirilen doğa filozoflarıyla başlar. Bölümün Antik Yunan dünyasından başlatılmasının temel amacı, bu dönemin, modern bilimin anlayışının karakterini kazanmasında oynadığı stratejik roldür. Bu nedenle söz konusu dönem, düzen probleminin bilimsel alan içindeki 'ilk'sel biçimlerini ortaya koymak adına önem arz etmektedir.

Bölümün bir diğer başlığı 'Yeniçağda Toplumsal Düzen Problemi'dir. Modern bilimin anlayışının klasik formuna ulaşmasında bu dönemin önemi açıktır. Ancak başlık altında ayrıntılı bir yeniçağ analizine girilmemiş, daha ziyade genel hatlarıyla dönemin önemi ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Bu başlık altında spesifik olarak Hobbes ve Rousseau'nun toplumsal düzen anlayışlarına odaklanılmıştır. Toplumsal düzen

probleminin ilk olarak Hobbes tarafından açıkça ifade edilmesi, öte yandan sosyal teori literatüründe Rousseau'nun 'ayırt edici' konuma sahip bir düşünür olarak nitelendirilmesi, başlığın daha ziyade söz konusu düşünürler özelinde şekillenmesine sebep olmuştur. Öte yandan toplumsal sözleşme teorisyenleri olarak da adlandırılan bu düşünürlerin toplum ve insan kavrayışları, aynı zamanda toplumsal düzen problemi açısından özel bir anlam ifade etmektedir.

I. Bölümün bir diğer başlığı 'Klasik Sosyolojik Düşüncede Toplumsal Düzen Problemi'dir. Bu başlık, çalışmanın geneli açısından stratejik bir role sahiptir. Söz konusu başlık altında Comte, Durkheim, Simmel'in toplumsal düzen problemine yönelik görüşleri ele alınmaya çalışılmıştır. Söz konusu düşünürlerin probleme yönelik yaklaşımları, aynı zamanda çalışmanın geneli açısından bazı tespitlerde bulunmaya olanak tanımıştır.

Bölümün bir diğer başlığı ise Parsons'a ayrılmıştır. Parsons'ın toplumsal düzen problemini sosyal teori için temel bir sorun olarak görmesi ve yanı sıra teorisinin sosyolojide Ortodoks konsensüs olarak adlandırılan bir dönemi karakterize etmesi çalışma ekseninde özel bir öneme sahiptir. Bu nedenle söz konusu başlık altında genel hatlarıyla Ortodoks konsensüsün özellikleri ve Parsons'ın toplumsal düzen problemine yönelik yaklaşımı ele alınmaya çalışılmıştır.

I. Bölümün 'Diyalektik Düşünce, Çatışma ve Toplumsal Düzen Problemi: Karl Marx (1818-1883)' başlığı ise özel olarak Marx'a ayrılmıştır. Bu başlık altında Marx'ın probleme yönelik yaklaşım tarzının ayırt edici yanı diyalektik düşünce özelinde gösterilmeye çalışılmıştır.

I. Bölümün son başlığı ise mikro sosyoloji geleneklerine ayrılmıştır. Özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren klasik sosyolojik kabuller sorgulanmaya başlanmış ve bu sorgulamanın bir ürünü olarak çeşitli sosyolojik gelenekler ortaya çıkmıştır. Söz konusu yeni sosyoloji gelenekleri içinde özellikle mikro sosyoloji yaklaşımları özel bir öneme sahiptir. Zira genel olarak klasik sosyolojinin toplumsal yapıya tanıdığı ayrıcalık bu yaklaşımlarda özneye tanınır. Toplumsal düzen problemi ekseninde de bu yaklaşım tarzı, toplumun nasıl mümkün olduğu konusuna alternatif bir yorum getirir. Bu başlık altında literatürde özellikle ön plana çıkan fenomenolojik sosyoloji, etnometodoloji, sembolik etkileşimcilik ele alınmaya çalışılmıştır.

Bu örgü içinde I. Bölüm, toplumsal düzen probleminin söz konusu entelektüel arka plânıyla literatürde ne şekilde ele alındığına dair genel tespitlerle sonlandırılmıştır.

Çalışmanın bir diğer eksenini ise Anthony Giddens'in yapılaşma teorisi bağlamında toplumsal düzen problemini ele alış tarzı oluşturur. Bu doğrultuda II. Bölümde Giddens'in sosyal teori geleneğindeki konumu genel hatlarıyla ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Amaç Giddens'in çalışmaları hakkında genel düzeyde bilgi sunarak, onun sosyal teori gelenekleri içindeki konumunu tespit edebilmektir.

Ancak bu noktada çalışmanın Giddens'a ayrılan bölümlerinde belli bazı stratejilerin geliştirildiğini ifade etmek gerekir. Giddens'in gerek metodolojik bir araç olarak yararlandığı eleştirel diyalog gerekse ontolojiye dönme talebi üzerinden sosyal teori literatüründe sıklıkla kullanılan bazı kavramları yapı bozumuna uğratarak yeniden tanımlama girişimi, okuyucu açısından belli bazı zorluklara yol açmıştır. Örneğin Giddens'in kendi alternatif sosyal teori girişimini, literatürdeki birçok düşünür ve gelenekten yararlanarak inşa etme tavrı, beraberinde okuyucunun ciddi bir kavramsal yığınla karşı karşıya kalmasına sebep olmuştur. Zira Giddens, yararlandığı düşünür ve geleneklerden birçok kavram almış ve bunlardan çoğunu da farklı adlandırmalar veyahut farklı içerimlerle teorisinde kullanmıştır. Giddens'in sosyal teorisini anlamayı zorlaştıran bu tavrı, çalışma içinde özellikle konu özelinde tali önemde kalan bazı kavramlar dışarda bırakılmaya çalışılarak aşılmaya çalışılmıştır. Örneğin Giddens, Schutz'un 'bilgi stokları' kavramsallaştırmasını kendi teorisinde 'karşılıklı bilgi' olarak adlandırır. Ancak Giddens'in kavramın önemine ve anlamına yönelik işaret ettiği hususlar göz önünde bulundurulduğunda, bu kavramın Giddens'in teorisinde taşıdığı anlamın, onun 'pratik bilinç' kavramsallaştırmasıyla sağlanabileceği, hatta 'karşılıklı bilgi' kavramsallaştırmasından ziyade 'pratik bilinç' kavramının Schutz'un 'bilgi stokları' kavramıyla daha dikkate değer ölçüde benzerlik içinde olduğu görülmüştür. Bu nedenle de çalışmada 'karşılıklı bilgi'den ziyade 'pratik bilinç' kavramına ağırlık verilmiştir.

Öte yandan Giddens'in ilk temel çalışmasından itibaren kapsamlı bir projeyi sistematik bir şekilde gerçekleştirmeye çalıştığı görülür. Ancak bununla beraber Giddens'in projesini hayata geçirme konusundaki sistemli tavrının, yazım üslubu için geçerli olmadığı ifade edilebilir. Şüphesiz ki sosyal teori literatüründe sıklıkla yer alan, ancak daha ziyade sorgulanmadan kullanılan birçok kavramı yapı-bozumuna uğratması,

bunun temel nedenlerinden biridir. Bu sebeple çalışmada Giddens'in sosyal teorisi, onun temel amacı ve konumundan sapmadan, yeniden sistemleştirilmeye çalışılmıştır. Netice itibariyle Giddens'a ayrılan bölümler, daha ziyade toplumsal düzen problemi ekseninde yapılan maksatlı bir okumanın ürünü olarak ve bir nevi sadeleştirilerek ve yeniden sistemleştirilerek şekillendirilmeye çalışılmıştır.

Bu doğrultuda III. Bölümde Giddens'in kendi teorisi için bir başlangıç noktası olarak tayin ettiği eylem anlayışı merkeze alınmıştır. Bu bölümde Giddens'in insanı, toplumsal eylemi tanımlama şekli ve bu doğrultuda geliştirdiği modeller ortaya koyulmaya çalışılmıştır.

IV. Bölümde ise Giddens'in eylem anlayışı paranteze alınarak onun kurumsal analizine odaklanılmıştır. Bu bölümde Giddens'in yapı, sistem, zaman-mekân ve bütünleşme konularına ilişkin yaklaşım tarzı ele alınmaya çalışılmıştır.

V. Bölümde Giddens'in hem eylem anlayışı hem de kurumsal analizi dikkate alınarak toplumsal düzen problemine yönelik yaklaşımı ortaya koyulmaya ve Giddens'in toplumsal düzen problemine yönelik alternatif bakış açısı sunulmaya çalışılmıştır.

Çalışmanın 'Sonuç ve Değerlendirme' kısmında ise, tüm bölümlerdeki tartışma güzergâhları göz önünde bulundurularak, genel olarak sosyolojik düşüncede ve özelde sosyolojik düşüncenin ana odaklarından biri olan toplumsal düzen problemine yaklaşım tarzında toplumsal ontolojik muhakemenin önemine ve bu anlamda Anthony Giddens'in sosyal teorisinin literatürde taşıdığı öneme işaret edilmeye çalışılmıştır.

# BİRİNCİ BÖLÜM

## TOPLUMSAL DÜZEN PROBLEMİNİN ENTELLEKTÜEL ARKA PLÂNI

### 1.1. ANTİK YUNAN'DA DÜZEN PROBLEMİNİN TEMELLERİ

Mitolojik düşüncenin en önemli temsilcilerinden Hesiodos, *Tanrıların Doğuşu* (*Theogonia*) destanında her şeyin başında *khaosun* olduğunu ifade eder (Hesiodos, 2012: 62). Sonrasında *Gaia* ve *Eros* gelir –ki bu üç öge sırasıyla *kosmosun* oluşumunu sağlar. Başka deyişle, *khaos* ile başlayan her şey mitolojik bir dille *kosmosa* doğru evrilir. Grekçede “boşluk, açıklık, esneyen yarık, uçurum” anlamlarına gelen *khaos*, var olan her şeyin dünya düzenine boşluktan ya da bilinmeyen büyük bir uçurumdan sıçramış olduğunu ima eder (Dürüşken, 2014: 19). “Evrenin düzene girmeden önceki biçimden yoksun, uyumsuz ve karışık durumu”nu (TDK 1998: 1192) niteleyen *khaos*, “en geniş anlamıyla ‘düzen’ olarak çevrilebilecek olan *kosmos*”un karşıtıdır (Dürüşken, 2014: 19). Dolayısıyla, Hesiodos’un üç ögesi uyum ve düzenden yoksun *khaostan* düzeni temsil eden *kosmosa*, giden yolu nitelemektedir.

Mitolojiden felsefeye giden yolun son durağı (Arslan, 2013: 75) olarak nitelendirilen Hesiodos’tan yaklaşık iki yüzyıl sonra, M.Ö. 6. yüzyılda Grek dünyasında önemli bir paradigma değişikliği yaşanır. Mitoslar ve teoloji temelinde kavranan evren bu yüzyılla birlikte yerini, bizzat insan tarafından kavranan evren tasarımına bırakır. Evrenin karmaşık dilini çözmek adına sahneye çıkan insan, artık mitolojiler, teolojik anlatılardan ziyade bizzat kendi aklına, gözlemleri ve deneyimlerine başvurur<sup>1</sup>. Bu tavır felsefenin ve henüz bilim ile felsefe arasına sınır çizgisi çekilmediği için de bilimin doğuşunu simgeler. Bu doğuşu temsil eden okul ise Ionia’daki Miletli doğa felsefesi okuludur.

Temelde fizik dünyayı anlamaya, açıklamaya çalışan doğa filozoflarının amacı, –bilimin de yegâne amacı olan– evrenin hakikatine, fiziksel dünyanın *inkâr*

<sup>1</sup> Söz konusu paradigma değişikliği, mitik ve teolojik düşüncenin kesin ve net olarak sona erdiğini işaret etmez. İnsanın akıl, gözlem ve deneyimleri aracılığıyla evreni anlama çabası yeni paradigmayı karakterize eden ayırt edici bir özellik olmakla beraber, söz konusu dönemde henüz din, bilim ve felsefe arasında ayrımın tesis edilmediği de dikkate alındığında yer yer teolojik ve mitik yorumların olduğunu belirtmek gerekir. Konuya yönelik daha detaylı analizler için bkz. Guthrie, 2011; Zeller, 2001; Arslan, 2013; Cevizci, 2006.

*edilemez* nesnel bilgisine ulaşmaktır. Ancak görüldüğü hâliyle evren, inkâr edilemez olandan ziyade oluş ve yok oluşları, bu anlamda sürekli hareketi ve değişmeyi; birbirine benzeyen ve birbiriyle çelişen sayısız unsuru, yani çokluğu bünyesinde barındıran *kaotik* bir resim sunuyordu. Başka deyişle, görünüşler evreni hakikatin bilgisini sunmayı zorlaştıracak denli kaotik bir karaktere sahipti. Bu sebeple doğa filozofları öncelikle “görünüş-gerçeklik ayrımı yapmış ve görünüşlerin ya da fenomenlerin gerisinde keyfilik ve gelişigüzeğin değil de, temel ve düzenli bir yapının var olduğuna inanmışlardır” (Cevizci, 2006: 31). Onlar görünür dünyanın gerisindeki bu temel ve düzenli yapının bilgisine ancak fiziksel dünyanın sınırları içinde kalarak ve özerk insan aklı tek ve yeterli araç olarak tayin edilerek ulaşılabileceğini varsaymışlardır (Guthrie, 2011: 43, 44). Bu nedenle, *Ionia*’daki Milet Okullu doğa filozofları, görünüşlerin gerisindeki temel ve düzenli yapıyı tesis eden ana bir maddenin (*arkhenin*) olduğuna yönelik güçlü bir inancı paylaşmışlardır. Onlara göre, evrendeki her şeyin ondan türediği ve dolayısıyla evrendeki düzenliliğin kaynağı genel-geçer, yok olmaz, mutlak bir madde bulunmaktaydı. Thales için bu madde su, Anaksimandros için belirsiz ve sınırsız soyut ilkeyi temsil eden *aperion*, Anaksimenes için ise havaydı. Böylesi bir kabul, yani çokluğun ‘bir’ maddeden meydana geldiği kabulü, evrendeki kaotik durumu anlaşılır kılmaya yarayan bir tür dayanak noktasını, “bir hakikat temelini” (Murphy, 2000: 16) temsil etmekte kalmaz, aynı zamanda çokluğun içindeki düzeni, düzen arayışını temsil eder. Örneğin Thales’in “her şey ‘bir’dir” (akt. Nietzsche, 2006: 54) ifadesi Miletli doğa filozoflarının konumunu açıkça ortaya koyar. Onlar evrendeki her şeyi meydana getiren ana madde fikriyle aslında “her şeyi yöneten bir düzen sağlayıcı” (Murphy, 2000: 16) tesis etmeye çalışırlar. Günümüz açısından ilk anda ‘basit’ olarak nitelendirilebilecek bu görüş, esasen Batı düşünce tarihinde sonraki gelişmelerin karakterini oluşturacak denli stratejik öneme sahiptir. Zira Paul de Man’ın da ifade ettiği gibi, Batı entellektüel geleneğinde “Tek Tanrı, Tek İyi, Tek Hakikat” merkezî bir yer işgal etmektedir (akt. Murphy, 2000: 11). Bu anlamda Batı düşünce geleneğini karakterize eden “temel arayıcı tutum” başta Hesiodos olmak üzere Miletli doğa filozoflarına çok şey borçludur. Hesiodos’un her şeyin başında kaosun olduğunu ifade etmesi, esasen bir başlangıç, bir tür temel arayışını temsil etmektedir. Böylece Hesiodos, “Antikçağ felsefesinin mimarları olan Ionia doğa düşünürlerinin... kosmogoni tablolarının ana hatlarını oluşturur” (Dürüşken, 2014: 24).



Dolayısıyla, Miletli doğa filozoflarının temel arayıcı tutumunu Hesiodos'un mitolojik bir dille öncelediğini söylemek mümkündür.

Miletli doğa filozoflarının söz konusu evren tasarımı M.Ö. 6. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Güney İtalya'daki Pythagorasçı Okul tarafından yeni bir boyutla tamamlanır. Pythagorasçı Okulla birlikte felsefenin hem merkezi hem de karakteri değişime uğrar. Miletli doğa filozoflarının aksine, okul felsefeyi pratik bir mecraya taşıyarak onu bir yaşam tarzı olarak tesis etmeye çalışır. Felsefeye atfedilen bu pratik işlevde okulun dinsel ve ahlâkî konulara yönelik merkezî ilgisi ön-plândadır. Okul ideal bir yaşam tarzı tesis etmeye çalışır ve bunun için felsefeye insanı günahlarından arındırarak iyi bir yaşama yöneltme görevi yükler. Okulun temel amacı teolojik kabullerinin pratik yaşama uygulanmasıdır. Bu amaç ekseninde okulun genel öğretisini karakterize eden bazı önemli kabuller söz konusudur. Bunlardan biri insanın ve evrenin düalist bir perspektiften kavranmasıdır. Örneğin, insan ruh ve beden olmak üzere iki unsurdan müteşekkil bir varlık olarak görülür. *Beden* burada geçici olanı, yok olup gideni, dolayısıyla ölümü temsil ederken, *ruh* ezeli ve ebedi olanı, ölümsüzlüğü, dolayısıyla gerçekliği temsil eder. Bedenin yok olduğu anda ruh başka bedenlere göç ederek varlığını ebediyen sürdürür. Ohâlde, ruhu olan tüm canlılar evren içinde dolaylı bir *akrabalık* ilişkisi içindedir. Bu ilişkilendirme aynı zamanda Pythagorasçı Okulun toplumsal düzen fikrine yönelik yaklaşımlarını da belirler. Onların “öngördükleri toplumsal düzen tıpkı doğa gibi kendi içinde farklı seviyelere yer veren bir düzendi” (Zeller, 2001: 59). Okul, toplumdaki söz konusu tabakalı yapının da ruh göçüyle gerçekleştiğini düşünüyordu, zira her bir ruhun zaman zaman tecessüm ettiği [cisimleştiği] form, daha önce sürdürmüş olduğu hayat türüne bağlıydı (Zeller, 2001: 60). Öte yandan, ruh göçünün tesis ettiği dolaylı akrabalık ilişkisi toplumdaki tabakalı yapıyı olumsuzlamakla kalmıyor, aynı zamanda insancıl bir bakış açısı geliştirmeyi de salık veriyordu.

Dinsel bir tarikat olarak da nitelendirilen bu okulun felsefeye biçtiği pratik işlev gelip geçici olan bedenin kirlettiği ruhu temizlemek ve arındırmaktır. Böylece ruh tanrısal/evrensel ruha erişecek ve tekrar bedene düşmeyecektir. Okulun dinsel ve ahlâkî kabuller uyarınca düalist inan kavrayışı evren tasarımına da yansır. Onlara göre, evren “sınır ve sınırsızlık, tek ve çift, bir ve çok, sağ ve sol, erkek ve dişi, sükûnette olan ve harekette olan, doğru ve eğri, aydınlık ve karanlık, iyi ve kötü, kare ve dikdörtgen”

şeklinde on karşıt ilkeye sahiptir (Aristoteles, 1996: 103). Okulun evreni düalist bir perspektiften kavrayışı aynı zamanda onların öğretilerini karakterize eden bir diğer unsura işaret eder. Söz konusu karşıtlıkların karşılıklı ilişkisinden ilk kavramların baskın çıkmasıyla evrendeki ahenk ve uyum meydana gelmektedir. Başka deyişle, karşıtlıklardaki ilk terimler “Pythagorasçılar tarafından düzen, yetkinlik ve sınırlama ilkeleri, buna karşın ikinci terimler düzensizlik, eksiklik ve sınırsızlık prensipleri olarak düşünölmüştür”. Böylece Pythagorasçı Okul, “düzenli ve yapı kazanmış yetkin bir bütün olarak *kosmos* ya da evrenin gerçek bir ahenk, karşıtların bağdaşmasının sonucu olan bir birlik sergilediğini” varsaymışlardır (Cevizci, 2006: 61). Evrendeki bu uyumun kaynağında ise Miletli doğa filozoflarında olduğu gibi *arkhe*/ana madde fikri bulunmaktadır. Evrenin matematiksel diline inanan okul, temel arayıcı tutumdan uzaklaşmaz ve evrenin ilkesini, *arkhesini* sayı olarak belirler. Böylece Miletli doğa filozoflarının *arkhe* fikri maddenin kendisine yönelikken, Pythagorasçı Okul *arkhe* fikrinde *formu* ön-plâna çıkarır.

Okul “her şeyin temelini sayıya, bire indirger”. Mutlak, bölünmez bir (Monad) fikri evrenin öncülünü, her şeyin merkezini oluşturur. Bu kabul sadece fiziksel dünyayı değil, aynı zamanda toplumu meydana getiren unsurları da anlamayı kolaylaştırır. Örneğin, “şeyler parçalarına ayrılrsa bile, o parçaların her biri birer birim olduğundan, bölünmez olan doğaları da yeniden bir bütün olur. Demek ki Bir merkezde olandır, her şey ona eklenebilir, her şey ondan çıkarılabilir ya da her şey yine ona geri dönebilir”. “Dolayısıyla, bir şeyi anlamak demek, diğerini de anlamak demektir. Bu yüzden iki, aslında bir ve aynıdır” (Dürüşken, 2014: 77).

Gerek Ionia’daki Milet Okullu doğa filozofları gerek Pythagorasçı Okul teorileriyle modern Batı düşüncesinin evren tasarımının temellerini büyük ölçüde atmıştır. Her iki okul da bu evren tasarımına dönemin koşullarına uygun akıl yürütmeler, gözlem ve deneyim aracılığıyla ulaşmaya çalışmış, bunun için Milet Okulu astronomi ve fiziğı, Pythagorasçı Okul ise matematiğı öne çıkarmıştır. Modern Batı düşüncesiyle örtüşür nitelikte her iki okul da evrendeki çokluğu temel sağlayıcı bir noktadan, yola çıkarak kavramış ve evrenin hâlihazırdaki unsurlarının ahenkli bir birlikteliğe sahip, düzenli bir bütünü temsil ettiğini varsaymıştır. Ancak tüm bunların yanı sıra modern Batı düşüncesinin evren tasarımında önemli bir yer işgal eden değişme, hareket, oluş ve yok oluş süreçleri konusunda iki okul da aydınlatıcı bir

yorumda bulunamamıştır. Başka deyişle, her iki okul da evrendeki düzeni kalıcı olanla tesis etmeye çalışırken oluş ve yok oluş sürecini, değişmeyi analizlerine dikkat çekici şekilde dâhil edememiştir. Dolayısıyla, benzerliklerin, çelişkilerin, karşıtlıkların, yani çokluğun; oluş ve yok oluşların, hareketin ve değişimin olduğu bir evrenin mutlak/ezeli ve ebedi bir düzeni nasıl meydana getirdiği sorusu bu okullar tarafından açıklanamamıştır. Bu boşluk Herakleitos<sup>2</sup> tarafından kapatılmaya çalışılarak, modern Batı düşüncesinin evren tasarımıdaki eksik bir diğer parçanın daha kökleri atılmıştır.

Miletli doğa filozofları ve Pythagorasçı Okul gibi Herakleitos da evrenin ana bir maddeden türediğine inanır. Ancak bununla beraber evren onun için sürekli bir hareket ve değişim, yanı sıra sürekli bir çatışma ve savaş alanıdır. O hâlde, nihaî bir temeli teşkil eden bu ana maddenin aynı zamanda evrenin içindeki oluş ve yok oluşları da temsil edecek nitelikte bir maddesi olması gerekir. Herakleitos bu nitelikleri ‘ateş’te bulur. Miletli filozofların tespit ettiği ana madde genel olarak varlık formuna sahipken, Herakleitos ateşi daha ziyade oluş ve hareketi nitelemesi bakımından tercih etmiştir. Miletli filozofların asıl amacı, evrendeki hareket, oluş ve yok oluş sürecinin kendisinden ziyade bu hareketin altında/gerisinde yatan ve dolayısıyla bu hareketi meydana getiren mutlak varlığı bulmakken, Herakleitos söz konusu mutlak varlığın kendisinin bizzat bu oluş ve hareket olduğunu düşünür (Arslan, 2013: 189, 190). İlk bakışta nihaî bir ana madde fikri ile oluş ve değişme hâlindeki evren kavrayışı çelişkili gibi görünse de, Herakleitos söz konusu hareket ve değişimin gelişigüzel gerçekleştiğini düşünmez. Ona göre, hareketin ve değişimin yasaları, ilahi ilkeleri söz konusudur. Dolayısıyla, değişim keyfi, düzensiz, ilkesiz değil, evrenin ilahi yasaları uyarınca gerçekleşmektedir. “Değişimin söz konusu mantığına Herakleitos *logos* adını verir” (Cevizci, 2009: 49). Başka deyişle, “bu yasa, değişende değişmeyendir ya da değişimin mantığıdır, ilkesidir...bu yasa Herakleitos için bir ölçüdür ya da onun deyişle *logos*dur” (Dürüşken, 2014: 102). Dolayısıyla, “evrensel olup, her şeye nüfuz eden, var olan her şeyi düzene sokan bu yasa, Presokratik düşüncenin diliyle, her şeyi yöneten güçtür” (Cevizci, 2009: 49).

Her şeyi yöneten bu gücün, yani “*logosun* dili kutupluluktur, başka deyişle *logosun* özü karşıtlıklardan ibarettir”. “Bu karşıtlıklar iki ayrı şey gibi görülseler de

<sup>2</sup> Herakleitos ontoloji, epistemoloji, teoloji alanlarındaki teorilerinin yanı sıra, ahlâk ve siyaset alanında da teoriler ortaya koyması anlamında, kimi düşünürlere göre ilk gerçek filozof olarak görülür. Bkz. Arslan, 2013.

aslında bir ve aynı şeydir ya da Bir'in ayrı ayrı yanlarıdır” (Dürüşken, 2014: 102). Dolayısıyla, “Bir olanın birliğini sağlayan, çokluğun birbirine zıt olan gerilimidir. Bu gerilim ortadan kalkarsa birlik de ortadan kalkar” (Dürüşken, 2014: 101). Bu hâliyle *logos*, “varlıktaki çatışma, uyumsuzluk ve savaşın gerisindeki uyum ve düzenleniş ilkesi”ne karşılık gelir (Cevizci, 2005: 1087). İlk kez Herakleitos tarafından felsefî bir içerimle kullanılan *logos* kavramı bu anlamların yanı sıra “insandaki akla, ona yasayla değişmeyi anlama imkânı veren kavrayış gücüne karşılık gelir” (Cevizci, 2005: 1087). Dolayısıyla, *logos* bir yanda evrendeki uyum ve düzenleniş ilkesini temsil ederken, öte yanda bu ilkenin akılla anlaşılması ve açıklanması anlamına gelmektedir. Herakleitos'un kavrama yüklediği felsefî içerik günümüz sosyal bilim literatüründe de kendini korumaktadır. *Logos* günümüz literatüründe “bir şeyi anlaşılır kılan mantıksal temel, mantıksal olanın birliği, bilim ilkesi, yaşamın bilinçsiz güçlerinin karşısında etkin bilinç ilkesi, evren yasası” (tdk.gov.tr, 2014) gibi tanımlara karşılık gelmektedir. *Logos*a yüklenen tüm bu tanımlar, aynı zamanda düzen ve düzenleme fikrine işaret etmektedir. Ancak daha da önemlisi, *logosun*, daha ziyade epistemolojinin alanına dâhil olmasıyla düzenin de bir bilgi problemi, epistemolojinin konusu olarak ele alınmasıdır.

Özellikle düzen problemi ekseninde Herakleitos'un ayırt edici bir konumu söz konusudur. Bu konum sadece evren tasarımına oluş ve değişmeyi dâhil etmesiyle sınırlı olmayıp, aynı zamanda çatışma ve savaş gibi düzenin karşısına konumlandırılan kavramların düzen anlayışını da içerir. “Savaş her şeyin babası ve kralıdır” diyen Herakleitos (Herakleitos, 2009: 137) çatışma ve savaş olmazsa hiçbir şeyin var olamayacağına inanır. Ona göre, “varlıkların doğuş ya da varlığa gelişi birbirine karşıt olan ve dolayısıyla birbirlerini varlıkta tutan karşıt güçlerin çatışmasına bağlıdır”. Herakleitos, “evrendeki bütün varlıkların varlıklarını sürdürebilmeleri için karşıt unsur veya güçlerden meydana gelmesi gerektiğini” öne sürer (Cevizci, 2009: 47). Hastalığın sağlığı, açlığın tokluğu, yorgunluğun dinlenmeyi iyi ve hoş kılması gibi Herakleitos'a göre her şey karşıtıyla anlam kazanır (Herakleitos, 2009: 259).

Evreni karşıtlıklar üzerinden kavrama girişimi şüphesiz sadece Herakleitos'a özgü bir tutum değildir. Anaksimandros ve Pythagorasçı Okulda da benzer bir tavrı görmek mümkündür. Ancak Herakleitos'un aksine, onlar karşıtlıkların düzensizliği ve uyumsuzluğu nitelediğini düşünür. Örneğin, Anaksimandros'a göre “karşıtlıklar kötülük (uyumsuzluk) olduğundan, ancak bire ya da birliğe (*apeiron*) döndüklerinde bu

kötülüklerden (uyumsuzluklarından) sonsuz iyilikle (sonsuz uyumla) hemhal olup kurtulur”. Ancak Herakleitos için “karşıtlıklar kötülük değil, iyiliğin ta kendisidir” (Dürüşken, 2014: 100). Herakleitos “savaşın her şeyde ortak; adaletin çatışma olduğu ve her şeyin olması gerektiği şekilde çatışma sonucu meydana geldiği bilinmelidir” derken (Herakleitos, 2009: 193) var olmanın karşıt şeylerin birleşmesi olduğunu, karşıtlıkların hareketi anlamına geldiğini ve bu hareketin ezeli-ebedi olduğuna işaret eder (Dürüşken, 2014: 100). Dolayısıyla, *harmonia*, yani uyum Herakleitos için karşıt güçler arasındaki uyuma ve uzlaşma anlamına gelmekte; uyum, uzlaşmaz olanların birliğine işaret etmektedir (Dürüşken, 2014: 100). Karşıtlıklardan uzlaşım, uyum ve düzenin tesis edildiğini düşünen Herakleitos, bu tavrıyla bazı düşünörlere göre diyalektiğin entellektöel kaynağını temsil etmektedir. Herakleitos’a göre “her ne kadar varlık ‘bir’ de olsa, çelişkinin zorlamasıyla bölünür, kendi kendisinin karşısına çıkar, kendi kendisiyle çatışır”. Herakleitos “bu yüzden başlangıca çatışmayı, savaşı yerleştirir”. “Sonsuz oluşum içindeki varlık durmaksızın kendi karşısına dönüşecek, kendisiyle çatışacak, kimi zaman durup barışa, uyuma kavuşabilecek, ancak temelde savaşın yönetiminde, onun ivmesiyle devinecektir” (Ege, 2006: 577).

Herakleitos’un karşıtlıkların diyalektik birliğini işaret eden tavrı, onun İlkçağ felsefesindeki ayırt edici yanını oluşturmaktadır. Söz konusu ayırt edici yan paranteze alındığında, özellikle oluş ve hareket yasaları fikriyle o modern Batı düşüncesindeki evren tasarımının önemli bir eksik parçasını tamamlamış ve bu tasarımı büyük ölçüde şekillendirmiştir. Ancak bu noktaya kadar ele alınan İlkçağ filozoflarının düzen problemi ekseninde işaret ettiği önemli bir husus bulunmaktadır. Bu filozoflar düzen problemini felsefenin ve dolayısıyla bilimin doğuşuyla birlikte ele alınan, hatta felsefenin/bilimin doğuşunu karakterize eden başlıca konu olarak görmüşlerdir. Bu filozofların temel amacı kaotik bir görünüme sahip evrenin görünüşlerinin gerisindeki düzenliliği bulmak ve açıklamaktı. Bunun için bir hareket noktası, bir tür temel arayışı içinde olmuş ve evrenin çokluğunu meydana getiren tek bir kaynak, tek bir varlık olduğunu varsaymışlardı. Dolayısıyla, evreni meydana getiren bu varlık ve onun nitelikleri analizlerinde her zaman bir önceliğe sahip olmuştur. Ancak onlar her ne kadar yola varlık probleminden çıksalar da, söz konusu düzen problemi olduğunda, görünüşlerin gerisindeki düzeni ortaya çıkarma teşebbüsleri ontolojik bir muhakemenin ötesinde epistemolojik bir girişimi temsil etmektedir. Başka deyişle, söz konusu

filozoflar varlığa yönelmiş, ancak düzeni bir bilgi konusu olarak, yani epistemolojik alan içinde analiz etmişlerdir.<sup>3</sup> Benzer bir tavrı modern Batı düşüncesinde de görmek mümkündür.<sup>4</sup>

Yukarıda ele alınan filozofların ortak bir diğer özelliği –her ne kadar Pythagorasçı Okul nispeten ayırt edici bir konuma sahip olsa da– evrenifizik dünyaya odaklanarak anlamaya çalışmalarıdır. Felsefenin/bilimin doğuşunu temsil eden bu filozofların öncelikle fiziksel dünyaya yönelmeleri Foucault’un “insanın, insanlık önüne konulan ilk problem olmadığı” (akt. Arslan, 2010: 11) çıkarımını destekler niteliktedir. En azından düşünceler tarihinin verileri bu yönde bir çıkarsamayı mümkün kılmaktadır. Dolayısıyla, insan öncelikle içinde yer aldığı çevreyi, doğayı, dış dünyayı sorgulamış, anlamaya ve anlamlandırmaya çalışmış, fakat bizzat kendini, yaşadığı toplumu sorgulama konusu yapması fizik dünyayı anlama ve anlamlandırma çabasından sonra gelmiştir. Bu tavır kendini düzen kavrayışında da gösterir. İnsan önce doğa dünyasında düzeni aramış ya da tesis etmeye çalışmış, daha sonra topluma yönelerek aynı arayışı ve tesisi toplum için gerçekleştirmeye çalışmıştır.

Bu noktada söz konusu doğa filozoflarının teorilerinin sadece fizik dünyayı anlama çabasıyla sınırlı olmadığı belirtilmelidir. Onların insana ve topluma yönelik analizleri olmakla beraber, doğa karşısındaki bu ilgileri genel olarak ikinci plânda kalmıştır. İnsanı ve toplumu teorilerinin merkezî konusu olarak gören ilk filozoflar Sofistlerdir. İnsana, topluma ve toplumsal yaşama yönelen ilk filozoflar olmaları bakımından sofistler, aynı zamanda *sosyolojik düşüncenin oluşumundaki derin yapılarından birini temsil etmektedir.*

Sofist gelenek yaklaşık olarak M.Ö. 5. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Bu yüzyıl Grek site devletlerinin bir araya gelerek Pers İmparatorluğunun Ege ve Akdeniz’deki hâkim

<sup>3</sup> Çokluğun içindeki ‘bir’i aramak değişenin, hareketin, oluşun gerisindeki değişmeyi aramak esasen nesnenin değişmeyen, kalıcı yönlerini aramak anlamına gelmektedir. Doğa filozoflarının temel yönelimi, “Evreni evren yapan şey nedir?” sorusundan ziyade “Evreni evren yapan kalıcı, temel şey nedir?” sorusudur. Bu, nesnenin kendine ilişkin özelliklerine değil, nesnenin sabit, değişmeyen niteliklerinin neler olduğuna ilişkin bir araştırmadır; bu, hakikatin ne olduğuna ilişkin değil, evrensel, genel-geçer bir hakikat arayışına yönelik bir araştırmadır. Dolayısıyla, nesnenin bilgisine ulaşma üzerinden gerçekleşen düşünme nesneyi aşar ve değişmeyen, genel-geçer, evrensel bir hakikat arayışı üzerine düşünmeye dönüşür. Neticede ortaya çıkan epistemolojik bir analizdir. Bu konu ‘Bölüm Değerlendirmesi’ başlığı altında daha detaylı olarak ele alınmaya çalışılacaktır.

<sup>4</sup> Düzen problemini epistemolojinin konusu olarak ele alma tavrını birçok düşünürde görmek mümkündür. Örneğin, çoğu Aydınlanma düşünürü düzenin bilimsel bilgi temelli tesis edilebileceği yönünde güçlü bir inancı paylaşmıştır. Ayrıca Auguste Comte ve Émile Durkheim’in teorilerinde aynı vurguyu açıkça görmek mümkündür. Söz konusu düşünürlerin teorilerine ilerleyen sayfalarda değinilecektir.

statüsüne son verdiği zaferlerle başlar. Savaşın sonunda Grek dünyasında bir dizi önemli değişiklik yaşanır. Bu dönemde “yeni üretim biçimleri ortaya çıkmış veya gelişmiş, toplumda yeni sınıflar hâkim duruma gelmiş, yeni bir siyasal rejim ve onun kurumları oluşmuş; ahlâkta, dinde, sanatta yeni değerler, yeni ifade formları, yeni normlar ortaya çıkmıştır” (Arslan, 2010: 16). Şüphesiz bu değişimler sadece M.Ö. 5. yüzyılın değil uzun bir tarihsel sürecin ürünüdür. Özellikle M.Ö. 700’lü yılların sonlarına doğru başlayıp M.Ö. 500’lere gelinceye dek süren bir dizi oluşumun neticesidir. Bu dönemde özellikle denizciliğin gelişmesi, paranın icat edilmesi gibi olaylar (Arslan, 2010: 6) M.Ö. 5. yüzyıldaki önemli değişimlerin kaynağını oluşturmaktadır. Tüm bu süreçler Grek ufkunun giderek gelişmesine, Greklerin Babil, Mısır, Kafkasya, Trakya ve Libya gibi yabancı halklarla ve onların kültürleriyle tanışmalarına ve kendi kültürleriyle diğer halkların kültürlerini mukayese etmelerine, dolayısıyla düşünmeye ve eleştiriye yol açmıştır (Zeller, 2001: 98). Öte yandan, bu dönemde Grek coğrafyasında demokrasi yeşermeye ve yerleşmeye başlamıştır. Grek dünyasında yaşanan tüm bu değişimler, 18. yüzyıl Aydınlanma dönemi gibi bir Altın Çağ, bir tür aydınlanmayı beraberinde getirmiştir. Bu Altın Çağın entellektüel merkezini ise Atina temsil etmektedir –ki sofistler de özellikle Atina’da etkisini göstermiş bir gelenektir (Kranz, 1984: 191). M.Ö. 5. yüzyılın sonlarında Sparta ve Atina arasındaki savaşa kadar da Grek dünyasındaki bu aydınlanma süreci Atina önderliğinde devam etmiştir.

Tüm bu değişimler insan ve toplum üzerinde düşünmeyi, bunu merkezî bir konu addetmeyi doğal olarak beraberinde getirmiştir. Bu toplumsal atmosfer içinde ortaya çıkan Sofistler artık önceki düşünürler gibi doğa, ana madde gibi sorunlarla değil, bizzat insanın kendisiyle ilgilenmişlerdir (Dürüşken, 2014: 133). Dolayısıyla, öncelikle bir uygarlık felsefesi olan sofist geleneğinin amacı, birey olarak ve onun meydana getirdiği dil, din, sanat, şiir, ahlâk ve siyasetle birlikte toplumsal varlık olarak insandır (Zeller, 2001: 98).

Dönemin toplumsal koşulları Sofistleri sadece insan ve topluma yöneltmekle kalmamış, aynı zamanda hem teorik inşalarında bu koşullardan beslenmelerine hem de bu koşulların ortaya çıkardığı gereksinimleri karşılama işlevini üstlenmelerine yol açmıştır. Örneğin, Atina’da devlet düzeni demokrasiye dayalıydı. Yetişkin her erkek yurttaşın politik karar alma sürecinde söz sahibi olması beraberinde siyasete yönelik ilgiyi de artırdı. Özellikle devlet yönetiminde etkin rol almak isteyen kişilerin siyaset ve

yönetim sanatının inceliklerini bilme ve demokrasinin gereği olan ikna kabiliyetini geliştirme yönündeki eğilimleri ön-plâna çıktı. Sofistler de dönemin politik atmosferinin yarattığı bu gereksinimi karşılama görevini üstlenmişlerdir. “Öğretici konumda olan”, “bilen, bilgili, usta, akıllı” anlamına gelen sofist terimi anlamına uygun olarak, onlar insanlara iyi yurttaşlar olma konusunda rehberlik ederek siyaset ve yönetim sanatını öğretme amacıyla dersler vermişlerdir. Öte yandan, dönemin toplumsal koşulları Sofistlerin insana dair oluşumları evrensel nitelikte değil, insan elinden çıkma, uzlaşımaya dayalı ürünler olarak görmelerine yol açmıştır. Bu farkındalık Sofistlerin teorik inşalarına yansımış ve kesin, genel-geçer, mutlak bir gerçekliğin olmadığını savunmuşlardır. Kesin bilgi konusunda güvensiz olan Sofistler, bu nedenle doğaya (*phusis*) değil, uzlaşımaya (*nomos*) yönelmişlerdir. Onlara göre, toplum da insanlar arasındaki eşitsizlik de uzlaşımın (*nomosun*) ürünleridir. Dolayısıyla, rölativist bir tutumu benimseyen Sofistler bunun bilimsel argümanını duyu-verilerinden alırlar. Onlara göre duyu-verileri rasyonel bilgidен daha önemli addedilir. Duyu-verilerinin kişiden kişiye değişebileceği gerçeği de doğal olarak onların konumunu görelі bir gerçeklik kabulüne götürür (Cevizci, 2009: 67). Sofistlerin en önemli temsilcilerinden Protagoras, ‘var olan ve var olmayan her şeyin ölçüsü insandır’<sup>5</sup>(akt. Dürüşken, 2014: 138) diyerek herhangi bir konuda herkes için geçerli kesin ve doğru bilginin olmadığını işaret eder (Dürüşken, 2014: 138). O hâlde, herkes için geçerli genel-geçer, kesin bilgi yoksa bir şeyi bilgi kılan şey nedir? Başka deyişle, bilgiyi bilgi yapan ölçüt nedir? Sofist düşünce bu ölçütü ‘yarar’ kavramında bulur. Örneğin Protagoras’a göre bir kişinin düşüncesi diğerinden daha doğru olmayabilir, ancak daha yararlı olabilir (Dürüşken, 2014: 139). Nitekim toplumlar da bu yarar ekseninde meydana gelmiştir. Sofist geleneğe göre “toplum temelini bir sözleşmeden, bireylerin ortak iradelerinden alır. Başka deyişle, insanların kendini vahşi yaratıklardan korumak, tek başlarına karşılayamadıkları ihtiyaçlarını karşılayıp, daha iyi bir yaşam düzeyine ulaşmak için topluluklar hâlinde bir araya gelmek zorunda kaldıklarını söyleyen Sofistler hukukun Tanrısal bir kökeni olmadığını, yasaların insan elinden çıkma ürünler olduğunu iddia

<sup>5</sup> İfade tam olarak şöyledir: “Bütün şeylerin ölçüsü insandır; var olanların var olduğu, var olmayanlar var olmadıkları için... her bir şey bana nasıl görünürse benim için böyledir, sana nasıl görünürse senin için de öyle... üşüyen için rüzgar soğuk, üşümeyen için soğuk değildir (Kranz, 1984: 194). Protagoras’ın bu ifadesinde Herakleitos’un etkisini açıkça görmek mümkündür. Herakleitos şöyle der: “Deniz hem en saf hem de en kirlі sudur. Balıklar için içilebilir ve can verici; insanlar için içilemez ve öldürücü” (2009: 153).



etmişlerdir” (Cevizci, 2009: 67). Böylece, toplumsal sözleşme teorilerinin entellektüel köklerini oluşturan sofistler, toplumu doğadan gelme, doğal bir oluşum olarak değil, bizzat insan tarafından iradi olarak inşa edilmiş bir oluşum olarak görmüşlerdir. Her şeyin ölçüsü olan insan doğal olarak hakikatin de ölçüsüdür ve bu hakikat toplumdan topluma, zamana göre görelilik arz eden dinamik bir karaktere sahiptir. Dolayısıyla, bir sözleşmenin ürünü olan toplum da dinamik, değişken bir yapıya sahiptir. Toplumu oluşturan, başka deyişle bir arada yaşamayı mümkün kılan, birlikte yaşamı düzenleyen şey de sözleşmenin unsurları/ilkelere, toplumsal yasalardır. Bu durumda toplumda düzeni tesis edebilmek ya da düzeni anlayabilmek için öncelikle bakılması gereken yer hukuk, devlet yönetimi, politikadır.

O hâlde, doğa filozoflarının fizik dünyada düzeni bulmaya yönelik ilgileri sofistler tarafından toplumdaki düzeni bulmaya yöneliktir. Ancak doğa filozofları düzenin doğa dünyasında içkin olduğunu varsayarken, Sofistler düzenin insan eliyle üretildiğini varsayarlar. Bu nedenle Sofistlerin temel amacı toplumu anlamak ve ideal toplum düzenini tesis etmektir. Daha da önemlisi, doğadan topluma yönelen düzen arayışı ya da tesisinin yeni bir boyut kazanmasıdır. Doğa filozoflarının epistemolojik alan içinde ele aldığı düzen problemi Sofistlerle birlikte siyaset felsefesinin alanına dâhil edilmiştir. Başka deyişle, toplumun politik örgütlenişi toplumsal düzeni anlamının yegâne yolu olarak görülmeye başlanmıştır.<sup>6</sup>

Sofistlerin düşünceleri M.Ö. 5. yüzyılın sonuna kadar etkisini sürdürmüş, ancak Atina ve Sparta arasındaki savaştan sonra Atina gücünü yitirmeye başlamış, toplumsal ve politik anlamda ciddi çözümler ve problemler baş göstermeye başlamıştır. Sofistlerle birlikte ortaya çıkan rölativist, hümanist, bireyci tavır bir kez daha, ancak bu sefer insan ve toplum üzerinde tesis edilmek üzere mutlak standartlara, kalıcı, değişmez hakikat fikrine dönmüştür. Bu noktada düşünceler tarihi tarihin en etkili filozofuna, Platon’a sahne olur. Sofistler gibi Platon’u da felsefe yapmaya iten temel güdü yaşadığı dönemin toplumsal ve politik koşullarıdır. Bu yanı sıra o hiçbir düşüncenin, hiçbir teorinin kendi tarihselliğinden ve içinde bulunduğu toplumdan bağımsız, boşlukta ortaya çıkmış fikirler olmadığını en etkili kanıtlarından birini sunmaktadır. Dönemin toplumsal ve politik koşulları onu sadece bir filozof değil, –Gouldner’ın (1965) da ifade ettiği gibi– aynı zamanda onu bir sosyal teorisyen yapan şeydir.

<sup>6</sup> Doğa filozoflarının düzen problemini epistemolojinin alanına, Sofistlerin ise daha ziyade siyaset felsefesi alanına dâhil etme tavrını Yeniçağ Aydınlanmasında da görmek mümkündür.

Platon ünlü *Yedinci Mektup*'unda kendi kendine karar alabilecek yaşa geldiğinde devlet işlerine katılmak istediğini yazar. Platon bu istek doğrultusunda farklı aralıklarla iki kez doğrudan girişimde bulunur. Ancak ikisi de Platon adına hayal kırıklığıyla sonuçlanmakla kalmaz, son girişiminde Sokrates'in haksız yere idamına yol açar. Bu olumsuz deneyimlerin neticesinde Platon bütün devletlerin kötü bir şekilde yönetildiğini düşünerek devlet işlerinden uzaklaşır. Siyasetin icra merciinden uzaklaşmayı, başka bir mecraya sığınmayı gündeme getirir. Devlet işlerinden kaçış Platon'u felsefe dünyasına yöneltir. Ancak bu, felsefe ve siyaset arasına keskin bir sınır çizgisi koymak anlamına gelmez. Aksine Platon felsefe ve siyaset arasında güçlü bağ tesis eder. Örneğin, Platon tarafından kurulan "*Akademeia*"nın en başta gelen amacı, Sokrates'in söylediğine göre, felsefe aracılığı ile siyasal etkinliğe hazırlık idi" (Şentuna; Babür, 1998: XI). Ayrıca Platon'un *Yedinci Mektup*'taki ifadeleri de bu baği destekler niteliktedir:

...devletler yeniden düzenlenmedikçe, kanunların daha iyi bir hale getirilmelerine imkân yoktur. Bu yüzden felsefeyi överken, kişilerin ya da devletlerin felsefenin yardımıyla daha iyi bir hal alabileceklerini söylemişim. İnsanların başına gelen kötülüklerden sakınmanın da ancak gerçek filozofların iktidarı ele almaları ve Tanrının da yardımcı olması sayesinde olabileceğini belirtmişim (Platon, 2010: 54).

Problem sadece devletlerin kötü yönetimi değildir. Platon genel olarak toplumun her alanında bir çözüme ve düzensizlik olduğunu düşünür. Felsefesinin temel amacı/hareket noktası da yaşamın tüm alanlarına sirayet etmiş "toplumsal hastalıkların çaresini" bulmaktır (Stevenson, 2005: 34). Başka deyişle, felsefenin temel amacı toplumsal düzeni tesis etmektir. Bunun için Platon (*idea*)l bir düzenin ancak felsefe aracılığıyla kurulabileceğine yönelik güçlü bir inanca sahiptir. Felsefe sadece devletin değil, yaşamın her alanına bulaşmış çözümlerin giderilebileceği temel zemini oluşturur. Felsefeye yüklenen bu yaşamsal görev bir kez daha düzen probleminin bir bilgi problemi olarak görülmesine yol açar. Bu yaklaşım tarzı, daha önce de ifade edildiği gibi, uzunca bir dönem sosyal teoride düzen problemine yönelik genel algıyı da temsil etmektedir.

Felsefe evrenin hakikatini sunarak, aynı zamanda toplumsal düzenin nasıl tesis edilebileceğinin de araçlarını gösterecektir. Bunun için evrenin artık mitoslar zemininde değil, logos zemininde açıklanması gerekir. Platon her türlü varlık alanında bilimin konusu olabilecek genel, değişmez, nesnel ve evrensel özellikte şeylerin var olduğuna inanır. Zira bilim oluş ve yok oluş dünyası içinde bulunan duyusal şeyleri değil, sabit, değişmez, her zaman kendisi ile aynı kalan şeyleri konu almak zorundadır(Arslan, 2010: 212). Platon *Kratylos* diyalogunda bu durumu şöyle açıklar:

Eğer bilginin kendisinin doğası (bilinenin kendisinin doğasının değişmesi ile) değişirse o zaman bilgi de biçim değiştirecek ve bilgi olmaktan çıkacaktır. Eğer bu akış her zaman devam ederse, değişmenin meydana geldiği an ortada bir bilgi olmayacak ve bu görüşün sonucu olarak da ortada ne bir bilen kalacaktır ne de bilinen. Ama eğer güzel olan, iyi olan ve bunların benzerleri olan şeyler varsa, o zaman bütün bu konuştuklarımızın akışla, hareketle hiçbir benzerliği yoktur (akt. Arslan, 2010: 244).

Burada bilgi ve düzen arasında zımnî bir mütakabiliyet ilişkisi söz konusudur. Bilgi Platon'un felsefesinde değişmez, sabit olanı, akış ve hareketle benzerliği olmayanı ifade eder. Bu tür bir bilgi anlayışının konusu olan düzen de esasen sabitliği, değişmezliği niteleyecektir. Esaslı bir rasyonalist olan Platon bilgideki kesinliği idealar/formlar dünyasında bulur. Bu, akıl aracılığıyla kavranabilen bir dünyadır. O hâlde, duyular aracılığıyla kavranan dünya esas itibarıyla hakikatin kendisini temsil etmez. Zira duyular aracılığıyla kavranan nesnel dünya oluş ve yok oluşların olduğu, sürekli olarak değişen bir dünyadır. Hakikat ise Platon için değişmez olanı, sabit ve mutlak olanı niteler. Bu nedenle Platon hakikatin kendisinin idealar dünyasında, yani aklın, logosun, bilimin dünyasında olduğunu varsayar.

Böylesi bir bakış açısı her şeyden önce Herakleitosçu felsefeye açık bir karşı duruşu temsil eder. Zira Platon'un bakış açısından Herakleitos'un oluş ve yok oluş hâlindeki dünyasının bir bilgi nesnesi olmasına imkânsızdır. Duyu-algısıyla kavranan dünya aslında astronominin yaptığı gibi dikkatini görünür dünyaya yoğunlaştırır. Platon'a göre bu tümelin bilgisini sunmaz. Akıl aracılığıyla kavranan dünya ise,

dikkatini şeylere, tikel olana değil, tümel/genel olana yoğunlaştırır. “Dolayısıyla, bu, kalıcı ve asli olan her bir münferit şeyde tikel değil, fakat kendi türünden diğer şeylerle müştereken sahip olduğu şeydir”. Matematik akıl aracılığıyla kavranan dünya için ideal bir örnek oluşturur. Örneğin, bir kare biçiminin nesnelere dünyasında sayısız örneğini bulmak mümkünken ve bu örnekler değişime açıktır, biçim olarak kare sonsuza dek sabit ve değişmezdir. Bu nedenle Platon mutlak, değişmez olarak addettiği hakikatin kendisinin ancak akıl aracılığıyla kavranabileceğine inanır. Matematik ise burada duyular dünyası ile gerçek dünya arasında orta bir konumu temsil eder (Zeller, 2001: 175, 177).

Birçokları gibi Platon için de hakikat mutlak olanı, değişmez, yok edilemez, inkâr edilemez olanı niteler. Bu sebeple kendine bir temel, her şeyi açıklayabilecek bir dayanak noktası ister. Platon bu dayanak noktasını idealar dünyasında bulur. Her şeyi kapsayan, değişmez, mutlak hakikat fikri aynı zamanda onun “tek birlikli bir kuram” (Cevizci, 2006: 285) geliştirmesinin mümkün kılacağıdır. Bu teori aynı zamanda Sofistlerin yaptığı şekliyle doğa dünyası ve toplumsal dünya ayrımını reddetmesini mümkün kılar. Zira Platon’un hakikati bulunduğu idealar dünyasının mutlak ölçütleri hem doğayı hem de toplumsal dünyayı kapsar. “Platon’a göre kozmos, yani ‘düzenli bütün’ siteyi ve insanı içine alan bir şeydir ki, sitenin ve insanın nasıl olması gerektiğine dair arka plânı verir. Başka bir ifade ile kozmos düzenli bütün veya doğal evren, politik evrenle bireysel insanî evrenin kendisine göre düzenlenmesi gereken şablonu, paradigmayı temsil eder” (Arslan, 2010: 396). “Toplumu veya siteyi büyük evrenle, makrokozmosla aynı özelliğe sahip bir tür organizma olarak görme ve ele alma eğilimi”nde (Arslan, 2010: 403) olan Platon, felsefe aracılığıyla evrenin hakikatine ulaşabileceğini varsayar. Hakikatin bilgisi aynı zamanda kozmosun bir parçası olan toplumsal dünyada ideal düzeni tesis etmeye de yardımcı olur. Böylece felsefe Platon’un sistematüğinde “hem evrenin hakikatine ulaşmayı hem de toplumsal hastalıkların çaresini” (Stevenson, 2005: 34) bulmayı mümkün kılacak stratejik bir görev üstlenmiş olur.

Toplumsal düzen problemini bir bilgi problemi olarak kavrayan Platon’un probleme yönelik çözüm önerisi siyaset felsefesi alanından çıkar. Platon ideal toplumsal düzen anlayışını ayrıntılı olarak *Devlet* adlı eserinde açıklar. Bu eserinde üç sınıftan bahseder: (i) filozof yöneticiler, (ii) savaşçı muhafızlar (iii) köylüler ve tüccarlar. Platon siyasal hakların dağıtımından daha yanlış bir şey olmadığını düşünerek, hakların

dağılımında hâkim ilkenin aritmetik (yani mekanik) eşitlik değil, geometrik (yani yurttaşların yeteneklerine göre sıralandıkları) eşitlik olduğunu ifade eder/düşünür. Bu kabul üzerinden totaliter bir devlet tasarımı oluşturur. Örneğin, büyük başarılsağlayabilecek “soylu bir ırkın meydana gelmesini sağlamak için çocukların doğumu devletin gözetimi altında sağlıklı erkek ve kadınların birleşmeleriyle gerçekleşir. Çocuklar devlet kurumlarında hep birlikte yetiştirilmelidir. On iki yaşına geldiklerinde ilk ayıklama süreci gerçekleşir”. Sonrasında da bu ayıklama süreci belirli aralıklarla devam ederek çocukların yeteneklerine göre sınıfsal konumları tespit edilir. Yöneticilik ise tüm bu eleme aşamalarından başarıyla geçen insanlara bırakılır (Zeller, 2001: 188).

Platon’un tüm detaylarıyla sunduğu bu toplum tasarımı, tıpkı idealar dünyasında olduğu gibi, sabit ve değişmezdir. O “ne halkların farklılığını, ne de böyle bir farklılığın gerekli kılacağı farklı siyasal formları ve ne de tarihsel gelişmeyi kabul eder”. Platon her ne kadar *Yasalar* eserinde *Devlet*’te ortaya koyduğu birçok düzenleme şeklini değiştirse de, düzenin tesisi konusundaki totaliter tavrını korur (Zeller, 2001: 189, 190).

Platon ile aynı Sokratik gelenekte yer alan bir diğer önemli filozof Aristoteles’tir. Platon gibi Aristoteles’in de arzu ettiği iyi bir hayattır ve bu iyi hayata ancak iyi düzenlenmiş bir toplum düzeninde erişilebileceği konusunda ikisi de hemfikirdir. “Sitenin mutluluğunu bireyin mutluluğunun şartı” (Arslan, 2010: 402) sayan Platon gibi Aristoteles de insanın iyi hayatının “ancak iyi düzenlenmiş bir toplulukta, adalet ilkesine göre örgütlenmiş politik bir düzende” yaşayabileceğine inanır (Cevizci, 2006: 368, 369). Bu anlamda her iki filozofunda sistematiğinde toplum bir şekilde politik organizasyonla örtüşür. Başka deyişle, onlar için toplum öncelikle devlettir. Bu bağlamda uzlaşan Aristoteles ve Platon söz konusu hakikat ve hakikatin bilgisine ulaşmak olunca birbirlerinden ayrılırlar. Aristoteles düşüncenin her zaman duyu-algısından üstün ve daha doğru olduğuna (Zeller, 2001: 176) inanan Platon ile bağını koparır ve duyu-algıyla kavranan dünyayı kendisine araştırma nesnesi olarak alır. Ona göre, “duyusal-algıyla birlikte kavramsal düşünce bu dünya hakkında bilgi edinebileceğimiz yegâne araçtır” (Zeller, 2001: 212). Gözlem ve deneyin önemini vurgulayan Aristoteles, bu hâliyle Platon’dan ayrılmakla beraber, Yeniçağda Locke ve sonra Kant ile en etkileyici formuna ulaşacak empirizm ve rasyonalizm birlikteliğinin habercisidir.

Aristoteles'in Platon'dan ayrıldığı bir diğer husus bilimin, bilginin işlevi üzerinedir. İyi yaşamı anlamak için bilimi bir önkoşul olarak gören Platon'un aksine, Aristoteles bilginin insanı tek başına mutlu ve erdemli kılmayacağından bahseder. Ona göre, "iyi bir yaşama sahip olmak için bilginin, doğrunun ve iyi olanın deneyimlenmesi ve yaşanması gerekir". Başka deyişle, bunların öğrenilmesi, edinilmesi gerekir (Erkızan, 2003: 581). İdeal yaşamı ve düzeni bizzat eylem alanı içinde kavrayan Aristoteles, dolayısıyla Platon'da olduğu gibi, tarihten ve bağlamdan bağımsız, değişmeyen bir toplum fikrine sahip değildir. Örneğin "devletlerin esas teşkilat yapısının, varlık sebebi olan halkın karakterine ve gereksinimlerine intibak etmesi gerektiğinin farkındadır; farklı koşullar altında farklı şeylerin doğru olabileceğinin ve kendi başına kusurlu olan bir şeyin verili şartlarda pekâlâ erişilebilecek en iyi şey olduğunun idraki içindedir" (Zeller, 2001: 236). Bu nedenle de, bilimler sınıflamasında eylem alanını pratik bilimlerin konusu sayar. Matematik, fizik, biyoloji gibi teorik bilimlerden ayrılan pratik bilimler temelde iyi olana, iyinin ne olduğuna yönelir. Bu bakımdan, örneğin "politika ne ezeli-ebedi doğruların yalnızca bilmek uğruna araştırıldığı bir alan ne de üretimi esas alan bir disiplindir". Aristoteles için "politik alan eylem alanıdır ki, hem toplum ve hem de insan için iyi olanın ne olduğunu araştırmaya yönelir" (Erkızan, 2003: 587). Burada iyi olan esasen bir bütün olarak toplum için iyi olandır, zira toplum için iyi olan aynı zamanda bireyin mutluluğunun koşuludur.

Aristoteles, insanın doğası gereği politik bir varlık olduğunu varsayar. Ona göre, "insanın doğasında kendi türüyle birlikte yaşamaya yönelik bir eğilim, bir dürtü bulunur". Zira insan tek başına kendi kendine yeten bir varlık değildir. Öte yandan, onu diğer hayvanlardan temelde ayıran şey aklıdır. Tüm bunlar kendi varlığını korumak ve güvence altına almak için insanların toplu hâlde yaşamalarına sebep olur. Ancak bunun da ötesinde "yasa ve adaletle hayatın kontrolü ve iyi bir eğitim" sadece toplumla mümkün olduğu için de insan topluma gerek duyar. Aristoteles'e göre, toplumun amacı "yasa ve düzenin muhafazası, dış düşmanlara karşı müdafaa ve hayatın korunmasıyla sınırlı değildir; fonksiyonu daha yüksek ve kapsamlıdır –yurttaşların daha mükemmel bir toplumsal hayat içerisinde mutluluğu" (Zeller, 2001: 235). Bu sebeple Aristoteles toplumun politik organizasyonun, yani devletin bireyden önce geldiğini düşünür. Aristoteles bu durumu *Politika* adlı eserinde şu şekilde ifade eder:

...devletin doğanın bir eseri olduğunun ve tek insana önce geldiğinin kanıtı, tek başına insanın kendine-yeter olmadığıdır; dolayısıyla tek insan bütüne kıyasla parçaya benzer (akt. Cevizci, 2006: 429).

Bütünün parçaya önceliğine, aynı zamanda parçanın bütün tarafından belirlendiğine işaret eder. Dolayısıyla, Platon gibi Aristoteles de iyi, düzenli hayatın tesisi için çocukların ve gençlerin eğitilmesi gerektiğini düşünür. Ancak bu eğitim süreci Platon'da olduğu gibi katı ve aşırı ölçüde düzenleyici bir karakterde değildir. Sonuç itibariyle Aristoteles, düzen problemini bir bilgi problemi gibi kavramaz. Bunu daha ziyade eylem alanı içinde tanımlar. Platon'da daha ziyade epistemoloji ve siyaset felsefesi alanında şekillenen düzen problemi, böylece Aristoteles'te öncelikle ahlâk ve siyaset felsefesinin konusu olarak görülür.

## **1.2. YENİÇAĞDA TOPLUMSAL DÜZEN PROBLEMİ: THOMAS HOBBS VE JEAN-JACQUES ROUSSEAU**

Yeniçağ modern dünyaya karakterini kazandıran bir çağdır. 15. ve 16. yüzyıllarda etkisini gösteren kültürel bir hareket olan Rönesans; 15. ve 17. yüzyıllar arasında Avrupa'daki dinsel değişimi niteleyen Reform hareketleri; 15. yüzyılın ikinci yarısından başlayıp 18. yüzyılda artık temel karakterine ulaşmış bilim ve teknik alanlardaki ilerlemeler; yine 18. yüzyılda klâsik biçimini kazanmış ve doğrudan etkilerini 19. yüzyıl başlarına kadar göstermiş entellektüel bir hareket olan Aydınlanma dönemi, İngiliz Sanayi Devrimi; Fransız Devrimi bu çağda yaşanmış toplumsal oluşumlardır. Feodalitenin, soya dayalı sosyal tabakalaşması bu çağda çözülmeye başlamış, yeni sosyal sınıflar, yeni ekonomik modeller, yeni üretim teknikleri, yeni siyasal yapılanma girişimleri bu çağda yaşanmıştır. Gerek toplumsal alanın tüm boyutlarında yaşanan değişim ve dönüşümler, gerekse bilim ve teknik alanlarındaki buluşlar ve icatlar entellektüel anlamda yeni bir evren ve toplum tasarımı da beraberinde getirmiştir. Modern dünyayı karakterize eden tüm bu süreçler, bir yanda Ortaçağın teolojik anlatılarla şekillenen evren tasarımı sarsarken, öte yandan bilim ışığında şekillenen yeni bir evrenin doğuşunu simgelemektedir. Rönesans hareketinin en önemli temsilcilerinden Petrarca'nın Ortaçağı karanlık bir çağ olarak adlandırıp,

yaşadığı dönemi aydınlanma olarak nitelenmesi günümüzde bile neredeyse sorgusuz kabul gören ifadelerden biridir.

Toplumsal dünyada yaşanan tüm bu değişim süreci aynı zamanda dönemin düşünürlerinin temel problem alanlarından birini oluşturmaktadır. Bir yanda hızla çözülen eski toplumsal dünya, öte yanda gözlenen yeni oluşumlar ve tüm bunların toplumsal dünyada yarattığı istikrarsızlık, belirsizlik dönemin düşünürlerinin dikkatlerini düzen problemine yöneltmelerine yol açmıştır. Doğa bilimlerinde ve teknikte kısa sürede sağlanan ilerlemeler de bu problemin çözümünde önemli bir rol üstlenmiştir. Hakikat artık tartışma götürmez şekilde akıl aracılığıyla, gözlem ve deneyle kavranan ve daha da önemlisi sınanan bir şeydir. Doğa bilimlerinin nesnel dünyasında keşfettiği düzenli hakikat, dönemin birçok düşünürü tarafından, toplumsal alandaki belirsizliği, istikrarsızlığı ortadan kaldırıp düzeni tesis edebilecek gücü temsil ediyordu. Öyle ki, çoğu 18. yüzyıl düşünürü toplumsal dünyanın da doğa bilimleri mantığına uygun olarak anlaşılması gerektiği konusunda büyük ölçüde hemfikirdi. Dolayısıyla, Antik Yunan dünyasında olduğu gibi insan Yeniçağda da içinde yaşadığı evrenin gerçek bilgisine ulaşmaya çalışan bir varlıktır. Yeniçağ bu hakikate ulaşma amacının doğa bilimleriyle gerçekleştirilebileceğine her geçen gün daha fazla inanıldığı bir dönemdir.

Düzen problemi özelinde bakıldığında aslında Yeniçağ Antik Yunan dünyasıyla belirli ölçüde benzerlikler taşır. Örneğin, en açık şekilde Platon'un felsefesindeki gibi Yeniçağda da toplumsal düzen problemi epistemolojinin konusu, yani bir bilgi problemi olarak görülmüştür. Benzer şekilde, Antik dünyada toplumsal düzen problemini siyaset felsefesinin konusu olarak gören yaklaşımları 18. yüzyıl düşünürlerinin çoğunda da görmek mümkündür. Bu durum Yeniçağda toplumsal problemlerin kaynağının, ortaya çıkan yeni burjuva sınıfının da etkisiyle, bir yönetim problemi olarak algılanmasından kaynaklanır. Bu da toplumsal düzenin en temelde politik düzenle özdeşleştirilmesine, toplumun politik bir organizasyon olarak algılanmasına yol açmıştır. Başka deyişle, problemin siyaset felsefesi alanında kavranmasını hayetinde toplumun devletle özdeşleştirilmesine sebep olmuştur. Sonuç olarak da, dönemin birçok düşünürü için düzenli bir toplumun tesisi, ancak iyi düzenlenmiş formel bir yönetim biçimiyle mümkündür.



Özellikle 18. yüzyıl Aydınlanma dönemi düşünürlerinin neredeyse tümünde toplumsal düzen problemine yönelik söz konusu iki kavrayış da görülmektedir. Bu başlık altında ele alınacak olan Hobbes ve Rousseau'nun teorilerinde toplumsal düzen konusunda ön-plâna çıkan vurgu daha ziyade siyaset felsefesi alanına aittir. Bununla beraber, Hobbes'un hâlihazırdaki bilimsel pratiklere yaklaşımı Rousseau'ya göre daha güçlüdür. Bunu çalışmalarında açıkça görmek mümkündür. Rousseau ise sosyal bilim literatüründe genel olarak ayırt edici konuma sahip bir düşünür olarak nitelendirilir. Mevcut bilim anlayışı karşısında eleştirel bir tavır takınmakla beraber, Rousseau'nun idealindeki bilim gerçeği arayan ve *kamusal yararı* gözetten bir bilimdir. Literatürdeki söz konusu ayırt edici konunun yanı sıra, toplumsal düzen problemi nihayetinde onun için de bir yönetim biçimi problemiydi. Bu anlamda Hobbes gibi Rousseau da problemi siyaset felsefesi alanı içinde çözüme kavuşturmaya çalışmıştır. Bununla beraber, ikisi de toplumsal düzen probleminin sosyal teorinin merkezî konularından biri olarak görülmesinde önemli roller üstlenmiş düşünürlerdir. Özellikle Hobbes problemi sosyal teori tarihinde açıkça formüle eden ilk düşünürdür.

### 1.2.1. Thomas Hobbes (1588-1679)

Hobbes İspanyol Armadasının İngiltere'ye ulaşacağı haberlerinin yarattığı korku ve endişenin hâkim olduğu bir dönemde doğmuştur. Yıllar sonra kaleme aldığı otobiyografisinde doğumuyla ilgili şu cümleleri kurar:

Zira ulusun sonunun donanmayla beraber yaklaştığı yolundaki söylenti şehirden şehre her tarafa yayıldı. Tam o noktada annem öyle bir korkuya kapıldı ki ikiz doğurdu, beni ve benimle birlikte korkuyu (akt. Martinich, 2013: 2).

Ömrü İngiltere'deki politik iktidar mücadelelerine tanıklık ederek geçen Hobbes'un korkuyu ikizi olarak nitelendirmesi şaşırtıcı değildir şüphesiz. Hobbes'un tanık olduğu politik kargaşa ortamı ve bunun yarattığı ölüm ve korku onun siyaset felsefesine yönelmesinin en önemli nedenidir. Hobbes'un siyaset felsefesini motive eden temel ilke ise, söz konusu kargaşa ortamını giderecek güçte yeni bir toplumsal

düzen tesis etmektir. Bu nedenle Hobbes toplumsal düzenin mutlak bir şekilde tesis edildiği ideal bir toplum tahayyül eder.

Aslında Hobbes sosyal bilim literatüründe daha ziyade siyaset felsefesi alanındaki çalışmalarıyla anılsa ve temel ilgisi bu yönde olsa da, kendi içinde tutarlı kapsamlı bir felsefesi vardır. Dönemin diğer düşünürleri gibi Hobbes da Ortaçağın dinsel anlatılarla karakterize edilen evren tasarımı yerine bilimsel ilkelere dayalı bir evren tasarımı geliştirmek ister. Doğa bilimlerinden, özellikle Kopernik, Galileo ve Kepler’in çalışmalarından etkilenen Hobbes, felsefede de kesin, şüphe götürmez bilgiye ulaşmak ister. Doğa bilimleri ve felsefe arasında bir yöntemsel birlik sağlamaya çalışan Hobbes, öncelikle metafizik ve teolojinin soyut kabullerinin felsefenin konusu olamayacağı öncülünden hareket eder. Ona göre, felsefe materyalist temeller üzerinden yapılmalıdır. Evrenin sadece cisimlerin toplamından ibaret olduğunu ve yanı sıra evreni meydana getiren tüm cisimlerin de mekanik doğa yasalarına göre hareket ettiğini düşünen Hobbes, felsefenin de bu cisimlere yönelmesi gerektiğini varsayar. Felsefenin konusunu bizzat somut madde olarak belirleme temelde doğa bilimleri ve felsefe arasındaki yöntemsel birliğin ilk adımını temsil eder. Bundan sonra devreye Hobbes’un matematiğe, özellikle de geometriye ilgisi girer. Hobbes tüm bilimsel pratikleri kapsayacak yöntemi bu ilgi neticesinde ‘geometrik yöntem’ olarak adlandırır. Bu yöntemle göre, önce “tanım biçiminde aksiyomlar ortaya konulmalı, sonra gerekli çıkarımlar da bunlardan yola çıkılarak yapılmalıdır” (Martinich, 2013: 98). Hobbes’un söz konusu geometrik yöntemi aynı zamanda nedensellik fikrini içerir. Zira geometri “şüpheyeye yer bırakmayan bir temel üzerinde, bir şeyle öbürü arasında bağıntı kurma yöntemidir” –Hobbes’u esasen bu ilke cezbeder (Martinich, 2013: 99). Nedensellik fikri Hobbes’un bilim anlayışının temel ilkelerinden birini temsil eder. Evrende sonsuz bir neden-sonuç ilişkisi olduğunu ve evrenin esas olarak bu ilişkilerden meydana gelen bir oluşum olduğunu düşünen Hobbes, bu sebeple felsefeyi de bu ilişkilerin bilgisi olarak tanımlar:

*Bilim*, sonuçların ve bir olgunun bir başka olguya bağımlılığının bilgisidir  
(Hobbes, 2010: 46).

Evreni bu ilişkilerin bilgisinden hareketle kavramak Hobbes'un arzu ettiği stratejik bir sonuca yol açar. Bir olayın veya bir cismin nedenini bilmek aynı zamanda onun nasıl bir sonuç üretebileceğini de bilmek anlamına gelir. Başka deyişle, nedensellik fikri bilimin temel gayelerinden biri olan öngöründe bulunmayı mümkün kılacaktır. Hobbes'un istediği de tam olarak budur: şüpheyeye yer bırakmadan gelecek üzerinde egemenlik kuran bir felsefe:

...bilim sayesinde, hâlen yapabileceğimiz şeylerden, istediğimizde nasıl olup da başka bir şey veya başka bir zamanda benzer bir şey yapabileceğimizi biliriz; çünkü bir şeyin nasıl ve hangi nedenlerle ve ne şekilde meydana geldiğini bilirsek, benzer nedenleri de denetleyebildiğimiz vakit, o nedenlerden benzer sonuçlar çıkmasını da sağlayabiliriz (Hobbes, 2010: 46).

Öte yandan nedensellik fikri Hobbes'un materyalizmiyle çelişmez, zira nedenler onun için somut varlıklara karşılık gelir. Hobbes somut varlıklar arasındaki nedensel ilişkileri hedef alır. Bu hâliyle de doğal olarak empirist bir bakış açısına sahiptir. Zira ona göre düşünce de nedensel olarak duymalara bağlıdır. Duyumun temelinde cisimler olduğuna göre, düşünce mantıksal olarak cisimlere, fiziksel nesnelere bağlı olacaktır. Başka deyişle, "düşünce nesneyi temsil eder; nesne de düşünceye neden olur. ...nesne ile düşünce arasındaki bu nedensel ilişkiye de duyular aracılık eder". O hâlde, bilinecek olan her şey duyular aracılığıyla bilinebilir (Cevizci, 2009: 466).

Hobbes'un söz konusu felsefe kavrayışı özel olarak siyaset felsefesini de şekillendirir. Hobbes insanı ve toplumu doğa dünyasının, evrenin bir parçası olarak görür. Bu sebeple insanı da, toplumu da bilimin konusu olarak kavrar ve toplumsal dünyanın yasalarını ortaya çıkarmaya çalışır. Onun siyaset felsefesindeki hareket noktasını insanın nasıl bir varlık olduğu sorusu oluşturur. Hobbes bu soruyu –diğer sözleşme teorisyenlerinde olduğu gibi– doğa durumu kavramlaştırmasına başvurarak yanıtlar. Doğa durumu kavramlaştırması Hobbes'un sistematüğinde varsayımlara dayalıdır (hipotetiktir). Bu nedenle teorisinde ayrıntılı olarak doğa durumu tasvirine yer vermez. Amaç dönemin politik toplumunu anlamaktır; amaç toplumda yasalar, kurallar,

düzenlemeler olmasaydı insan ve toplum neye benzerdi sorusuna doğa durumuna başvurarak cevap bulmaktır. Hobbes bu amacını şu şekilde ifade eder:

Zira her şey en iyi şekilde kurucu sebepleri aracılığıyla anlaşılır. Zira bir saatte ya da küçük bir makinede olduğu gibi, parçalara ayrılıp incelenmediği takdirde çarkların malzemesi, sayısı ve devinimi tam olarak anlaşılabilir; devletlerin haklarına ve vazifelerine yönelik daha sorgulayıcı bir araştırma yapmak için bana göre bunları parçalarına ayırmak gerekmez, ama sanki ortadan kaldırılmış gibi düşünülmesi gerekir; yani insan doğasının hangi niteliğinin bir sivil hükümet kurmak açısından ne tür konulara uygun olduğunu, ne tür konularda uygun olmadığını doğru şekilde anlamamız gerekir (akt. Martinich, 2013: 165).

Böylece Hobbes toplumu bir arada tutan şeyin, toplumsal hayatı düzenleyen kurucu unsurun ne olduğunun bulunabileceğine inanır. Dolayısıyla, doğa durumu Hobbes'un sistematüğinde tarihsel bir gerçeklikten ziyade mantıksal bir çıkarımı, bir tür zihinsel etkinliği temsil eder. Hobbes, genel felsefesine uygun biçimde doğa durumunu nedensel ilişkiler kurarak ifade eder. Ona göre, doğa durumundaki ilk temel ilke insanların doğuştan doğal bir eşitliğe sahip olduğudur. Ancak bu eşitlik insana dair tüm niteliklerin bütünüyle eşit olduğu değil, daha ziyade farklar varsa da bunların başka zihinsel ya da bedensel yeteneklerle dengelendiği anlamına gelir. Hobbes *Leviathan*'da konuya ilişkin olarak şöyle yazar:

Doğa insanları bedensel ve zihinsel yetenekler bakımından öyle eşit yaratmıştır ki, bazen bir başkasına göre bedence çok daha güçlü veya daha çabuk düşünebilen birisi bulunsa bile, her şey göz önüne alındığında, iki insan arasındaki fark, bunlardan birinin diğerinde bulunmayan bir üstünlüğe sahip olduğunu iddia etmesine yetecek kadar fazla değildir (Hobbes, 2010: 99).

Doğa durumuna ilişkin ikinci ilke bu eşitlik fikrinden çıkar. Hobbes'a göre söz konusu eşitlik güvensizliğe yol açar. Zira yetenek eşitliği amaçlara erişme umudunun

eşitliğine yol açar. Dolayısıyla, iki ya da daha fazla kişi aynı şeyi istediklerinde, hepsinin istedikleri şeyi elde etme gücü ve yeteneği eşit olduğundan “birbirlerine düşman olurlar ve esas olarak varlığını korumak ve bazen de sadece zevk almak olan amaçları uğruna, birbirlerini yok etmeye veya egemenlik altına almaya çalışırlar”. Bu nedenle eşitliğin yarattığı güvensizlik aynı zamanda üçüncü ilkeye, yani savaş durumuna yol açar: “Güvensizlikten savaş doğar”. Dolayısıyla insan, güvensizlikten kurtulmak ve doğrudan kendi varlığını korumak için “kendisi için tehlikeli olabilecek kadar büyük başka bir kuvvet kalmadığını görünceye kadar, cebren ve hileyle, olabildiği kadar çok insanı hâkimiyeti altına almaya” çalışacaktır (Hobbes, 2010: 100). Bu durum Hobbes için bir savaş durumudur. Ancak Hobbes savaş durumunu doğrudan bir muharebe ya da çatışma anlamında kullanmaz:

Nasıl kötü havanın doğası bir veya iki yağmur sağanağından ibaret olmayıp, birçok günlerin eğiliminden oluşursa, savaşın doğası da, çarpışma eyleminden ibaret olmayıp, tersine bir güvencenin bulunmadığı, çarpışmaya yönelik kesinleşmiş eğilimden oluşur (Hobbes, 2010: 101).

Söz konusu kesinleşmiş eğilim Hobbes’un meşhur ifadesinde tam karşılığını bulur. Ona göre, doğa durumunda herkesin herkese karşı bir savaşı mevcuttur. Zira doğa durumunda adalet, adaletsizlik; doğru ya da yanlış; iyi ya da kötü diye bir şey yoktur. Doğa durumunda adaleti tesis edecek egemen bir güç olmadığı için yasa, yasa olmadığı için de adaletsizlik yoktur. Ayrıca doğa durumunda mülkiyet fikri de yoktur. Kişi sadece diğerlerine rağmen elde edebildiği şeylere elinde tutabildiği sürece sahiptir. Hobbes’a göre doğa durumunda:

...çalışmaya yer yoktur, çünkü çalışmanın karşılığı belirsizdir; ve dolayısıyla toprağın işlenmesine de yer yoktur; ne denizcilik ne deniz yoluyla ithal edilebilecek malların kullanılması; ne rahat yapılar; ne fazla güç gerektiren şeyleri kaldırmak ve taşımak için gereken şeyler; ne yeryüzü hakkında bilgi; ne zaman hesabı, ne sanat; ne yazı; ne de toplum vardır. Hepsinden kötüsü, hep şiddetli ölüm korkusu ve tehlikesi vardır; ve insan hayatı yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısır sürer (Hobbes, 2010: 101).

Sonuç olarak, Hobbes'un sistematüğinde doğa durumu hayatta kalma içgüdüsüyle ölüm korkusunun, belirsizliğin hüküm sürdüğü ve herkesin herkesle savaşının olduğu kötü bir durumu temsil eder. Doğa durumuna yönelik böylesi bir kavrayış Hobbes'un insanı nasıl bir varlık olarak tanımladığına da gösterir. Doğa durumunda insan hayatta kalma, kendini koruma güdüsüyle hareket eder. Bu durum Hobbes'a göre insanda iki duyuma, nefret ve arzuya yol açar. İnsan daima haz peşinde koşan ve acıdan, ölümden kaçan bir varlıktır. Ancak insanın arzu duyduğu şeyleri gerçekleştirmesi ve dolayısıyla haz duygusu yaratan şeylere erişmesi ancak insanın güç sahibi olmasıyla mümkündür. Bu sebeple insanda sonu gelmeyen bir güç ve egemenlik sağlama arayışı vardır. Bu karakteriyle insan Hobbes'un sistematüğinde sadece kendi öz çıkarını gözeten bencil bir varlık olarak resmedilir. Dolayısıyla, Aristoteles'in aksine Hobbes'da insan politik bir varlık olarak görülmez. Zira insanların sürekli rekabet ve çatışma içinde olmaları; “taraf tutmaya, kibre, öç almaya ve benzer şeylere sürükleyen doğal duygulara” sahip olmaları onların toplumsal bir varlık olmasına engeldir (Hobbes, 2010: 133). İnsan doğası gereği toplumsal bir varlık olmadığı için, toplum da doğadan gelen doğal bir oluşum değil, insanların sözleşmeyle kurduğu yapay bir varlıktır.

İnsanın doğasından kaynaklanan tüm bu olumsuz koşullar insanı hayatta kalabilmek ve arzularını gerçekleştirebilmek için barışa yöneltir. Doğa durumunda herkesin her şeye doğal hakkı vardır. Ancak hayatta kalabilmek için barışa yönelen insan doğa durumundaki bazı haklarından feragat ederek, akıl aracılığıyla ulaşılan ve herkes için geçerli olan ilk ve temel doğa yasasını devreye sokar: “barışı aramak ve sürdürmek”(Hobbes, 2010: 104). Ancak bu doğa yasası tek başına yeterli değildir. Barışın gerçek anlamda sağlanması için insanı diğer herkese karşı koruyacak genel bir güce, genel bir otoriteye ihtiyaç vardır. Bu genel güç olmadığı sürece insanlar savaş durumundan kurtulamayacaklardır.

Hobbes toplumların sözleşme yoluyla kurulduğuna inanmakla beraber, hâlihazırdaki toplumsal yapının yaratmış olduğu olumsuz sonuçların deneyimiyle, bu aşamadan sonra kendi ideal toplumsal düzen anlayışına geçer. Hobbes doğa durumundaki savaşı sonlandırmak, gerçek toplumsal düzeni sağlayabilmek için söz konusu egemen gücün kurulması gerektiğini düşünür. Bunun tek yolu “bütün kudret ve güçlerini tek bir kişiye veya hepsinin iradesini onların çokluğu ile tek bir iradeye indirgeyecek bir heyete devretmek” olduğunu ifade eder (Hobbes, 2010: 136).

Dolayısıyla, sözleşme kişilerin kendilerini yönetme hakkını bir kişi ya da heyete bırakmalarıyla gerçekleşir. Bu, egemen haricinde herkesin herkesle yaptığı bir sözleşmedir. Sözleşmeyle birlikte “uyruklar hükümetin şeklini değiştiremez”; “egemenin yaptığı hiçbir şey uyruklar tarafından cezalandırılmaz”; “uyruklarının barışı ve savunulması için neyin gerekli olduğuna ya da uyruklara hangi düşüncelerin öğretileceğine egemen karar verir” (Hobbes, 2010: 137, 140). Hobbes insanların kötü doğasından ve bu doğanın yol açtığı savaştan ancak egemeni sonsuz güç ve yetkiyle donatarak uzaklaşabileceğine inanır. Bu nedenle güçler ayrılığını benimsemez ve egemeni mutlak, bölünmez bir güç olarak tanımlar. Ancak bu noktada Hobbes’un sözleşmenin yapılmasıyla birlikte herkesi bir ve aynı kişilikte birleşmiş olarak gördüğünü belirtmek gerekir. Başka deyişle, sözleşmeyle birlikte topluluk tek bir kişilik hâlinde birleşmiş olur –Hobbes bu hâli devlet olarak tanımlar. Dolayısıyla devlet ve halk arasında bir özdeşlik kurulur. Hobbes’un *Leviathan* adlı kitabının kapağında yer alan insanların, yani uyrukların bedenlerinin toplamından oluşan kral resmi bu özdeşliği temsil eder. Başka deyişle, “sözleşme yapan insanlar çokluktur, ama sözleşme yaptıktan sonra yetkilendirme yoluyla yarattıkları temsilci, yani egemen artık tekdir; böylece kendileri de halk olarak birliğe kavuşur. Halk temsilciye yetki verdiği için onun yaptığı bütün işleri üstlenir, yani temsilcinin yaptığı bütün eylemler ve işlerin sorumluluğunu taşır. Bu anlamda, halkın iradesi egemenin iradesi şeklinde yansımaları bulur” (Ağaoğulları, 2012: 448).

Sonuç olarak, Hobbes öncelikle insanı ve toplumu bilimin ilkelerinden yola çıkarak anlamaya çalışır. Amaç insana ve topluma ilişkin geçerli kesin bilgilere ulaşmaktır. Hobbes bu ilkeleri siyaset felsefesi alanındaki çalışmalarına da uygular. Bu alandaki tüm argümanlarını nedensel çıkarımlar üzerinden kurar. Öte yandan, evrendeki tüm diğer cisimler gibi toplumu da bir cisim olarak kavrar. Ancak toplum yaratılmış bir cisim olması sebebiyle Hobbes için doğal değil yapay bir cisimdir. Yapay cisimler de ona göre siyaset felsefesinin konusunu oluşturur. Hobbes toplumu bu bilimsel kabuller üzerinden kavramaya çalışır. Düzen problemi de ister istemez bilimin konusu hâline gelir. Ancak Hobbes’un toplumsal düzen kavrayışında ön-plâna çıkan daha stratejik husus, toplumu ve toplumsal düzeni daha ziyade siyasal bir örgütlenme tarzı üzerinden ele alması ve yine bu mecra üzerinden tesis etmesidir. Bu hâliyle düzen açıkça siyaset felsefesinin konusu olarak görülür. Toplumsal düzeni tesis etmenin yegâne aracı ise

etkili bir yönetim biçimi bulmak, geçerli hukuk kuralları ve yasal düzenlemelerden geçer. Hobbes'un tahayyül ettiği toplumsal düzenin gerçekleşebilmesi böylece ancak güç ilişkileri ve baskının sağlanmasına bağlıdır. Hobbes'a göre, ancak bu şekilde savaş ve çatışma durumuna son verilip toplumsal barış ve düzene ulaşılabilir. Onun temel amacı savaş durumunu sonlandırmak olduğu için,ideal düzen kavrayışında savaş, çatışma, uyumsuzluk, çelişki gibi kavramlara yer yoktur.

### 1.2.2. Jean-Jacques Rousseau (1712-1778)

Hobbes nasıl ki modern dünyanın şekillenmesinde katkısı olan bir düşünürse, Rousseau da bu dünyaya yönelik eleştirel tavra sahip düşünürlerden biridir. Her ne kadar teorisindeki ideal toplum düzeni modernist unsurlarla sonuçlansa da, Rousseau yine de akılcılık, bilimsel bilginin üstünlüğü ve ilerleme fikri gibi modernist ilkelere belirli bir entellektüel mesafede durur. Bu bütünlük içinde onu anlatan en iyi ifade 18. yüzyıl Aydınlanmasının aydınlanmacı bir eleştirmeni olmasıdır. 1749 yılında Dijon Akademisi'nin açtığı "Bilimlerin ve Sanatların ilerlemesi, ahlâkın düzelmesine katkıda bulunmuş mudur?" konulu yarışmayı beklenenin aksine bir cevap vererek kazanır. Rousseau burada hâlihazırdaki bilimsel kavrayış ve pratiklere yönelik eleştirel bir tutum takınır. Ancak Rousseau'nun hedefinde gerçeği arayan ve kamusal yararı gözetten bir bilim anlayışı değil, "amaçları bakımından boş", "etkileri bakımından çok daha zararlı" olan bilim fikri vardır (Rousseau, 2011: 20). Dolayısıyla, Rousseau "bilimler ile sanatların erdemsizliği körüklediğini söylerken, sözünü ettiği basitleştirilip yaygınlaştırılarak birer meta hâline getirilmiş olan bilimler ile sanatlardır". Zira Rousseau, bilimler ve sanatların "bir yanda zevksizliği ve yozlaşmışlığı yeniden üretmekte, öte yandan yükselme tutkusunu besleyip eşitsizlikleri daha da güçlendirmekte" olduğunu düşünür (Ağaoğulları, 2012: 574). Rousseau, *İtiraf*'da bu çalışması için "yazdığım yazılar içerisinde muhakeme bakımından en zayıfı, birlik ve uyum yönünden en yoksulu" (Rousseau, 2003: 88) ifadesini kullansa da, bundan sonraki çalışmalarını söz konusu eleştirel tavrını koruyarak kaleme alır. Ayrıca sonraki çalışmalarında ele alınan birçok konu bu çalışmasında nüve hâlindeyer alır. Zira Rousseau için sadece bilimsel ve sanatsal pratikler değil, modern toplum da insanların ahlâkî taleplerini göz ardı eden bir karaktere sahiptir. Modern toplum, ona göre, insanlar için yapay ihtiyaçlar üreten ve aynı zamanda bu yapay ihtiyaçları gidermesi için



güdüleyen bir toplumdur. Bu hâliyle modern toplum, bütünüyle eşitsizliklerin ve özgürlük kaybının yaşandığı bir alandır ve böyle devam ettiği sürece insanlar bu sistem içinde yok olup gidecektir. Dolayısıyla, Rousseau, 18. yüzyıl Aydınlanma düşüncesinin, özellikle doğa bilimlerindeki gelişmelerin de etkisiyle sıkıca sarıldığı ilerleme fikrine katılmaz. Zira hâlihazırdaki koşullar devam ettiği sürece bu süreç ancak bir gerileme olarak adlandırılabilir.

1753 yılında Dijon akademisinin açtığı yeni yarışma tam da Rousseau'nun modern toplumun tüm bu olumsuz özelliklerinin kökenlerine inmesinisağlar. Ödül alamadığı bu çalışması 1756 yılında *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Söylev* (II. Söylev) başlığıyla yayınlanır. Kitabın hareket noktasını insanın nasıl bir varlık olduğu sorusu oluşturur. Delphi'deki Apollon Tapınağı'nın girişinde yazılı olan *gnothi seauton*, yani “kendini bil” deyişi bu soruyu sormasına sebep olur. Zira insanı tanımadan insanlar arasındaki eşitsizliği anlamının imkânsız olacağını bilir. Ancak aynı zamanda Rousseau, insanın tarihsel bir varlık olduğunu ve tarihsel süreç içerisinde değiştiğini de bilir (Rousseau, 2009: 79). Bu sebeple problemin kaynağına, doğa durumundaki insana gider ve insan tabiatını olanca çıplaklığıyla ortaya koymak ister. Hobbes'a benzer şekilde Rousseau'nun da toplumsal-öncesini anlatan doğa durumu kavramsallaştırması varsayımlara dayanır. Rousseau doğa durumunu tarihsel bir gerçeklik olarak kabul etmemek gerektiğini, bunu doğa bilimcilerin/fizikçilerin “dünyanın meydana gelmesi üzerine bugün yaptıklarına benzeyen, varsayımsal ve şarta bağlı muhakeme ve yargılar olarak almak” gerektiğini açıkça ifade eder (Rousseau, 2009: 89). Ancak Rousseau'nun doğa durumu betimlemesinde yer yer çeşitli tarihsel verilere, bazı seyyahların gözlem notlarına referansta bulunur. Bu anlamda Rousseau'nun tasviri Hobbes'un tasvirinin ötesine geçer. Başka deyişle, Rousseau'nun tasviri bir tür zihinsel etkinliğin ötesindedir. Rousseau'nun Hobbes'un aksine daha detaylı bir doğa durumu tasvirinde bulunmasının muhtemel nedenlerinden biri de budur.

Ancak Rousseau bu tasviri türlerin evrimine kadar götürmez. Rousseau insanı bugünkü görünümüyle, yani “iki ayağı üzerinde yürür, ellerini bizim kullandığımız gibi kullanır, gözlerini bütün doğa üzerinde gezdirir ve gökyüzünün genişliğini gözleriyle ölçer” hâliyle inceler (Rousseau, 2009: 93, 94). Bu hâliyle doğa durumundaki insan “bir meşe ağacının altında karnını doyuran, ilk rastladığı dereye susuzluğunu gideren,

kendisine yemeğini sağlamış olan aynı ağacın dibinde yatağını bulmuş” bir insandır (Rousseau, 2009: 94).

Bu insanın Rousseau’ya göre konutlara, kıyafetlere, araç-gereçlere, yani modern insanın ihtiyaç duyduğu şeylerin hiçbirine sahip değildir. Bedeninden başka kullanabileceği bir aracı olmayan bu insanın kendi varlığını korumak dışında bir ihtiyacı yoktur. Sadece açlığını ve susuzluğunu gidermek, çiftleşmek ve güvenilir bir yerde uyumak ister. Öte yandan, doğa durumundaki insan “hayvanlar arasında dağınık hâlde” (Rousseau, 2009: 96) yaşaması sebebiyle doğası gereği toplumsal bir varlık değildir. Doğa durumundaki insanlar toplumsal varlıklar olmadıkları için ne diğer insanlarla düzenli bir etkileşim ve ilişki ne de doğal olarak ahlâkî bir ilişki içindedirler. Rousseau’ya göre, doğa durumunda uygun davranışlar, roller, görevler ya da kurallar ve gelenekler, dolayısıyla da iyi ya da kötü, kusur ya da erdem yoktur. Doğa durumundaki insanın özünü oluşturan ilk ilke Rousseau için insanın kendi varlığını koruması ve sürdürmesidir. Bu ilkeyle Rousseau aslında Hobbes’la buluşur. Zira bu hâliyle insan sadece hayatta kalmak için kendini düşünen bencil bir varlık olarak görülür. Ancak söz konusu buluşma noktası Rousseau’nun sistematiğinde bir savaş durumuna yol açmaz. Rousseau için insan aynı zamanda merhamet duygusuna sahip bir varlıktır. Bu da bütün türün karşılıklı olarak kendisini korumasına yardımcı olan doğal bir duygudur. Doğa durumunda acı çekmek istemeyen insan başkasının da acı çektiğini görmek istemez. Merhamet duygusu bir yanda “doğa hâlinde kanunların, törelerin, erdemin yerini” alırken, öte yanda insanların barış içinde yaşamalarına sebep olur (Rousseau, 2009: 123). Ayrıcadüzenli bir etkileşim içinde olmadıklarından, doğa durumunda itibar, saygı, övünmek ya da küçük görmek, yüceltmek gibi şeyler de yoktur. Bu durum, merhamet duygusu dışında barış ortamının sağlanmasındaki bir başka etmeni oluşturmakla beraber, insanlar arasında doğal bir eşitliğe de sebep olur. Rousseau’ya göre, doğa durumundaki bu eşitlik hiçbir bağımlılık ilişkisini içermez, insanın tek bağımlılığı doğanın ona sunduklarıdır. Bu nedenle, insan doğa durumunda hiçbir bağımlılığı olmadığı için özgürdür. Sonuç olarak, Hobbes’un aksine, Rousseau için doğa durumundaki insan doğası gereği iyi, eşit, özgür ve mutludur. Ancak iki düşünürün de ortaklaştıkları nokta, toplumsal bir varlık olmayan insanın doğa durumunda içgüdüleri, doğal duygularıyla hareket etmesidir.

Rousseau'nun doğa durumundaki insanı doğayla uyum içinde yaşayan insandır. Ancak aynı zamanda bu insanı hayvandan ayıran bazı özellikler söz konusudur. Bunlardan biri insanların özgür eylemleridir. Rousseau'ya göre, “hayvanlar içgüdüleriyle insanlar özgür eylemleriyle hareket eder”. Ona göre:

Bir güvercin, en iyi etlerle dolu bir leğenin başında, bir kedi de meyve ya da tahıl tanesi yığının başında açlıktan ölür; oysa biri küçümsediği yiyeceklerden beslenmeyi deneseydi çok iyi beslenmiş olurlardı (Rousseau, 2009: 102).

Dolayısıyla Rousseau'ya göre, doğa bütün hayvanlara emreder ve hayvanlar buna itaat eder. Oysa insan aynı etkiyi duymakla beraber, buna boyun eğmek ya da eğmemekte özgürdür. Bu Rousseau için insanın hayvandan üstün olduğunun bir göstergesidir, zira insan seçim yapabilme özelliğine sahiptir (Rousseau, 2009: 103). İnsanı hayvandan ayıran bir diğer özellik yetkinleşme, olgunlaşma yetisidir. Rousseau'ya göre bu, seçim yapabilme yetisinden çok daha özgül bir yetidir. Zira o insanın uygarlaşmasını sağlayan, ancak aynı zamanda insanın bütün felaketlerinin de kaynağıdır. Başka deyişle, “insanı, başlangıçta var olan ve içinde akıp gittiği sakin ve masum günlerden zamanın zoruyla çekip çıkaran” yetkinleşme, olgunlaşma yetisidir (Rousseau, 2009: 104). Ancak insanda gizil olarak var olan bu yetiler, zamanla ve ilk olarak doğanın insan karşısına çıkardığı engellerle açığa çıkar. İnsan doğanın engellerini aşmaya çalışarak yetkinleşir ve dolayısıyla uygarlaşır. Rousseau'ya göre bu oldukça uzun bir süreç içinde gerçekleşir. Rousseau'nun *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*'nda (2009) kronolojik olarak dört aşamaya ayırdığı bu süreç aynı zamanda insanın toplumsallaşma evrelerini temsil eder.

İlk kırılma noktası büyük doğa olaylarıyla başlar. Rousseau'ya göre “kısır yıllar, uzun ve sert kışlar, her şeyi kavuran yakıcı yazlar” insanda yeni hünelerinin gelişmesine yol açar (Rousseau, 2009: 134). En önemlisi, insanların bu koşullar altında yalnız yaşamalarının zorlaşması ve kendi ihtiyaçlarını tek başına karşılayamaması sebebiyle bir arada yaşamaya başlamasıdır. Birlikte yaşam düzenli etkileşim ve iletişimi meydana getirir; iyi ve kötü olanı; saygı, küçük görme, kıskançlık gibi duyguları meydana getirir. Artık insanlar “en iyi şarkı söyleyen ya da dans eden, en güzel, en güçlü, en becerikli

olan ya da en güzel konuşan, en çok sayılan” olmak isterler (Rousseau, 2009: 141). Ancak asıl “büyük devrim” tarım ve madenciliğin bulunmasıyla yaşanır. İşbölümü ve mülkiyeti ortaya çıkararak koşullar bu dönemde oluşmaya başlar. “En güçlü olan daha fazla iş yapmış; en becerikli olan, kendi yaptığı işten en fazla payı almış; en zeki olan emeği kısaltmak için araçlar bulmuş; çiftçi daha fazla demire ya da demirci daha fazla buğdaya gereksinme duymuş; eşit çalıştıkları halde biri çok kazanmış oysa ötekini eline ancak yaşayabilecek kadar eline bir şeyler geçmiştir” (Rousseau, 2009: 147). Nihayetinde insanlar mülk sahibi olanlar ve olmayanlar şeklinde iki tabakaya ayrılmıştır. Hobbes’un doğa durumuna atfettiği savaş durumu da Rousseau için artık bu koşullar, yani modern topluma ait bir durum için kullanılmıştır. Modern toplum Rousseau için bir savaş durumudur, zira bu, eşitsizliklerin olduğu ve özgürlük kaybının yaşandığı bir toplumdur.

Hobbes gibi Rousseau da toplumu doğadan gelme bir şey olarak kavramaz. Toplum ona göre sözleşmeyle kurulmuş bir oluşumdur ve bir savaş durumu olarak adlandırdığı modern toplum da bir sözleşmenin, ancak yalancı/hileli bir sözleşmenin ürünüdür. Zira modern toplum mülk sahiplerinin kendi özel çıkarlarını korumak ve sürdürmek üzere yaptığı bir sözleşmeyle oluşmuştur. Bu toplum her ne kadar mülk sahiplerinin çıkarlarına göre kurulsun da, Rousseau’ya göre bu koşullar altında hiç kimse –nesneye tutsak olma sebebiyle– özgür değildir. Dolayısıyla, mülk sahipleri de bu özgürlük kaybından azade değildir. Rousseau’nun meşhur sözü tam olarak bu durumu anlatır: “insan özgür doğar ancak her yerde zincire vurulmuştur” (Rousseau, 2010: 4).

Rousseau’nun ideal toplumsal düzen anlayışı bu noktada devreye girer. Rousseau gerçek bir sözleşme önerisinde bulunur. Bunun için kendi doğa tasarımını referans alır, ancak hâlihazırdaki koşulları göz önünde bulundurduğunda doğa durumuna geri dönüşün imkânsız olduğunun da bilincindedir. Bu nedenle Rousseau doğa durumundaki özgürlük ve eşitliği modern toplumun koşullarına göre yeniden tesis etmeye çalışır. Bunun gerçekleşmesi için öncelikle “toplum üyelerinden her birinin bütün haklarıyla” kendini topluma bağlaması gerekir. Toplumun tüm üyelerinin katılacağı bir sözleşmeyle üyeler tüm haklarını topluma devredeceklerdir. Bu Rousseau’ya göre hiç kimsenin özel haklar ve ayrıcalıklara sahip olmadığı gerçek bir birlik sözleşmesidir. Sözleşmeyle tesis edilecek toplum “üyelerinden her birinin canını, malını bütün ortak güçle savunup koruyan” bir toplumdur. Bu toplumda tüm insanlar

“hem herkesle birleştigi halde kendi buyruğunda kalacak hem de eskisi kadar özgür olacaktır”. Bu gerçekleştiği takdirde “her kişi kendini tümüyle topluma verdiğinde, durum herkes için bir olacaktır; durum herkes için bir olunca da bunu başkalarının zararına çevirmekte kimsenin çıkarı olmayacaktır”. Dolayısıyla, “kendini topluma bağlayan kişi, hiç kimseye bağlanmamış olur ve kendi üzerinde başkasına tanıdığı hakların aynını elde etmeyen hiçbir üye bulunmadığı için herkes hem yitirdiğinin tam karşılığını hem de elindekini korumak için daha çok güç kazanmış olur” (Rousseau, 2010: 14).

Rousseau böylece doğal özgürlüğünü yitirmiş insana toplumsal özgürlüğü sunar. Doğa durumundaki insanın doğaya olan tek bağlılığı bu gerçek sözleşme vasıtasıyla topluma geçer. Başka deyişle, Rousseau insanın tek bağlılığını toplum kılmayı hedefler. Gerek doğa durumunda gerekse modern toplumda bağlılık, hangi türden olursa olsun, ister istemez beraberinde tâbî olmayı getirir. Bu nedenle Rousseau kendi teorisinde tâbî olmayı özgürlükle uzlaştırmaya çalışır. Toplum ve toplumu meydana getiren sözleşmenin ilkeleri, yasaları bizzat insan tarafından konulmuştur. Böylece aslında kişi kendi iyiliği, mutluluğu adına, kendi koyduğu yasa ve ilkelere itaat etmiş olacaktır. Bu, Rousseau’ya göre, kişinin esasen “*bütünün bölünmez bir parçası*” olduğu anlamına gelir (Rousseau, 2010: 15). Topluma bağlanan insan artık kendini bütünün ayrılmaz bir parçası olarak göreceğinden, burada ortaya çıkan şey *genel irade* olacaktır. Her zaman doğru ve kamusal yarara yönelik (Rousseau, 2010: 26) olan genel irade bütünün korunmasını ve toplumun genel iyiliğini ve ortak çıkarını esas alacaktır. Kaynağını bireysel iradeden alacak, ancak bu iradelerin toplamından daha fazlasını ifade edecektir. Bu, Rousseau’ya göre, toplum olmanın yegâne önkoşuludur. Zira genel irade olmadıkça toplum diye bir şey de olmayacaktır.

Rousseau’nun teorisinin merkezini oluşturan genel irade kavramı, akıl ve ahlâkî nitelikler içerir. Genel irade mutlak akılla bağlantılıdır. Bu nedenle hep aynı kalır, hiçbir zaman yanılmaz ve açıkça görünmese (yani, insanlar özel çıkarlarının peşinde koşsa) bile var olmayı sürdürür. Genel iradenin yanılmaz oluşu aynı zamanda onun ahlâkî bir mutlaklığı, yani herkesin iyiliğini dile getirmesinden dolayıdır. Dolayısıyla, aynı zamanda ahlâkî bir niteliğe sahiptir (Ağaoğulları, 2012: 584). Rousseau’nun genel iradeyi mutlak akıl ve mutlak ahlâkla ilişkili olarak ele alması, aslında akıl kavramına

yönelik bir nevi iade-i itibardır. Zira doğa durumunda merkezî bir rol oynamayan akıl sözleşme yoluyla ortaya çıkan genel iradeyi karakterize eden bir özellik olarak belirir.

Bu nitelikleriyle genel irade Rousseau'nun teorisinde kendini egemenle gerçekleştirir. Başka deyişle, 'egemen' genel iradeyi icra eden bir varlık olarak görülür. Egemen hem siyasal yaşamın ilkesi hem de yurttaşlar bütünüdür. Yurttaşlar bütünü olma sıfatıyla egemenlik Rousseau için mutlak, bölünemez ve devredilemez. Bu hâliyle Hobbes gibi Rousseau da güçler ayrılığına inanmaz, zira bütün güçler –yani yasama, yürütme ve yargı– egemene içkindir. Egemen varlık her ne kadar halkın kendisi olarak görülse de ve Rousseau'nun temel amacı özgürlük ve eşitlik esasına dayalı bir toplum tesis etmek olsa da, neticede teorisinde birçok güçle donatılmış merkezî, mutlak bir varlık ortaya çıkar. Öyle ki her üye kendi varlığını bütün üzerinden tesis etmekte ve kendi iradesini genelin iradesi içinde eritmektedir. Bu hâliyle Rousseau'nun ideal toplumu, birçok düşünürü göre, neticede totaliter bir topluma dönüşür.

Gerek Hobbes'un gerekse Rousseau'nun teorilerine bakıldığında, her iki düşünürün de toplumu politik bir organizasyon olarak kavradıkları açıkça görülmektedir. Bu hâliyle algıladıkları toplumsal düzensizliğin düzene evrilmesinin yolu da etkili bir yönetim anlayışından geçmektedir. Doğru ve etkili hukuk ilkeleri, yasalar ortaya konulduğunda her iki düşünür de düzenin tesis edilebileceğini varsayar. Öte yandan, ikisi de her ne kadar toplumu bireylerin iradeleri doğrultusunda yaratılan, inşa edilen bir şey olarak görse de, sözleşmeyle birlikte söz konusu bireysel irade devreden çıkar ve kendinde gerçekliğe sahip bir toplum hâline dönüşür. Bu da ister istemez problemin sadece yapısal olarak çözülebileceği fikrine yol açar. Ancak daha önemli sonucu –sadece Hobbes ve Rousseau için değil– genel olarak 18. yüzyıl Aydınlanma geleneğinin bir özelliği olarak görülen rasyonalist bireycilik ilkesinin, aslında bu dönemi niteleyen bir özellik olmamasıdır. Ortaçağın gelenekselliğine karşı, modern zamanlara göre düzenlenmiş bir geleneksellik, *değişebilen doğasıyla* toplumsal bağlamlarda üretilebilen/üretilen bireyler arzu edilmiştir. Bu nedenle toplumsal düzen bu dönemde yeni bir ahlâkın, yeni bir toplumsal örgütlenmenin, yeni bir kurumsallaşmanın tesis edilebileceği mecrayı, yani politik düzeni işaret eder. Dolayısıyla, Hobbes'un ve Rousseau'nun toplumsal düzen kavrayışları farklı yollardan aynı sonuca varmaktadır. Her ne kadar Rousseau, aklın karşısında duyguların

öneminden bahsetse de, nihayetinde aklın gücüne başvurur. Bu hâliyle de, aslında bir Aydınlanma düşünürü olma sıfatını edinmiş olur.

### 1.3. KLÂSİK SOSYOLOJİK DÜŞÜNCEDE TOPLUMSAL DÜZEN PROBLEMİ

Toplumsal değişim ve dönüşümün hız kazandığı veyasosyal problemlerin baş gösterdiği anlarda toplum ve topluma dair her şey her zamankinden daha fazla ön-plânda olmuştur. Ekonomik dönüşümlerde, politik yeniden yapılanmalarda, kültürel değişimlerde veya genel olarak toplumun dinamik karakterini hızla harekete geçiren her türlü değişim/dönüşüm durumunda insan ve toplum üzerine her zamankinden daha fazla düşünülmüştür. Bir disiplin olarak sosyolojinin veya genel olarak sosyal bilimlerin ortaya çıkışı da böylesi bir ana karşılık gelmektedir. Scott Gordon bu tabloyu şu şekilde özetler:

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. Modern siyaset bilimini 17. yüzyılda İngiliz İç Savaşı'nın ve 18. yüzyılda Amerikan Devrimi'nin, iktisat bilimini Sanayi Devrimi'nin ve sosyolojiyi Fransız Devrimi'nin bir ürünü olarak görmek çok fazla zorlama olmayacaktır (Gordon, 2003: 273, 274).

Weiß (1995) sosyolojinin bir kriz bilimi olduğunu ifade ederken benzer bir noktaya temas eder. Ona göre, sosyoloji modernitenin ürettiği büyük bir krizin ürünüdür (akt. Steinmetz; Chae, 2002: 113). Başka deyişle, *hızlı ve büyük değişimlerin yarattığı bir krizin ürünüdür sosyoloji*. Doğasında, doğumunda krizin yarattığı bir tür gerilimin bulunması sebebiyle, sosyoloji kendini bir disiplin olarak kurma sürecindeki tüm mücadelesini bu gerilimi aşmaya yönelik vermiş; kendi kurumsallaşmasını istikrarlı bir şekilde bu krizi aşmaya adayarak gerçekleştirmiştir. Krizlerin<sup>7</sup> beraberinde getirdiği

<sup>7</sup> Kriz (κρίσις) teriminin Eski Yunancada karar vermek, hüküm vermek, değerlendirmek; seçmek, ayırmak anlamlarına gelir (Çelgin, 2011: 385). Dolayısıyla, kavram etimolojik olarak aslında içinde bulunulan durumu aşma, çözüme kavuşturmaya da işaret eder.

belirsizlik, kaos ya da çelişki ve çatışma sosyolojik düşünce potası içinde sistematik olarak aşılmaya çalışılmıştır. Öyle ki bir disiplin olarak kurulma aşamasında sosyolojiye arka plânında eşlik eden temel misyon daima *toplumsal düzenin nasıl tesis edilebileceği* olmuştur. Robert Nisbet'in bu çıkarımlarını sözleriyle destekler:

Avrupa sosyolojisinin temel fikirleri, en iyi şekilde, 19. yüzyıl başlarında, endüstriyellemenin ve devrimci demokrasinin darbeleri altında can çekişen eski rejimin çattırdamasıyla ortaya çıkan düzen problemine verilen cevaplar olarak anlaşılabilir...19. yüzyılın siyasi tarihi nasıl insanların, bu unsurları yeniden-tahkim etmek için gösterdikleri *pratik* çabaların tarihi ise aynı şekilde 19. yüzyıl sosyal düşüncesinin tarihi de bu unsurları yeniden-tahkim etmek için gösterilen *teorik* çabaların tarihidir (Nisbet, 2013: 29, 30).

Ancak sosyolojinin bir disiplin olarak ortaya çıkışındaki temel güdü toplumsal düzenin tesisi olsa da, bu güdü doğal olarak sosyolojiyi bilim statüsüne taşımaz. Hakikat arayışı düşünceler tarihi boyunca kendine her zaman değişmez, inkâr edilemez, mutlak bir dayanak noktası veyahut bir tür temel arayışını da beraberinde getirmiştir. Doğa filozofları bu temeli ana madde fikrinde, Ortaçağ düşünürleri Tanrı ve teolojik anlatılarda bulmuştur. Modernite ise gücünü doğa bilimlerindeki muazzam ilerlemelerden alarak, Ortaçağın Tanrı'ya, teolojik anlatılara referansla tasarladığı dünyayı yerle bir eder ve hakikat arayışındaki temeli bilimde, bilimsel bilgide bulur. Modern bilimin araçları sadece mutlak, değişmez bir hakikat resmi sunma iddiasını taşımaz, aynı zamanda bu iddiayı test edebileceği, sınyacağı araçları da sağlar. İnsana ve topluma dair düşünce, kendini geçerli kılmak ve dolayısıyla misyon edindiği toplumsal düzeni tesis edebilmek için bilimin –daha doğru bir ifadeyle doğa bilimlerinin– hakikati keşfetme araçlarına sarılır. Amaç toplumun inkâr edilemez genel-geçer bilgisine ulaşmak ve toplumsal düzenin tartışma götürmez tesisini gerçekleştirmektir. Yapılması gereken, doğa bilimlerinin metodolojik araçlarının sosyal analizde nasıl kullanılabileceğini düşündürmektir. Amaç ve ilk yapılması gereken bu olunca, sosyolojinin bir bilim olarak kendini var etme süreci en başından epistemolojik alan içinde gerçekleşmiştir. Başka deyişle, sosyoloji öncelikle epistemolojik tartışmalar



içinde kendini var etmeye çalışmıştır.<sup>8</sup> Bu tartışmalar, toplumsala ilişkin düşüncüyü bilim statüsüne taşıyacak veya başka deyişle, sosyolojiyi bilim kılacak hamledir. Bu, aynı zamanda sosyolojinin yukarıda bahsedilen misyonunu gerçekleştirmeyimümkünkılacak gücü tesis edecektir. Zira bilimin sunduğu inkâr edilemez, mutlak hakikat resmi aynı zamanda sarsılmaz bir toplumsal düzen tesisini de mümkün kılacak bir zemin sağlayacaktır; ya da nihaî bir toplumsal gerçeklik olduğunancı genel-geçer, sarsılmaz bir düzenin mümkün olabileceği inancını pekiştirecektir. Dolayısıyla, sosyolojiye her zaman eşlik eden toplumsal düzen problemi, doğal olarak ya da disiplinin doğumu gereği ister istemez, bir şekilde epistemolojinin alanına dâhil olacaktır.

Yukarıda bahsedilen hususlar klâsik sosyolojik düşünce geleneğine mensup düşünürlerin sistematiklerinde açık veya örtük bir biçimde yer bulur. Söz konusu düşünürler, özellikle epistemolojik temeller üzerinden sosyolojiyi bir disiplin olarak kurmaya çalışırken, toplumsal düzen problemini de doğal olarak epistemolojinin konusu olarak görmüşlerdir. Auguste Comte bu tavrın en etkili ilk örneğini temsil etmektedir.

### 1.3.1. Auguste Comte (1798-1857)

Sosyolojinin isim babası olan Comte toplumsal değişim ve dönüşümün hızla seyrettiği bir dönemde yaşamıştır. O bir yandan imparatorluğun sonuna, öte yandan sanayileşme sürecinin; yeni sosyal sınıfların; fabrika, bürokrasi, piyasa gibi ortaya çıkan yeni yapısal sistemlerin eşlik ettiği yeni bir toplumun oluşumuna tanıklık etmiş bir düşünürdür (Turner, Beeghley ve Powers, 2010: 26). Weiß'in bir kriz bilimi olarak tanımladığı sosyolojiye toplumsal atmosferin hız kesmeden değişip dönüştüğü bir evrede yaşamış olan bir düşünürün isim babalığı yapması şüphesiz tesadüf değildir.

Comte yaşadığı dönemin bir geçiş evresi olduğunun farkındadır. *Pozitif Felsefeye Giriş* eserinde yaşadığı dönemi şöyle ifade eder:

---

<sup>8</sup> Sosyolojinin bir disiplin olarak kurulma sürecinde şüphesiz ontolojik tartışmalar yapılmıştır. Ancak bu tartışmalara genel olarak arka plânda eşlik eden şey kesin bilgiye ulaşma arzusudur. Dolayısıyla, ontolojik tartışmalar daha ziyade epistemolojinin güdümünde yapılmıştır. Örneğin “toplum nedir, nasıl bir karaktere sahiptir?” gibi bir soru, nesnenin kendine içkin özelliklerinden ziyade, nesnenin kesin bilgisine ulaşmak üzerinden cevaplandırılır. Netice itibarıyla, özellikle bir disiplin olarak sosyolojiye hüviyetini kazandırmak isteyen düşünürlerin sistematiklerinde ortaya çıkan daha ziyade epistemik bir ontoloji olmuştur. Bu konu ilerleyen sayfalarda daha detaylı olarak ele alınacaktır.

Pozitif felsefenin artan etkisi ve dinsel ve metafiziksel felsefenin çöküşe doğru ilerleyişi iyice belirginleşmeye başladı (Comte: 2003: 18).

Comte eskinin hâlâ izlerini gösterdiği, yeninin ise tam olarak şekillenmediği bu geçiş evresinin yarattığı toplumsal bunalımı gidermek ister. Pozitif aşamaya uygun şekilde sosyolojiye biçtiği rol de bu bunalımı gidermektir. Zira Comte, dönemin diğer genç Fransızları gibi “istikrarlı bir düzen kurma”, “daha iyi bir toplum yaratma” arzusunun ancak bilimin egemen olduğu pozitif aşamayla gerçekleşebileceğine yönelik sarsılmaz bir inanca sahiptir (Turner vd., 2010: 26). *Pozitif Felsefe Dersleri*'nin 1. cildinde Comte bu durumu şöyle ifade eder:

Pozitif felsefe en uygar ulusların günümüzde yaşamakta oldukları kritik durumu aşmaları için gerekli toplumsal yeniden organizasyonun tek sağlam temelini sunar... Doğal ve düzenli, normal bir toplum düzeni arzulayanların bakması gereken yer burasıdır (akt. Benton, 2013: 44).

Comte sosyolojiye açıkça toplumsal düzeni tesis etme işlevini yükler. Ancak arzu edilen bu düzen, bir disiplin olarak sosyoloji aracılığıyla nasıl tesis edilecektir? Sosyoloji bu amacı gerçekleştirmek için nasıl bir bilim olmalıdır?

Montesquieu *Yasaların Ruhu* adlı eserinde toplumun bir ‘şey’ olarak ele alınması gerektiğini ve bir şey olarak toplumun da ancak insanî düzenin ‘yasalar’ı bulunduğu anlaşılabilirliğini ifade eder (Turner vd., 2010: 28, 29). Benzer bir tavrı Comte’un sistematüğinde de görmek mümkündür. Comte stratejik iki hareket noktası tespit eder. Bunlardan biri insanın birey olarak değil tür olarak ele alınması, bir diğeri parçalarına indirgenemeyecek şekilde toplumun bir bütün olarak kavranmasıdır. Bu iki hareket noktasından “tür olarak insan” fikri insanın “bütün toplumlarda, bütün dönemlerde, bilinebilir ve tanımlanabilir belirli bir doğasının” olduğuna işaret ederken, bir bütün olarak toplum fikri “her toplumun toplumsal örgütlenmelerin çeşitliliği arasında, bilinebilir temel bir düzene sahip” olduğu kabulüne işaret eder (Aron, 2006: 80). Comte’un sistematüğinde toplumsal gerçekliğin bilgisine ulaşmadaki dayanak noktasını bu kabul oluşturur. İnsanın ve toplumun bir doğasının olduğu kabulü, toplumsal dünyanın da doğa dünyasına benzer yasalarının olduğuna işaret eder. Doğa

bilimleri ve sosyal bilimlerin metodolojik birlikteliğini savunan Comte için Pozitif Felsefenin en temel özelliği, tüm olguları değişmez bazı doğa yasalarına tabi olarak almasıdır. Bu nedenle sosyolojinin de tıpkı Newton'un çekim yasasına benzer türde yasalarının olduğuna inanır (Comte, 2003: 15). O hâlde, yasaları olan bir toplum Comte'un sistematüğinde doğası gereği nasıl bir karaktere sahiptir?

Comte toplumu biyoloji ve sosyoloji arasında kurduğu benzerlik üzerinden kavrar. "Biyoloji bilimi temel olarak kimya ve fizikteki gibi yalıtılmış öğelerden değil, organik bütünlerden yola çıkan bütüncül bir karakter taşır. Sosyolojinin özgün konusu, bir bütün olarak toplum, toplumsal bir sistem olarak tanımlanan toplumdur" (Swingewood, 1998: 63). Bu bakış açısından biyolojik organizmalar gibi toplum da parçaların karşılıklı ilişki ve bağımlılığının oluşturduğu bütünlüklü bir yapı olarak kavranır. Comte bu analogiyi ayrıntılı olarak şu şekilde ortaya koyar:

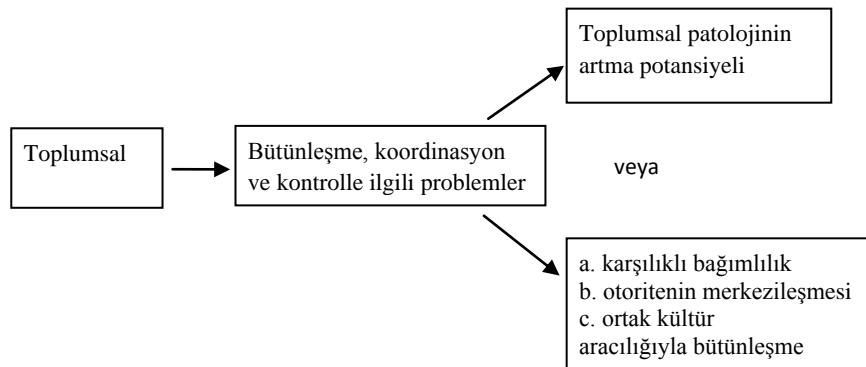
...biyolojide, yapıyı anatomik olarak *elementlere*, *dokulara* ve *organlara* ayırıştırabiliriz. Toplumsal organizmada da aynı şey olur... toplumsal gücün biçimleri *dokuya* denk düşer... *element*... vücudun hücresi ya da lifinden daha eksiksiz biçimde toplumun tohumu olan aileyle sağlanır... *organlar* da ancak *şehirler* olabilir (akt. Swingewood, 1998: 64).

Yukarıdaki alıntıda dikkat çekici husus, Comte'un bireyi gerçek bir toplumsal birim olarak görmemesidir. Zira ona göre, "her sistemin aynı doğaya sahip elementlerden oluşması gerekse de, bilimsel zihniyet toplumu bireylerden oluşan bir şey olarak görmemizi engeller" (akt. Turner vd., 2010: 46). Bu sebeple Comte için gerçek toplumsal birim birey değil, ailedir. Zira "aile, diğer tüm toplumsal birimlerin nihayetinde kendisinden geliştiği en temel birimdir" (Turnervd., 2010: 46). Toplumu meydana getiren parçalara ilişkin bilgi de ancak bütüne bakılarak edinilebilir ve tek başına parça bütünün bilgisini vermez. Dolayısıyla, Comte toplumu onu meydana getiren unsurlara indirgmeden anlamaya çalışır. Ona göre, "hiçbir bilimsel toplum araştırmasında, gerek toplumun içinde yer aldığı koşullar gerekse onun hareketleri, parçalara ayrılarak ve bölümleri birbirinden bağımsız olarak incelenemez" (akt. Turner vd., 2010: 45).

Toplumun bu şekilde, bireye indirgenmeden kendinde bir gerçeklik olarak kavranması en temelde toplumun kesin bilgisine ulaşma imkânı sağlar. Bireyi şu veya bu şekilde –ister psikolojik bir varlık olarak, isterse iletişim ve etkileşim öznelere olarak– sosyal analizin konusu hâline getirmenin toplumsal gerçekliğin kesin bilgisine ulaşma konusunda engel teşkil edeceği burada zımni bir kabul olarak yer almaktadır. Bu hâliyle toplum doğal olarak epistemolojik alan içinden tanımlanmış olur. Dolayısıyla, toplumsal düzen problemi de ister istemez epistemolojik alana dâhil olarak analiz edilir.

Örneğin Comte’un biyoloji ve sosyoloji arasında kurduğu benzetmede dikkat çekici bir diğer husus, toplumsal düzen anlayışındaki uyum, denge ve toplumsal patoloji gibi kavramları hemen hemen bütünüyle biyolojiden türetmesidir. Biyolojik bir organizmada patoloji, uyum ve dengeyi bozan ve bütün açısından işlevlerini tam olarak yerine getiremeyen unsurlar tarafından oluşur ve tüm organizmayı etkisi altına alır. Benzer şekilde toplumun parçaları ile bütün arasında uyum olmadığında patoloji ortaya çıkar. Burada uyum konsensüsü, çatışma ise patolojiyi temsil eder (Swingewood, 1998: 64). Böylece toplumsal gerçekliğin bir parçası olan *çatışma*, *çelişki* gibi unsurlar düzen kavrayışına dâhil edilmez.

Comte’un toplumsal düzen kavrayışında sosyal statik kavramsallaştırması önemli bir referans noktasını oluşturur. “Comte sosyal statik toplumsal yapının, onun unsurları ve ilişkilerinin araştırılması olarak tanımlar” (Turner vd., 2010: 46). Dolayısıyla, kavramsallaştırma esas olarak Comte’un toplumsal düzeni tesis edebileceği kavramsal mecrayı da temsil etmektedir. Comte’un sosyal statik modeli genel hatlarıyla aşağıdaki gibidir:



Şekil 1: Comte’un Zımni Sosyal Statik Modeli<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Şekil Turner vd.’nin *Sosyolojik Teorinin Oluşumu* (2010: 47) kitabından alınmıştır.

Modern toplum, geleneksel toplumların aksine farklılaşmıştır. Modern toplumun bu niteliği karşısında Comte, toplumsal düzenin “(1) sistemin parçalarının karşılıklı bağımlılıkları, (2) parçalar arası ilişkileri düzenlemek için otoritenin merkezileşmesi ve (3) bir halkın üyeleri arasında ortak bir ahlâk veya ruhun gelişmesi ile” sağlanacağını varsayar. Comte’a göre farklılaşmış bir toplum bu koşulları sağlayamadığında patolojik durumların yaşanması muhtemeldir (Turnervd., 2010: 47, 48).

Söz konusu modelde dikkat çekici husus, modern toplumun giderek farklılaşan karakterinin farkında olan Comte’un modern toplumda farklılaşmayı sağlayan sanayileşme, teknoloji, yeni üretim sistemleri ve yeni sosyal sınıflar gibi unsurları analizine dâhil etmemesidir. Aksine Comte toplumsal düzen problemini ortak bir ahlâk geliştirmek gibi geleneksel toplumu karakterize eden unsurlarla çözmek ister. Bu bir yanda Comte’un geçmişe, geleneksel topluma yönelik özlemine işaret ederken aynı zamanda onun muhafazakâr yanını da temsil eder. Öte yandan, Comte’un modern toplumun söz konusu niteliklerini analizine dâhil etmesi sınıfsal farklılıklar, çatışma, rekabet gibi kavramlar konusunda daha fazla düşünmesine yol açacaktır –söz konusu kavramların, çatışma ve çelişkinin olmadığı düzen arzusu önünde önemli engeller oluşturacağı yeterince açıktır.

### 1.3.2. Émile Durkheim (1858-1917)

Durkheim bir Fransız ürünü olan sosyolojinin hazırlayıcısının Saint-Simon, ona varlık kazandırması bakımından babasının Comte olduğunu düşünür (Durkheim, 1915/1960: 376, 377). Durkheim’in söz konusu düşüncesi sosyal bilimciler tarafından da kabul görmektedir. Bu düşünceye ek olarak, sosyolojinin akademik bir disiplin olarak kabul edilmesinin nedeninin de bizzat Durkheim olduğunu ifade etmemiz gerekir. Zira bugün sosyoloji üniversitelerde okutulan bir bilimse bunun sebebi Durkheim’dır (Lemert, 2011: 16). Akademik toplulukta sosyolojinin bir bilim olarak kabul görmesi gibi sosyolojinin toplumsal düzeni açıkça merkezî bir konu olarak alması da yine Durkheim’in sayesinde mümkün olmuştur. Diğerleri gibi Durkheim da içinde yaşadığı dönemin toplumsal koşullarından etkilenmiş bir düşünürdür. Aslında Avrupa tarihine genel olarak bakıldığında Durkheim’in yaşadığı dönemin öncekilerine nazaran

daha barışçıl bir dönem olduğu ifade edilebilir.<sup>10</sup> Ancak Durkheim'ın gerek çocukluğunda tanık olduğu Paris Komünü ve ayaklanmaları gerekse yaşadığı toplumun geçiş evresinde olması ve bu durumun yarattığı bunalım ve belirsizlik teorisine derinden sirayet etmiştir. Çocukluğunda şahit olduğu 1871 olaylarından Durkheim seneler sonra şöyle bahseder:

Bu olayların şoku insanların zihinlerini canlandıran bir uyarıcıydı. Ülke kendini yüzyıl başında aynı sorunla yüzleşirken buldu. İmparatorluk sistemini oluşturan örgütsel sistem hızla çöktü... mesele bir sistemin... şeylerin gerçek doğası temelinde yeniden inşa edilmesiydi. Bu amaçla, şeylerin doğasını tanımak gerekiyordu. Neticede, toplumların bir bilimini kurmanın acilliğinin ertelenemeyeceği düşünülmekteydi (akt. Benton, 2013: 111).<sup>11</sup>

Durkheim 1915'de yayınlanan 'Sosyoloji' yazısında şöyle yazar:

Eski toplumsal düzenin tamamen ortadan kalktığı hiçbir ülke yoktur ve neticede onu yeniden oluşturmak için düşünceden daha fazlasına, yani bu bilime [sosyolojiye] gerek vardır (Durkheim, 1915: 385).

Durkheim'ın yukarıdaki iki ifadesi de temelde toplumsal düzenin tesisinin ancak bilim aracılığıyla gerçekleşebileceğine yönelik sarsılmaz bir inanca işaret etmektedir. Zira "mademki yaşanan kriz toplumların krizidir, bunu çözecek bilim de toplumların bilimi olmalıdır" (Davy, 2006: 12, 13). Comte gibi Durkheim da "bilimsel yaklaşımın toplumu farklı felaketlerden korumaya yardımcı olacağına" inanır (Baert, 2013: 23). Bu nedenle Durkheim sosyolojiyi bir bilim olarak kurumsallaştırmaya çalışırken, amacı toplumlarda "bütünleşmenin ve düzenin temelini" bulmaktır (Turnervd., 2010: 353). Toplumsal düzeni tesis etmek de "doğru sosyolojik yöntemin kullanılmasına" bağlıdır.

<sup>10</sup> Raymond Aron "16. yüzyıldan beri en zor bulunabilecek şey istikrarlı bir dönemde yaşadığına inanan bir kuşaktır, istikrar izlenimi her zaman geçmişe aittir" der. Ona göre Weber, Pareto ve Durkheim da görünür barışa rağmen toplumların derin bir değişim evresinden geçtiklerine inanıyorlardı (Aron, 2006: 287).

<sup>11</sup> Ted Benton, Durkheim'ın söz konusu ifadelerini dipnotta belirtir ve Steven Lukes'in *Émile Durkheim: his Life and Work* (Harmondsworth: Penguin, 1975) kitabından aktarır.

Dolayısıyla Durkheim için “metodolojik tartışmalar basitçe bir akademik bir ilgi konusu değildir, düzenli bir toplumu oluşturmak için büyük bir öneme sahiptir” (Baert, 2013: 23, 24).

Comte ve dönemin diğer çoğu sosyal bilimcisi gibi Durkheim da doğa bilimlerinin muazzam gelişiminin etkisi altında kalarak doğa dünyası ve toplumsal dünyanın birliğine, dolayısıyla doğa bilimleri ve sosyal bilimlerin metodolojik birliğine inanır:

Toplumsal alan diğerlerinden sadece daha kompleks bir doğal alandır. Dolayısıyla, doğanın en temel özelliklerinin bir parçasının özelliklerinden kökten farklı olması imkânsızdır. Şeyler arasındaki –kesinlikle, kategoriler aracılığıyla ifade edilen– temel ilişkiler doğanın farklı alanlarında özünde farklı olamaz... İnşa edilmiş olmaları nedeniyle bu fikirlerde belirli bir yapaylık varsa, bu doğaya büyük ölçüde uygun ve ona giderek daha fazla yaklaşan bir yapaylıktır (Durkheim, 1912/1995: 17).

Durkheim’ın çalışmalarında Newton’a hayranlığını, dolayısıyla fizik bilimine özel bir önem atfettiğini görmek mümkündür. Ayrıca biyolojik organizma ve toplum arasında kurulan analogilere Durkheim da başvurmuştur. Durkheim her ne kadar, örneğin fizik bilimin ilkelerinin doğrudan sosyolojiye uygulanamayacağını farkında olsa da ‘metodolojik kesinlik’ ilkesinin sosyolojide mümkün olabileceğine inanır. Zira amacı da toplumun kesin bilgisine ulaşmaktır. Ancak doğa bilimlerindeki muazzam ilerlemelerin etkisiyle benimsenen bu inanç genel olarak Durkheim’ın teorisinde başka ciddi sonuçlar doğurur.

Bilimin ne tür bir etkinlik olduğunun ilkelerini ortaya koyan doğa bilimleri olunca, Durkheim tarafından kurulmaya çalışılan toplumun bilimi de bu ilkelerden yola çıkılarak tesis edilmeye çalışılır. “Durkheim, kendi bakış açısını betimlemek için ‘rasyonalizm’, ‘bilimsel rasyonalizm’ veya ‘rasyonalist empirizm’ terimlerini kullanır” (Baert, 2013: 25). Ancak daha detaylı bakıldığında Durkheim’ın –özellikle erken dönem– çalışmalarında ibrenin empirizme doğru olduğu görülür. *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*’nda Durkheim şöyle yazar:

Yeni bir olgular düzeni bir bilimin araştırma-nesnesi hâline geldiğinde, onlar zaten zihinde sadece duyuşal-algılar aracılığıyla değil, aynı zamanda bir tür kabaca oluşturulmuş kavramlar biçiminde yer alır. Fizik ve kimyanın ana temelleri bilinmeden önce insanlar zaten fiziksel ve kimyasal olgular hakkında, saf algıların ötesine geçen fikirlere sahiplerdi. Örneğin, bütün dinlerle iç içe geçtiği görülen kavramlar bu türdendir. Bu yüzden, düşünce onu daha yöntemli olarak kullanan bilimden önce gelir. İnsanlar davranışlarını düzenlerken göz önünde bulunduracakları fikirler oluşturmadan hayatlarını sürdüremezler. Ancak, bu fikirler tekabül ettikleri gerçekliklere göre daha yakınımızda ve daha kolay kavrayabileceğimiz şeyler oldukları için, doğal olarak, haklarında spekülâsyonlara yoğunlaşarak gerçekliklerin yerine onları geçirme eğilimindeyizdir. Şeyleri gözlemek, betimlemek, karşılaştırmak yerine kendi fikirlerimiz üzerinde düşünmekle, onları analiz etmek ve bir araya getirmekle yetiniriz. Gerçekliklerle ilgilenen bir bilim yerine ideolojik analizlerle yetiniriz. İdeolojik analiz kesinlikle gözlemi tamamen dışarda bırakmaz. İdeolojik fikirleri veya onlardan hareketle elde edilen sonuçları doğrulamak için olgulara başvurabiliriz. Ancak dolayısıyla, burada olgular sadece ikincil kanıtlar, yani örnekler veya doğrulayıcı kanıtlar olarak kullanılır. Nitekim onlar bilimin inceleme-nesnesi değildirler, bu yüzden şeylerden fikirlere doğru değil, fikirlerden şeylere doğru ilerlerler (Durkheim, 1982: 60).

Bilimsel bir etkinlikte şeylerden fikirlere gidilmesi gerektiğine inanan Durkheim aslında felsefe tarihinde Kant'la birlikte en etkileyici şekle bürünen epistemolojik felsefe yapma tarzına yaklaşır. Durkheim her ne kadar şeylerin gerçek doğalarına yönelmek gerektiğini ve dolayısıyla ontolojik bir tartışmanın gerekliliğini vurgulasa da, bunu reel anlamda şeylerin doğasından, kendine içkin özelliklerinden yola çıkarak yapamamıştır. Durkheim'in ontolojik muhakemesine arka-plânda eşlik eden güdü, toplumun kesin, genel-geçer bilgisine –dolayısıyla toplumsal düzenin kesin, sarsılmaz hâline– ulaşmak olunca, şeylerin doğası da daha ziyade kesin, genel-geçer bilgiye ulaşmatemeline tanımlanmıştır. Başka deyişle, Durkheim şeylerin gerçek doğasını, şeylerin kendine içkin özelliklerinden ziyade, onların kesin bilgisine ulaşmak üzerinden



tanımlar. Bu nedenle, Durkheim’in ontolojik muhakemesini daha ziyade epistemolojinin güdümünde gerçekleştirdiğini ifade etmek yanlış olmayacaktır. Bu argümanı onun ifadelerine başvurarak ilerletmek/desteklemek mümkündür.

Örneğin Durkheim sosyolojiyi bir bilim olarak kurmak için diğer bilimlerden farklı, kendine özel bir inceleme/araştırma nesnesine sahip olması gerektiğinin bilincindedir. Bu sebeple onun ilk girişimi bu alanı saptamaktır. Durkheim 1900 yılında yayınlanan “Sosyoloji ve Bilimsel Alanı” adlı yazısında bu amacını açıkça şöyle ifade eder:

Bir bilim, sadece, kendi inceleme-konusu olarak *bağımsız* gerçeklikler olarak olgulara, yani diğer bilimlilerden farklı olgulara sahip olduğunda kurulabilir. Toplum doğanın diğer alanlarında gözlemlenebilenlerden farklı olgular üretmediğinde sosyolojinin kendine ait özel bir alanı olmayacaktır. Sosyolojinin varlığı sadece toplumsal olarak adlandırılmayı hak eden ve basitçe bir başka şeyler düzeninin boyutları olmayan gerçeklikler bulunduğu takdirde haklılık kazanabilir (Durkheim, 1900/1960: 363).

Durkheim sosyolojiye özgü bu alanı toplumsal olgular olarak adlandırır. *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*’nın 1. Bölümünün ilk ifadesinde Durkheim, “toplumsal olguları incelemeye uygun yöntemi araştırmadan önce, ‘toplumsal’ olarak terimleştirilen olguların ne olduğunu” bilmenin önemli olduğunu ifade eder (Durkheim, 1982: 50). İfade doğrudan ontolojik bir girişimi temsil eder, zira Durkheim’in öncelikli amacı toplumsalın ne olduğu, ne tür özelliklere sahip olduğunu ortaya koymaktır. Durkheim bir dizi örnek ve çıkarımdan hareketle toplumsal olguları şöyle tanımlar:

Birey üzerinde dış bir baskı icra etmeye muktedir olan ya da ayrıca, bireysel tezahürlerinden bağımsız, kendine özgü bir varlığı olup, belirli bir toplum çerçevesinde genellik taşıyan, sabit ya da sabit-olmayan her yapma tarzı toplumsal olgudur (Durkheim, 1982: 59).

Durkheim toplumsal olguları “bireyin dışında” konumlandırarak tanımlar, zira onların dayanağını bireyde değil bizzat toplumda bulur. Ona göre, “fikirlere ve eğilimlerimizin bizim tarafımızdan kotarılmayıp dışardan geldikleri... artık itiraz götürmez bir biçimde kabul edildiğine göre, bu fikirlere ve eğilimlerin kendilerini empoze ederek bize nüfuz etmekte olduklarını da kabul etmek gerekir” (Durkheim, 1982: 52). Bu hâliyle toplumsal olguların kendinde bir gerçekliği söz konusudur ve bu gerçeklik de bireyin dışında seyrederek. Durkheim bu argümanının Sofist düşünceyle çeliştiğinin farkındadır. Ona göre Sofist bir bakış açısı “toplumun sadece bireylerden oluştuğunu ve bütün sadece parçaları içinde bulunan şeyleri içerebileceği için toplumsal olan her şeyin bireysel faktörlere indirgenebileceğini söyler” (Durkheim, 1900/1960: 363). Durkheim bu görüşe katılmaz, zira:

Bu somut temele dayanarak, canlı bir hücre içinde birlikte onu biçimlendiren hidrojen, karbon ve nitrojen atomlarında var olan şeyler dışında hiçbir şey olmadığını söylenmesi gerekecektir; ancak açıkçası bu atomlar canlı değildir. Dolayısıyla, bu çıkarım biçimi temelde hatalıdır; bütünü her zaman parçalarının toplamına eşit olduğu doğru değildir. Elementler bir araya geldiklerinde, onların tamamen yeni olan, hatta bazen kendi bileşimlerini oluşturan elementler içinde gözlenebilen özelliklerle zıt karakteristiklerinden yeni bir gerçeklik ortaya çıkar. İki yumuşak cisim bakır ve kalay en sert maddelerden biri olarak bilinen bronzu oluşturacak biçimde bir araya gelir. Muhtemelen, bütün içinde önceden var olan özelliklerin onun parçaları içinde tohum hâlinde yer aldığı fikrine itiraz edilecektir. Bir tohum, aslında varlığının ilk gelişme evresinde olsa da, henüz olacağı şey olmayan, fakat zaten var olan bir şeydir. O yine de gerçektir ve varlığının kanıtı özel karakteristikleridir. Ancak, canlı maddeyi oluşturan mineral atomları içinde onun hayatının en küçük nüvesini gösteren şey nedir? Bu mineral atomları birbirlerinden yalıtılmış hâlde kaldıklarında, onları yakından bir araya getiren şey olmadığında, metaforik veya analogik olma dışında, hiçbiri tek başına biyolojik olarak adlandırılacak bir nitelik sergilemeyecektir (Durkheim, 1900/1960: 363, 364).

Dolayısıyla, Durkheim toplumu kendini meydana getiren parçaların/unsurların toplamından daha fazlası, başlı başına kendine özgü gerçekliği olan “bir şey” olarak görür ve bu şekilde araştırılması gerektiğini düşünür. Öyle ki Durkheim’a göre, “bütün tekil bilinçlerde yer alan bir düşünce ya da bütün bireyler tarafından tekrarlanan herhangi bir hareket” de toplumsal bir olgu sayılamaz (Durkheim, 1982: 54). Durkheim “toplumsal olgular ile bunların bireysel cisimleşmesi” olan şeyi birbirinden ayırır:

Onları [toplumsal olguları] asıl meydana getiren şey, topluluğun kolektif olarak ele alınan inançları, eğilimleri, pratikleridir; kolektifhâllerin bireylerde yansiyarak büründükleri formlara gelince, bunlar başka türden şeylerdir (Durkheim, 982: 54).

Dolayısıyla, bireylerin kolektif inançlar ve değerler doğrultusundaki davranışları da Durkheim tarafından toplumsal bir olgu olarak görülmez. Ona göre, toplumsal olgular bireyin dışında, orada bir yerde, başlı başına bir gerçeklik olarak duran bir ‘şey’dir.<sup>12</sup> Aksi takdirde, yani “kendi gelişimlerinde doğrudan yer alan bir başka faktör devreye girmeden insanın organik veya fiziksel yapısından ortaya çıksalardı sosyoloji psikoloji içinde kaybolacaktı”. “Ancak, sosyolojinin kendine ait özel bir alanı olması için, kolektif fikirler ve eylemlerin bireysel bilincin kökeninde yatan fikirler ve eylemlerden farklı bir doğaya sahip olmaları gerekir” (Durkheim, 1900/1960: 363). Durkheim, bireysel faktörlerin devreye girmesinin hem sosyolojinin bağımsız bir disiplin olmasının hem de toplumun ulaşmak istediği kesin, nesnel bilgisi önünde engel teşkil edeceğinin farkındadır. Bu nedenle toplumu mümkün olduğunca bireyin dışına konumlandırır.

<sup>12</sup> Her ne kadar Durkheim çalışmalarında Hegel’in adını nadiren ansa da onun Geist kavramı ile Durkheim’in başlı başına gerçeklik olarak toplum fikri arasında benzerlikler söz konusudur. “Hegel *Geist*’in bireylerden önce geldiğini ve onları inşa ettiğini düşünür. Bu yüzden, ilk olarak, bu kavram nesnel, bireyüstü süreçlerin insan düşüncesi ve eylemini biçimlendirdiği ve kısıtladığı görüşünü ifade eder. Sosyal bilimciler *Geist* kavramını çoğu kez pratik bir biçimde genellikle kültür olarak anlamışlardır (Shklar, 1976: 42; Plamantz, 1963, vol I: 150 ve devamı). Durkheim [ise] nesnel bireyüstü süreçler anlayışını bir disiplin olarak sosyolojinin merkezi fikri hâline getirmiştir”(Knapp, 1986: 596). Ancak daha dikkat çekici husus, her ne kadar Durkheim kendi teorisini tamamen bunun dışına konumlandırmaya çalışsa da, Hegel’in Geist’i gibi Durkheim’in da başlı başına gerçeklik olan toplum kavrayışının metafizik unsurlar taşımasıdır. Zira Durkheim’da toplum duyularımızla algıladığımızın ötesinde, dışında bir gerçekliğe dönüşür. Böylece nesne olarak toplumun varlığını bizzat kendisinden değil, ancak tezahürleriyle kavrarız. Dolayısıyla, Durkheim şeylerden fikirlere doğru gitmeye çalışırken ortaya çıkan fikirler şeylerin ötesinde metafizik unsurlara dönüşür.

Ancak Durkheim toplumun veya toplumsal olguların gerçek doğasını sadece sosyolojinin özel inceleme konusu olmaları itibariyle inceler. Dolayısıyla, Durkheim'ın ontolojik muhakemesi, doğrudan nesnelere kendine içkin özelliklerinden yola çıkılarak değil, bilimsel bilginin konusu olmaları itibariyle yapılır. Ancak böyle bir muhakeme tarzı, şeylerin muhtemel kısmî özelliklerini temsil edebilse de, gerçek doğalarını temsil edemez.

Durkheim 1909'da "Sosyolojinin Psikoloji ve Felsefeye Katkısı" başlıklı yazısında kendi teorisine yönelik böylesi bir okuma tarzının yanlışlığını ortaya koymaya çalışır. Niyetinin açıkça "bireyi toplumdaki ayırmak" olduğunu ifade eden Durkheim, "bazen insanla ilgili her şeye kayıtsız kalan, kendini kurumların dışsal tarihiyle sınırlandıran bir sosyoloji kurmak istemekle eleştirildik" diye yazar. Durkheim bu eleştiriler karşısında "açıklamasını sunduğu kurumları genel düzeyde psikolojik koşullarıyla ilişkilendirmek için, bireylerin en derinlerine nüfuz etmediği sürece sosyoloğun misyonuna tamamen ulaşamayacağını" kabul eder –bu toplumsala dair ihmal ettiği bireye bir tür iadeitibar sağlar. Ancak hemen ardından insanın kendisi için "bir başlangıç noktasından ziyade bir varış noktası" olduğunu ekler. Dolayısıyla, onun için sosyoloji "belirli bir insan doğası anlayışı varsayımıyla" başlamaz, zira sosyolojinin başlama noktasını toplum oluşturur. Durkheim'a göre "insan toplumun bir ürünüyse toplumla açıklanabilir" (Durkheim, 1909/1982: 236, 237). Bu ifadesiyle Durkheim, insanı sadece toplumsal yanıyla ele almakla kalmaz, aynı zamanda onun bütünüyle toplumsal bir ürün olduğunu varsayar. Son dönem çalışmalarında Durkheim her ne kadar insan doğasının ikili karakterinden<sup>13</sup> bahsetmiş olsa da genel tablo değişmez, zira sosyolojinin dolaylı konusu olan insan sadece toplumsal insandır. Böylece şeylerin gerçek doğasına ulaşmak gerektiğini ifade eden Durkheim teorisinde hiçbir zaman 'insan nasıl bir varlıktır?', 'toplum nedir?' gibi soruları doğrudan nesnenin kendinden yola çıkarak tanımlamaz. Durkheim bu soruları sadece sosyolojinin konusu olabilecek şekliyle yanıtlamaya çalışır. Netice itibariyle ortaya felsefî ontolojik bir sorgulama çıkmaz. Durkheim aynı yazısında felsefe kavrayışına yönelik eleştirileri de yanıtlamaya çalışır:

---

<sup>13</sup> Durkheim'ın son dönem çalışmalarında formüle ettiği insan doğasının ikili karakterine ilişkin yorumlarına ilerleyen sayfalarda değinilecektir.

Benzer şekilde, metodolojik nedenlerle, sosyolojiyi pozitif bir bilime dönüşmesini engellememesi için felsefenin vesayetinden uzak tutmaya çalıştığımız için, bazen genelde felsefeye karşı sistematik bir düşmanlıkla veya ayrıca en azından –irrasyonel değilse de– sonuçta sadece ikincil önemde bir felsefe olarak görülen dar empirizme az veya çok ayrıcalıklı yakınlık beslemekle suçlandık. Bu suçlama oldukça dar bir sosyolojik tutumu benimsemekle eleştirilmemiz anlamına gelir. Gerçekte sosyoloğun ‘tarihin akışı içinde ortaya çıkan sorunların asla ortadan kalkmayabileceği’ aksiyomundan hareket etmesi gerekir; bu sorunlar gerçekte dönüşebilir, fakat ortadan kalkmazlar. Metafizik problemlerin, filozoflar tarafından yıkılan en çetinlerinin bile kesinlikle unutulmaması gerekir, zaten böyle bir tutum kabul edilemez. Ancak benzer şekilde, kuşkusuz, onların yeni biçimler kazanması gerektiği doğrudur. Kesinlikle bu nedenle, sosyolojinin bu yeniden canlanmaya bir başka bilimden daha fazla katkıda bulunabileceğine inanıyoruz (Durkheim, 1909/1982: 237).

Durkheim ifadelerine şöyle devam eder:

Günümüzde, felsefenin pozitif bilimlere dayanmadığı sürece sadece bir edebiyat biçimi olabileceği genel kabul görmektedir (Durkheim, 1909/1982: 237).

Sonuç olarak, Durkheim’in arzu ettiği felsefe pozitif bilimlere dayalı bir felsefedir. Bu anlamda bir kez daha ifade etmek gerekirse, Durkheim’in ontolojik muhakemesi esas olarak epistemik ontolojik bir muhakeme tarzına denk düşmektedir. Zira temel amacı, sosyolojiyi bir bilim olarak kurumsallaştırmaktır. Sosyolojinin bir bilim olarak kurulma gerekliliği ise doğrudan toplumların içinde bulunduğu krizleri aşma gerekliliğinden doğar. Bu analitik örgü içinde toplumsal düzen problemi de doğal olarak –tıpkı Comte’da olduğu gibi– Durkheim’da da epistemolojinin konusu olarak ele alınmıştır.

Nesnel, kesin bilgidен olası sapmayı engellemek için hem toplumun hem de toplumsal düzenin bireyin dışında konumlandırılması, beraberinde toplumda denge ve

uyumun da kendiliğinden geleceği beklentisi yaratır. Ancak Durkheim toplumu kendinde bir gerçek olarak kavramakla birlikte kendiliğinden bir dengeye sahip olduğunu düşünmez. O, düzen ve dengenin toplumu meydana getiren öğeler arasında uyum tesis edilerek çözülebileceğini varsayar (Swingewood, 1998: 137). Bunu tesis edebilecek mekanizma ise Comte'da olduğu gibi ahlâkî alan içinden çıkar.

Durkheim bu meseleyi ayrıntılı olarak *Toplumsal İşbölümü*'nde ele alır. Durkheim evrimci bir bakış açısıyla, bu çalışmasında toplumların basit yapılardan daha karmaşık ve farklılaşmış yapılara doğru ilerlediğini, geliştiğini tespit eder. Durkheim'ın bahsettiği toplumsal kriz de içinde bulunduğu toplumun, karmaşıklıkla ve farklılaşma yönünde değişimiyle ilgilidir. Dolayısıyla Durkheim, Marx'ın aksine, krizi kapitalist sistemin yapısından kaynaklanan sınıfsal çatışmaların ürünü olarak değil, temelde toplumların geçiş aşamasında olmalarından kaynaklanan ahlâkî çöküşün ürünü olarak görür. Bununla beraber, toplumda yaşanan düzensizliğin kendini en açık biçimde ekonomik yaşamda gösterdiğini ekler. Toplumsal düzensizlik açısından Durkheim'ı temelde rahatsız eden mesele yine ekonomik alandır. Ona göre, ekonomik dünya sürekli tekrarlanan çatışmalar ve düzensizliklerin her çeşidinin olduğu bir dünyadır (Durkheim, 2006: 22). Toplumsal yaşamın neredeyse tümünü etkisi altına alan ekonomik alan, Durkheim tarafından ahlâkî etkinin dışında, düzenlemeden yoksun bir tür savaş alanı gibi görülür. *Toplumsal İşbölümü*'nün ikinci baskıya önsözünde konuyla ilgili şunları ifade eder:

Toplumlarımızın asıl olarak sanayi toplumu olduğu ya da olmak istediği söylenmektedir ve yanlış da değildir. Toplumsal yaşamın tümünü böylesine etkileyen bir etkinlik biçiminin, çok derin kargaşalara yol açılmadan bu ölçüde düzenlemesiz kalamayacağı açıktır. Bu durum özellikle genel bir ahlâkî çöküşün kaynağı olmaktadır. Çünkü özellikle ekonomik etkinlikler günümüzde yurttaşların en büyük bölümünü içine aldığından, pek çok insanın hemen hemen tüm yaşamı sanayi ve ticaret ortamında geçmektedir. Bu ortamlarda ahlâkın izi pek görülmediğinden, insanların yaşamının en büyük bölümü her türlü ahlâkî etkinin dışında kalmaktadır (Durkheim, 2006: 24).

Ekonomik bireyciliğe açıkça karşı olan Durkheim, söz konusu alanda “karşı karşıya duran güçleri tutan ve uymak zorunda oldukları sınırları koyan hiçbir şey bulunmadığı için”, bu güçlerin ölçsüz biçimde gelişmekte ve sürekli çatışmakta olduklarını düşünür. Bu koşullar altında daha güçlü olan zayıf olanı ezabilir veya kendine bağımlı hâle getirebilir. Ancak yenik düşenler bir süre için boyunduruk altına girme zorunluluğuna katlansalar da bu durumu kabullenmezler. Bu nedenle Durkheim’a göre ekonomik etkinlik alanında kalıcı bir denge bu koşullar altında asla sağlanamaz. İnsan tutkuları yatıştırılmadığı, başka deyişle ahlâkî bir güç tesis edilmediği sürece “güçlü olanın yasası egemen olur ve açık ya da örtülü bir savaş durumu sürüp gider” (Durkheim, 2006: 22, 23). Dolayısıyla, mesele mülkiyetin kimde olduğu meselesi değildir. Problem “kısıtlanmamış ekonomik bireyciliğin istikrarlı bir toplumsal düzenin gereklerini yerine getirmekte yetersiz” kalmasıdır (Callinicos, 2007: 192).

Ekonomik alanın hâlihazırdaki koşullar içindeki yıkıcılığından kurtulmak için Durkheim devreye geleneksel unsurları sokar ve ahlâkî duygunun insanlara derinden yerleşmesi gerekliliğini vurgular. Zira “hiçbir ekonomik sıkladüzen bulunmamasının etkileri, kaçınılmaz biçimde, ekonomi alanını taşarak genel bir ahlâk düşkünlüğüne yol açar” (Durkheim, 2006: 24). Örneğin Durkheim *İntihar*’da modern toplumlarda gözlenen anomik intiharın hiçbir ahlâkî düzenleme olmaması sebebiyle özellikle ekonomik alanda kronikleştiğini ifade eder.<sup>14</sup> Ekonomik alanı aşan bu toplumsal atmosfer içinde toplumsal bütünleşmenin nasıl tesis edilebileceği sorusu Durkheim için temel bir sorudur.

Durkheim her ne kadar bireyin arzularından, sınırsız hırslarından bahsetse de *Toplumsal İşbölümü*’nde –ve erken dönem çalışmalarında– toplumsal bütünleşme problemini birey ve toplum arasındaki çatışmanın ürünü olarak yorumlamaz. Yukarıda da ifade edildiği gibi Durkheim insanın toplumun ürünü olduğunu düşünür. Öyle ki, insanın biyolojik, psikik yapısını bile nihayetinde toplumun bir ürünü gibi görür. *Toplumsal İşbölümü*’nde Durkheim açıkça şöyle yazar:

<sup>14</sup> Durkheim *İntihar*’da anomik intihar bağlamında şunları ifade eder: “Orada kriz durumu ve anomi sürekli ve deyim yerindeyse normaldir. Açgözlülük, merdivenin üstünden altına kadar, son basamağını nerede bulacağını bilmeksizin yayılır. Hiçbir şey onu sakinleştiremez, çünkü koyduğu hedef, ulaşabileceğinin çok ötesindedir. Geniş hayal gücünün rüyalarıyla karşılaştırıldığında gerçek değersiz görünür; bu nedenle gerçeklikten kaçılır. Yenilikler, bilinmeyen zevkler ve adsız duygular için bir susuzluk baş gösterir, bütün bunlar tadıldıktan sonra çekiciliğini yitirir. Bu nedenle insanın en küçük başarısızlığa bile dayanma gücü kalmaz” (akt. Callinicos, 2007: 208).

Toplumsal olgular ruhsal olguların yalınkat bir gelişimi olmayıp, ruhsal olgular büyük ölçüde toplumsal olguların bilinçlerdeki uzantısından oluşurlar (Durkheim, 2006: 400).

Durkheim insan doğasını değişmez, sabit bir şey olarak görmez. Ona göre insan doğası dönüşebilen, şekillenebilen bir karaktere sahiptir. Dolayısıyla Durkheim, bireyin hırslarından, arzularından bahsetse de, bunlar kişinin bireysel karakterinden veya daha doğru bir ifadeyle, doğasından kaynaklanmaz. Bunlar geçiş aşamasında olan toplumların yapısal özelliklerinden kaynaklanır. Başka deyişle, onlar sanayileşme sürecinde olan toplumlarda henüz yeni koşullara uygun olarak geliştirilemeyenahlâki düzenlemelerin yokluğundan kaynaklanır. Bilim bu noktada devreye girer: değişmekte olan toplumların yeni yeni ortaya çıkmakta olan koşullarını açıklamak ve olası ‘düzensizlikleri gidermek’<sup>15</sup>. İnsanın toplumsal bir ürün olarak kavranması esasen insan ve toplum, insan ve toplumsal düzen arasında kendiliğinden bir uyum olduğu kabulüne işaret eder. Dolayısıyla, problem sınıfsal bir problem olmadığı gibi, birey ve toplum arasındaki çatışma problemi de değildir. Problem geçiş aşamasındaki toplumun yeni ortaya çıkan yapısal koşullarının problemidir. Bu sebeple Durkheim *Toplumsal İşbölümü*’nde problemi yeni yeni şekillenmekte olan sanayi toplumunun koşullarını göz önünde bulundurarak çözmeye çalışır.

Durkheim’a göre, geleneksel toplumlar farklılaşmanın olmadığı, dolayısıyla kolektif bilincin bireylerin bilinçlerinin tamamını kaplayarak en üst seviyeye çıktığı toplumlardır. Bu sebeple geleneksel toplumlarda toplumsal bütünleşme ve düzen en üst seviyede gerçekleşir. Ancak söz konusu sanayi toplumları olunca durum aksi yönde bir içeriğe sahiptir. Sanayi toplumları giderek farklılaşan, dolayısıyla bireysel bilincin kolektif bilinçten giderek uzaklaştığı ve özerkleştiği bir toplumdur. Farklılaşma, esas itibarıyla işbölümünün giderek artan çeşitliliğinden kaynaklanır. Ancak uyumsuzluğun veya düzensizliğin kaynağını işbölümü oluşturmaz. Aksine Durkheim, “işbölümünün zorunlu olarak dağılmaya ve uyumsuzluğa yol açmadığını, toplumsal işlevlerin birbiriyle yeterince bağlantılı bulunması durumunda kendiliklerinden aralarında bir denge oluşturacaklarını” düşünür (Durkheim, 2006: 24). Durkheim modern toplumun

<sup>15</sup> Durkheim *Toplumsal İşbölümü*’nde şöyle yazar: “... her şeyden önce gerçekliği incelemeyi önermekle, onu iyileştirmekten uzak durduğumuz düşünülmesin: Eğer araştırmalarımız kuramsal bir ilgede başka bir şeye yaramayacak olsa, bize göre bir saatlik yorgunluğa bile değmez” (Durkheim: 2006: 56).



gerekliliği olarak gördüğü işbölümünü tesis etmek istediği toplumsal uyumun hareket noktası olarak görür. Yapılması gereken düzensizliğin hat safhada olduğu ekonomik alanı düzenlemek ve bu alanda genel ahlâkî duyguyu tesis etmektir.

Durkheim bu görevi meslek birliği veya korporasyon adını verdiği, Ortaçağ loncalarına benzer bir yapılanmaya tanır. Durkheim ilerleme fikrine sadık kalarak ortaya koyduğu modelin modern toplumun koşullarına göre yapılandırılmış olduğunu ifade etse de, arka plânda düzenin yine geleneksel kodlarla çözülebileceğine yönelik bir inanç taşır:

Ortaçağda olduğu biçimiyle yapay olarak yeniden biçimlendiriliyor olsaydı... Sorunun ortaya çıkışı böyle değildir. Konu, bir Ortaçağ kurumunun çağımız toplumlarına olduğu gibi uygun düşüp düşmeyeceği konusu olmayıp, onun eskiden karşılamakta olduğu gereksinimlerin her zaman var olup olmadığı, kurumun yeni ortamlara göre biçim değiştirmesi gerekse de bu gereksinimlere yanıt verebilip veremeyeceği açılarından tartışılmalıdır (Durkheim, 2006: 28).

Durkheim, söz konusu meslek birlikleriyle her şeyden önce bireylerin bencilliklerinin sınırlandırılabilceğini, çalışanlara daha güçlü bir dayanışma duygusunun verilebileceğini, sanayi ve ticaret ilişkilerinde gücünün haklılığı yasası ve bu yasanın sebep olduğu savaş durumunun sona erebileceğini, bu yasanın bunca kaba biçimde uygulanmasının engellenebileceğini düşünür (Durkheim, 2006: 27, 31). Netice itibariyle toplumsal düzen temel olarak normatif alan içinde tesis edilmeye çalışılır. Bu vurgu, sadece *Toplumsal İşbölümü*'nde olduğu gibi ekonomik alana özgü değildir. Durkheim'ın sonraki bütün çalışmalarında toplumsal düzenin tesis edilebileceği yegâne mecrayı ahlâkî alan oluşturur. Ahlâkî alanın önemi Durkheim'ın çalışmalarında süreklilik arz etmekle birlikte, özellikle *Dinsel Hayatın İlksel Biçimleri*'yle (1912) birlikte insan doğası kavrayışında açık bir vurgu değişikliği ortaya çıkar. M. J. Hawkins Durkheim'ın 1895'ten önceki eserlerinde insan doğasının ikiliği yorumunun bulunmadığını ve gerçekte tutarlı biçimde sadece *Dinsel Hayatın İlksel Biçimleri* ile sonraki çalışmalarında formüle edildiğini ifade eder (Hawkins, 1977: 229).

Durkheim, “İnsan Doğasının İkiliği ve Toplumsal Koşulları” (1914/1973) başlıklı makalesinde insanın ikili bir doğaya sahip olduğunu, bunlardan birinin insanın toplumsal, diğersinin bencil, toplumsal olmayan yanına işaret ettiğini ifade eder. Durkheim bu çalışmasında ruh-beden ikiliğinden yola çıkarak beden, duyular ve duygusal eğilimleri, ruhun ise kavramsal düşünme ve ahlâkî etkinliği karşıladığını düşünür. Mesele bir yerde empirizm-rasyonalizm tartışmasına dönüşür ve Durkheim burada önceki çalışmalarının aksine rasyonalist yanını daha ön-plâna çıkarır. Öte yandan, bireysellik bireyin açlık, susuzluk gibi güdülerıyla tanımlanır ve bu anlamda bireyin bireyselliği sadece biyolojik, psikolojik bir şey olarak kavranır (Durkheim, 1914/1973). Ancak tüm bu tablo içinde Durkheim’ın toplumsal düzen için bireyin toplumsallığına ilişkin vurgusunda bir değişiklik olmaz. Sadece düzenin insanın doğasıyla kendiliğinden uyumu varsayımı terk edilerek, insan-toplum çatışması veya düalizmi kabul edilmiş olur. Dolayısıyla, ahlâkî duygunun yerleşmesi sadece meslek birliklerinin tesis edebileceği bir şeyin ötesine uzanarak bir sosyalleşme, bir eğitim problemi olarak yorumlanmaya başlar.

### 1.3.3. Georg Simmel (1858-1918)

Bugün sosyolojinin üniversitelerde okutulan bir bilim olmasının sebebi Durkheim olsa da, bu ne onun sosyolojik bakışının entellektüel çevrede itirazsız kabul gördüğü ne de üzerinde uzlaşılan genel bir sosyolojik bakış olduğu anlamına gelmektedir. Sosyolojinin bir disiplin olarak kuruluşu esnasında bile Durkheimcı sosyolojiye içerden ve dışardan ciddi itirazlarda bulunulmuştur. Fransa doğumlu bu sosyolojiye en ciddi itiraz Alman düşünce geleneğinden gelir.<sup>16</sup> Simmel, bu geleneğin bir mensubu olması sebebiyle, Durkheimcı sosyolojiden oldukça farklı bir entellektüel konuma sahiptir.<sup>17</sup> Bu konum sosyolojiyi bir disiplin olarak kurma amacıyla karakterize

<sup>16</sup> Gerek Fransız Aydınlanma geleneği gerekse bu geleneğin bir uzantısı olarak kendini karakterize etmiş Fransız bir sosyoloji, Alman entellektüel geleneği tarafından ciddi eleştirilere uğramıştır. Romantik gelenek, Alman Tarih Okulu bu eleştirel tavrı açıkça kendi içinde barındıran gelenekler arasındadır. Alvin Ward Gouldner, Isaiah Berlin gibi düşünürler, Alman ve Fransız entellektüel gelenekleri arasındaki farkı, her iki ülke arasındaki politik ve toplumsal süreçlerin önemine dikkat çekerek ele almış düşünürlerdir. Bu iki farklı geleneğin toplumsal inşası için Bkz. Isaiah Berlin, *Romantikliğin Kökleri* (2010); Alvin Ward Gouldner *For Sociology*, (1973a)

<sup>17</sup> Simmel ve Durkheim’in entellektüel konumları farklı olmakla beraber, her iki düşünür de bazı hususlarda ortaklaştıkları da görülmektedir. Şüphesiz ki en temelde sosyolojiyi bir disiplin olarak kurma amacıyla ortaklaşırlar. Ancak Simmel bu amacı gerçekleştirme konusunda Durkheim’a nazaran daha çetin koşullarla karşı karşıyadır. Zira Alman entellektüelleri sosyoloji disiplininin gerekliliği konusunda

olmakla kalmaz, aynı zamanda bu ayırt edici konumuyla Simmel'i sosyolojinin kurucu isimlerinden biri yapar. Her ne kadar sosyoloji ders kitaplarında uzunca bir süre ona bu paye tanınmamış olsa da, Marx, Durkheim ve Weber ile birlikte Simmel sosyolojinin kurucu isimleri arasında yer alan bir düşünürdür.

Ancak bu düşünürleri kurucu isimler olarak bir araya getiren şey, sosyolojiyi bir disiplin olarak kurma amacı değildir. Her ne kadar Durkheim Fransa'da, Weber ve Simmel Almanya'da bunun için doğrudan girişimde bulunmuş olsa da, Marx'ın açıkça böyle bir amacı söz konusu değildi. Bu dört düşünürü kurucu olma sıfatıyla bir araya getiren şey en temelde içinde yaşadıkları toplumsal koşullarla yakından ilişkilidir. Söz konusu düşünürler toplumsal değişimin hız kazandığı, yanı sıra istikrarsızlığın, belirsizliğin, kaos ve çatışmanın olduğu bir dünyayı deneyimlemişlerdi. Bu sebeple hepsinin amacı toplumsal dünyayı ve toplumsal düzenin nasıl tesis edildiğini belirli bir mantık ve sistem çerçevesinde anlamaktı.

Bu bağlamda Simmel de sanayileşmekte olan, ancak feodal unsurların hâlâ gücü elinde bulundurduğu bir dönemde Almanya'da yaşamıştı. Eski ve yeni arasındaki gerilimi, Almanya'yı I. Dünya Savaşı'na götüren ve nihayetinde Hitler ve Nazizm'in ortaya çıkış koşullarını yaratan yıkıcı politikalaratanık olmuştu (Turner, *vd.*, 2010: 274). Bu toplumsal atmosferde Simmel de diğerleri gibi toplumsal bütünlüğün nasıl tesis edildiğini;ve yanı sıra çatışmaların, gerilimlerin, farklılaşmanın, sanayileşmenin yaşandığı toplumsal dünyayı anlamaya çalışmıştır. O aynı zamanda bu dünyayı anlamak için sosyolojiyi bir bilim olarak kurmak ister. Bu anlamda Durkheim'la aynı amacı taşır, ancak onunla aynı yolu izlemez.

Durkheim sosyolojiyi bir disiplin olarak kurmaya çalışırken öncelikli amacı onun araştırma-nesnesini tanımlamaktı. Bu epistemolojik gaye sosyolojinin alanı ve sınırlarını belirlemeye yönelikti. Simmel ise bu türden bir nesne arayışına girmediği gibi,sosyolojinin nesnesi aracılığıyla tanımlanamayacağını ifade eder. Zira ona göre "içeriği sadece nesnel gerçeklerden doğan bir bilim yoktur; bilim bu gerçeklerin yorumunun ve düzenlenmesinin ilgili bilim için *a priori* olarak var olan kategorilere ve

---

ciddi bir direnç geliştirmişti. Sosyolojiyi bir disiplin olarak kurma amaçlarına paralel olarak her iki düşünür de toplumu ve toplumsal bütünleşmenin dinamiklerinin neler olduğu sorusuna yönelmiştir; her ikisi de modern toplumun geçmişe nazaran farklılaşma düzeyinin çok yüksek olduğu konusunda buluşmuştur, her ne kadar farklılaşmanın bütünleşmeyi nasıl sağladığı konusunda ayrılışlar da. Dikkat çekici bir diğer ortak husus ise Kant felsefesinin her iki düşünürün de sosyal teorisindeki etkisidir. Ancak Durkheim'ın Kant'la münasebeti Simmel'e göre çok daha gevşektir. Simmel'in sosyal teorisinin, Kant'ın felsefesini sosyolojiye uyarlama çabası olduğunu ifade etmek abartı olmayacaktır.

normlara göre gerçekleşmesini gerektirir” (Simmel’den akt. Frisby, 2011: 18). Bu noktada Simmel’in hareket noktasının bizzat ontolojik muhakeme olduğu ifade edilebilir; o, öncelikle şeylerin doğasına ulaşmaya çalışır. Dolayısıyla Simmel, sosyolojiyi bir disiplin olarak kurmaya çalışırken bu girişimi sadece epistemoloji alanına hapsetmez. Bizzat şeylerin doğasını yakalamaya çalışır. Bu anlamda Simmel’in felsefeyle olan münasebetinin dönemin birçok sosyoloğuna nazaran daha güçlü olduğu ifade edilebilir. Deena Weinstein ve Michael A. Weinstein, Simmel’in bu konumunu şöyle ifade eder:

Simmel, toplumsal ilişkilere yönelik tanımlamaları, toplumsal varoluşun doğası veya niteliğine ilişkin bir dizi önsel varsayımdan türetmek anlamında, felsefeye dayanan bir sosyolog değildi. Aksine, felsefesi sayesinde insan yaşamının en temel formunu kendi koşulları içinde ele alabildi ve bu formları önyargısız fenomenolojik bir ruhla inceleyebildi (Weinstein & Weinstein: 2011: 39).

Simmel “Toplum nedir?”, “İnsan nasıl bir varlıktır?” gibi ontolojik sorular sormakla beraber, bu soruların sadece *a priori* kavramsallaştırmalarla cevaplandırılmayacağını da kabul eder. Zira bahsedilen toplum, insan gibi kavramlar sadece *a priori* kavramsallaştırmalar temelinde anlaşılacak karmaşık bir karaktere sahiptir (Frisby, 2011: 18, 19). Bununla beraber, Simmel söz konusu karmaşıklığa sadece empirik-sosyolojik yöntemle de nüfuz edilemeyeceğini ekler. Simmel “Tamamlanmamış Bir Kendini Anlatışa Başlangıç” başlıklı yazısında şöyle yazar:

Ben bilgi kuramından ve Kant felsefesi öğreniminden geliyorum; tarih ve sosyal bilim konularına buradan hareketle adım adım yöneldim (Simmel’den akt. Jung, 2001: 25).

Yukarıdaki ifade Simmel’in sosyolojik yönelimini açıkça ortaya koyar. Onun sosyal teorisini –bazı ayrılıkları paranteze almak kaydıyla– Kant’ın felsefesini sosyolojiye uyarlama çabası oluşturduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Sosyoloji için bir araştırma-nesnesi arayışına girmeyen, toplumsal alanı karmaşık ve çok katmanlı olarak kavrayan Simmel için sosyoloji ancak yeni bir bakış açısı sunması bağlamında tanımlanabilir. Zira Simmel'in de ifade ettiği gibi sosyoloji “zaten bilinen gerçeklerin gözlemlenmesi için sadece yeni bir bakış açısı” sağlar (akt. Frisby, 2011: 18). Toplumsal alanın karmaşasından da kaynaklı bu yeni bakış açısı en başta felsefe, mantık, psikolojiye, hatta metafiziğe kapıyı aralar. Dolayısıyla, Simmel sosyolojiyi bir disiplin olarak kurmaya çalışan Durkheim gibi düşünürlerin sadece kendine özel bir araştırma-nesnesi oluşturmak için sosyolojiyi felsefe, psikoloji gibi disiplinlerin dışında konumlandırma teşebbüslerinin karşısında yer alır. Simmel karmaşık bir karaktere sahip toplumsal alanın bilgisine bu disiplinlerin sunduğu bilimsel araçlardan yararlanarak ulaşılabileceğine işaret eder. Simmel'in bu disiplinlerle münasebeti onun toplum kavrayışında kendini daha açık bir biçimde gösterir. O toplumu birey ve bireylerin etkinliklerinin dışına konumlandırmaz. Aksine bizzat etkileşim alanı içinde kavrar. Ona göre “birkaç bireyin etkileşime girdiği yerde toplum vardır” (Simmel, 2009a: 47). Dolayısıyla, toplum Simmel için doğrudan insanlar arasındaki etkileşimi niteler. Simmelbu bakış açısını şöyle ifade eder:

Eğer toplum fiili gerçeklikler olan bireylerin kümelenmesinden ibaretse, o hâlde bireyler ve onların davranışları bilimin gerçek nesnesini oluşturur ve toplum kavramı buharlaşıp gider... Aslında somut bir biçimde var olan yalnızca tek tek insanlar ve onların koşulları ve etkinlikleridir: Dolayısıyla, iş yalnızca onları tanımaktır. Oysa toplumun sadece ideal bir sentezden doğan ve hiçbir zaman ele avuca gelmeyecek olan özü gerçekliğin araştırılmasına yönelen düşüncenin hedefini oluşturmamalıdır (Simmel'den akt. Frisby, 2011: 20).<sup>18</sup>

<sup>18</sup> Simmel, toplumu Durkheimci tarzda, bireyin eylem ve etkinliklerinin dışında, kendinde bir ‘şey’ –ya da bir töz olarak ele almanın, aslında onun bilgisine ulaşmak adına engel teşkil ettiğini varsayar. Zira töz olarak toplum kavrayışı esas itibarıyla Kant’ın numen alanına karşılık gelir. Böylesi bir kavrayışla toplum “empirik, tecrübi ve rasyonel bir bilginin konusu olmayan, deneyimi aşan, deneyime aşkın olan, varoluşu teorik olarak problemlilikle birlikte pratik akıl tarafından varsayılan nesne ya da güç anlamına” gelecektir (Cevizi, 2005: 1248). Bu nedenle Simmel, toplumu ‘şey’ olarak değil, etkileşim olarak tanımlamakla kalmaz, aynı zamanda kapsayıcı yasaların sosyolojik alan için imkânsızlığını da ifade eder. Ona göre “şüphesiz bir toplumun her bir ögesi doğal yasalara göre hareket eder. Yine de toplumun bütünü için bir yasa mevcut değildir; doğada olduğu gibi burada da en küçük parçaların hareketini yöneten yasaların üzerinde bir yasa yoktur” (Simmel'den akt. Frisby, 2011: 19, 20).

Durkheimci toplum kavrayışını reddeden Simmel için toplum, “nihaî olarak, sosyal etkileşimlerden, çok sık dokunmuş ilişkiler ağından ve en çok sayıda bağıntı ve bağımlılıklardan başka bir şey değildir” (Jung, 2001: 77). Dolayısıyla Simmel için “parçaların her biri diğer her parçayı bir şekilde etkilemiyorsa ya da ne kadar dolaylı olursa olsun, etkilerin karşılıklılığı herhangi bir noktada kesilmişse birlik kelimesi kullanılamaz” (Simmel, 2009a: 47). Bu anlamda Simmel’e göre etkileşimin olmadığı yerde birlik, dolayısıyla toplum diye bir şey olamaz.

Toplum bizzat etkileşimler üzerinden kavramanın ciddi bazı sonuçları vardır. Bunlardan biri etkileşim kavramının doğal olarak beraberinde getirdiği dinamizmdir. Etkileşim sürekli bir oluş ve akışı gerektirir. Dolayısıyla, bu etkileşimlerin ürünü olan toplum da sürekli olarak değişip dönüşen, akış ve oluş içinde bir karaktere sahip olacaktır. “Her şeyin birbiriyle etkileşim içinde olduğu”, “dünya üzerindeki her nokta ile diğer bütün kuvvetler arasında, durmaksızın devinen ilişkiler” olduğunu varsayan Simmel, böylece toplumu durağan, sabit bir karakterde ele almaz, başka deyişle şeyleştirmez(Simmel’den akt. Frisby, 2006: 19). Ancak bu noktada geçerli bilimsel bilgi imkânı problemi ortaya çıkar. Durkheim bu problemi tam da Simmel’in yapmadığı şekilde, yani toplumsal olguları şeyler gibi ele alarak, bireyi ve bireysel süreçleri sosyolojik alanın dışında konumlandırarak çözebileceğine inanır. Öte yandan Simmel, her ne kadar etkileşimi sadece bireyler arası etkileşimle sınırlamayıp, birey-yapı etkileşiminden bahsetse de, bir disiplin olma iddiasındaki sosyolojinin dikkatini bireye yöneltmesi geçerli nesnel bir bilimsel bilgi imkânı önündeki engellerden biriydi. Zira bilimsel bilgininhâlâ zamandan-bağımsız bir evrensellik iddiasını güçlü bir şekilde içinde barındırdığına inanılıyordu ve Simmel’in ister istemez rölativizm problemiyle yüzleşmesi gerekiyordu. Bu konuya ilişkin olarak Simmel “Tamamlanmamış Bir Kendini Anlatışa Başlangıç” yazısında şunları ifade eder:

Karşılıklı etki kavramının bu sosyolojik anlamından hareketle, gitgide, eksiksiz kapsayıcı bir metafiziksel ilkeye vardım. Tözsel, mutlak, sonsuz sayılan her şeyin zaman içinde, olayların akışı içinde tarihsel dönüşüme uğrayarak çözülüşünün ve böyle sayılan her şeyin sadece psikolojik etkiye sahip şeyler olduklarının gösterilmesi bana artık sadece hiçbir sabit şeye bağlı olmayan bir öznelcilik ve şüphecilikle sağlanabilir göründü. Tözsel

olarak sağlam sayılan değerlerin yerine, elemanların canlı bir şekilde birbirlerini karşılıklı etkileyebilirliği konulduğunda, bu elemanlar bile tekrar aynı çözümlüğe sonsuza kadar yenik düşüyorlardı. Hakikat, değer, nesnellik gibi merkezci öneme sahip sayılagelen kavramlar, bana, karşılıklı etkiye bağlı şeyler olarak, bir rölativizmin, fakat şimdi artık tüm sağlam şeyler karşısında beslenen şüpheli bir hoppelik olarak değil de, tersine tam da böyle bir şüpheli hoppelığa karşı yeni bir kesinlik kavramının güvencesi anlamına gelen bir rölativizm konuları olarak göründüler (Simmel'den akt. Jung, 2001: 26).

Simmelpsikolojik süreçlerin her zaman devrede olduğu bu toplumsal alanın rölativitesinin farkındaydı. Simmel bu farkındalıkla sosyolojik bilgi imkânını toplumlaşma, form/biçim ve içerik kavramlarına başvurarak gerçekleştirmeye çalışır. Öncelikle Simmel'in sistematüğinde etkileşim gelişigüzel değil, "daima belirli saiklerle ya da belirli amaçlar gözetilerek gerçekleşir" (Simmel, 2009a: 47). Ona göre:

Erotik, dini ya da sadece yakınlık kurmaya yönelik saikler ve savunma, saldırı, oyun, kazanç, yardım ya da eğitim amaçları –bunlar ve daha sayısız etken insanın başka insanlarla birlikte yaşamasına, onlar için onlarla birlikte, onlara karşı hareket etmesine ve böylece kendi durumuyla onların arasında bir rabıta kurmasına neden olur. Kısacası, onları etkiler ve onlardan etkilenir. İnsanlar arasındaki bu etkileşimlerin önemi bu yönlendirici saik ve amaçları içinde barındıran bireylerin onlar sayesinde bir birlik, yani bir toplum oluşturmasından gelir (Simmel, 2009a: 47).

Dolayısıyla, Simmel için toplum belirli saikler ve amaçlar gözetilerek gerçekleşen etkileşimlerle oluşur. Simmel etkileşimlerle tesis edilen bu birliğe toplumdaki ziyade toplumlaşma demeyi tercih eder. Aslında toplumlaşma bu hâliyle tam da Simmel'in kastettiği oluş ve akışı, dolayısıyla dinamizmi anlatır. Simmel bu kavramla "tüm tarihsel gerçekliğin aracısız ve somut alanını, dürtü, ilgi amaç, eğilim, psikik mizaç ve psikik hareketliliğin kendisinde mevcutlaştığı odak olarak bireyin içindeki her şeyi" ve "bunların başkaları üzerindeki etkileriyle ve başkalarından alınan

etkilerle oluşan her şey”i anlatır (Simmel’den akt. Jung, 2001: 77). Dolayısıyla, “toplumlaşma, bireylerin bir arada birlik oluşturdukları ve içerisinde çıkarlarını gerçekleştirdikleri (sayısız farklı yoldan gerçekleştirilen) biçimdir”. Bu durumda toplumu araştıracak bir disiplinin “bu etkileşimleri, bu toplumlaşma tür ve biçimlerini incelemesi gerekir” (Simmel, 2009a: 48). Ancak Simmel’in de ifade ettiği gibi bu etkileşimler karmaşık bir karaktere sahiptir. “Bireylerdeki ve toplumdaki ‘gizli ve etkili güçlerin’ çeşitliliği ile bireylerin ve grupların ‘karşılıklı etkileşimleri’ ...o kadar büyüktür ki, bunların olası kombinasyonları neredeyse sonsuz ve sınırsızdır” (Frisby, 2011: 19). Simmel bu karmaşıklığı sosyoloji potası içinde aşmak için bilimsel soyutlama yoluna gider ve biçim/form ve içerik ayrımı yapar. Simmel söz konusu ayrıma ilişkin şunları ifade eder:

Gerçekte ayrılmaz biçimde birleşmiş olan bu iki etkeni, biçim ve içeriği bilimsel soyutlama yoluyla birbirinden ayırmak; etkileşim ya da toplumlaşma biçimlerini içeriklerinden (ki bu biçimler ancak içerikler sayesinde toplumsal biçimler hâline gelirler) analiz yoluyla koparmak ve bunları tutarlı bilimsel bir bakış açısı altında sistemli bir biçimde bir araya getirmek –özel bir toplum bilimi kurmanın tek ve bütün imkânı buna dayalıymış gibi geliyor bana. ... Gerçekliğin karmaşıklığından ya da birliğinden bilimi türeten tek şey soyutlamalardır (Simmel, 2009a: 48, 49).<sup>19</sup>

Simmel’in bu soyutlama işlemini nasıl gerçekleştirdiğine değinmeden önce biçim ve içerikten ne anladığını belirtmemiz gerekir. Biçim sosyokültürel bağlam içinde aktörler arasındaki potansiyel ve somut bir ilişkinin belirlenmiş kapsamı olarak belirli eylemlerin gerçekleşme imkânına işaret eder (Jung, 2001: 78). Başka deyişle, biçim toplumsal alanı var eden sürekli bir oluş ve akış hâlindeki etkileşimlerin yapılaşmış hâllerine karşılık gelir. Bu anlamda biçim, en yalın hâliyle ‘yapılaşmış etkileşim örüntüleri’ olarak ifade edilebilir. Bu hâliyle biçim aynı zamanda birey için eyleminin

<sup>19</sup> Simmel bu soyutlama işlemi için geometriden, geometrideki biçim, içerik ayrımından yararlanır. “Geometri maddi nesnelerin uzaysal formlarını inceler; bu uzaysal formlar aslında açıkça farklı türden maddi içeriklere sahip olabilseler de, geometrideki soyutlama süreci incelenen nesnelerin özel içeriklerinin ortak özellikleri veya formlarına vurgu lehine dikkate alınmamasını gerektirir” (Turner vd., 2010: 287). Simmel’in hem geometriyi örnek göstermesi hem de bu doğrultuda gerçekleştirdiği biçim-içerik ayrımı doğrudan Platon’un idealar kuramını hatırlatmaktadır.



potansiyel referans çerçevesini oluşturur. Yani, birey içinde bulunduğu toplumsal alanda yapılaşmış etkileşim örüntülerine göre eylemde bulunma *imkânına* sahip bir varlıktır. Bu içerimleriyle biçim kavramı Simmel açısından sosyolojik bilgi üretiminin tesis edildiği mecrayı temsil eder. Biçim kavramı aynı zamanda “empirik olanı önceleyen bir *a priori* görünümündedir” (Jung, 2001: 78). Zira Simmel’in de ifade ettiği gibi, biçim ve içerik toplumsal alan içinde birbirinden ayrılmaz şekilde iç içe geçmiştir. Dolayısıyla, biçim de içerik de ancak bir soyutlama içinde var olabilir. Bu soyutlama süreci aslında Simmel’in yeni bir bakış açısı olarak gördüğü sosyoloji fikriyle uyumludur. Ancak biçim her ne kadar empirik olanı önceleyen bir *a priori* görünümünde olsa da, Simmel soyutlamayı sadece zihinsel bir işlem olarak görmez. O, soyutlamaların nesnel dünyayla ilişkisinin bir şekilde gerekçelendirilmesi gerektiğini ifade eder (Simmel, 2009a: 49).

İçerik ise, “(her türlü tarihsel gerçekliğin dolaysız, somut odakları olan) bireylerde bulan her şeyi –saik, çıkar, amaç, temayül, ruhsal durum, hareket– onlarda başkaları üzerinde etkiler yaratacak ya da onlardan bu tür etkiler almalarına neden olacak şekilde bulunan her şeyi” anlatır. Simmel içeriğin veya başka deyişle, “hayatı dolduran bu malzemenin” kendi başına toplumsal olmadığını ifade eder. Ona göre, “ne açlık, ne aşk ne iş, ne dindarlık ne de zekânın işlevleri ve sonuçları tam manasıyla toplumsaldır. Bunlar ancak yalıtılmış bireylerin bir araya gelmelerinden ibaret olan şeyi birbirleriyle birlikte ve birbiri için var olmanın özgül biçimlerine, genel etkileşim kavramı başlığı altında toplanan biçimlere dönüştürdükleri takdirde toplumsallaşma etkenleri olurlar” (Simmel, 2009a: 47, 48). Dolayısıyla, Simmel’in toplumsallaşma dediği şey tam olarak yapılaşmış etkileşim örüntüleri içinde ortaya çıkar.

Genel hatlarıyla ortaya koyulmaya çalışılan Simmel’in sosyolojik bakışı, aynı zamanda toplumsal düzen problemine yönelik kavrayışına işaret eder. Simmel “Toplum Nasıl Mümkün Olur?” (1908) yazısında bireyler arasındaki mikro etkileşimlerden başlayarak toplumun nasıl tesis edildiğini göstermeye çalışır. Simmel’in bu yazısındaki dikkat çekici husus, bireyi salt toplumsal bir varlık olarak değil, aynı zamanda onun içinde “çekirdeği kendisinininkinden nitel olarak farklı başka hiç kimse tarafından yeniden yaratılamayacak bir bireysellik çekirdeği” olan bir varlık olarak görmesidir (Simmel, 2009b: 36). Yani, “bir grubun her unsuru toplumsal bir parça olmanın yanı sıra başka bir şeydir de”. Ancak bu başkalık, yani “bireyin deyim yerindeyse topluma

dönük olmayan ve onun tarafından soğrulmayan parçası”, Simmel’e göre toplumla alâkalı parçasının yanı başında, onunla hiçbir ilişki kurmadan öylece bulunmaz. Dolayısıyla, “bireyin bazı bakımlardan toplumun bir unsuru olmaması, başka bakımlardan olması olasılığının pozitif koşulunu oluşturur” (Simmel, 2009b: 38). Bu açıdan Simmel insanın bireysel yanının aynı zamanda toplumsal yanıyla etkileşim içinde olduğunu varsaydığı gibi, toplumsal ortamın bireyitümüyle kuşatmadığına da işaret eder (Simmel, 2009b: 38). Bu tablo içinde Simmel, Durkheim’ın özellikle ilk dönem çalışmalarında vurguladığının aksine, bireyi sadece sosyalleşme aracılığıyla toplumsal rolleri edinen ve buna göre davranan bir varlık olarak kavramaz. Ancak aynı zamanda bu toplum harici doğanın, yani bir insanın mizacı, kaderi, ilgileri, bir kişi olarak sahip olduğu değer, onunla karşılaşan herkes tarafından oluşturulan resme belirli bir nüans kazandırdığını da ifade eder (Simmel, 2009b: 38). Simmel bu durumu en açık şekilde şöyle ifade eder:

Birey toplumsallaşma içinde kapsanır ve aynı zamanda kendini onun karşısında bulur. Hem toplumsallaşma onun organizması içindeki bir bağdır hem de özerk bir organik bütündür; hem toplum için hem de kendisi için var olur. Bu fenomene dayalı özgül sosyolojik *a priori*’nin özü şudur: Birey ile toplum arasındaki ‘içerisi’ ve ‘dışarı’ birbiriyle ilgisiz iki tanım değildir, ikisi bir arada toplumsal bir hayvan olarak insanın bütünüyle homojen konumunu tanımlar. İçeriğini analiz ettiğimizde görürüz ki, insanın varoluşu kısmen toplumsal kısmen de bireysel olmakla kalmaz, aynı zamanda mantıksal açıdan çelişkili iki insan tanımının sentezci ya da kendilindenliği dışında başka bir ad veremeyeceğimiz temel, tayin edici ve indirgenemez bir birlik kategorisine de aittir... Toplum...sadece kısmen toplumsallaşmamış varlıklardan değil, aynı zamanda kendilerini bir yandan tam manasıyla toplumsal kendilikler (*entities*), öte yandan da –bu arada içeriklerini de hiç değiştirmeksizin– tam manasıyla bireysel kendilikler olarak gören varlıklardan da oluşur (Simmel, 2009b: 42).

Bu bakış açısından Simmel’in toplumsal alanı birey ve toplum düalizmi ekseninde kavramadığı söylenebilir. Aksine, onları karşılıklı etkileşim süreci içinde ele

aldığı, hatta toplum denilen şeyin bizzat bu etkileşimle tesis edildiğini varsayar. Öte yandan Simmel'in toplumu eşitsiz unsurlardan oluşan bir yapı olarak gördüğünü eklememiz gerekir. Simmel, insanların işlevleri veya konumları arasında bir eşdeğerlik yaratmak mümkün olsa bile, “doğalarının, hayat içeriklerinin ve yazgılarının farklılığı yüzünden insanlarda” eşitliğin imkânsız olduğunu düşünür. Bu sebeple sistemin unsurlarının heterojen olduğunu varsayar (Simmel, 2009b: 43). Simmel'in toplumsal düzen problemini birey ve toplum arasındaki düalist bakış açısına hapsedmemesi birey ve toplum arasında doğal bir uyum ve ahenk kabulünü gerektirmez. Zira ona göre “toplumsal gerçeklik, başka hiçbir faktör için içine karışmadan, sadece bu ahenk ön-kabulüyle belirlenmiş olsaydı, sonuçta kusursuz bir toplum ortaya çıkardı” (Simmel, 2009b: 45). Simmel “Toplum Nasıl Mümkün Olur?” yazısında bu yönde ikili bir bağlantıdan bahseder. Öncelikle Simmel, bireyselliğin genellik yapısı içinde yerini bulmasından ve ayrıca genellik yapısının –öngörülemez karakterine rağmen– bireyselliğe ve yüklendiği işlevlere göre düzenlenmesi gerektiğine işaret eder. Bu iki unsur toplulaşmayı formüle eden bilinç süreçleridir. Simmel'in bahsettiği ikili rabita bu noktada devreye girer (Simmel, 2009b: 45, 46). Ona göre:

Her toplumsal unsurun (her bireyin) diğer herkesin hayatı ve faaliyetleri ile iç içe geçmesini ve toplumun dış çerçevesini üretmeyi sağlayan rabita (*nexus*) nedensel bir rabitadır. Ama onu taşıyan ve üreten unsurların –yani bireylerin– perspektifinden ele alınır alınmaz teleolojik bir rabitaya dönüşür (Simmel, 2009b: 46).

Simmel'e göre, “bireyin bilincine temel bir kategori sunarak onu toplumsal bir unsura dönüştüren şey bu ikili rabitadır” (Simmel, 2009b: 46). Öte yandan Simmel, 1892 yılında yayınlanan *Ahlâk Bilimine Giriş* adlı eserinde şöyle yazar:

Rüzgâr altındaki ağaç gövdesi rüzgâr dindikten sonra nasıl asıl duruş şekline geri dönerse, fakat aynı yönde esen rüzgâra sürekli maruz kaldığında en nihayet bu yönde eğilir ve daha sonra eğildiği yönde büyümeye devam ederse; toplumsal ilişkiler de insan iradesini, insan bu ilişkilere uyum gösterinceye ve ilişkilerin zorladığı şeyleri önce gereklilik ve daha sonra

kendi içinde kendisinden ayrılmaz bir irade olarak hissedinceye kadar kendi yönlerinde eğip bükerler (Simmel'den akt. Jung, 2001: 29).

Dolayısıyla, insanın bireyselliğinin etkileşim örüntülerinin şekillendirdiği koşulların güçlü etkisi altında olduğu açıktır. Ancak bu noktadaki kritik husus bu koşulların bizzat etkileşimlerle şekillendiği kabulüdür. Yani Simmel toplumu, Durkheim gibi bireye dışsal bir şey olarak görmez. Sonuç itibariyle bu kadar karmaşık yapıya sahip bir toplum kavrayışında, Simmel doğal olarak toplumsal düzeni bu etkileşimlerin tesis ettiği bir eşgüdüm alanı olarak kavrar ve bu alanı çatışmadan, uzlaşmazlıklardan bağımsız bir düzen olarak görmez. Simmel toplumsal alanın bir gerçekliği olarak kavradığı çatışmayı teorisinde –yapılanın aksine– olumsuz bir içerikle ele almaz. O çatışmanın aynı zamanda toplumsal bütünleşmeyi sağlayabileceği alanlardan bahseder.

#### **1.4. ORTODOKS KONSENSÜS VE TOPLUMSAL DÜZEN PROBLEMİ: TALCOTT PARSONS (1902-1979)**

Ortodoks konsensüs II. Dünya Savaşı'nın sonundan 1960'lara kadar sosyolojideki ana akımı anlatmak adına kullanılan bir terimdir. Terim daha ziyade Giddens ile anılmakla birlikte, birçok sosyal teorisyen söz konusu zaman aralığında sosyolojide dikkate değer bir fikir birliği olduğu konusunda hemfikirdir.

19. yüzyılda kendini bir disiplin olarak var etmeye çalışan sosyolojik düşünce 20. yüzyılın ilk yarısında artık kurumsallaşmasını tamamlamış ve klâsik formuna ulaşmış bir disiplindir. Özellikle bu dönemde sosyolojinin toplumu bilimsel bir araştırmaya nasıl tabi tutacağı, araştırma/inceleme konusunun ne olduğu, hangi yöntemlerin kullanacağı üzerinde genel bir fikir birliğine ulaşılmıştır. Yaklaşık olarak 1960'lara kadar gücünü ve etkisini koruyan söz konusu ana akım sosyolojiye genel olarak Amerikan sosyolojisi, özeldir Parsons'ın çalışmaları damgasını vurur, egemen teorik yönelimi ise yapısal işlevselcilik oluşturur. Ortodoks konsensüs esasen 19. yüzyıl sosyolojik düşüncenin veya daha yerinde bir ifadeyle Comte ve Durkheimci sosyolojinin mirasını devam ettirir. Parsons'ın kariyerinin bir döneminde Avrupa'da bulunması bu mirasın devralınmasında önemli bir paya sahiptir. Ayrıca belirli tarihsel dönemlerdeki durulma ve nispeten sağlanan barış ortamları bir yana bırakılırsa, 16.

yüzyıldan beri devam eden toplumsal istikrarsızlık ve kargaşa II. Dünya savaşıyla en üst düzeyine çıktı. Bu anlamda 19. yüzyılda Comte ve Durkheim’ı sosyoloji yapmaya iten temel güdü ile Parsons’ın çalışmalarını karakterize eden ana tema örtüşür: hepsinin amacı bu istikrarsız atmosferde toplumsal düzeni nihaîhâliyle tesis etmektir. İçinde bulunulan toplumsal koşulların etkisi ve –özellikle Durkheim’ın çalışmalarıyla– rüştünü ispatlamış bir sosyolojinin gücüyle Parsons, öncellerinin düzeni tesis edebilmek için sarıldığı araçları teorisinde etkileyici bir biçimde kullanır. Savaştan sonra aranan refah ve düzeni vaat etmesi bakımından da kısa süre içinde akademik çevrede hâkim konuma ulaşır. Zira Alvin Ward Gouldner’ın da ifade ettiği gibi Parsons’ın dünyası, neredeyse her şeyin iyi olduğu, güven verici bir dünyadır (Gouldner, 1973b: 72). Bu durum aslında tam olarak Parsons’ın arzu ettiği şeydir. İstikrar ve düzen onun teorisinin merkezini oluşturur.

Toplumu her şeyden önce bir ‘sosyal sistem’ olarak kavrayan Parsons ve içinde bulunduğu yapısal-işlevselci gelenek için ‘sistem’ teriminin anlamı büyüktür. Sosyal sistem terimi, biyolojik bir organizmada olduğu gibi, parçaların karşılıklı ilişkisine ve bu ilişkiden doğan denge durumuna işaret eder. Bu esasen kendiliğinden işleyen bir süreçtir. Başka deyişle, sosyal sistemler doğal olarak kendini sürdürme, devam ettirme eğilimindedir –bu Parsons için “toplumsal sürecin ilk yasasıdır” (akt. Callinicos, 2007: 351).

Parsons ilk temel çalışması olan *Toplumsal Eylemin Yapısı*’nda (1937), özelde Weber ve Durkheim’ın çalışmalarına referansta bulunarak, toplumsal düzen problemi ekseninde iradeci bir eylem teorisi geliştirmeye çalışır. Kitabın temel problemlerinden birini “toplumsal düzenin varlığını hangi eylem kuramı açıklayabilir?” sorusu oluşturur (Callinicos, 2007: 355). Netice itibariyle ortaya çıkan, Durkheim’ın gölgesinde Weber’in eylem teorisinin yeniden tasarlanmasıdır. 1951 yılında yayınlanan *Sosyal Sistem* kitabında kimi düşünörlere göre iradeci eylem teorisi pek gözlenemese de, Parsons’ın toplumsal düzen problemine yönelik ilgisi istikrarlı şekilde devam eder.

Parsons’ın genel olarak toplumsal istikrar ve düzen problemi üzerine konumlandığı teorisinde özellikle iki stratejik kavrayış öne çıkar. Bunlardan ilki, toplum olarak da nitelendirilebilecek sosyal sistemin oluşumsal nitelikte ele alınmasıdır. Parsons’a göre bu süreç ego ve diğeri (alter) arasındaki iletişim ve etkileşime benzer şekilde tesis edilir. Kişilerin birbirleriyle süreklilik arz eden iletişimleri ortak semboller,

anlam sistemleri ve beklenti setleri oluşturmalarına yol açar. Bu bir anlamda ego ve diğeri ya da etkileşim tarafları için, onlar tarafından geliştirilmiş bir kültür anlamına gelir. Geliştirilen söz konusu ortak anlayış ve fikirler kişilerin birbirlerine karşı yönelimlerini biçimlendirir. Başka deyişle, kişiler, davranış ve eylemlerini geliştirmiş oldukları bu sembol ve anlam setlerine referansla gerçekleştirirler. Zira iletişim ve etkileşim sürecinin devamı için bu referans çerçevesine başvurmaları gerekir (Layder, 2006: 22; Tatlıcan, 2005: 647).

Sosyal sistemler de Parsons için, tıpkı ego ve diğeri arasındaki etkileşim sürecinde olduğu gibi, oluşumsal bir nitelik arz eder. Onlar, “zamanla tekrarlanan ve ilgili bireylerin davranışları hakkında sürekli beklentiler üreten etkileşimler sonucunda” oluşurlar. Tam anlamıyla gelişmiş bir sosyal sistemde bu beklentiler kurumsal bir karaktere bürünür –istikrar esasen kurumlaşmanın gerçekleşmesiyle sağlanır. Başka deyişle, “onlar, toplumun –insanların kendi davranışlarını ifade ederken dikkate aldıkları– kabul gören dokusunun bir parçası hâline gelirler” (Layder, 2006: 22). Böyle bir bakış açısı en temelde toplumu etkileşimlerle tesis edilen, inşa edilen bir şey olarak kavrar. Parsons, *Sosyal Sistem*'de sosyal sistemi şöyle tanımlar:

Bir bireysel oyuncular çokluğunun etkileşim örüntülerinin sürmesine ya da bunların düzenli değişim süreçlerine göre eylem unsurlarının örgütlenme biçimidir (akt. Callinicos, 2007: 355, 356).

Ancak söz konusu bakış açısındaki kritik noktayı birey kavrayışı oluşturur. Zira burada birey ister yapısal süreçlerle ilişkisinde isterse kişi olarak diğeriyle iletişimde, dolaylı ya da bizzat geliştirdiği kültür alanına sadece uyum gösteren ve sürekli onay bekleyen bir varlık olarak görülür. Parsons'ın insanı, içinde yer aldığı normatif alana uyum gösteren bir varlık olarak görmesi ona yöneltilen eleştirilerin en başında gelir. Zira onun teorisinde –özellikle sonraki çalışmalarında– birey yapısal alanı karakterize eden unsurları pasif olarak icra eden varlığa dönüşür. Aslında Parsons'ın bireyi bu şekilde görmesi, sosyal teoride Hobbes'la başlayan ve daha sonra faydacı iktisat teorilerinde daha da geliştirilen bencil, sadece kendi çıkarlarını gözetten insan kavrayışına bir itirazı içerir. Parsons özellikle *Toplumsal Eylemin Yapısı*'nda faydacı geleneğin toplumsal düzenin varlığı için geçerli olmadığını göstermeye çalışır. Ona

göre, faydacı bir toplum “kaotik ve istikrarsızdır”. Zira “özellikle kuvvet ve sahtekârlık gibi araçların kullanımına ilişkin kısıtlamaların olmaması durumunda, durumun doğası gereği kendini sınırsız bir güç savaşımı içine bırakır” (Parsons’tan akt. Callinicos, 2007: 353). Bu nedenle, Parsons normatif düşüncenin neredeyse bütünüyle yoksun olduğunu düşündüğü (Parsons, 1937/1966: 89) Hobbes’un düzen problemine çözümünü benimsemez ve onun teorisine karşı şu soruyu yöneltir: “Bekçilerin bekçisi kimdir?” (Burger, 1977: 321). Bu kritik soru Parsons’ın eylem teorisini anlamayı kolaylaştırır. Parsons amaç, araç, koşullar ve normlar olmak üzere eylemin dört yapısal unsurunu ayırt eder. İnsanların amaçlarını gerçekleştirmek için eylemlerinin nesnel bağlamlarını yansıtan koşullarda en etkili araçları seçerler. Normların buradaki rolü, insanların amaçlarını belirlemek ve bunları diğer insanların amaçlarıyla bütünleştirmektir. Böylece Parsons, düzen probleminin çözüme kavuşturulabileceğine inanır (Callinicos, 2007: 353, 354). Dolayısıyla, Parsons’ın sistematüğinde birey sadece kendi çıkar ve amaçları doğrultusunda hareket eden bir varlıktan ziyade, ihtiyaçları toplum tarafından üretilmiş bir varlık olarak kavranır –bu anlamda da Parsons Durkheim ile tam bir benzerlik içindedir.

Parsons’ın teorisindeki ikinci stratejik unsur bireyin söz konusu uyumcu karakterini pekiştirecek bir rol oynar. Buna göre, Parsons’ın toplumsal düzen problemi ekseninde ön-plâna çıkan diğer husus farklı düzeylere sahip sosyal sistem fikridir. Ona göre sosyal sistem farklı organizasyon düzeylerine sahip, oluşumsal bir nitelik arz eder. Parsons bir sosyal sistemin fizyolojik sistem, kişilik sistemi, sosyal sistem ve kültürel sistem olmak üzere dört temel organizasyon düzeyi içerdiğini düşünür. Şüphesiz bu düzeyler gerçekte bir bütün olan sosyal sistem içinde iç içe geçmiş hâlde işler ve bir bütün olarak sosyal sistemi bu şekilde var ederler. Ancak Parsons bu düzeyleri metodolojik bir işleme tâbî tutarak, ayrı ayrı inceler. Ayrıca, ifade edilen bu dört sistem düzeyinin, sırasıyla beden; bireysel psikoloji; roller ve konumlar; bilgi, edebiyat, sanat ve diğer insanî ürünler olarak nitelendirilebilecek tezahürleri söz konusudur (Layder, 2006: 65). Başka deyişle, reel toplumsal yaşam içinde bahsedilen dört sistem düzeyinin kendini gösterdiği alanlar vardır. Parsons’ın genel olarak teorisindeki, özelde toplumsal düzen kavrayışındaki merkezî unsurları sosyal ve kültürel sistem düzeyleri ile bu düzeylerin tezahürleri oluşturur. Kültürel sistem esasen sosyal sistemlerin oluşumsal niteliğini güçlü şekilde temsil eden bir sistem düzeyidir. İnsanların tarihsel süreç içinde

süregelen etkinlikleri, tekil bireylerin ömürlerini aşan bir kültürel alanın oluşmasına yol açar. Bu alan, “belirli toplumların tarihleri ve geleneklerini temsil eden kültür biçimleri ve insan ürünleri ‘stoku’” olarak da nitelendirilebilir (Layder, 2006: 23). Kültürel sistem yukarıda ego ve diğeri üzerinden ifade edilen beklenti setini makro ölçekteki sosyal sistem oluşturur. Bu anlamda kültürel sistem, ego ve diğeri arasındaki iletişimde olduğu gibi, üyesi olan bireylerin eylem ve davranışları için bir referans çerçevesi oluşturur.

Parsons’ın sosyal sistem olarak adlandırdığı bir diğeri sistem düzeyi gündelik hayatın rutinlerinin icra edildiği mecradır. Yukarıda ifade edildiği gibi, sosyal sistem düzeyinin tezahürlerini roller ve konumlar oluşturur. Rol kavramı, özellikle toplumsal düzenin tesisi açısından, Parsons açısından önemli bir işleve sahiptir. Parsons sosyal teori literatüründe genel olarak çatışma durumunun toplumsal alandaki varlığını göz ardı etmekle eleştirilir. Nitekim teorisi de çatışmanın mümkün mertebede olmadığı, uyumun ve düzenin temel alındığı bir teoridir. Ancak bununla beraber, Layder’in (2006) da işaret ettiği gibi, Parsons’ın teorisindeki temel çatışma türü birey ve toplum arasındaki çatışmadır. Rol kavramının Parsons’ın sistematiğinde üstlendiği ağırlıklı rol de bu noktada devreye girer. Parsons rol kavramını birey ve toplum arasındaki çatışmayı aşmayı sağlayacak bir mevzi olarak görür. Onun için “‘rol’ (biyolojik bir organizma ve belirli bir kişilik olarak) birey ile (sosyal ve kültürel sistemlerin temsil ettiği) toplum arasındaki köprüdür”. Zira “topluma kendine has karakterini kazandıran kültürel değerler ve normlar insanların yaşantılarına sosyal roller sistemi aracılığıyla girerler” (Layder, 2006: 25). Kişinin sosyalleşme esnasında öğrenmiş ve edinmiş olduğu normlar ve değerler roller vasıtasıyla kişiyi toplumsal sisteme bağlar. Başka deyişle, davranışın toplumsal yapıyla gerçek güdüsel bütünleşmesi ancak kurumsallaşmış değerlerin içselleştirilmesiyle gerçekleşir (Parsons’tan akt. Callinicos, 2007: 357). O hâlde, bir sosyal sistemin düzenli olarak işleyebilmesi ve toplumsal bütünleşmenin tesis edilebilmesi için –kişinin zaten yönelim gösterdiği– normlar ve değerlerin etkili şekilde kişilere öğretilmesi gerekmektedir. Bu genel tablo içinde “toplumsal düzen problemi bir eğitim problemi hâline gelir” (Tatlıcan, 2005: 648).

Parsons’a göre, toplumda çatışmaların, uzlaşmazlıkların ortadan kalkmasının ve gerçek toplumsal bütünleşmenin etkili bir biçimde tesis edilmesinin yolu üyelerin esaslı bir sosyalleşme ve eğitim sürecinden geçmesine bağlıdır, başka deyişle oluşumsal nitelikteki kültürel mirasın etkili aktarımına bağlıdır. Bu hâliyle de Parsons’ın dünyası,



Gouldner'ın (1973b: 73) ifade ettiği gibi,ahlâkî bir dünyadır. Zira toplumsal düzenin temelde tesis edilebileceği mecra kültürel ve ahlâkî alan olarak görülür:

...bireyler ortak bir nihaî amaçlar sistemini paylaştıkları sürece, bu sistem, diğer şeylerin yanı sıra, onların ilişkilerini nasıl düzenlemeleri gerektiğini tanımlayacak, bu ilişkileri belirleyen normları tayin edecek ve diğerlerini genelde güç elde etme ve kullanma amacıyla araçlar olarak istismar etmelerini sınırlayacaktır. Eylem nihaî amaçlar tarafından belirlendiği sürece, toplumun üyeleri için ortak bu tür bir amaçlar sistemi bir kaos durumunun tek alternatifi –toplumsal istikrarın zorunlu bir koşulu– olarak görünür (Parsons'tan akt. Sica, 1996: 266).

Ortak bir değerler sistemi olmadan toplum diye bir şeyden bahsetmenin de mümkün olmadığını ifade eden Parsons (akt. Burger, 1977: 322), toplumsal düzen problemini de nihaî olarak bu sistem içinde çözüme kavuşturmak ister. Her ne kadar Parsons'ın amacı, çatışmanın olmadığı bir toplumsal düzen olsa da o, “kişilikle normatif düzen ve toplumsal sisteme atfedilen değerlerin birbirine tam tekabül etmelerinin muhtemel olmadığını” da ifade eder. Parsons için normlardan sapmalar olağandır. Ayrıca o, hem çıkarlar hem de ideolojiler düzeyinde çatışmaların gözlemlenen bir gerçeklik olduğunu da kabul eder (Moore, 1997: 359). Ancak tüm bunlara rağmen, toplumların tanımları gereği istikrar kazanma eğiliminde olduklarını, sapmanın ve toplumsal gerilimlerin toplumsal yaşamın kurucu unsurları değil, ikincil olgular olduklarını ifade eder (Callinicos, 2007: 358).

Sonuç itibarıyla, Parsons toplumsal düzenin en temelde toplumun hâlihazırdaki normları ve değerlerinin sosyalleşme ve eğitim vasıtasıyla bireylere aşılabilmesiyle tesis edilebileceğine inanır. Benzer bir vurguyu Durkheim'ın teorisinde de görmek mümkündür. Ancak her iki düşünürün de temelde göz ardı ettiği şey, değer alanının sadece bireye dışarıdan verilen, dayatılan bir şey olmayıp aynı zamanda birey tarafından inşa edilen, üretilen bir şey olduğudur. Parsons ilk dönem çalışmasında iradeci eylem teorisinden bahsetse de, buradaki temel referansını Durkheim'ın *Toplumda İşbölümü* oluşturur. Dolayısıyla, Parsons'ın irade olarak bahsettiği şey bireyin normatif alana iradi olarak uyum sağlamasıdır. Hem Durkheim hem de Parsons bir yanda

modernitenin gücü ve vadettiği geleceğe sarılmakla beraber, toplumsal düzenin ancak geleneksel unsurlarla çözülebileceğine inanır. Örneğin, her iki düşünür de teknoloji, uzmanlaşma, artan işbölümü ve dolayısıyla bu koşulların yarattığı çatışma gibi modernitenin ürünü olan kavramlara daha detaylı olarak eğilme konusunda temkinlidir. Bu da ister istemez muhafazakâr bir bakışın teorilerine sirayet etmesine yol açar.

Öte yandan, her iki düşünür de düzeni çatışma kavramı karşısında konumlandırarak kavrar. Bu nedenle, çatışma belirli oranda olabilecek, hatta normal ve düzen açısından belirli oranda olması gerekli bir şey olarak kavranmasına rağmen, çatışma, çelişki, uzlaşmazlık ideallerindeki düzen kavrayışlarıyla uyuzmaz. Dolayısıyla, bu kavramlar toplumsal yaşamın bir gerçekliği olarak görülmez. Netice itibariyle ortaya çıkan şey, bütünüyle ahlâkî alan içinde tesis edilen, uyum, istikrar ve düzenin hâkim olduğu; çatışmanın, çelişkinin ve uzlaşmazlıkların yok denecek kadar az yaşanacağı bir toplumdur. Dolayısıyla, o toplumsal gerçekliğe tam anlamıyla nüfuz etmeyen ve büyük ölçüde ütöpik bir tasarımdır.

### **1.5. DİYALEKTİK DÜŞÜNCE, ÇATIŞMA VE TOPLUMSAL DÜZEN PROBLEMİ: KARL MARX (1818-1883)**

Toplumsal düalist okuma tarzı kendini çatışma ve düzen kavramları ekseninde de gösterir. Sosyal teori literatüründe çatışma kavramının ele alınış şekli, nedenleri, etkileri ve –olumlu ya da olumsuz– işlevleri hakkında genel olarak iki farklı yorumdakendini gösterir. Bunlardan biri çatışmayı toplumsal dünya açısından patolojik bir durum addeder. Bu bakış açısından çatışma toplumsal dünyada derhal giderilmesi gereken bir tür hastalık gibidir. Comte, Durkheim ve Parsons bu kampta yer alan düşünürlerdir. Bu düşünürler için düzen uyumu, ahengi, istikrarı nitelerken, çatışma düzene atfedilen tüm bu nitelikleri yıkıcı etkisiyle kavranır. Bir diğer bakış açısı çatışmanın toplumsal dünyanın ve toplumsal ilişkilerin reel bir parçasını oluşturduğunu varsayar. Dolayısıyla, çatışmanın, uzlaşmazlıkların olmadığı bir toplum, bu bakış açısına göre bir idealden başka bir şey değildir. Buraya kadar ele alınan düşünürler içinde bu bakış açısı–Herakleitos dışında– açıkça Simmel’de görülür. Hatta Simmel çatışmanın yer yer toplumsal bütünleşme açısından olumlu işlevlerinden bahseder. Ancak çatışma kavramı ifade edildiğinde literatürde ilk hatıra gelen düşünür Karl Marx olmuştur. O modern toplumun temel karakterini bu kavram ekseninde kavrar. Öyle ki

Marx literatürde “toplumun evrimini tabakalaşma sistemi içindeki tâbi ve egemen konumdakiler arasında bir dizi kaçınılmaz çatışma olarak betimleyen bir tarih teorisyeni olarak görülür” (Turner *vd.*, 2010: 179). Ancak özellikle vurgulamak gerekir ki, Marx bir çatışma teorisyeni değildir.<sup>20</sup> Her ne kadar modern toplumu sınıf çatışmaları üzerinden analiz etse ve toplumsal değişimin temelini çatışmada görse, nihaî amacı çatışmanın olmadığı, insanın tek çelişkinin doğayla olduğu bir toplumsal düzendir. Dolayısıyla, Marx çatışma kavramını teorisine sadece hâlihazırdaki toplumsal dünyayı anlamak için dâhil eder, ancak kendi ideal düzen anlayışında çatışmaya yer vermez.

Aslında hem bu bakımdan hem de diğer bazı hususlarda Marx diğer kurucu isimlerle benzerlik gösterir. Söz konusu kurucu isimlerin hepsi modern toplumu kaos ve çatışmanın egemen olduğu ‘düzensiz’ bir toplum olarak kavramaktaydı. Hepsinin teorisinde de bu düzensizliği doğrudan ya da dolaylı olarak aşacak nitelikte öneriler bulunur. Başka deyişle, hepsinin zihninde bir ideal düzen fikri vardır. Örneğin Durkheim’in belirli bağlamlarda modern toplumkavrayışı Marx’inkiyle büyük ölçüde örtüşür. Özellikle *Toplumsal İşbölümü*’nde ekonomik alana yönelik analizleri Marx’ın tutumunu hatırlatır. Ancak ayrıldıkları husus, Durkheim’in problemin kaynağını bir mülkiyet meselesi olarak görmemesidir. Durkheim için ekonomik alanda yaşanan tüm olumsuzlukların kaynağı özellikle ahlâkî anlamda bu alanın düzenlenmeyişinden, kuralsızlığından kaynaklanır. Bu durum genel olarak tüm kurucu isimler için geçerlidir. Yani onlar problem konusunda uzlaşmakla beraber, problemin kaynağı ve dolayısıyla çözüm önerisi konusunda farklılaşırlar.

Marx’ın kurucu isimler arasındaki ayırt edici konumunu bir toplum bilimi kurma gibi bir amacı olmaması belirler. Ancak bu durum onun kurucu olma sıfatı üzerinde bir engel teşkil etmez.<sup>21</sup> Zira Marx’ın teorisi de “tıpkı sosyoloji gibi, toplumun genel bir

<sup>20</sup> Çatışma teorileri, çatışma, çelişki, uzlaşmazlık gibi kavramları doğrudan toplumsal gerçekliğin bir parçası olarak kavrar. Örneğin Dahrendorf çatışma teorisi içinde yer alan düşünürlerden biridir. Dahrendorf çatışmayı, toplumsal bütünleşme ve düzenin temel bir unsuru olarak kavrar. Ona göre “çatışma toplumu bir arada tutar. ...toplumsal bütünleşmenin temeli, Parsons’ın öne sürdüğü gibi uzlaşma değil, aksine baskı, yani otorite konumundakilerin kitlelere boyun eğdirme gücüdür”. Öte yandan onun için “çatışma demokraside zorbalığı ve gücün kötüye kullanımını engellemenin, bireysel haklar ve hukukun gücünü arttırmanın ve güce sahip olanlar üzerinde kontrolü sürdürmenin temel mekanizmasıdır”. Dolayısıyla Dahrendorf çatışmayı sadece toplumsal düzen ve bütünleşmenin kaynağı olarak değil aynı zamanda toplumsal değişimin de kaynağı olarak görür. Sonuç olarak o, kaos ve düzen arasında sonu gelmeyen bir gerilim olduğunu ve bu nedenle de konsensüs ve çatışma teorileri arasında bir köprü kurulması gerektiğini düşünür (Slattery, 2007: 184).

<sup>21</sup> Ancak sosyal teori literatüründe Marksizm ya da Marksist teoriler ile sosyoloji arasında gerilimli bir ilişkinin olduğunu da belirtmek gerekir. Bu konu için bkz. Bottomore (1997).

bilimi olmak üzere tasarlanmış ve benzer bir biçimde, özellikle toplumdaki endüstriyel kapitalizmle 18'inci yüzyılın siyasal devrimlerinden kaynaklanan değişikliklerini anlamaya" (Bottomore, 1997: 129) yöneliktir. Ayrıca Marx kapitalist toplumlar ve ekonomik sistemlerini hedef alsa da, geliştirdiği teorik model herhangi bir toplumu analiz etmede kullanılabilir tutarlı bir sosyolojik analize karşılık gelir (Ritzer, 1992: 2). Bu anlamda teorisinde ortaya koyduğu alternatif ve analitik bakış açısı sosyolojik düşüncenin gelişiminde stratejik bir role sahiptir. Öte yandan, Marx'ın bir toplum bilimi kurmak gibi bir amacının olmaması aslında toplumsal düzen kavrayışı üzerinde de etkili olmuştur. Marx en başından toplumsal problemleri bir bilgi problemi olarak görmez. *1844 El Yazmaları*'nda şöyle der:

...bunların çözümleri bilgi sorunuyla ilgili değildir, *gerçek* bir hayat sorunudur ve felsefe bunu *sadece* kuramsal bir sorun olarak ele aldığı için bir çözüm de bulamamıştır (Marx, 2005: 118).

Dolayısıyla, ilk olarak Platon'da gözlemlenen, daha sonra Comte ve Durkheim sayesinde klâsik modern sosyolojik düşüncede etkileyici bir forma bürünen bilimin toplumsal hastalıkların yegâne ilacı olduğu fikri Marx'ta görülebilir. *Feuerbach Üzerine Tezler*'in meşhur 11. maddesi de Marx'ın öncelikli amacının toplumu pratik alanda değiştirmek olduğunu açık işaretidir.<sup>22</sup> Marx'ın asıl amacı toplumu değiştirmek olsa da, yukarıda ifade edildiği gibi, felsefeden, tarih incelemelerinden ve sosyal bilimlerden yararlanarak (Bottomore, 1997: 130) toplumsal dünyanın sosyolojik bir analizini gerçekleştirmiştir. Bu analize karakterini kazandıran temel figür Hegel'dir.

Öncelikle bu noktada kısaca Hegel'in felsefesine değinmekte yarar vardır. Hegel'in felsefesini karakterize eden temel husus, karşıtlıkları uzlaştırma çabasıdır. Hegel felsefeyi rasyonel, mantıklı düşüncenin doruğu olarak niteler ve mantığın tarihine bakıldığında bu tarihin daha ziyade karşıtlıklar üzerinden tesis edildiğini görür. Ona göre, "mantık tarihi boyunca –doğruluk ve yanlışlık, var olma ve olmama, canlılık ve cansızlık, ölümlülük ve ölümsüzlük gibi– uzlaşmaz karşıtlıklar arasındaki mutlak ayrımla meşgul" olmuştur. Böyle bir bakış açısı aslında şeylerin değişmez, mutlak

<sup>22</sup> Aslında bu husus, Marx'ın sosyolojiyle olan gerilimli ilişkisine örnek teşkil eder. Zira uzunca bir süre çoğu düşünür, onun açık ideolojik yönelimini sosyolojik teorisinin önüne geçirerek analiz etmiştir. Bu tutum da ideolojik yöneliminin yanında güçlü sosyolojik teorik inşasını kavramayı güçleştirmiştir.

olduklarını varsayar. Yani şeylerin ne iseler öyle kalacaklarına, asla karşıtlarına dönüşemeyeceklerine işaret eder. Hegel'e göre ise bu "şeylerin doğası hakkında yanlış bir anlayışın ifadesidir". Bu nedenle Hegel kendi mantık anlayışını diyalektik üzerinden tesis eder. Buna göre, diyalektik mantık, "görünür karşıtlıkların yeni bir birlik içinde uzlaştırılabilmesi ve bir araya getirilebilmesi olarak" kavranır (Cuffvd., 2013: 19).

Hegel, tarihi de bu mantık üzerinden anlar. Ona göre, tarihtesadüfi ve düzensiz olarak ilerlemez, onun düzenli ve rasyonel bir ilerleme süreci söz konusudur. Ancak bu ilerleme ne kesintisizdir ne de mantıksal mücadele ve çatışmalardan azadedir. Tıpkı bir tohumun kendi içinde bitkiyi ve onun gelişimini barındırması, bitkinin tohumun temel doğasının bir ifadesi olması gibi, tüm insanlık tarihi de varlığının ilk evresinde mevcut olan potansiyelin açığa çıkmasıdır. "Hegel'e göre, tıpkı toplumun kaderinin belirli bir bitki türüne dönüşmek olması gibi, insanların kaderi de tam özgürlüğe ulaşmaktır. Gelişme kapasiteleri belirli ortamlar tarafından sınırlandırıldığında ve engellendiğinde özünde insanları oluşturan şey asla tam olarak gelişemez; insanlığın potansiyeli, sadece onlar gerçek anlamda özgür, yani *tüm* çevresel engellemelerden uzak olduklarında tam olarak gelişecektir". Dolayısıyla, "insanların tam potansiyeli de belirli bir gelişim döneminde, yani tarih aşıldıktan sonra gerçekleşir. Tam özgürlüğün sağlanması insanın 'gelişiminin tamamlanması' olacaktır. Neticede tarih sona erecektir" (Cuffvd., 2013: 17). Hegel'in Marx için önemi tam olarak bu noktada başlar. Marx her ne kadar Hegel felsefesini eleştirse ve kendi teorik konumunu daha ziyade ona yönelik eleştirileri üzerinden şekillendirse de, onun felsefesinin asıl önemli yanının "insanın kendini doğurmasını bir süreç olarak kavraması" olduğunu düşünür. Zira Hegel böylece "emeğin özünü yakalar ve nesnel insanı...insanın *kendi emeğinin* ürünü olarak görür" (Bottomore, 1997: 130). Ancak aynı zamanda Marx emeği insanın özü olarak kavrayan Hegel'in bildiği ve tanıdığı tek emeğin soyut zihinsel emek olduğunu ekler (Marx, 2005: 164).

Öte yandan Marx birçok noktada Hegel'le buluşur. Yukarıda kısaca bahsedilen tarih anlayışını Marx'ta da görmek mümkündür. "Tıpkı Hegel gibi Marx da insanlık tarihini insan eyleminin tarihi olarak görmektedir". İkisi de "insanlık tarihini nesnel toplumsal pratiğin gelişimi ile özdeşleştirmektedir". Öte yandan, Hegel gibi Marx da "tarihi toplumsal değişim aşamalarına göre" araştırır, yani belirli evreler üzerinden ele alır (Wood, 2005: 117). Örneğin Hegel'in ifadesiyle, "tin her forma içeriği ne kadar

taşıyabileceğini söylemektedir ve daha sonra eski form yeni bir form ortaya çıkmak için çözülmektedir”. Benzer şekilde Marx da “hiçbir toplumsal formasyon bütün üretim güçleri gelişmeden ölmez; ve yeni, daha yüksek üretim ilişkileri, maddi varoluşları eski toplumun bağrında olgunlaşmadan asla ortaya çıkmaz” der (akt. Wood, 2005: 117). Aynı zamanda Hegel’in diyalektik mantığını Marx da kullanır. “Dolayısıyla, tarihsel değişimin itici gücünün çatışma olduğu fikri” Marx tarafından benimsenir. “Değişme ‘diyalektik bir çatışma, çözüm, yeniden çatışma ve daha üst, daha gelişmiş düzeyde çözüm örüntüsü içinde yapılır. Tarih, her zaman daha üst gelişim evrelerinin birbirini izlemesiyle, giderek artan özgürlük düzeyleriyle, nihayetinde insanlığın nihaî, tam bir aydınlanması ve özgürleşmesiyle ilerler” (Cuff *vd.*, 2013: 21). Başka deyişle, hem Hegel’in hem de Marx’ın idealinde tez ve anti tezin nihaî sentezi vardır.

Tüm bu benzerliklere rağmen Marx Hegel’in idealist tutumunu benimsemez ve yerine materyalist bir felsefe geliştirir. Zira “Marx’a göre, insanın gelişiminin gerçek tarihi sadece düşüncenin veya fikirlerin tarihi olamaz; o gerçek dünyadaki, yani ekonomik ve siyasal varlıklar dünyasındaki insan hayatının tarihi olacaktır” (Cuff *vd.*, 2013: 21). Marx böylece Hegel’in idealist diyalektiğini maddi toplumsal koşullara taşıyarak uygular. “Bu temel önemde bir dönüşümdür, zira bu yaklaşım, Marx’ın diyalektiği felsefenin alanı dışına çıkartıp, bazılarının –toplumsal ilişkileri maddi dünyada var oldukları hâliyle araştıran– bir toplumsal ilişkiler bilimi olarak gördüğü bir alana taşınmasını mümkün kılmıştır” (Ritzer, 1992: 3). Marx’ın bu doğrultuda inşa ettiği diyalektik materyalizmin sosyolojik düşünce açısından önemli bazı sonuçları söz konusudur. Bu noktada Ritzer’in (1992) genel olarak diyalektik düşünceye, özelde Marx’ın diyalektiğine yönelik çıkarımları hem diyalektiğin sosyolojik düşüncedeki stratejik işlevini hem de Marx’ın sosyolojisini anlamak açısından önem taşır.

Öncelikle Ritzer’e göre diyalektik düşünce, (klâsik sosyolojik düşünceyle karşıtlık içinde) toplumsal dünyayı tek yönlü bir neden-sonuç ilişkisi üzerinden kavramaz. Ancak bu, diyalektik düşüncenin nedensel analizi bütünüyle dışladığı anlamına gelmez. “Aksine, diyalektik tarzda düşünenlerin, nedensellikten söz ettiklerinde, her zaman, içinde yer aldıkları toplumsal hayatın bütünlüğü kadar, toplumsal faktörler arasındaki karşılıklı ilişkileri de vurguladıkları anlamına gelir”. Dolayısıyla, diyalektik düşünce bir faktörün bir başkası üzerinde bir etkiye sahip

olabileceğini, ancak muhtemelen aynı şekilde ikinci faktörün de ötekisi üzerinde eşanlı bir etkide bulunabileceğini varsayar (Ritzer, 1992: 3).

Böylesi bir kavrayışöncelikle toplumsal dünyanın ilişkiisel bir tavrıyla kavrandığı anlamına gelir. Başka deyişle, diyalektik düşünce için toplumsal dünya ilişkiisel bir dünyadır. “Bireyler arasındaki ilişkiler, insan grupları arasındaki ilişkiler ve organizasyonun farklı birimleri arasındaki... ilişkiler, bunların tümü, diyalektik düşünürün” inceleme alanını oluşturur (Ritzer, 1992: 4). Toplumun tüm katmanları ve düzeylerinin birbiriyle diyalektik bir ilişki içinde olduğu kabulü, dolayısıyla ne sadece yapıyı ne de sadece özneyi kendine hedef alır. Aksine her ikisinin karşılıklı ilişkiisini varsayar. Diyalektik düşünce “insanların koşulları şekillendirdiği gibi, koşulların da insanları şekillendirdiği” bir ilişkiiselliği varsayar (Ritzer, 1992: 5).

Öte yandan toplumun çeşitli katman ve düzeyleri arasındaki diyalektik ilişki toplumun sadece hâlihazırdaki koşulları için geçerli değildir. Diyalektik düşüncenin ilişkiisel bakışı zorunlu olarak tarihsel analizi gerektirir. Klâsik sosyolojik düşüncenin mevcut ana, duruma yönelik tavrının aksine, diyalektik düşünce aynı zamanda “çağdaş dünyanın tarihsel kaynaklarıyla” ilgilenir (Ritzer, 1992: 4). Bugüne yönelirken, tarihsel koşulları ihmal etmeyen diyalektik düşünce aynı zamanda “toplumun gelecekteki yönelimi”ni de analizine dâhil eder. Tohum örneğinde olduğu gibi diyalektik düşünce, toplumsal değişmeyi potansiyel hâlde bulunan şeyin açığa çıkması olarak kavrar. Dolayısıyla geleceğin kaynaklarının bugünde yer aldığını düşünür. Ancak diyalektiğin öngöründe bulunmayı mümkün kılan kabulleri onun determinist bir içeriğe sahip olduğu anlamına gelmez. Aksine diyalektikdeterminist yönelimi engeller. Zira diyalektiğe göre “gerçek dünyada kaçınılmazlıklar yoktur” (Ritzer, 1992: 4).

Ritzer’e göre, diyalektiğin bir diğer stratejik özelliği, tez-antitez-sentez üçlemesinin dikkat çektiği çatışma ve çelişkiyle ilişkiisidir. “Farklı toplumsal gerçeklik düzeylerinin kendi içinde tutarlı bir bütüne düzgün bir biçimde karışma biçimlerine yönelik daha geleneksel sosyolojik ilgiden ziyade”, diyalektik “bu toplumsal gerçeklik düzeyleri arasındaki çatışmalar ve çelişkiler” olduğunu düşünür. Ancak diyalektiğin ilişkiisel yanı burada da devrededir ve çelişkili unsurlar ve düzeyler birbirinden yalıtık değil ilişkiisel nitelikte toplumsal dünyada yer alırlar (Ritzer, 1992: 5).

Ritzer’in ortaya koyduğu diyalektik düşüncenin tüm bu içerimleri Marx’ın diyalektik materyalizmine içkindir. Ritzer diyalektik düşünceye yönelik tüm bu

özelliklerden yola çıkarak Marx'ın diyalektiğine ilişkin şematik bir sunumda bulunur. Buna göre, geçmişteki büyük ölçekli yapılar ve geçmişteki aktörler bugünün büyük ölçekli yapıları ve aktörleri üzerinde etkiye sahiptir. Öte yandan, geçmişte olduğu gibi bugünün büyük ölçekli yapıları ve aktörleri arasında karşılıklı ilişki vardır. Tüm bu etki ve ilişki süreci aynı zamanda geleceğin büyük ölçekli yapıları ve gelecekteki aktörler üzerinde etkiye sahiptir (Ritzer, 1992: 5).

Ancak bu noktada Marx'ın eylem yanıyla sosyolojik yanı arasındaki gerilim dikkate alınmalıdır. Marx'ın sosyolojik kavrayışında politik tavrı her zaman devrededir. Zira asıl arzusu kendi ideal toplumsal düzen anlayışını tesis etmektir. Örneğin, diyalektik düşünce her ne kadar determinist düşüncüyü engellese de, Marx'ın teorisinde yer yer determinist vurguları görmek mümkündür. Ritzer he ne kadar Marx'ın “bir devrimi ve nihayetinde yeni bir toplum biçimini öngörse” de bunu kaçınılmaz bir süreç olarak düşünmediğini” ifade etse de (Ritzer, 1992:5) amacı yeni bir toplumdur. Marx 1852 yılında Weydemeyer'e mektubunda şöyle yazar:

Modern toplumdaki sınıfların varlığını ya da aralarındaki savaşımı ortaya çıkardığımı iddia etmiyorum. Benden çok önce, burjuva tarihçiler, sınıflar arasındaki bu savaşımın tarihsel gelişimini betimlemişler, burjuva iktisatçıları ise ekonomik anatomisini çıkarmışlardı. Benim katkım ise 1) *sınıfların varlığının, yalnızca üretimin gelişimindeki kimi tarihsel evrelerle bağıntılı olduğunu*; 2) sınıf mücadelesinin *zorunlu olarak proletaryanın diktatörlüğüne* yol açtığını; 3) bu diktatörlüğün *bütün sınıfların ortadan kalkması ve sınıfsız bir topluma* bir geçişten başka bir şey olmadığını göstermekti(akt. Callinicos, 2007: 134).

Dolayısıyla Marx bir yandan bu sürecin gerçekleşmesi için insanların mücadele etmesi gerektiğini düşünürken, aynı zamanda bunun tarihin zorunlu bir sonucu olduğuna yönelik güçlü bir inanca sahipti. Öte yandan Marx, diyalektiğin ilişkiyi kullanmakla beraber, analizi büyük ölçüde yapısal bir karakter taşır. Zira Marx'ın ilgisi daha ziyade kapitalist toplumsal yapılar üzerinedir. Dolayısıyla, toplumsal yapıların belirleyiciliği teorisinde ağırlıklı bir role sahiptir. Bununla beraber Marx'ın



yapısal analizinin öncüllerini aktörler, eylem ve etkileşim üzerine tesis ettiğini belirtmemiz gerekir (Ritzer, 1992: 6).

Marx öncelikle insanı doğası gereği toplumsal bir varlık olarak görür. İnsanı toplumsal bir varlık kılan esas olarak onu diğer hayvanlardan ayıran zihin kapasitesiyle ilişkilidir. Ritzer Marx'ın teorisindeki insana özgü zihinsel kapasitenin özelliklerini şu şekilde özetler:

1. Hayvanlar sadece 'yapar'ken, insanlar kendilerini yaptıkları her şeyden zihinsel olarak soyutlayabilirler.
2. İnsan aktörler özel bir bilinç biçimine sahip oldukları için yapmayı veya yapmamayı seçebilirler. Ayrıca, onlar yapacakları eylem türünü seçme kapasitesine sahiplerdir.
3. İnsanların zihinleri, onların eylemlerinin alabileceği yönü önceden plânlamalarını mümkün kılar.
4. İnsanlar hem fiziksel hem de zihinsel esnekliğe sahiplerdir.
5. İnsanlar yaptıkları şeyle uzunca bir süre ilgilenebilme yeteneğine sahiplerdir.
6. İnsan zihninin doğası onları önemli ölçüde sosyal olmaya götürür (Ollman'dan akt. Ritzer, 1992: 7).

İnsanların zihinsel kapasiteleri, toplumsal hayatın şekillenmesinde stratejik roller üstlenir. Öncelikle son maddede ifade edildiği gibi, zihin insanı toplumsal olmaya götüren bir niteliğe sahiptir. Başka deyişle, zihin, insanı toplumsal bir varlık kılar. İnsanlar zihinsel kapasiteleri sayesinde doğa dünyasında varlıklarını sürdürebilmeyi ve ihtiyaç duydukları nesnelere üretmeyi başarırlar. Bu süreç diğer insanlar ve doğayla zorunlu bir etkileşim içinde gerçekleşir. Bu etkileşim süreci aynı zamanda bilincin şekillenmesine yol açar. Marx'ın teorisinde bilinç insan eylemleri ve etkileşimleriyle şekillenen toplumsal bir ürün olarak kavranır.<sup>23</sup>

Zihinsel kapasitelerin bir diğer önemli sonucu insanlardaki etkinlik kapasitesine de işaret etmesidir. "Belirli tür, nitelik ve yönde bir *etkinlik* kapasitesine sahip" insanları diğer hayvanlardan ayıran en önemli yanı "bilinçleri aracılığıyla etkinliklerini

<sup>23</sup> Marx'ın bilinci toplumsal bir ürün olarak kavraması ve bu anlamda etkileşimler vasıtasıyla şekillenmesi, onun sabit, değişmez bir doğası olmadığına işaret eder. Marx'ın bilinç kavramına yönelik bu kavrayışını, mikro sosyoloji geleneklerine mensup bazı düşünürlerde de görmek mümkündür.

kontrolyetenekleridir”. Örneğin, insan etkinliklerini gerçekleştirmeden önce onu zihninde tasarlama ve kendi etkinliğini bilincinin nesnesi kılma yeteneğine sahip bir varlıktır (Ritzer, 1992: 7).

Etkinlik kavramı Marx’ın teorisinde nesnelere ya da başka deyişle doğayı kendine mal etme aracı olarak görülebilir. Etkinlik, emek ve çalışma kavramlarından bağımsız olarak ele alınmaz ve genel olarak tüm bu kavramlar antropolojik öncüllerle insanın doğayla olan ilişkisinden yola çıkılarak analiz edilir. “Marx’a göre çalışma, insan ve doğa arasında bir dolayımıdır; insan bu dolayım içinde, kendi eylemi yoluyla doğayı ve onun unsurlarını” kendine mal eder. Başka deyişle, “emeği üzerinden, insan doğayı evcilleştirmeye ve ona egemen olmaya çalışır”. Bu süreçte de insan sürekli olarak doğayı ve aynı zamanda kendisini dönüştürür (Durand, 2000: 40). Marx *1844 Elyazmaları*’nda şöyle der:

*...dünyanın tarihi denen şeyin tümü, insanın emeği yoluyla insanın yaratılmasından başka bir şey olmadığına göre, doğanın insan oluşumundan başka bir şey olmadığına göre, kendi doğumunun, kendi oluşum sürecinin yalanlanamaz ve göze görünür tanıtı gene kendisidir. İnsanın ve doğanın gerçek varoluşu pratik, duyuşsal ve algılanabilir olduğuna göre –insan, insan için doğanın varlığı ve doğa insan için insanın varlığı olduğuna göre– dışlanmış bir varlık, doğanın ve insanın üzerinde bir varlık sorunu –doğanın ve insanın önemsizliğini kabul etmeyi ima eden bir sorun– pratikte imkânsızlaşmıştır (Marx, 2005: 123).*

Dolayısıyla, Marx’ın teorisinde insan hem doğanın bir parçası hem de doğa insan emeğiyle yaratılan bir şeydir. Ancak insanın emeği üzerinden doğayı yaratması aynı zamanda onu evcilleştirme ve kendine mal etme girişimidir. Başka deyişle, insan doğanın bir parçası olmakla beraber, doğa üzerinde egemenlik kurmak isteyen de bir varlıktır. İnsanın “doğaya karşı doğal bir güç rolü” oynaması aynı zamanda doğa ve insan arasındaki çelişkinin işaretidir. Dolayısıyla, insan doğaya ait olmakla beraber, aynı zamanda doğanın çelişik unsurunu oluşturması sebebiyle ondan farklılaşan bir yana da sahiptir. İnsanın doğayı egemenlik altına alma, onu kendine mal etme girişimi, insanlar arasında doğal olarak bir örgütlenme ve işbirliği oluşturma sürecine yol açar.

“Yani çalışma, insan ve doğa arasında bir dolayım ise, insanlar doğaya egemen olma çabaları aracılığıyla örgütlenir ve sınıflar oluştururlar. Böylece insan emeği yalnızca doğaya (ve insanın kendi gelişimine) etki etmekle kalmaz, aynı zamanda toplumsal dönüşümlerin de merkezindedir” (Durand, 2000: 40-42).

O hâlde,Marx için tüm toplumlar için geçerli ortak bir tarihin olduğu emek ve çalışma kavramlarına bakılarak görülebilir. Bu kavramlar, aynı zamanda toplumu mümkün kılan koşullara işaret eder. Çağdaş toplum da tarihsel süreç içinde emek ve çalışmanın geçirdiği dönüşüm ve değişimin bir ürünüdür. Marx bu durumu şöyle ifade eder:

Onun içindir ki, bu toplum anlayışı üretimin gerçek sürecinin düpedüz yaşamın maddi üretiminden ve bu üretim tarzıyla bağıntılı olan ve onun yarattığı ilişki biçiminin serimlenmesine dayanmakta, yani çeşitli evreleri, ayrıca devlet hâlinde de etkinliği içinde bütün tarihin temeli olarak sivil toplumun kavranmasından hareket etmektedir...tarihin her evresinde maddi bir sonuç, üretici güçlerin bir toplaması, öncellerden beri kuşaktan kuşağa aktarılmış, bireylerin birbirleriyle ve doğayla tarihsel olarak yaratılan bir ilişkisi, evet yeni kuşağın değişikliklere uğrattığı, ama aynı zamanda onun yaşam koşullarını belirleyen, ona kesin bir gelişme biçimi, özel bir nitelik veren bir üretici güçler, sermaye ve koşullar yığını bulmaktadır. Tıpkı insanları koşulları yarattığı gibi, koşulların da insanları yarattığını göstermektedir (Marx'tan akt. Bottomore, 1997: 132).

Sonuç olarak,Marx'ın sistematüğinde insan kendi etkinliklerinin bilincinde, aktif, yaratıcı bir fail olarak yer alır. Zira “insanlar diğer hayvanlardan ihtiyaçlarını karşılamak için çevreyi yönlendirmeleri bakımından ayrılırlar. ...bu fikir, insanların ‘bilinçli’ –yani kendileri, eylemleri ve fikirleri üzerinde düşünen– varlıklar olduklarını ima eder. Bu yüzden, insanlar diğer hayvanlardan, ayrıca, kendileri ve çevrelerini inceleyebilmeleri ve böylece çıkarlarına göre rasyonel olarak davranabilmeleri bakımından ayrılırlar” (Turner *vd.*, 2010: 147).Ancak bu durum insanın iradi olarak toplumsal dünyayı, kendi istediği gibi inşa ettiği anlamına gelmez. Marx *1844 Elyazmalarında* şöyle der:

Toplum nasıl insan olarak insanı üretiyorsa, o da toplumu üretmektedir (Marx, 2005: 113).

Dolayısıyla, insanlar her ne kadar etkinlikleriyle toplumu inşa etseler de, aynı zamanda “dünya hakkındaki düşüncelerini içinde yaşadıkları toplumsal yapıların gelişimine bağlı olarak üretirler”. Bu anlamda “toplumsal yapılar değişirken insanların düşünceleri (bilinçleri) de değişir” (Turner *vd.*,2010: 147).

Öte yandan, Marx için tüm toplumların ortak bir tarihi ve bu ortak tarihin getirdiği ortak toplumsal koşullar vardır ve Marx bu ortak toplumsal koşulları emek ve çalışma üzerinden okur. Ortak bir tarih ve yanı sıra ortak toplumsal koşullar arayışesasen toplumu mümkün kılan koşullar arayışıdır. Dolayısıyla, diğer kurucu isimler gibi Marx da hem toplumsal düzen problemi ekseninde çalışmalarını geliştirmiş hem de açıkça idealinde toplumsal düzen anlayışını tesis etmeye çalışmıştır. Onu diğer kurucu isimlerden ayıran en stratejik yanı, toplumsal dünyayı anlamada kullandığı diyalektik yöntemidir.

## 1.6. MİKRO SOSYOLOJİ GELENEKLERİ VE TOPLUMSAL DÜZEN PROBLEMİ

1960’larda ortodoks konsensüsün dağılmasıyla sosyolojide yeni sosyal teori gelenekleri ortaya çıkmaya başladı. Bu gelenekler ana akım sosyolojinin gücü ve egemenliğine ulaşamasa ve onun yerine geçemese de, sosyal teori literatüründe ciddi tartışmaların yaşanmasına ve sosyolojinin kendi kabullerini sorgulamaya başlamasına neden oldu. Şüphesiz bu söz konusu yeni yaklaşımların literatüre kazandırdığı en ciddi katkılardan biriydi.<sup>24</sup> Ana akım sosyolojinin ‘bilimcilik’ adına; nesnel, evrensel hakikat arayışı adına verili, sabit şeyler olarak ele aldığı toplum anlayışı ortaya çıkan yeni sosyolojik yaklaşımlarla birlikte ciddi eleştirilere maruz kaldı. Ana akım sosyolojinin makro yapılara dönük yüzü bu yaklaşımlarda mikro alanlara döner. Ana akım sosyolojinin toplumun *genel* özellikleri, yönleri üzerinden, yani kurumlar,

<sup>24</sup> Söz konusu yen sosyolojik yaklaşımlar her ne kadar sosyolojik kabullerin tartışmaya açılmasında önemli bir role sahip olsa da, özellikle bu başlık altında ele alınan düşünürlerin teorik ürünleri, ana akım sosyolojinin tersi yönde bir bakış açısı geliştirmeleriyle neticelenir. Başka deyişle sosyolojinin halihazırdaki temel kabulleri detaylı bir sorgulamaya tabi tutulmadan, ana akım sosyolojinin meseleyi ele alış şekli tersine çevrilerek sosyoloji icra edilmeye çalışılır.

organizasyonlar ve kültür üzerinden gerçekleştirdiği kişisellikten uzak makro analizler bu yaklaşımlarda eylemi, gündelik hayatı ve toplumsal etkileşimleri hedef olarak alan mikro analizlere dönüşür. Genel olarak ‘mikro sosyoloji gelenekleri’ veya ‘mikro sosyal teori’ başlıkları altında anılan bu yaklaşımlar yorumlayıcı, ‘öznel’ ve küçük ölçekli teorilerle ilişkilidir. Ayrıca teorilerinde daha ziyade faile, biyografisiveya öznelliğine yönelmeleri, toplumsal etkileşimi ve ilişkili toplumsal süreçleri merkezî önemde saymaları literatürde bazen sosyal psikolojik yaklaşımlar olarak adlandırılmalarına sebep oldu (Roberts, 2006: 1). Onlar sosyoloji literatüründe en azından bir dönem hak ettikleri dikkate nail olamamaları da, yukarıda ifade edildiği gibi, sosyolojinin kendisini, kendi kabullerini sorgulamaya başlamasında önemli roller üstlendiler. Bu şekilde anlaşılmasının muhtemel nedenlerinden biri, söz konusu yaklaşımların analizlerini makro yapılarla ilişkilendirme ve bu anlamda sistematik bir teori inşa etme girişiminde bulunmamış olmalarıdır. Bu husus aynı zamanda söz konusu mikro sosyoloji yaklaşımlarına yönelik en ciddi eleştirilerden birini oluşturur.

Öte yandan, mikro sosyoloji geleneklerinin gün yüzüne çıkmasıyla sosyoloji kendi içindeki ayrı kampa ayrılır. Artık fail-yapı, birey-toplum, özne-nesne gibi düalizmlerde her zaman ikincisinden yana olan ana akımın karşısında, bu düalizmlerin ilkinden yana olan mikro yaklaşımlar bulunmaktadır. Dolayısıyla, söz konusu yeni sosyolojik yaklaşımlar sosyolojide birbirine karşıt iki kampın belirmesine yol açmışlardır. Bir yanda ana akım sosyolojik kabullere bağlılığını koruyan ve devam ettiren yapı merkezli yaklaşımlar, öte yanda entellektüel kaynakları çok daha eskiye dayanmakla beraber ana akım sosyolojinin kriziyle birlikte daha görünür hâle gelen mikro yaklaşımlar.

Bu noktada ortodoks konsensüsün kriziyle birlikte baş gösteren söz konusu mikro yaklaşımların kendilerini ana akım sosyolojiyle hesaplaşmalar üzerinden karakterize ettiğini, bu geleneklere mensup pek çok düşünürün çalışmasında Parsons’a yönelik açık referansları görmek veya teorilerine arka plânda sürekli olarak eşlik eden ana akımın hayaletlerinin izlerini gözlemlemek mümkündür. Özellikle bu düşünürlerin büyük bir kısmının söz konusu ana akım sosyoloji geleneği içinde eğitim görmüş olması da bu durum üzerinde belirli bir etkiye sahipti.

Bu başlık altında ele alınacak olan fenomenolojik sosyoloji, etnometodoloji ve sembolik etkileşimciliğin kurucu isimlerinin en temel çalışmalarını aslında ana akım

sosyolojinin en güçlü olduğu dönemde yayınladıklarını eklememiz gerekir. Örneğin Schutz'un *Toplumsal Dünyanın Fenomenolojisi* adlı eseri ilk olarak 1932'de, Mead'ın *Zihin, Benlik ve Toplum* eseri ilk olarak 1934'de yayınlanmıştır. Bu çalışmaların uzunca bir süre hak ettikleri ilgiyi görmedikleri açıktır. Bununla beraber, söz konusu yeni sosyolojik yaklaşımların gün yüzüne çıkması bizzat bu çalışmalardan değil, Peter Winch'in 1958 yılında yayınlanan *Sosyal Bilim Fikri ve Felsefe* çalışmasının literatürde yarattığı etkiyle mümkün olmuştur. Söz konusu mikro sosyolojik yaklaşımlara değinmeden önce Winch'in teorik duruşundan kısaca bahsetmekte yarar vardır.

Winch *Sosyal Bilim Fikri ve Felsefe*'nin ilk sayfasında klâsik sosyolojik düşünceyi karakterize eden en temel unsura, sosyal bilimlerin doğa bilimlerinin yöntemlerini izlemesi talebine değinir. Winch bu talebi şu şekilde özetler:

Sosyal bilimlerin çocukluk çağında olduğu düşüncesi konu üzerinde ders kitabı olan yazarlara soğuk bir laf gibi gelebilir. Bunun, sosyal bilimlerin doğa bilimleri taklit etme ve kendilerini felsefenin ölü pençesinden kurtarma konusunda yavaş davranmalarından kaynaklandığını iddia edeceklerdir; çünkü bir zamanlar felsefe ile doğa bilimleri arasında kesin bir ayrım yokken, takriben onyedinci yüzyılda meydana gelen bir dönüşümle aralarında çok kesin sınırlar oluşturdular. Ancak, bu devrimin sosyal bilimlerde henüz gerçekleşmediği yahut en azından şimdilerde gerçekleşme sürecinde olduğu söylenmektedir. Belki sosyal bilimler henüz Newton'unu bulamamıştır, ama böyle bir dehayı ortaya çıkaracak şartlar oluşturulmaktadır. Fakat bütün bunlardan sonra önemli bir ilerleme kaydetmek istiyorsak, felsefenin değil, doğa bilimlerin yöntemlerini takip etmemiz gerektiği savunulmaktadır (Winch, 2007: 13).

Winch felsefenin bilim-karşıtı bir konumu olmadığı gibi, doğa bilimleri ve sosyal bilimler arasına kurulmaya çalışılan bu yöntemsel birliğe de karşıdır. Bir bilim olarak sosyolojinin statüsü konusundaki ortodoks konsensüs Winch'in çalışmasıyla birlikte tekrar tartışmaya açıldı. Winch'in çalışmasının bu tartışmaya en ciddi katkısı özellikle iki başlık altında özetlenebilir. İlki sosyal bilimlerin doğa biliminin yöntemlerini kullanamayacağı, dolayısıyla doğa bilimlerinin aksine sosyal bilimlerde

yasa-benzeri düzenlilikler olmadığı fikridir. Winch'e göre, toplumsal dünyadaki düzenlilik doğa dünyasında olduğu gibi nedensel değil, uzlaşımaldır. Bu hâliyle toplumsal dünyadaki düzenlilikler kurala-bağlı düzenliliklerdir. Doğa dünyası ve toplumsal dünya arasındaki bu ayrım aynı zamanda doğa bilimlerindeki yöntemlerin sosyal bilimler için uygun olmayacağını göstergesidir. Winch'in meşhur trafik ışıkları örneği bu durumu daha da netleştirir. Ona göre, kırmızı ışık yandığında arabaların durduğu gözlemlenir ve buna göre renkler ve eylemler arasında nedensel bir ilişki olduğu ifade edilebilir. Ancak trafik ışıklarının bir uzlaşımın ürünü olduğunu varsaydığımızda bu eylemin ne 'anlam'a geldiğini ve ne tür içerimler taşıdığını anlamaya çalışırız. Böylece kırmızı ışığın yanmasıyla arabaların durmasını, bir anlam örüntüsü içinde, bu eylemin "nasıl çok daha kapsamlı bir örüntünün parçası olduğunu" anlayabiliriz. Zira, "kırmızı ışık ve araba ikilisi sürücülerin yol kullanımı talimatları, otoritelerin düzenlemeleri ve benzeri süreçleri içeren kompleks bir örüntünün sadece küçük bir parçasıdır". Winch'e göre, bu kompleks örüntü kavrandığında trafik ışıklarının bir amaca, arabaların yol kavşaklarında güvenli geçişleri sağlama amacına hizmet ettiği anlaşılabilir (Cuff *vd.*, 2013: 129, 130). Winch'e göre, sosyolojinin merkezî konusu, problemi olan toplumsal olguların doğasına ilişkin yaptığı açıklama yanlış olduğu için epistemoloji de büyük oranda yanlış inşa edilmiş ve yanlış ele alınmıştır (Winch, 2007: 52).

Winch'in bir diğer ciddi katkısı rasyonalite tartışmasıdır. Rasyonalite kavramı yaklaşık olarak 17. yüzyıldan itibaren, özellikle doğa bilimlerindeki ilerlemelerin de etkisiyle bilimsel bilgiyle ilişkilendirilmiş ve bir tür bilimselliğin gereği olarak kavranmıştır. Rasyonalite böylece "gevşek biçimde kullanıldığında bir inanç ya da dini reddetmek; daha katı anlamda ise tüm bilginin bir sistem biçiminde ifade edilebileceği ve ilkesel olarak her şeyin bilinebileceği görüşünü karşılayan bir terim" (Marshall, 1999: 12) olarak kullanılmıştır. Bu bakış açısından rasyonellik –Parsons'ta olduğu gibi– "bilimsel bilgiye uygun davranış biçimi" olarak görülür. Bu sebeple "bilimin bulguları rasyonalitenin kriterlerihâline gelir ve sosyolog araştırmalarında bu kriterleri uygular. Sosyolog, toplumun üyelerinin davranışlarının en güncel bilimsel bilgi biçimlerine uygun olup olmadığını, bilimsel bilgilerin bu davranışları doğrulayıp doğrulamadıklarını" değerlendirerek bu kriterlere uygun olmayan davranışları irrasyonel olarak niteleyebilecektir (Cuff *vd.*, 2013: 137). Ancak Winch bilimin

bulgularını rasyonalitenin kriteri olarak kavramaz. Aksine, ona göre kendi içinde tutarlı ve mantıksal olan rasyonaliteyi temsil eder. Bununla beraber, bir şeyin tutarlı ve mantıksal olması onun zorunlu olarak doğru olduğu anlamına gelmez. Winch, Edward Evans-Pritchard'ın 1930'larda Afrika'daki Zande kabilesindeki büyü inancı üzerine yaptığı araştırmaya referansla, kabile üyelerinin mantıksal düşünceden yoksun ilkeller olarak tanımlanmasına karşı çıkar. Winch'e göre Azandeler birçok bakımdan 'uygar' insanlar gibi olaylar karşısında aynı nedensel bağlantıları kurmakta, olayın nasıl ve niçin meydana geldiği konusunda aynı soruları sormaktadırlar (Cuff *vd.*, 2013: 132). Dolayısıyla Winch'e göre bir eylemin, bir etkinliğin veya olayın "rasyonel olup olmadığına soyut, genel (bilimsel) bir standarttan ziyade, içinde gerçekleştiği somut koşullara bakılarak karar" verilmelidir (Cuff *vd.*, 2013: 138).

Yukarıda özetle sunulmaya çalışılan hususlar sosyal teori literatüründe ciddi tartışmalar başlatmış ve ana akım sosyolojik kabullerin sorgulanmasına yol açmıştır. Fenomenolojik sosyoloji, etnometodoloji ve sembolik etkileşimcilik bu atmosferde gün yüzüne çıkmış ve etkili sosyolojik girişimler olarak literatürde dikkate alınmaya başlamışlardır.

### **1.6.1. Fenomenolojik Sosyoloji ve Toplumsal Düzen Problemi: Alfred Schutz (1899-1959)**

Fenomenolojik sosyoloji "20. yüzyılda Edmund Husserl tarafından kurulmuş olan belirli bir felsefe ve yöntem anlayışını ifade" eden fenomenolojinin (Küçükalp, 2009: 382) Alfred Schutz tarafından sosyolojiye uyarlanmasıyla tesis edilmiş bir gelenektir. Ortodoks konsensüsün yapıya tanıdığı ayrıcalık bu yaklaşımda özneye ve özneler-arası etkileşime tanınır. Diğer mikro sosyoloji geleneklerinin –özellikle sembolik etkileşimciliğin– öznenin bakış açısını ele alma konusundaki temkinli tavrını fenomenolojik sosyolojide görmek mümkün değildir. Aksine fenomenolojik sosyolojinin hedefinde doğrudan aktörün bakış açısı vardır. Zira bu yaklaşım için temel mesele toplumsal dünyanın bireylere nasıl görüldüğüdür (Layder, 2006: 104, 105).

Sosyolojinin hedefine aktörün bakış açısını ve bu bakış açısından toplumun nasıl görüldüğünü yerleştirmek Husserl'in izlerini açıkça sosyolojisinde barındıran Schutz için zorunlu ve doğal olarak bilinç kavramına yönelmeyi gerektirir.



En genel hâliyle bilinç, insanın içinde yer aldığı, yaşadığı doğa ve toplumsal dünyaya ilişkin bilgisine, yanı sıra insanın kendini ve başkalarını tanıma, anlama, algılama yetisine karşılık gelir. Bu tanım itibariyle bilinç aslında sürekli olarak bir şeye –kendine ya da başka biri(leri)ne ya da bir nesneye– yönelen ve düşünme, algılama, anlamanın bu yönelim temelinde gerçekleştiği bir süreç ve oluşumdur. Dolayısıyla Schutz toplum insanlara nasıl görünür diye sorarken aslında bu sürecin kökenlerine inmek ve sosyolojiyi bu temeller üzerinden kurmak ister. Ancak Schutz’un buradaki amacı fenomenologlardan farklıdır. Onun bilinç kavramını sosyolojinin konusu hâline getirmeye çalışırken, amacı bilincin iç işleyiş mekanizmalarını analiz etmek değildir. Daha ziyade bilincin gündelik hayatta nasıl işlediğiyle ilgilenir. Başka deyişle, Schutz bilincin toplumsal hayata nasıl yöneldiğiyle, bu yönelimle kişinin toplumu, toplumsal hayatı nasıl anladığı ve bu anlamı nasıl oluşturduğıyla ilgilenir. Söz konusu kişinin aktif olarak içinde yer aldığı gündelik hayat olduğu ve bilinç tanımı gereği sürekli olarak bir şeye yöneldiği için, bilincin gündelik hayata ilişkin anlamı tesisi doğal olarak diğer öznelere yönelimiyle mümkün olacaktır. Başka deyişle, anlam tekil bireyin bilincinde oluşsa da, bu süreç ne kendiliğinden ne de tek başına meydana gelir. Tekil birey anlamı, diğerlerine yönelimle tesis eder. Bu nedenle Schutz, bilinç kavramını sosyolojiye uygun bir hâle getirmeye çalışırken “esas olarak bireylerin ‘içlerinde’ diğerleriyle etkileşim sırasında meydana gelen ‘anlam’la ve ‘anlamının oluşumu’yla ilgili süreçlerle, yani insanların hem kendi davranışlarını hem de diğer insanların davranışlarını yorumlama süreçleriyle ilgilenir” (Tatlıcan, 2009: 418).

Ancak Schutz’un bu süreçteki özel ilgisi kişinin gündelik hayat içinde gerçekleştirdiği eylemlerinin öznel anlamları değildir. Öznel anlamlar gündelik yaşantı-dünyasında önem taşımakla beraber, Schutz’a göre sosyolojik araştırmanın konusu değildir. Schutz her ne kadar anlamın bireyin deneyimleri içinde oluşturulma sürecine yönelse de, buradaki anlam kişinin öznel anlamlarını değil, kolektif anlama, başka deyişle ortaklaşa geliştirilen anlama işaret eder. Dolayısıyla Schutz açısından önemli olan, “bir bütün olarak kültür içinde yer alan ve bir aktörler topluluğu tarafından paylaşılan anlamlar bütünü, yani ‘nesnel anlam’ veya ‘nesnel anlam bağlamı’dır.” Sosyolojinin analiz konusunu da bu anlam türü oluşturur (Tatlıcan, 2009: 418). Dolayısıyla Schutz hareket noktasını bizzat bireyden almakla beraber, bireyi öznellikleri ekseninde almaz. “Schutz’un fenomenolojisi *öznelliğe*, daha doğrusu ‘ortak

öznelliğimiz'e ulaşmak için *nesnellige*, yani 'nesnel anlamlar'a, 'genel kabul gören', 'sağduyusal' düşünceye, toplumun sorgulamadığı kendi gerçekliğine ulaşmayı amaçlar" (Wolf'tan akt. Tatlıcan, 2009: 419).

O hâlde, bu noktadaki temel soru insanların bu ortak anlamları, başka deyişle nesnel anlamı nasıl ürettikleridir? Özellikle bireylerin gündelik hayat içinde farklı türden öznel deneyimleri, amaçları, niyetleri olduğu; ya da aynı amaç ve güdülere sahip olsalar bile bu güdüleri karşılamaveya bu amaçları gerçekleştirme konusunda farklı yolları izledikleri göz önünde bulundurulursa, insanlar arasında bu nesnel anlam nasıl oluşur? Schutz'a göre,bireylerin deneyim alanları, amaçları, niyetleri farklı olmasına rağmen, onlar toplumsal hayatı benzer şekilde görür ve kavrarlar. Örneğin bir futbol oyununu izlerken, seyirciler farklı yerlerde otursalar ve farklı görüş açılarından oyunu seyretseler de, netice itibariyle hepsi aynı oyunu seyreder. Herkes de tüm seyircilerin aynı maçı izlediği konusunda hemfikirdir (Coulon, 2010: 14). Dolayısıyla, kişilerin toplumsal hayat içindeki deneyim alanları, amaçları, niyetleri, bakış açıları, beklentileri farklı olsa da, bu durumnesnel anlamın oluşması önünde engel teşkil etmez. "Nesnelere aynı perspektiften bakmayan, hatta onlara bakarken aynı güdülere, aynı hedeflere veya aynı niyetlere sahip olamayan bireyler", Schutz'a göre, "gündelik hayatlarını sürdürebilmek için birtakım (zımni) kabuller altında hareket etmek zorundadırlar". Bu zımni kabullerden biri bireyin, diğerleriyle aynı deneyimleri yaşadığını varsaymasıdır. Birey her ne kadar diğerleriyle tıpatıp aynı deneyimleri yaşamadığının farkında olmakla beraber, tamamen özel, farklı bir dünyada yaşamadığının da farkındadır. Birey, diğerinin de "aynı olay veya nesneye kendisiyle aynı açıdan baktığını, onun da kendisinin gördüğü gibi gördüğünü veya görebileceğini varsayar". Schutz'a göre gündelik hayatın büyükçe bir kısmı bu varsayımla işler –o bu süreci 'perspektiflerin karşılıklılığı' olarak adlandırır. Ancak Schutz'a göre bu süreç bilinçli şekilde işlemediği gibi gerçekliği de sorgulanmaz (Tatlıcan, 2009: 421).

Aslında insanların bu varsayımla hareket etmelerini sağlayan başka unsurlar da söz konusudur. Bunlardan bir diğeri kişilerin kendi öznel deneyim alanları içinde edindikleri bilgi ve malumatlar toplamı anlamına gelen bilgi stokları veya sağduyusal bilgidir. Sağduyusal bilgi bireylerin "toplumsal dünyaya ilişkin, sıradan, gündelik dünyaları içinde yaşamaları ve onun bir parçası olmaları nedeniyle sahip oldukları bilgilerini anlatır".Bireyin kendi özel deneyimleri vasıtasıyla depoladığı bu bilgiler, aynı

zamanda içinde bulunduğu toplumsal çevrenin düzenli ve anlaşılır olduğu duygusu yaratır. Zira insan edindiği bilgi stokları sayesinde yaşadıklarını ve etkileşimde bulunduğu diğerlerini kategorileştirip isimlendirebilir (Cuff, vd., 1990: 3).

Tipleştirme bu noktada özel bir anlam taşımaktadır. Schutz'a göre, birey "önceki deneyimlerinden hareketle bilgi stokları temelinde" tipler, tipleştirmeler oluşturur. "Ancak 'tipleştirmeler' bireysel, duruma özel özellikler yerine sadece homojen niteliklere odaklanırlar". Bu tipleştirmeler "büyük ölçüde toplum kaynaklı olan, toplumsal onay gören, zamanın sınavından geçen tipleştirmeler"dir. Onlar hem sosyalleşme vasıtasıyla kazanılır hem de bireyin kendi öznel deneyimleri vasıtasıyla değiştirilebilir ve yeniden geliştirilebilir (Ritzer'den akt. Tatlıcan, 2009: 423).

Böylece bireyler gündelik hayatlarını bu bilgi stoklarına göre ve bu stoklar sayesinde geliştirdikleri tipleştirmelerle sürdürür ve bunlar sayesinde diğerlerinin muhtemel tepkileri ve davranışlarını hesaplayabilirler. Ancak perspektiflerin karşılıklılığında olduğu gibi sağduyusal bilgi de bilinç düzeyinde işlemez. Schutz'a göre bireyler için gündelik dünya verilidir. Başka deyişle, gündelik dünya bireyler açısından düzenli, 'orada' bir şeydir (Cuff vd., 1990: 2). Dolayısıyla, Schutz'a göre toplumsal dünya gündelik hayattaki davranışların çoğu kez mekanik olarak gerçekleştirildiği bir rutinler dünyasıdır (Coulon, 2010: 13). Bu anlamda bireyler çoğu kez ya da bir problem çıkmadığı sürece gündelik hayatlarını bilinç düzeyinde sorgulayarak icra etme gereği duymazlar. Başka deyişle, insanlar gündelik hayatlarını rutinlerle, alışageldiği şekliyle yaşarlar. Ancak gündelik hayatlarının rutinleri bozulduğunda, alışageldik olmayan süreçlerle, sorunlarla karşılaştıkları zaman, bu sorunlar üzerine düşünmeye başlarlar. Bu türden durumlar karşısında "bilgi stokundaki bilgilerden yardım alamayan birey, askıya aldığı şüphelerini yeniden değerlendirir ve bunları ortadan kaldıracak yeni çözümler arar" (Kılıç, 2012: 140). Dolayısıyla Schutz'un sistematığında birey hem gündelik dünyayı sadece alışageldiği şekliyle sorgulamadan yaşayan, hem de karşılaştığı muhtemel sorunlar karşısında problem çözücü bir varlıktır.

Sağduyusal bilgi ve bu temelde gerçekleşen perspektiflerin karşılıklılığı ve tipleştirmeler bir bütün olarak gündelik hayatı bir arada tutan, insanın hem toplum içinde kendini hem de diğerlerini anlamasını mümkün kılan, dolayısıyla toplumu mümkün kılan stratejik unsurlardır. Ancak tüm bu sürecin tesisinde başat rol oynayan husus Schutz için dildir. Ona göre, dil bu süreçlerin gerçekleşmesini sağlayan bir role

sahiptir. Birey sağduyusal bilgiyi dil aracılığıyla edinir ve yine dil aracılığıyla tiplendirmeler oluşturur, diğerlerin davranışlarını anlar ve toplumsal dünyayı dil aracılığıyla anlamlı bir bütün hâline getirir.

O hâlde, Schutz için özneler-arası bir dünya olan toplumsal dünyanın hakikatine ulaşmak için bakılması gerek yer, tüm bu süreçlerin aktif olarak icra edildiği gündelik yaşantı-dünyasıdır. Bu anlamda toplumsal dünyanın hakikatine gündelik hayat içinde ulaşılabileceğine inanan Schutz toplumsal gerçekliği şöyle tanımlar:

[Toplumsal gerçeklik] gündelik hayatlarını, birçok etkileşimle bağlantı içinde, tanıdıkları arasında sürdüren insanların sağduyusal düşünceleri aracılığıyla yaşadıkları sosyokültürel dünyadaki nesnel ve oluşumların özet toplamıdır. O, hepimizin, içinde dünyaya geldiğimiz, içinde davranışlarımızı sergilediğimiz ve yer aldığımız kültürel nesnel ve toplumsal kurumlar dünyasıdır. Biz, yani toplumsal sahnedeki aktörler, en başından beri içinde yaşadığımız dünyayı, hem doğa hem de kültür dünyasını, özel bir dünya olarak değil, aksine bir özneler-arası dünya, yani hepimiz için ortak olan, ya fiilen mevcut ya da potansiyel olarak herkese açık bir dünya olarak yaşarız (Schutz'dan akt. Coulon, 2010: 13).

Toplumsal gerçekliği 'orada' bir yerde, yani bireyin etkinlik alanı dışına konumlandırmayan Schutz, bu sebeple sosyolojik analizin hedefine eylemi, ancak gündelik hayatta yaşandığı hâliyle eylemi alır. Ancak amacı Parsons'ın yaptığı gibi eylemi sistem düzeyinde değil, bizzat icra edildiği mecrada, yani gündelik hayat içinde analiz etmektir. Bilindiği üzere "Parsons için temel sorun, *eylem sistemlerinin* (yani, işbirliği, öngörülebilirlik, istikrar ve rasyonalite gibi özelliklere –başka deyişle *düzenlilik* özelliklerine sahip sistemlerin) nasıl inşa edildiklerini göstermek için eylemi nasıl anlamamız gerektiği sorunudur". Bu anlamda Parsons, aktörün öznel bakış açısını sosyoloğun nesnel bakış açısı içinde kavrar. Netice itibarıyla ortaya çıkan aktörün gerçek anlayışları değil, sistemin varlığını sürdürebilmesi için gerekli bir dizi sosyolojik idealdir ve bu ideal uğruna aktörün gerçek anlayışları sosyolojik analiz içinde gözden kaybolur. Schutz ise sosyolojinin temellerinin eylem düzeyinde 'sistem' bakış açısından

değil, aksine eylem düzeyinde gündelik hayat dünyasında aktör tarafından yaşandığı hâliyle konumlandırılabilceğini düşünür (Cuff, vd.,1990: 2).

Toplumun ve toplumsal dünyanın doğrudan gündelik hayat içinde bireylerin eylemleriyle tesis edildiğini varsayan Schutz'un bu süreci sosyolojik bilimsel analize nasıl dâhil edeceği bu noktada önemli bir soru olarak belirir. Schutz, her ne kadar Parsons gibi toplumsal düzenin tesisini sistem düzeyinde ele almasa da, bilim ve bilimsel etkinlik onun için de nesnel, genel-geçer bilgiyi temsil eder. Bu sebeple,gündelik hayat dünyasında bireylerin yaptığı gibi, bilimsel alanda da tipleştirme yapılması gerektiğini düşünür. Bu bir yandan gündelik yaşantı-dünyasının realitesine uygun bir tutumken, öte yandan nesnel, genel-geçer bilgiyi mümkün kılan, başka deyişle sosyolojiyi bilim kılacak hamledir.

Schutz, “Weber’in ideal tip yaklaşımına benzer biçimde, sosyal bilimcinin öznel-arası yaşantı-dünyasını temsil eden yapay bir gereç oluşturmasını önerir”. “Toplumsal dünya insanların ortaklaşa yarattıkları bir algılar dünyası ve bu algılar temelinde gerçekleştirdikleri bir yaşantı-akışıysa, fenomenolojik bir sosyoloji bu ‘eylem akışını’ tipleştirerek kavrayabilir.” Başka deyişle, fenomenolog sosyolog toplumsal gerçekliği kavrayabilmek için “‘eylem akışı tipleri’ tasarlamak zorundadır. Ancak Schutz’un sistematüğinde bu tipleştirme süreci, “insanların dünyası canlılığından koparılarak, insanlar da aslında süreklilik sergileyen insanî özelliklerden soyularak” yapılır (Tatlıcan, 2009: 424). Neticede ortaya çıkan tabloda bireyler, birer kuklaymış gibi belirir(Wolf’dan akt. Tatlıcan, 2009: 424). Dolayısıyla Parsons’ın sistem düzeyinde işleyen teorisi Schutz’ta eylem üzerinden işler, ancak bilimsel araştırmanın nesnesi olması sürecinde aynı kapıya çıkar. Böylece aralarındaki fark, meseleyi ele aldıkları hareket noktası olarak kalır.

### **1.6.2. Sembolik Etkileşimcilik ve Toplumsal Düzen Problemi: George Herbert Mead (1863-1931)**

Sembolik etkileşimcilik, kökleri Chicago Okulunda yatan, genel olarak sosyolojik ve sosyal psikolojik araştırma çizgisine sahip bir gelenektir. Sistematik bir teori geliştirme yönünde güçlü bir eğilime sahip olmayan, daha ziyade alan araştırmalarıyla ilgilenen Chicago Okulu sembolik etkileşimci geleneğin kendini gerçekleştirmesinde önemli bir referansı oluşturmuştur. Chicago Okulu’nun sosyolojiyi

empirik bir bilime dönüştürme çabasına uygun şekilde, sembolik etkileşimcilik de empirik olarak temellendirilmiş bir program formüle etmeye çalışmıştır (Joas, 2013: 98-100).

Sembolik etkileşimcilik en genel hâliyle etkileşim süreçlerine, toplumsal eyleme yönelen bir gelenektir. Bu yaklaşım semboller aracılığıyla gerçekleşen etkileşimin süreklilik ve istikrar kazanmasıyla toplumun mümkün olduğunu kabul eder. Ayırt edici yanı, bu sürecin bireyin zihin ve benlik kapasitelerinin ortaya çıkmasıyla gerçekleştiğini varsaymasıdır. ‘Sembolik etkileşimcilik’ adı 1938’de Herbert Blumer tarafından konulmuşsa da (Joas, 20103: 99), sembolik etkileşimci geleneğin başlama noktası olarak genellikle George Herbert Mead’ın çalışmaları alınmıştır (Roberts, 2006: 31).

Mead’ın çalışmaları sosyal teori literatüründe genel olarak sentezci bir yaklaşımın ürünü olarak görülmüş ve bu anlamda onun teorisini şekillendiren dört temel kaynaktan söz edilmiştir. Bunlar, faydacılık –(bu gelenek Mead’ın teorisinde en az etkiye sahiptir), Darwinizm, pragmatizm ve davranışçılıktır. Özellikle toplumsal düzen problemi ekseninde bakıldığında pragmatizmin Mead’ın teorisindeki ağırlığının önplânda olduğu ifade edilebilir. Hatta bazı düşünürlere göre Mead pragmatizmin sosyoloji üzerindeki etkisini açıkça temsil eden bir düşünürdür.<sup>25</sup> Pragmatist felsefe eylem ve toplumsal düzen konusunda sosyal teori literatürüne ciddi katkılarda bulunmuştur. Sembolik etkileşimcilik de pragmatist felsefenin bu konulara bakış açısını sosyolojiye uyarlamış ve bu doğrultuda empirik çalışmalar gerçekleştirmiştir. Pragmatist felsefenin özellikle toplumsal çevreye uyuma, etkileşimde sembollere ve dile tanıdığı ayrıcalık sembolik etkileşimcilik ve dolayısıyla Mead tarafından benimsenen vurgulardır. Bununla beraber, Mead pragmatist felsefenin tüm ilkelerini benimsemez; bu geleneğin özellikle hakikat fikrini paylaşmaz. Pragmatist felsefenin önemli temsilcilerinden William James hakikati mutlak ve sabit bir şey gibi algılamaz. Aksine, hakikatin bir inşa ve yaratma süreci olduğunu düşünür. James’e göre “mevcut olan ne varsa her algılayıcı tarafından değişik şekilde deneyimlenebilir”. Dolayısıyla James fiziksel nesnelerin mevcudiyetini yadsımadan, hakikatin özne tarafından inşa edildiğini varsayar (Suckiel, 2003: 123). James’in hakikat fikrinin aksine Mead her ne kadar analizine toplumsal eylemden başlasa da, toplumsal ortamda tesis edilen belirli örüntüler olduğunu, dolayısıyla hakikatin herkese göre değişen bir şey olmadığını düşünür. Söz

<sup>25</sup> Pragmatizmin Mead üzerindeki etkisi için bkz. Joas (2013), Cuff vd. (2013), Turner vd. (2010).

konusu toplumsal örüntüler bilimi mümkün kılan, başka deyişle toplumu bilimsel olarak araştırılabilir kılan mecrayı temsil eder. Öte yandan Mead'ın toplumun en karakteristik özellikleri için bir önkoşul olarak gördüğü bireyin benlik ve zihin kapasitelerinin de bilimsel araştırmaya uygun oldukları düşünülür.

Söz konusu şey kişinin toplum içinde 'birey duygusu' kazanması, başka deyişle kim olduğu ve ne olmak istediği duygusunu kazanması, içinde yer aldığı toplumsal ortamı tanımlama ve buna uyum sağlama yetisine karşılık gelen 'benlik' olunca, bunun bilimsel araştırmaya uygunluğu tartışma götürmez. Zira literatürde benlik toplumsal ilişkilerden oluşan bir şey olarak kavrandığı için, onun bilimsel açıdan araştırılması için söz konusu toplumsal ilişkilere bakılması yeterli olacaktır. Bu açıdan benlik, 'bilimsel' bir araştırmaya konu olabilecek şekilde kendi içinde 'nesne' özelliğini barındırır. Ancak söz konusu zihin olunca bu açıkça tartışılabilir bir nitelik kazanır. Zira zihin literatürde daha ziyade bir tür 'bilinç akışı'na karşılık gelir. Buna göre düşünce, duygu, hayal gücü gibi biçimlerde kendi gösteren zihin davranıştan başka, onun arkasında işleyen bir şey olarak görülür. Dolayısıyla zihin davranışa veya kişinin eylemlerine bakılarak anlaşılacak bir şey değildir. Bu bakımdan yerleşik sosyolojik algıda zihin bilimsel araştırmaya uygun bir 'nesne' görünümüne sahiptir, ne de nesnede doğrudan bir tezahürü söz konusudur. Bu sebeple zihnin sosyolojik bir araştırmanın konusu olması söz konusu bakış açısından problemlili görülür. Ancak Mead zihni biyolojik niteliğinin yanı sıra toplumsal bir fenomen olarak da kavrar. Ona göre, zihnin işleyişi insanların davranışlarında gözlenebilir ve bu hâliyle sosyolojik bilimsel bir araştırmaya konu edinilebilir. Mead'ın bu noktadaki stratejik vurgusunu Descartes'in *Kartezyen düalizmine* itirazı oluşturur. İnsanın zihin ve beden şeklinde birbirinden bağımsız iki unsurdan oluştuğu ileri süren Descartes 'ben'in varlığını düşünme üzerinden ispatlar. *Meditasyonlar*'da "en açık ifadeyle ben düşünen bir şeyim" der. Bu 'ben'in zihin, zekâ veya akıl olduğu anlamına gelir, yani 'ben' Descartes'e göre "kuşku duyan, anlayan, tasarlayan, olumlayan, yadsıyan, isteyen, istemeyen, ayrıca imgeler oluşturan ve hisseden bir şeydir". 'Düşünen bir şey' olarak ben Descartes için hakikati temsil eder. Bu yüzden, cisimler bile "duyularla veya imgeleme yetisiyle değil, düşünceyle anlaşıldıkları ve kavrandıkları için" tanınırlar (Descartes, 2007: 24, 25, 30). Mead ise bu düalist kavrayışa karşı çıkarak zihnin etkileşimler vasıtasıyla gelişen, dolayısıyla toplumsal bir karaktere sahip olduğunu varsayar. Mead'e göre "insan organizmasının

evrimi ve toplumsal doğası insan bireylerin biyolojik doğalarının bir parçasıdır”. Bu kabul, Mead’ın sosyal psikolojisini, özünde biyolojinin bir uygulaması olarak tesis etmesine olanak sağlarken, aynı zamanda toplumsal hayatın bilimsel olarak araştırılmasını da mümkün kılar (Cuff *vd.*, 2013: 140).

Aslında birçok bakımdan Mead klâsik sosyoloji geleneğine yakınlaşır. Toplum ve birey arasında nasıl bir ilişki olduğu; toplum ve bireyin birbirlerini nasıl etkiledikleri; toplumun bireylerin eylemleri ve etkileşimleriyle kendini nasıl yeniden ürettiği; toplumun insanların davranışlarını, düşüncelerini nasıl şekillendirdiği (Turner *vd.*, 2010: 459) vb. sorular Mead’ın teorisinin omurgasını oluşturur. Dolayısıyla, diğer sosyal teorisyenler gibi Mead’ın de merkezî ilgisi ‘Toplum nasıl mümkündür?’ sorusuna yöneliktir. Ancak onun teorisinin ayırt edici yanı, klâsik sosyoloji geleneğinin aksine sorunun çözümünü yapıda değil bizzat bireyde, onun zihin ve benlik yapısında aramasıdır. Dolayısıyla Mead ve klâsik sosyoloji gelenek arasındaki ayrım esas itibarıyla bir bakış açısı, bir hareket noktası meselesidir.

Teorisinde hareket noktası olarak toplumsal eylem ve etkileşimleri alan Mead için toplum etkileşimlerle tesis edilen bir oluşumdur. Ancak bu kabul toplumun etkileşimlerin toplamına eşitlendiği anlamına gelmez. Toplumun oluşumuyla ilgili ayrıntılı bir analizde bulunan Mead, toplumun iletişim ve etkileşimin istikrar ve süreklilik kazandığı yerde mümkün olduğunu düşünür. Etkileşimin istikrar ve süreklilik kazanması ise en temelde bireyin zihin ve benlik kapasitesinin ortaya çıkmasıyla, dilin kullanımı ve rol-alma süreciyle gerçekleşir. Etkileşimin istikrar ve süreklilik kazandığı yerde bazı örüntüler belirir ve bu “özel organizasyon örüntüleri bir kez yaratıldığında, ‘ortam’ artık birey için toplumsal” olur. Etkileşim örüntülerinin karakterize ettiği toplumsal alan da artık bireyin adaptasyon ve uyum sağlaması gereken bir ortam hâline gelir (Turner *vd.*, 2010: 484). O hâlde, insan toplumu Mead için en temelde zihin ve benlikten bağımsız bir varoluşa sahip değildir. Zira bireysel üyelerin sahip oldukları zihin ve benlik kapasitesi toplumun tüm en karakteristik özelliklerinin bir önkoşuludur. Bununla beraber, Mead’e göre, bireysel organizmaların psikolojik farklılaşmaları ve istekleri bütünüyle ve sadece alt düzey gelişim evrelerindeki toplumsal süreçlerden meydana gelmeseydi birey zihin ve benliğe de sahip olmayacaktı (Mead, 1972: 227). Bu bakış açısı önemli bazı sonuçlar içerir: Toplumun oluşumunun önkoşulu bireydeki zihin ve benlik kapasitelerinin ortaya çıkmasıyla, öte yandan zihin ve



benlik kapasitelerinin ortaya çıkması da alt düzey gelişim evrelerindeki toplumsal süreçlerle mümkündür. Yani her iki unsur da karşılıklı olarak birbirinin inşa edildiği bir etkileşim alanına dâhildir. O hâlde, Mead birey ve toplumdüalist bir içerikle kavramaz. Bu bakış açısından toplum da birey de sabit karakterde kavranmaz. Toplum, Mead için, etkileşimlerle üretilen ve yeniden üretilen bir oluşumken, birey de doğuştan gelen değişmeyen doğaya sahip bir varlık olarak görülmez. Mead'e göre insanı insan kılan zihin ve benlik kapasiteleri ne doğuştan gelen ne de kendiliğinden açığa çıkan şeylerdir. Mead bu kapasitelerin etkileşimlerle, deneyimlerle açığa çıktığını ve geliştiğini varsayar. Bu yüzden, ona göre bu kapasiteler bebeklerde açığa çıkmış değildir. Mead bebeklerin basit iletişim türü olarak adlandırdığı hareketlerle konuştuklarını varsayar. Örneğin bir organizma çevresindeki şeylere tepki verirken belirli bir bedensel hareket sergiler ve bu bedensel hareket başka bir organizmada bir uyaran olarak bir tepkiye neden olur. Bedensel harekette bulunan organizma da kendine tepki veren organizmayı dikkate alarak bir uyum tepkisi verir ve iki organizma arasında etkileşim devam ettiği sürece bu ve benzeri karşılıklı uyum tepkileri devam eder. Bebek ağladığında annenin bunu bir açlık işareti olarak alarak bebeği doyurması bu türden bir iletişimdir (Turner vd., 2010: 485, 486).

Ancak Mead'e göre bu basit iletişim türünün yarattığı "uyum düzeyi ne etkilidir ne de adaptasyon türündendir" (Turner vd., 2010: 488). Ancak uyum düzeyinin etkili olmaması, hareketlerle konuşmanın toplumsal bir yöne sahip olmadığı anlamına gelmediği gibi, toplumun organizasyon düzeyinde mevcut olduğu anlamına da gelmez. Hareketlerle konuşma toplumsal bir yöne sahiptir, zira Mead'e göre yaşayan tüm organizmaların davranışları temel olarak toplumsal bir görünüme, yöne sahiptir. Açlık ve cinsellik gibi temel biyolojik ya da psikolojik dürtüler ve gereksinimler dahi en genel anlamıyla karakter itibarıyla toplumsaldır ya da toplumsal içerimlere sahiptir. Zira dürtüler ya da gereksinimlerin giderilmesi, tatmin edilmesi de toplumsalla ilişkilidir ya da toplumsalı gerektirir (Mead, 1972: 228). Başka deyişle, gereksinimlerin karşılanması en basit hâliyle bir diğerini gerektirir. Söz konusu biyolojik ya da sosyal psikolojik güdüler arasında özellikle cinsellik ya da üreme güdüsünün toplumun oluşumu açısından stratejik öneme sahip olduğunu düşünür. Zira bu yaşamsal biyolojik dürtüler, türlerin yeniden üretimi ve devamı için temel bir birim olan ailenin oluşmasına olanak

sağlar. Aile de Mead için toplumsal organizasyonun en temel birimini temsil eder (Mead, 1972: 228, 229).

Öte yandan, hareketlerle konuşma veya biyolojik dürtüler tek başına toplumsal organizasyonu mümkün kılmaz, zira toplumun oluşumu insanları diğer canlılardan ayıran anlamlı sembollerini kullanma, yani dil kapasitesinin açığa çıkmasıyla mümkündür. Dil ise insanların zihin ve benlik kapasitelerinin ortaya çıkmasında stratejik bir role sahip görülür (Turner *vd.*, 2010: 486, 487).

Mead toplumun uzak geçmişte, “doğal çevresel koşullar altında doğal seleksiyon süreci sonunda”, “insanların zihinsel kapasiteleri ve bu kapasiteler kullanılarak” yaratıldığını düşünür (Turner *vd.*, 2010: 484). Dolayısıyla, bir oluşum olarak kavranan toplum ancak zihnin davranış kapasitesi kazanmasıyla mümkün olur. Yukarıda ifade edildiği gibi, zihin doğuştan gelen, kendinde bir şey olmayıp, etkileşimlerle, “anlamlı sembollerle dolayımlanmış bir çevreye uyum” sağlanmasıyla kazanılır ve gelişir (Turner *vd.*, 2010: 487). Mead *Zihin, Benlik ve Toplum*'da zihni şöyle tanımlar:

...zihni toplumsal süreç içinde, somut toplumsal etkileşimler matrisi içinde ortaya çıkan ve gelişen bir şey olarak görmemiz gerekir. Yani, bireysel iç deneyimleri (bireylerin etkileşim hâlinde oldukları bir toplumsal bağlam içindeki farklı bireylerin deneyimlerini içeren) toplumsal edimler açısından ele almamız gerekir. İnsan beynini mümkün kılan deneyim-süreçleri sadece etkileşim hâlindeki bir bireyler grubu sayesinde, fakat diğer organizmalardan soyutlanmış bir organizma aracılığıyla değil, sadece bir toplumun üyelerini meydana getiren bireysel organizmalar sayesinde mümkün olur (akt. Turner *vd.*, 2010: 485).

Mead böylece zihni gelişim gösteren bir süreç olarak kavrar ve belirli oluşum evrelerine sahip olduğunu düşünür. Mead'e göre bebek biyolojik bağımlılıklarıyla organize bir toplumsal ortamda doğar. Biyolojik bağımlılık burada bebek için diğerleriyle etkileşimin önkoşuludur. Bebek dürtülerini doyurmaya çalışırken bedensel hareketler sergiler ve diğerlerinin anlamlı tepkilerini depolar. Bebeğin diğerlerinin anlamlı sembollerini depolaması, dürtülerinin karşılanması mümkün kılarken, aynı zamanda toplumsal uyum ve adaptasyonun keşfedilmesini sağlar. Böylece bebek

gereksinimlerini, dürtülerini gidermek için işaretler sergilemeye ve nesnelere ifade etmeye başlar. Sonraki aşama etkileşim için dilin kullanılmasıyla gerçekleşir. Çocuğun dil kapasitesinin gelişmesi aynı zamanda ‘diğerlerinin rolünü alma’ kapasitesinin gelişmesine olanak sağlar. Yani, “anlamli sembollerini kullanma yeteneği kişinin ortamdaki diğerlerinin sergiledikleri hareketleri okuması veya yorumlamasını mümkün kılar”. Mead için rol-alma süreci zihnin oluşumu açısından stratejik öneme sahiptir. “Zira diğerlerinin hareketleri olmadan ve bu hareketleri sergileme eğilimi alternatif davranış çizgilerini örtük olarak zihinde canlandırmak için kullanılan uyarının bir parçası hâline gelmeden, açık davranışlar çoğu kez çevreye uyumsuzluk üretecektir”. Başka deyişle, diğerlerinin perspektifini-yüklenme yeteneği olmadan kişinin ortama uyum sağlaması zorlaşacaktır. Dolayısıyla, zihin diğerlerinin rolünü alarak, onların tepki ve davranışlarını gözünde canlandırma kapasitesi kazandığı anda oluşum evrelerini tamamlar (Turner *vd.*, 2010: 488, 489).

Bireysel organizmanın rol-alma yeteneğini kazanmasıyla benlik de şekillenmeye başlar. Bu durumda benliğin oluşumunun önkoşulu esasen zihnin oluşumudur (Turner *vd.*, 2010: 490). Mead’ın teorisinde özünü toplumsal ilişkilerin oluşturduğu benlikde zihin gibi doğuştan gelmez. Mead’e göre benlik:

...gelişen bir şeydir;başlangıçta, doğum esnasında yoktur, toplumsal deneyim ve etkinlik süreci içinde ortaya çıkar, yani belirli bir bireyde onun bir bütün olarak bu süreçle ve bu süreç içinde diğer bireylerle ilişkilerinin bir sonucu olarak gelişir(akt. Turner *vd.*, 2010: 490).

Mead benliğin gelişimiyle bireyin kendini, içinde bulunduğu deneyim alanında bir nesne gibi görme kapasitesikazandığını varsayar.Bu, en genel hâliyle, kişinin kendi üzerine düşünmesi anlamına gelir. Kişinin kendisini bir nesne olarak görmesi, kendisine ilişkin istikrarlı bir tutum geliştirmesininimümkün kılar. Bu sürecin gerçekleşmesi “benliğin bir toplumsal ürün ve insan organizmaların içinde yer aldıkları ortamlara uyum ve adaptasyon çabaları sonucunda ortaya çıkan bir davranış tipi” olmasıyla mümkündür (Turner *vd.*, 2010: 492, 493).Mead toplumsalla ilişkili olarak gerçekleşen bu sürecin bireyin bütünlüklü veya başka deyişle, birleşik bir benlik algısı geliştirmesininimümkün kıldığını varsayar. Bu birleşik benlik davranışlara büyük ölçüde

istikrar ve öngörülebilirlik kazandırır. Bununla beraber, eylemle ilgili her zaman bir kendiliğindelik ve öngörülemezlik söz konusudur. Mead bu sebeple eylemin kendiliğindeliğini ve öngörülemezliği için ‘ferdi ben’, eylemin istikrar ve öngörülebilirliği için de ‘sosyal ben’ ayrımı yapar (Turner *vd.*, 2010: 492).

‘Sosyal ben’kişinin etkileşim “yoluyla benimsediği, başkalarının kendisi hakkındaki tutumlarının bir araya getirilip bir bütün oluşturmasıyla ortaya çıkan” benliktir. Başka deyişle, kişi “kendisinden bir nesne olarak haberdardır ve kendisini öteki kimselerin tutumlarına göre etkiler ya da kendisine öteki kimselerin tutumlarına uygun tepki gösterir. ‘Ferdî ben’ ise önceden biçimlendirilmemiş bir kendiliğindeliğe sahiptir (Cosser,1997: 317). ‘Ferdî ben’de ise kişinin bireyselliği vurgulanır. Başka deyişle, ‘ferdî ben’ “özgürlük, inisiyatif ve bilinçli eylem anlamlarını taşır” (Keat; Urry, 2001: 153). Öte yandan “sosyal benden farklı olarak ferdî ben, davranışların somut sergilenişidir”. “Mead ‘ferdî ben’in sadece deneyimler sırasında bilinebileceğini vurgular, zira ‘ferdî ben’in gerçekte ne yaptığını bilmek için ‘sosyal ben’ imgelerinin’ gelmesi beklenir (Turner *vd.* 2010: 492).

Mead’in ‘sosyal ben’ ve ‘ferdî ben’ kavramsallaştırması aslında benliği sürekli bir davranış ve benlik-imgesi süreci olarak kavramayımümkün kılar. Öte yandan ‘ferdî ben’ sadece deneyimler esnasında veya ‘sosyal ben’ aracılığıyla bilinebileceği için eylemlerin sınırları asla tamamen belirlenmiş değildir (Turner *vd.*, 2010: 492). Dolayısıyla, her ne kadar zihin ve bellek sosyalleşme vasıtasıyla, bireyin içinde bulunduğu toplumsal ortamın etkileşim örüntüleriyle gelişen bir şey olsa da, söz konusu içselleştirme, sosyalleşme ve rol-alma gibi süreçlerin salt belirleyiciliği söz konusu değildir. Başka deyişle, eylem sadece çevrenin belirleyici etkisiyle gerçekleşmez. Ancak bununla beraber rol-alma süreci içinde oluşan benlik kişinin davranışlarında bir istikrar ve tutarlılık kaynağı oluşturur. Zira Mead için insan nihayetinde içinde bulunduğu toplumsal ortama uyum sağlamaya çalışan bir varlıktır. Benliğin istikrar ve tutarlılık kaynağı olması aynı zamanda davranışların toplumla bütünlüğünü sağlar (Turner *vd.*, 2010: 496). Ancak bireyin davranışları ve toplum arasındaki bütünlüğün tam anlamıyla gerçekleşmesi için benliğin aynı zamanda genelleştirilmiş-diğerinin rolünü-alma evresini tamamlaması gerekir. Genelleştirilmiş diğeri, Mead’e göre, mevcut bir kolektivitenin üyeleri arasında egemen ‘tutumlar topluluğu’dur. “Bireyler kendilerini bu tutumlar topluluğuyla ilişki içinde görebildiklerinde ve böylece davranışlarını bu

tutumlarla ilişkili beklentilere göre ayarlayabildiklerinde benlik gelişimi” tamamlanmış olur ve bireylerin toplumsal düzen örüntüleri geliştirmelerini mümkün kılar (Turner *vd.*, 2010: 494).

Sonuç olarak Mead, tüm toplumsal organizasyonların –en karmaşık ve en gelişmiş formlarda dahi– bir anlamda bireysel üyeler arasındaki basit ve temel sosyal psikolojik ilişkilerin dallanıp budaklanmasıyla tesis edildiğini düşünür (Mead, 1972: 229). Bireyler arasındaki etkileşimler verili bir alanda değil, aksine karşılıklı tesis edilen ortak anlam ve sembol sistemleri içinde gerçekleşir. Dolayısıyla, bireyin eylemleri sadece çevre tarafından belirlenerek gerçekleşmez. Örneğin Mead, Dewey ile birlikte, çocuk oyunlarını incelemiş ve “eylemle ilgili problemlerin yeni eylem imkânları icat edilerek aşılması olarak ‘yaratıcı zekâ’ tanımını geliştirmişlerdir”. Ayrıca “bu icat veya yaratıcılık oyun olarak adlandırılan eylem biçiminin bilinçli olarak yönlendirilmesini, alternatif eylem akışlarını gerçekleştirebilmeyi gerektirir”. Bu anlamda Mead bireyin deneyimi pasif bir şekilde benimsemediğini düşünür (Joas, 2013: 104). Mead’ın klâsik sosyoloji geleneğiyle ayrıldığı nokta budur. Klâsik sosyoloji geleneği ve ana akım sosyoloji bireyi daha ziyade içinde bulunduğu verili ortamın değer yapısını pasif biçimde benimseyen bir varlık olarak kavrar. Mead ise bu değer yapısının hazır, verili bir niteliğe sahip olmadığını, aksine bireylerin bu yapıyı etkileşimler vasıtasıyla inşa ettiklerini ve aynı zamanda etkileşim esnasında ürettikleri ve yeniden-ürettiklerini varsayar. Ancak tüm bunlarla beraber Mead, çalışmalarında toplumun önceliğini sıklıkla vurgular. Söz konusu öncelik toplumsal yapıya nihayetinde bir ayrıcalık tanımak anlamına gelmez. Örneğin toplumsal bir süreç olan grup yaşamı bireysel davranışın önündedir. Bununla beraber, grup yaşamı bireyin yaptığı şeylerle mevcudiyet kazanır. Bu anlamda grup önceden kurulmuş bir organizasyon değildir. O, organizasyon örüntülerini eylem esnasında kazanır. Grubun organizasyon karakterini eylem esnasında kazanması onun bu karakteri ne önceden ne de sonradan kazanmadığı anlamına gelir. Bununla beraber, bireysel eylem veya insanların yapmış oldukları şeyler diğer grup üyelerinin yapmış oldukları şeylerle ilişkilidir ve bu ilişkilene bireysel eylemin konumunu belirler (Blumer, 2004: 95). Dolayısıyla, grubun veya toplumun önceliği bireysel eylemlerin diğer bireylerin eylemlerine göre konumlanması anlamında bir önceliktir. Burada grubun değerlerinin içselleştirilmesi söz konusu olmakla beraber, bu değerlerin grup üyeleri üzerinde katı belirleyiciliği söz konusu değildir. Bu anlamda

Mead, herkesin birbiriyle aynı zihniyete sahip olduğu, birbirine benzediği bir toplum tahayyül etmez. Başka deyişle, etkileşimlerin, yeni bireyin yaratıcı eylem kapasitesiyle icra ettiği etkileşim süreçlerinin meydana getirdiği toplumsal düzen birbirine benzeyen veya benzer eylemlerde bulunup benzer şekilde düşünen bireyleri ön-gerektirmez. Demokrasi bu doğrultuda Mead için önemli bir noktayı oluşturur. Mead demokratik düzen veya demokratik ideallerin hem bireylerin kendi benliklerini geliştirmekte özgür olmalarını, hem de toplumsal değişmeyi mümkün kıldığını düşünür. Mead bu sebeple insanların özgürlüğüne olanak sağlayan, benlik bilinçlerini geliştirmelerine fırsat tanıyan esnek kurumsal yapılanmaların olması gerektiğini düşünür (Baldwin, 1986: 146).

### **1.6.3 Etnometodoloji ve Toplumsal Düzen Problemi: Harold Garfinkel (1917-2011)**

Diğer mikro yaklaşımlar gibi etnometodoloji de kendini ana akım sosyolojiye eleştirilerle tanımlayan bir gelenektir. Etnometodolojinin öncü ismi Harold Garfinkel'in çalışmalarında özellikle Schutz'un ve Parsons'ın açık etkisini gözlemek mümkündür. Schutz gibi Garfinkel de teorisini Parsons'a ve mensubu olduğu ana akım sosyolojinin kabullerine eleştirel bir tavırla inşa eder. Ancak bu noktada etnometodoloji ile ana akım sosyoloji arasındaki ayrımın bilimin ne olduğu sorusu üzerinden tesis edilmediği, aksine bu bağlamda ortaklaştıkları ifade edilmelidir. Örneğin, her iki sosyolojik yaklaşım da toplumda bir düzen olduğu, başka deyişle toplumsal dünyanın bir düzenliliğe sahip olduğu konusunda hemfikirdir. Dolayısıyla düzenli, nesnel bir gerçekliğe sahip bu toplumsal dünyanın bilgisine ulaşılabileceği konusunda uzlaşırlar. İki yaklaşımı ayıran temel nokta, söz konusu düzenin nasıl üretildiği konusundadır. Ana akım sosyoloji toplumsal düzenin kültür, değerler sistemi aracılığıyla 'dışardan' sağlandığını varsayar. Bu anlamda ana akım için değerler, üretilenden ziyade sadece edinilen bir şey olarak kavranır. Dolayısıyla, düzen problemi de "aktörlerin toplumun normatif zorunluluklarını benimsedikleri ve bu zorunluluklar tarafından güdüledikleri varsayılarak" çözülür. Ancak etnometodoloji ortak değerler sistemini, kültürü *içerden oluşturulmuş şeyler* olarak kabul eder (Cuff vd., 1990: 4). Toplumsal düzenin nasıl üretildiği konusundaki ayrım onun bilgisine nasıl ulaşılacağı konusundaki ayrımı beraberinde getirir. Ana akım bu anlamda yapıya, kurumlar, organizasyonlar ve kültüre

odaklanırken, etnometodoloji bizzat bireye ve onun etkinliklerine odaklanır. Dolayısıyla, Parsonsçı sosyolojinin aksine etnometodoloji aktör ve durum arasındaki ilişkiyi verili sabit ve değişmez bir şey olarak almaz<sup>26</sup> (Coulon, 2010: 12). Böylesi bir kabul aynı zamanda Durkheimci sosyolojinin toplumsal olguları, birey üzerinde yarattığı zorlayıcı ve kısıtlayıcı etkisi itibariyle, kendinde nesnel bir gerçeklik olarak sunmasının da açık bir reddini temsil eder. Zira etnometodolojide toplumsal olgular bizzat bireyin pratik icralarıyla, gündelik etkinlikleriyle üretilen ve bu anlamda sürekli değişen bir niteliğe sahiptir (Coulon, 2010: 23). Konuya ilişkin olarak Garfinkel şöyle yazar:

Böylece, toplumsal olguların nesnel gerçekliğinin sosyolojinin temel ilkesi olduğunu vurgulayan belirli Durkheimci yorumların aksine, toplumsal olguların nesnel gerçekliği gündelik hayattaki müşterek etkinliklerin süregelen bir icrası olarak alınır (akt. Coulon, 2010: 22).

Toplumun ve toplumsal düzenin bireyin etkinlikleriyle üretildiğini varsaymak, aynı zamanda doğal olarak sosyolojinin yöneleceği mecrayı işaret eder. Etnometodolojinin odağında birey ve onun gündelik hayattaki etkinlikleri vardır. Dolayısıyla, sosyolojinin bakması gereken yer gündelik yaşantı-dünyasıdır. Sonuç olarak, iki yaklaşımı birbirinden ayıran şey, bilimin ne olduğu değil, nasıl icra edileceği konusundadır, yani bir yöntem meselesidir.

Ana akım sosyolojinin aksine gündelik hayat etkinliklerine yönelen etnometodoloji, aynı zamanda bu etkinliklerin gelişigüzel gerçekleştiğini düşünmez. Başka deyişle, bireyler diledikleri gibi davranan varlıklar değillerdir. Örneğin Garfinkel'e göre, toplumsal alandaki etkinlikler, iletişimler ve etkileşimler metotlu şeylerdir. Başka deyişle, bireyler birbirlerini anlamak, diğerleriyle birlikte yaşayabilmek için metotlara başvururlar. Ancak bu metotlar etnometodoloji için genel, evrensel değil, daha ziyade lokal ve gruba özgüdür. Bu varsayım, yani toplumun üyelerinin belirli metotlar aracılığıyla etkinliklerini gerçekleştirdikleri varsayımı aynı zamanda 'etnometodoloji' terimine kimliğini kazandırır. 'Etno-metod-oloji' terimi en genel ifadeyle, toplumun üyeleri arasında kullanılan metotları anlatır. Sosyolojinin bir bilim

<sup>26</sup> Durumu sabit ve değişmez olarak ele almak, onun nesnelliğine gölge düşüren bir şey değildir. Etnometodolojiye göre duruma nesnelliğini kazandıran şey, bizzat o duruma özgü niteliklerdir.

olarak araştırma konusu da bu metotların araştırılmasına yöneliktir (Cuff vd.,2013: 176).Bu hâliyle etnometodoloji doğrudan toplumsal pratiği ve bu pratiğin sosyolojik muhakemesini araştırmaya yönelik bir gelenektir. Garfinkel *Etnometodolojik Araştırmalar*'da (1967) şöyle yazar:

[Buradaki] araştırmalarda pratik etkinlikler, pratik koşullar ve pratik sosyolojik muhakemeyi empirik araştırma konuları olarak ele almaya ve dikkati genellikle gündelik hayattaki sıradan olaylar olarak görülen en yaygın etkinliklere yoğunlaştırarak, onları başlı başına fenomenler olarak tanımaya çalıştım (akt. Coulon, 2010: 27).

Toplumsal pratiğe yönelik etnometodoloji sosyolojinin kendisini de bu alanın dışına konumlandırmaz. Başka deyişle, sosyoloji sadece bilimsel olmayan gündelik etkinlikleri araştırmakla kalmaz, aynı zamanda toplumsal alandan bağımsız olmayan bilimsel pratikleri, dolayısıyla sosyolojinin kendisini de bu muhakeme sürecine dâhil eder. Bu yaklaşım aslında sosyolojinin sosyolojisini yapma teşebbüsüdür; bu aynı zamanda, refleksif bir sosyoloji talebini içerir.<sup>27</sup> Gündelik yaşantı-dünyası ile bilim dünyası arasında sürekli bir alışveriş olduğunu varsayan Garfinkel, gündelik yaşantı-dünyasını araştıran sosyolojinin aynı zamanda bizzat gündelik yaşantı-dünyası içinde gerçekleştirildiğini düşünür (Cuff vd., 2013: 174).

Sosyolojinin sosyolojisini gerçekleştirme teşebbüsü ne türden olursa olsun, kendi içinde belirli bir sosyolog algısı üretir. Sosyolojinin kendini araştırma nesnesi kılması, 'Sosyolog kimdir?', 'Sosyolog araştırmacı, bilimsel etkinliğini nasıl ve ne şekilde gerçekleştirir?' vb. sorulara yönelik belirli kabuller geliştirir. Klâsik sosyoloji geleneğinin (özellikle Comte ve Durkheim'ın) ve ana akım sosyolojinin ilgisine mazhar olmayan bu konu etnometodolojide ayrıntılı olarak ele alınmaya çalışılır. Toplumun 'şey' gibi ele alınmasını salık veren bir sosyoloji, aslında toplumu anlamaktan, yorumlamaktan, onun derinliklerine nüfuz etmekten ziyade,onu sadece verili, sabit bir

<sup>27</sup> 'Refleksif sosyoloji talebi' ifadesi burada etnometodolojinin kavrama yönelik kendi kullanım anlamına işaret etmez. Refleksivitenin, etnometodolojide daha ziyade bireysel etkinliklere özgü bir anlamı söz konusudur. Bu anlamda etnometodoloji bireysel etkinliğin refleksif yanından bahseder. Bireyin etkileşim esnasında gösterdiği bu refleksiyon süreci, Etnometodolojiye göre, bilinç düzeyinde işlemez. Aksine bilinç düzeyinde gerçekleşmiş olsaydı bireyin eylemlerini gerçekleştirirmede zorlanacağı varsayılır. Dolayısıyla yukarıda ifade edilen 'refleksif sosyoloji talebi' ifadesi etnometodolojinin kavrama yüklediği anlamdan bağımsız olarak klasik sosyolojik kabulleri sorgulaması anlamında kullanılmıştır.



şey olarak görür. Bu yüzden, sosyolojinin konusu olan yapılar, kurumlar, normlar ve değerler bireyin etkileşimlerinden bağımsız sabit, değişmez model kavramlara dönüşür. Etnometodolojinin bakış açısından “sosyolog araştırmacı, gündelik-yaşantı-dünyası içinde yer alır ve araştırmanın gerçekleştirilmesi araştırmacının gündelik anlayışlar temelinde kurulan ilişkiler içinde yolunu bulabilmesini gerektirir”. Dolayısıyla, sosyolojik araştırmaaraştırılanlarla sürekli bir iletişimi; “toplumun üyeleriyle konuşmayı, onları dinlemeyi, şeyleri bu bilgiler temelinde yorumlamayı gerektirir” (Cuff vd., 2013: 175). Ancak bu durum sosyolog araştırmacının incelediği duruma anlamlar atfetmesi anlamına gelmez. Başka deyişle, etnometodolog ne “eylem ve olayın ‘gerçekte’ ne olduğu konusunda bir konum” takınır ne de söz konusu eylem ve olayın doğru ya da yanlış olduğuna yönelik yorumda bulunur. “Onun temel ilgisi üyelerin bu konularda nasıl kararlar verdikleridir”(Cuff vd., 1990: 6). Bu tavır etnometodolojide, *etnometodolojik kayıtsızlık* olarak tanımlanır. Etnometodolojik kayıtsızlık, Garfinkel ve Sacks (1970) tarafından şu şekilde tanımlanır:

Formel yapılar üzerinde etnometodolojik araştırmalar, bu tür olguları, üyelerin formel yapılara ilişkin açıklamalarını ne zaman ve kim tarafından yapıldığına bakmadan betimlemeye, aynı anda onların uygunlukları, değerleri, önemleri, zorunlulukları pratikleri, başarıları veya etkinlikleri konusunda her tür yargıdan uzak durmaya çalışarak incelerler. Bu prosedürel politikaya ‘etnometodolojik kayıtsızlık’ adını veriyoruz (akt. Coulon, 2010: 59).

Kişiler “bir şeyin ne olduğu veya onun nasıl açıklanması gerektiği konusunda çoğu kez fikir birliği içinde değillerdir. Hatta çoğunlukla, onlar ‘aynı’ şey hakkında farklı türde araştırmalar sunarlar, çünkü gerçekte bu konuda farklı pratik ilgilere sahiptirler”. Bu açıdan bakıldığında etnometodolojinin“eylemler ve olayların tam ve kesin betimlemelerini yapma, daha az itiraz edilebilir açıklamalar sunma” zorunluluğunu hissetmediği gibi, “en azından sosyolojideki geleneksel anlamında, ‘açıklamalar’ sunmayla çok az” ilgili olduğusöylenebilir. Bu anlamda etnometodoloji ana akım sosyolojiden ayrılır. Bununla beraber, etnometodolojik kayıtsızlık fikri aynı zamanda olana, başka deyişle olup bitene odaklanması anlamında ana akım sosyolojiyle

uzlaşır. Dolayısıyla, sosyolojik literatürdeki ‘olan mı olması gereken mi?’ tartışmasında etnometodoloji ‘olan’ tarafındadır. Sosyolog araştırmacı da etnometodolojiye göre olanı olduğu gibi, ancak olana tam anlamıyla nüfuz ederek ortaya koyması gereken kişidir.

Sosyolog araştırmacıya verilen bu paye aynı zamanda araştırılan bireye dair de belirli kabullere işaret eder. Etnometodolojiye göre, insan değerleri içselleştiren ve bu değerlere göre hareket eden ve böyle davranarak toplumun istikrar ve düzenini sağlayan pasif bir varlık –Garfinkel’in ifadesiyle “yargı gücünden yoksun bir aptal”– değildir (akt. Coulon, 2010: 46). Etnometodolojiye göre, insan “gündelik etkinliklerinin akışı içinde kendi eylemlerini anlama, yorumlama ve muhakeme gücüne sahip” bir varlıktır (Coulon, 2010: 47). Bu insan kavrayışı sosyolog araştırmacının toplumsal etkinlikleri incelerken en ince ayrıntılara kadar inmesini zorunlu kılar. Bu sebeple etnometodoloji “araştırdığı olgulara ilişkin betimlemelerini güçlü ve ayrıntılı olarak temellendirmek” için araştırmalarında büyük ölçüde ses ve görüntü kayıtlarına dayalı verileri tercih eder. Bu materyalleri analiz ederken etnometodolojinin asıl amacı, “konuşmacıların ‘gündelik konuşma’nın kurucu özelliklerini sağlamayı başardıkları ‘konuşma yapıları’nı belirlemeye çalışmaktır” (Tatlıcan, 2007: 915, 916). Başka deyişle, bireylerin kullanmış oldukları metotları açığa çıkarmaktır. Bu noktadaki hareket noktasını “bireylerin hem kendilerine hem de başkalarına dair bilgilerini nasıl toplumsal açıdan organize şeyler olarak” gördükleri oluşturur, başka deyişle kişilerin etkinliklerine nasıl anlamlar yükledikleri oluşturur (Cuff vd., 1990: 6). Öncelikle etnometodolojibireyi içinde yer aldığı kolektivitenin bir ‘üye’si olarak kavrar. “Garfinkel için bu terim, dünya hakkında paylaşılan bir bilgi stokuna sahipliği ima eden bir kolektiviteye üyeliği anlatır”. Terim etnometodoloji açısından merkezî bir öneme sahiptir. Her birey bir toplumun, kolektivitenin birer üyesidir ve bir diğerini üye olarak görür. Başka deyişle, kişiler “kendilerini ve diğerlerini kolektif olarak üyeliklere yerleştirir ve bazı bilgi parçalarını –sağduyusal olarak, diğerlerinin paylaştıklarını ‘bildikleri’– şeyler olarak görürler”. Dolayısıyla, “üyeler davranışları bu olgusal, ‘genelde bilinen’ dünya temelinde anlar ve düzenlerler” (Cuff vd., 1990: 6). Bu aslında üyelerin toplumsal dünya hakkında ortak bir bilgi stokuna sahip oldukları anlamına gelir. Söz konusu bilgi stoku aynı zamanda kişilerin eylemlerinin referans çerçevesini oluşturur. Sadece bu kabul ekseninde bakıldığında etnometodoloji ana akım sosyolojiyle yakınlaşır görünür. Ancak temeldeki ayrım noktası ana akımın kültür, değerler sistemi olarak kavradığı bu bilgi stokunu

bireylerin aktif icrası olarak almaması ve dolayısıyla değerler sistemini üretilen değil, edinilen bir şey olarak görmesidir.

Bu nedenle “etnometodoloji, insanların, karşılaşmalardan önce zaten başkaları tarafından tanımlanmış durumlarda nasıl davrandıklarını açıklamaya çalışan sosyolojik analizin aksine, insanların durumu nasıl gördüklerini, betimlediklerini ve bir durum tanımını müştereken nasıl geliştirdiklerini anlamaya çalışır” (Coulon, 2010: 19). Etnometodolojiye göre, üyeler içinde buldukları durumları açıklarken farklılaşmakla beraber, açıklamalarını yapma şekilleri benzerlikler taşır. Başka deyişle, üyeler duruma ilişkin farklı açıklamalar yaparken bile aslında açıkla yapma şekilleri ortak bir karaktere sahiptir. Etnometodoloji üyelerin duruma ilişkin açıklama yapma biçimlerini *metotlarveyaprosedürler* olarak tanımlar –etnometodolojinin görevi de bu metotları ortaya çıkarmaktır. Etnometodolojide bu anlamda betimlenen bazı metotlar söz konusudur. Bunlar arasında en bilinenlerden biri ‘dokümanter yorum metodu’dur<sup>28</sup>. Thomas Wilson (1970) söz konusu metodu şu şekilde özetler:

Dokümanter yorum bir dizi görünüş ardındaki temel kalıbı, her görünüş bu temel kalıbın bir işareti, ifadesi veya ‘doküman’ı olduğu görülecek biçimde belirlemeyi gerektirir. Bununla beraber, temel kalıp, bizzat bireysel somutluğu içinde, söz konusu kalıbı yansıtan görünüşler ve temel kalıp Gestaltçı ‘parça’ ve ‘bütün’ ilişkisinde olduğu gibi birbirlerini karşılıklı olarak belirleyecek biçimde tespit edilir (akt. Coulon, 2010: 48).

O hâlde, dokümanter metot bir olay ya da durumun ardındaki temel kalıbı bulmayı hedefler. Temel kalıp, bizzat bireylerin kendi dokümanter kalıplarından yola çıkılarak elde edilir. Başka deyişle, olayın temel kalıbı veya bütün, bireyin dokümanter kanıtlarında veya parçadan yola çıkılarak elde edilir. Bu anlamda bireysel dokümanter kanıtlar, olayın temel kalıbını bulma ve bulunanlarla da onun çerçevesini oluşturma, yorumlama işlevi görür. Dolayısıyla, parça ve bütün karşılıklı olarak birbirlerini belirler ve her biri diğerini açıklamayı mümkün kılar. Garfinkel (1967) konuya ilişkin şunları ifade eder:

<sup>28</sup> Dokümanter yorum metoduna ilişkin örnekler için bkz. Alain Coulon (2010: 50-53).

Temel kalıp bireysel dokümanter kalıplardan elde edilir, ancak aynı zamanda bireysel dokümanter kanıtlar da bu temel kalıp hakkında ‘bilinenler’ çerçevesinde yeniden yorumlanır. Her biri bir diğerini açıklamakta kullanılır(Garfinkel’den akt. Coulon, 2010: 48).

Sonuç olarak, etnometodolojide toplumsal düzen üyelerin aktif icralarıyla üretilen, tesis edilen bir şey olarak kavranır. Bu anlamda toplumsal düzeni sağlayan bizzat üyeler ve onların kullandığı metotlardır (Marshall, 1999: 217). Dolayısıyla etnometodoloji için toplumsal düzen bireylerin etkinlikleri vasıtasıyla üretilmesi anlamında lokaldir. “Toplumsal düzenin ‘lokal üretim’i etnometodolojinin temel fikridir”. Ancak yukarıda da ifade edildiği gibi bu kabul bireylerin diledikleri gibi davranmakta özgür oldukları anlamına gelmez. Etnometodolojiye göre “insanların belirli bir durumda ne kadar ‘manevra alanı’na sahip oldukları ilişkili durumun türüne, onun içindeki görev ve yükümlülüklerine, başkalarının katılımına ve birçok farklı muhtemel özelliğe bağlıdır”. Dolayısıyla, bir durumun toplumsal gerçekliği bizzat durumun kendisi tarafından, durumun özellikleriyle tesis edilir. Birey de “bu pratik gerçeklik temelinde davranır” (Cuff vd., 1990: 5). O hâlde, özeld e Garfinkel’in genelde etnometodolojinin “aktörler toplumsal hayatın düzenli, rasyonel, öngörülebilir vb. olduğu hissine nasıl ulaşırlar?” şeklindeki temel sorusu genel olarak şu şekilde yanıtlanır: “toplumsal düzenin kurucu unsurlarının, bir etkinliğin sahibi olduğu kimlik, anlaşılabilirlik ve düzenliliğin *bizzat etkinliğin bir ürünü* olması, ‘sadece bu’ katılımcılar tarafından ‘sadece bu’ şekilde yapılan bir şey olması anlamına gelir”. Dolayısıyla, etnometodoloji için toplumsal düzen hem ‘katılmalı’ hem de lokal olarak üretilir (Cuff vd.,1990:4).

### **1.7. BÖLÜM DEĞERLENDİRMESİ: ENTELLEKTÜEL ARKA PLÂNIYLA TOPLUMSAL DÜZEN PROBLEMİNİN ÖRÜNTÜSÜ**

Toplumsal düzen probleminin entellektüel arka plânını, düşünceler tarihinde nasıl ve ne şekilde ele alındığını tüm ayrıntılarıyla ortaya koymak bu çalışmanın sınırlarının çok ötesine geçmektedir. Ancak analitik bir okuma ile düzen probleminin ele alınış biçimine ilişkin genel bazı hatlardan, örüntülerden bahsetmek mümkündür. Öncelikle entellektüel arka plânın Antik Yunan geleneğinin başından, yani doğa filozoflarından yola çıkılarak ele alınmasının nedeni, bu dönemin esasen Batı düşünce

tarihine temel karakterini kazandıran bir role sahip olmasıdır. Problemin entellektüel arka plânını ortaya koymanın temel amacı, düzenin düşünceler tarihinde nasıl ve hangi şekillerde ele alındığını göstermenin yanı sıra, felsefi ve dolayısıyla bilimsel alan içinde nasıl ve hangi şekillerde ele alındığını göstermektir. Başka deyişle, düzen probleminin nasıl bir karakterle felsefenin ve bilimin konusu olduğunu anlayabilmektir. Felsefenin ve dolayısıyla bilimin ilk ortaya çıktığı koşullar problemin ayrıca ilkhâliyle nasıl ele alındığını görmeyim mümkün kılmıştır.

Bilindiği üzere, felsefenin doğuşu mitolojik ve/veya teolojik anlatılardan kopuşla, bizzat insan aklının sahneye çıkışıyla gerçekleşmiştir. Bu doğuşu temsil eden doğa filozofları evreni, doğa dünyasını bizzat insan aklıyla, düşünceyle, ancak bilme yönelimli düşünceyle anlamaya çalışmıştır. Doğa filozoflarının düzen problemi eksenindeki dikkat çekici yanı, meseleyi epistemolojik bir alan içinde ele almalarıdır. Başka deyişle, onlar varlığa yönelmelerine rağmen onu epistemolojik bir tutum içinde ele almışlardır. Bu anlamda doğa filozofları “nedir?” sorusundan ziyade, “olan nasıl bilinebilir?” sorusuyla hareket etmişlerdir. Dolayısıyla, onların doğa dünyası hakkında düşüncelerini bilme kaygısının şekillendirdiğini ifade etmek yanlış olmayacaktır.

Bilme kaygısıyla zihin, bilinebilir olana yönelir ve bizzat nesneye değil, nesnenin bilgisini edinmeye yoğunlaşır. Bu noktada antropolojik bir ilkeye başvurulabilir: insan –ister toplumsal, isterse toplumsal olmayan bir doğaya sahip olsun– doğa karşısındaki temel konumunu hayatta kalmak üzerine şekillendirir. Başka deyişle, onun ilk ve temel amacı doğanın çetin koşulları karşısında hayatta kalmak, yaşamını sürdürebilmektir. İnsan hayatta kalabilmek ve hayatını sürdürebilmek için çevresinde olup biteni bilmek ve bu bilgiler temelinde hareket etmek ister. Karşılaşılabileceği ve mücadele etmek zorunda kalabileceği doğa olaylarını bilmek ve dolayısıyla *öngörmek* onun hayatta kalabilmesinin önkoşulu olarak kendini gösterir. İnsanın doğa koşulları karşısında hayatta kalma ve yaşamını kolaylaştırma amacıyla dış dünyanın/nesnenin bilgisine yönelmesi, en başından özüde bilginin pragmatist karakterine işaret eder. Bu anlamda bilginin temel işlevi insanın hayatını sürdürmesini mümkün kılmak ve kolaylaştırmaktır. O hâlde, hayatta kalma güdüsüyle dış dünyanın/nesnenin bilgisine yönelen insanın içinde bulunduğu dünyayı anlama çabası en başında ontolojik bir içeriğe sahip değildir. Zira nesnenin kendine içkin tüm özelliklerinin ne olduğuyla değil, nesnenin pragmatist bilgisine ulaşmayla ilgilidir.

Dolayısıyla öncelikli mesele, evrenin kendine içkin bir düzenliliğe sahip olup olmadığından veya evrende genel-geçer yasaların, dolayısıyla evrensel, mutlak hakikatin olup olmadığından ziyade, evrenin insan hayatını kolaylaştıracak, hayatta kalmasını sağlayacak bilgisine ulaşmaktır. Bu bilgi özünde pragmatist bir içeriğe sahip olduğu için, insan dış dünyanın/nesnenin değişmez, sabit ve *öngörülebilir* bilgisini aramaya koyulur. Söz konusu antropolojik ilkeye göre, insanın dış dünyanın/nesnenin bilinebilir ve öngörülebilir bilgisine yönelmesi başlı başına epistemolojik bir karakter taşır. Zira temel soru şudur: Görünüşler dünyasının, yani çokluğun, değişmenin, oluş ve hareketin olduğu görünür dünyanın gerisindeki temel, değişmez ve mutlak olan nedir?

Monistler olarak da adlandırılan doğa filozoflarının yapmaya çalıştığı şey tam olarak budur. Onların çokluğun içindeki ‘bir’i, değişenin gerisindeki değişmeyi, hareketin ve oluşun gerisindeki sabit ve mutlak olanı aramaları esasen söz konusu antropolojik ilkenin farklı veçhelerini temsil eder. Zihnin dış dünyaya pragmatist bilgi maksadıyla yönelmesi görünüşlerin gerisinde, dış dünyanın sabit ve değişmez bir temeli bulunduğu varsayımına yol açar ve bu da evrenin evrensel, mutlak bir hakikatinin olduğu kabulünü doğurur. Hakikatin evrenselle eşitlenmesi evreni düzenli bir yapı olarak görmeyi mümkün kılar. Zira düzenli olan aynı zamanda bilinebilir ve öngörülebilir olan anlamına gelir. Başka deyişle, evrenin/*kosmosun* düzeni, evrensel hakikat fikrini ve dolayısıyla bilinebilir ve öngörülebilir evren fikrini destekler.

İnsanın dış dünyaya/nesneye onun bilgisine ulaşmak üzerinden yönelmesinin stratejik sonuçları şöyle özetlenebilir. Öncelikle dış dünya ontolojik bir sorgulamaya tâbî tutulmadan, epistemik–başka deyişle epistemik ontolojik– bir tavırla kavrandığı için, bu kavrayış metafizik unsurları içerir veya içerebilir. Zira dış dünyaya onun bilgisine ulaşma üzerinden yönelme nesnenin kendine içkin özelliklerini aşan, bu özelliklerin hepsiniveya bir kısmını dışarda bırakan bir kavrayışa yol açabilir. Örneğin, ‘Toplum nedir?’ sorusu sorulmadan toplumun bilgisine yönelme toplumu toplum kılan birtakım özelliklerin dışarda bırakılması veya görülememesine sebep olabilir. Bu anlamda toplumun sabit, genel-geçer bilgisi olduğunu varsaymak onun tarihsel süreç içinde veya toplumdan topluma değişen niteliklerini görmeye mümkün kılmaz. Bu da toplumun bir ‘şey’ gibi ele alınmasına, dolayısıyla metafizik bir kavrayışa yol açar.

Aslında doğa filozoflarının genel olarak benimsediği tümdengelimsel yol bu kavrayışın ilişkili farklı bir boyutudur. Genelden/bütünden özeli/parçayı elde

etmeyeçalışan bu mantık örneğın insanı tür olarak kavrar ve birey olarak insanın tekil özelliklerini dışarda bırakır. Bu bakış açısından parça bütünüün özelliklerini taşımakla beraber, tek başına bütünüün bilgisini vermez. Dolayısıyla, bu bakış açısından bütünüün parçaya önceliğı ön-plândadır. Bu nokta aynı zamanda söz konusu epistemik yönelimin bir başka sonucuna, yani evrenin düalist kavranışına yol açar. Parça-bütün düalizminin ötesinde en temelde doğa filozofları görünüşlerin gerisindeki gerçeklik, oluşun gerisindeki varlık fikriyle görünüş-gerçeklik, oluş-varlık düalizmigeliştirmişlerdir. Evrene ilişkin bu düalist bakışta ikinci unsurlar alıkonulurken, ilk unsurlar dışlanır. Bu düalist bakış kendini düzen kavrayışında da gösterir. Kaos, çatışma ve çelişki uyum, ahenk anlamına gelen düzenin ve düzeni temsil eden evrenin karşıtı olarak görülür.

Tüm bu içerimleriyle birlikte, esas olarak modern Batı düşünce ve biliminin temelleri doğa filozoflarıyla birlikte atılmıştır. Dış dünyaya epistemik yönelim, evrenin düzenli bir bütün olarak kavranması, evrensel hakikat fikri ve düalist kavrayış modern Batı düşüncesini karakterize eden temel özelliklerdir. Ancak tüm bu unsurlara rağmen modern Batı düşüncesini karakterize eden önemli bir parça hâlâ eksiktir, o da Herakleitos tarafından tamamlanır.<sup>29</sup> Felsefesine değışim ve oluşu merkezî bir öge olarak alan Herakleitos, evrendeki oluş, hareket ve değışimin gelişigüzel değıl belirli ilkeler doğrultusunda gerçekleştiğini ifade ederek bu resmin eksik parçasını tamamlar.

Tüm bu unsurlar Antik Yunan dünyasında *logosun* doğuşunu simgeler. Ancak bahsedilen tüm bu içerimlerin Antik Yunan dünyasında klâsik formuna Platon'la ulaştığını ifade etmek gerekir. Platon'un felsefesi birçok bakımdan modern Batı düşüncesini karakterize eden bir içeriğe sahiptir. Klâsik sosyolojik düşüncede, özellikle Comte ve Durkheim'in sistematiklerinde Platoncu izleri açıkça görmek mümkündür. Her türlü varlık alanında bilimin konusu olabilecek genel, değışmez, nesnel ve evrensel özellikte şeylerin var olduğuna inanan Platon ile sosyolojinin de tıpkı Newton'un çekim yasasına benzer türde yasaları olduğunu düşünen Comte ve bilimsel bilgiden anlaşılması gereken şeyin fizik ve doğa bilimleri olduğunu (Durkheim, 2010: 296) düşünen Durkheim'in tüm toplumlara ve tüm dönemlere özgü genel-geçer, evrensel nitelikte bir toplum bilgisinin mümkün olduğunu varsayması aslında benzer bir tavidir. Platon'un makrokozmos ile mikrokozmosu birleştirmesi gibi Comte ve Durkheim da toplumu doğa dünyasının bir parçası olarak kavrar. Dolayısıyla, Platon gibi Comte ve

<sup>29</sup> Herakleitos'un felsefesindeki ayırt edici yanlar bu ifadede paranteze alınmıştır.

Durkheim da tek başına parçanın bütünü bilmesini veremeyeceği kabulünden yola çıkarak bütünü parçaya önceliğini vurgulamışlardır. Öte yandan, Platon gibi Comte ve Durkheim da toplumsal istikrarsızlığın baş gösterdiği bir toplumsal kriz döneminde yaşamışlardır. Bu anlamda üçünün de arzu ettiği toplumsal düzen, istikrarın hâkim olduğu, değişmez ve mutlak nitelikte bir düzendir. Çatışmanın, çelişkinin, uyumsuzluk ve uzlaşmazlıkların olmadığı bu düzen ancak bilim aracılığıyla tesis edilebilirdi. Üçü için de toplumsal hastalıklar ancak bilim aracılığıyla iyileştirilebilir ve böylece düzenli bir toplum tesis edilebilir. Bilimin rehberliğiyle, toplumsal düzenin ahlâk ve eğitim vasıtasıyla tesis edilebileceğine, evrensel nitelikteki toplumsal değer ve normların bu sayede içselleştirilebileceğine inanılır. Üçü için de evrensel nitelikteki toplumsal değerler ve normlar bireyler ve onlar arasındaki etkileşimlerle tesis edilen bir şey olarak değil, dışardan aşılması gereken bir şey olarak kavranır. Benzer bir vurguyu açıkça Parsons'ın sistematiğinde de görmek mümkündür.

O hâlde, toplumsal düzen problemine bilim ekseninde –bu anlamda epistemik içerikle– değişmez, mutlak hakikatin olduğu inancıyla eğilen yaklaşımlar parçaya nazaran bütüne öncelik tanımış, düzeni değişmez, sabit bir şey olarak kavramış ve çatışma, çelişki gibi unsurları düzenin karşısına konumlandırmıştır. Bu yaklaşımlar toplumsal düzen problemini genel olarak yapısal analizle ele alan yaklaşımlar olarak nitelendirilebilir. Doğa filozoflarından Platon'a, (ayrıt edici bazı unsurları paranteze alınırsa) Aristoteles'e, Yeniçağda 18. yüzyıl Aydınlanma düşünürlerine ve klâsik sosyoloji geleneğinin önemli temsilcileri Comte ve Durkheim'a, son olarak ana akım sosyolojinin temel figürü Parsons'a kadar, toplumsal düzen problemine bu yaklaşım tarzının izlerini sürmek mümkündür.

Öte yandan, Antik Yunan dünyasında toplumu bir sözleşmenin ürünü olarak gören ve toplumsal düzen problemini açıkça siyaset felsefesi alanında konumlandıran Sofist gelenek de söz konusu problemin düşünceler tarihinde ele alınış tarzına ilişkin bir başka örüntü geliştirmiştir. Sofistlerle başlayan bu yaklaşım tarzını Platon, Aristoteles ve 18. yüzyılın çoğu Aydınlanma düşünüründe görmek mümkündür. Bu yaklaşım tarzına göre, toplumsal istikrarsızlığın, krizlerin, yani toplumsal düzensizliğin kaynağı ideal politik bir örgütlenmenin yokluğundan kaynaklanmaktadır. İdeal bir toplumsal düzenin ideal bir yönetim şekliyle mümkün olacağına inanan bu yaklaşım tarzında toplum doğrudan ve açıkça politik örgütlenmeyle, yani devletle özdeşleştirilir. Dolayısıyla iyi



hazırlanmış hukuk kuralları, yasalar ve iyi örgütlenmiş bir yönetim tarzıyla toplumsal düzenin sağlanacağına güçlü bir inanç belirir. ‘Yeniçağda Toplumsal Düzen Problemi’ başlığı altında ele alınan Hobbes ve Rousseau’nun sistematiklerinde bu yaklaşım tarzı açıkça görülmektedir.

Bu yaklaşım tarzı belirli noktalarda yukarıda bahsedilen yapısal yaklaşımlarla örtüşmekle beraber, özellikle klâsik sosyoloji geleneklerinde öncelikli vurgu hukuk kuralları, yasalar veya devlet yönetimine yapılmaz. Örneğin Durkheim öncelikli olarak ahlâk eğitiminden ve dolayısıyla toplumsal normlar ve değerlerin sosyalleşme ve formel eğitimle içselleştirilmesi gerektiğini düşünür.

Toplumsal düzen problemi ister öncelikle siyaset felsefesi alanı içinde analiz edilsin, isterse öncelikli olarak epistemik bir bakış açısıyla bilim alanına dâhil edilsin, tüm bu bakış açılarının ortaklaştıkları husus düzeni çatışma, uyumsuzluk, çelişki gibi kavramların karşısına konumlandırarak ele almalarıdır. Başka deyişle, toplumsal düzenin Batı düşünce tarihinin en karakteristik özelliği olan düalist kavrayışla ele alınmasıdır. Şüphesiz bu noktada çatışmayı felsefesinin merkezî unsuru olarak gören Herakleitos ayrı bir konuma sahiptir. Öte yandan, çatışma kavramını teorisinde açık şekilde kullanan ve modern toplumu sınıfsal çatışmalar üzerinden kavrayan Marx da özel bir konuma sahip olmakla beraber, idealindeki toplumsal düzen, çatışma ve çelişkinin olmadığı bir toplumdur. Çatışmanın, toplumsal düzenin tesisinde olumlu işlevlerinin olabileceğini varsayan isim Simmel’dir. O çatışmanın olmadığı bir toplum fikrinin de bir idealden başka bir şey olmadığını düşünür. Bununla beraber, Simmel sadece çatışma fikriyle değil, aynı zamanda nesnenin kendine içkin özelliklerinden yola çıkarak gerçekleştirdiği ontolojik muhakemesiyle de klâsik sosyolojik düşünceden ayrılır. Ancak bu noktada Simmel’in ontolojik muhakemesinin toplumsal dünyanın bütün hakikatine ulaşamayacağı fikriyle neticelendiğini belirtmemiz gerekir. Bu anlamda Simmel’in ontolojik muhakemesine paralel bir epistemoloji geliştiremediği eklenmelidir. Öte yandan, Simmel’in toplumsal düzen problemini yapısal analizle ele almaması ve bu anlamda kendinden sonraki mikro sosyoloji yaklaşımlarının haberciliğini yapması bakımından da ayırt edici bir konuma sahiptir.<sup>30</sup>

Bireyden ve bireyler arası etkileşimden yola çıkan Simmel’in özellikle mikro alanlara yönelmesi aynı zamanda toplumsal düzen probleminin düşünceler tarihinde ele

<sup>30</sup> Simmel mikro sosyoloji geleneklerini önelemesine rağmen, söz konusu yaklaşımların kendi teorik inşalarında Simmel’e referansta bulunmadıkları bu noktada belirtilmelidir.

alınış tarzına ilişkin bir başka örüntünün inşasına sebep olur. Bu da söz konusu yapısal analizlerin aksine problemi birey ve bireyler-arası etkileşim alanları içinde analiz eden mikro yaklaşım tarzıdır.

Yapıdan, bütünden yola çıkan yapısal yaklaşımların aksine, mikro yaklaşımlar hareket noktası olarak bireyi ve onun etkileşim süreçlerini alırlar. Zira bu yaklaşımlara göre toplumun en temelde tesis edildiği mecra özneler-arası etkileşimin gerçekleştiği gündelik hayattır. Dolayısıyla, mikro sosyolojik yaklaşımlar toplumu bir şey olarak değil, gündelik hayat içinde inşa edilen bir oluşum olarak kavrarlar.

Bu türden bir bakış açısı en başından doğa dünyası ile toplumsal dünyayı karakter itibariyle farklı görmeyimümkün kılar. Doğa bilimleri ve sosyal bilimler bu yaklaşımlarda araştırma nesnelere bakımından birbirlerinden bağımsız alanlar olarak görünür. Sosyal bilimlerin araştırma-nesnesi düşünen, eylemde bulunan bir nesne olduğu için doğadaki fiziksel nesnelere gibi araştırılmaz. Dolayısıyla, doğa bilimlerinin araştırma-nesnelere yönelik açıklayıcı tavrı mikro sosyolojik geleneklerde –nesnenin statüsünden ötürü– anlamaya yönelik bir tavrı gerektirir. Bu nedenle, yapısal yaklaşımların aksine bunlar sosyolog araştırmacıyı toplumsal alanın dışına konumlandırmazlar. Aksine onu bu toplumsal alanın içine nüfuz etmesi gereken biri olarak görürler.

Bu yaklaşımlar her ne kadar hareket noktası olarak bireysel etkileşimleri alsalar ve doğa bilimleri ve sosyal bilimlerinin araştırma-nesnelere bakımından ayırsalar da, amaçları toplumun, toplumsal alanın güvenilir, geçerli bilgisine ulaşmaktır. Ancak söz konusu güvenilir ve geçerli bilgi, bu yaklaşımlar tarafından yasa formunda görülmez. Onlar daha ziyade toplumu mümkün kılan örüntülere, tiplere yoğunlaşırlar. Dolayısıyla, amaçları genel-geçer, mutlak bir yasa arayışı değil, ya gündelik hayatta bireyler tarafından kullanılan metotları ortaya çıkarmak, ya etkileşim örüntülerini serimlemek ya da gündelik toplumsal hayatın ideal tiplerini inşa etmektir.

Mikro sosyoloji geleneklerinin toplumsal düzen problemlerine yaklaşımları da bu kabuller üzerinden tesis edilir. Onlara göre, toplumsal düzen bireyler-arası etkileşimler ve bu etkileşimlerin örüntü kazanmış hâlleriyle mümkün olur. Dolayısıyla, düzen en başından anlamlı bir bütün, toplumsal alan içinde doğan bireylerin bu anlam sistemlerini sosyalleşme ve dil vasıtasıyla edinmeleriyle gerçekleşir. Ancak birey bu süreçte –yapısalcı yaklaşımlardakinin aksine– pasif bir alıcı konumunda değildir. Mikro

sosyolojik geleneklerin en ayırt edici yanlarından biri olan bu özellik, bireyin iradesini, fail konumunu, dolayısıyla toplumsal dünyanın aktif icracılarını vurgulamalarıdır. Başka deyişle, yapısalci yaklaşımların bir rol oynayıcısı olarak gördüğü birey mikro yaklaşımlarda rol alan/inşa eden, dolayısıyla yaratıcı olarak kavranır.

Yapısalci yaklaşımların yapıya, bütüne tanıdığı ayrıcalık mikro yaklaşımlarda özneye, parçaya tanınır. Bununla beraber, yapısalci yaklaşımın gözden kaçırdığı birey mikro yaklaşımlarda asli bir rol üstlenirken, bu asli unsurun yapıyla olan bağı da mikro yaklaşımlar tarafından gözden kaçırılır. Öte yandan, yapısalci yaklaşımların birlikli, kapsayıcı bir teorik model geliştirme konusundaki başarılarını mikro sosyolojik geleneklerde görmek mümkün değildir. Mikro sosyoloji gelenekleri bu anlamda literatürde teorik bir model geliştirmeme konusunda eleştirilere sıkça maruz kalmıştır. Bu teorik modelin yoksunluğundan yola çıkarak, bu geleneklerin de esaslı bir ontolojik muhakemeye girişmediğini söylemek mümkündür. Zira onlar da araştırma-nesnesinin sadece bir boyutunu dikkate alarak analiz etmiş, bir bakıma yapısal sosyoloji geleneğinin araştırma-nesnesine bakışını tersine çevirerek ele almışlardır. Bilim anlayışları konusunda aralarında önemli farklar olmakla beraber, ortaya çıkan resim daha ziyade bir bakış açısı meselesi olarak kalmıştır. Bununla beraber, söz konusu iki yaklaşım tarzının ortaklaştığı kritik bir husus ikisinin de güç, çatışma ve çelişki gibi kavramlara analizlerinde yeterince yer vermemiş olmalarıdır.

Aşağıdaki tabloda bu iki ana sosyolojik yönelimin genel hatlarıyla özet bir sunumu karşılaştırmalı olarak vermeye çalıştık. Toplumu tek yönlü bir bakış açısıyla ele alan bu yaklaşımların ortak bir yanları, toplumsal düzen problemi ekseninde çatışma ve çelişki gibi kavramları analizlerine dâhil etmemeleri, toplumsal gerçekliği kavramada sistemli bir tarihsel bakış açısı geliştirememedir.

Öte yandan, bu iki ana sosyolojik yönelim içinde Marx ve Simmel'in konumunun ayırt edici yanlarının ihmal edilmemesi gerekir. Bu nedenle, aşağıdaki tablo Marx'ın diyalektik anlayışı ve Simmel'in ontolojik muhakemesi dikkate alınmadan oluşturulmuştur.

Toplumsal düzen probleminin entellektüel arka plânından çıkan bu iki sosyolojik yönelimin açmazları, diğer birçok düşünürün yanında, bu çalışmanın konusu olan Anthony Giddens tarafından da aşılmaya çalışılmıştır. Giddens'in sosyal teori çalışmalarını daha ziyade bu problemleri aşma iddiası karakterize eder.

	<b>Makro Yaklaşımlar</b>	<b>Mikro Yaklaşımlar</b>
Toplum	Bireylerin eylemlerinden bağımsız kendinde bir varoluşa sahip, bir 'şey' olarak toplum	Bireylerin etkileşim ve iletişimleriyle inşa edilen bir oluşum
Birey	Toplumsal değerler ve normları sosyalleşme ve eğitime içselleştiren ve buna uygun davranan 'pasif' birey fikri	Toplumu üretme ve yeniden üretme potansiyeline sahip; düşünen, eylemde bulunan, dil ve semboller aracılığıyla etkileşim ve iletişim kurabilen 'fail fikri'
Araştırma Odağı	Toplumsal olgular, toplumsal yapılar, kurumlar, normlar ve değerler	Gündelik hayat ve özneler-arası etkileşimler
Sosyolojik Bilgi İmkânı	Toplumsal dünyanın, doğa dünyasına benzer genel-geçer yasaları olduğu fikrinden hareketle toplumun genel-geçer, kesin bilgisine ulaşma ideali	Toplumsal dünyanın doğa dünyasına benzer yasalarının olamayacağı fikri; toplumsal hayatın yapılaşmış örüntüleri, kuralları, rutinlerini açığa çıkarma ideali
Ontolojik ve Epistemolojik Tavır	Araştırma nesnesine, onun kesin bilgisine ulaşmak amacıyla yönelerek epistemik bir ontoloji tesis etme çabası.	Sistemli, kapsayıcı bir teorik inşa girişiminde bulunulmaması gibi ontolojik bir muhakemenin de yapılmaması. Araştırma-nesnesini olduğu, görüldüğü hâliyle anlamaya çalışma.
Toplumsal Düzen Problemi	Toplumsal düzen problemine "Toplum nasıl mümkün olur?" ve "İdeal bir düzen nasıl mümkündür?" soruları üzerinden yönelme; toplumsal normlar ve değerlerin sosyalleşme ve eğitimle içselleştirilmesiyle tesis edilen stabil düzen fikri.	Toplumsal düzen problemine "Toplum nasıl mümkün olur?" sorusu üzerinden yönelme; toplumsal düzenin örüntü kazanmış toplumsal etkileşimlerle tesis edildiği dinamik bir düzen fikri.

## İKİNCİ BÖLÜM

### ANTHONY GIDDENS'İN SOSYAL TEORİDEKİ KONUMU

Giddens'in sosyal teori alanındaki tüm çalışmalarına bakıldığında onun, en başından, kapsamlı bir projeyi gerçekleştirmeye çalıştığı kolaylıkla görülebilir. İlk temel çalışması olarak kabul edilen *Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori*'de Giddens, bu kapsamlı projenin ilk adımını atar. Önsözde, kitabın “sosyologlar arasında yaygın bir kanı olan çağdaş sosyal teorinin köklü bir revizyona ihtiyacı olduğu görüşü etrafında yazıldığını” ifade eder (Giddens, 1971/2009: 11). Ancak çağdaş sosyal teoride sorunların olduğuna ilişkin bir tespitte karşılık gelen revizyon talebinin ne şekilde gerçekleşmesi gerektiğine yönelik öneriler bu çalışmada yer almaz. Başka deyişle Giddens, bu çalışmasında bir tespitte bulunmanın ötesine geçmez. O en başından kitabın “eleştirel değil açıklayıcı ve karşılaştırmalı bir çalışma” olduğunu ifade eder (Giddens, 1971/2009: 13). Temel amacı ise, çağdaş sosyal teorinin kökenlerine inmektir.<sup>31</sup> Ancak kitabın son sözü Giddens'in sonraki çalışmalarının niteliğinin ne olacağına dair bir işaret niteliğindedir. Giddens şöyle der:

Modern sosyolojinin temel görevlerinden birinin kurucuları uğraştıran bazı sorunlara dönmek olduğunu öne sürmek tamamen geri bir adımı önermek değildir: Paradoksal olarak, onların temel düzeyde ilgilendikleri problemleri yeniden ele alırken, nihayetinde günümüzü, bu problemlerin geliştirdiği fikirlerin ağır baskısından kurtarmayı umut edebiliriz (Giddens, 1971/2009: 376).

Dolayısıyla Giddens'a göre çağdaş sosyal teoride bir revizyon gerçekleştirilecekse bu en başta “modern sosyolojinin temel referans çerçevelerini oluşturan yazarların çalışmalarıyla başlamalıdır” (Giddens, 1971/2009: 11).

*Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori*'den yaklaşık beş sene sonra *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları* (1976/2013) yayınlanır. Kitap, Giddens'in kapsamlı projesinin ilk esaslı girişimidir. “Açıklayıcı ve karşılaştırmalı bir çalışma” olan *Kapitalizm ve*

<sup>31</sup> Kitabın “Marx, Durkheim ve Max Weber'in Çalışmalarının Bir Analizi” alt başlığından da anlaşılacağı üzere Giddens'in hedefinde sosyolojinin kurucu isimlerine yönelik “açıklayıcı ve karşılaştırmalı” bir analiz yapmak vardır.

*Modern Sosyal Teori*'nin aksine *Yeni Kurallar* açıklayıcı ve karşılaştırmalı olduğu kadar *eleştireldir*. *Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori*'deki revizyon talebi *Yeni Kurallar*'da bazı "mantıksal problemleri açıklığa kavuşturma" girişimiyle tamamlanır (Giddens, 1976/2013: 9). Ayrıca daha da önemlisi kitap doğrudan yeni bir sosyal teori girişimini temsil eder. Giddens projesini ve detaylarını ilk kez bu kitapta açıkça ifade eder. Önceki çalışmalarıyla uyum içinde, bu uğurda üç temel amaç saptar:

İlki sosyal teorinin 19. yüzyıldaki gelişimini ve daha sonra 20. yüzyılda kurumsallaşmış ve uzmanlaşmış 'disiplinler', yani 'sosyoloji', 'antropoloji' ve 'siyaset bilimi' biçiminde ayrışmasını eleştirel gözle değerlendirecek bir yaklaşım geliştirmektir. Bir diğeri, gelişmiş toplumların oluşumu hakkında teorilerin üretildiği 19. yüzyıl toplum felsefesindeki bazı ana temaları genel hatlarıyla ortaya koymak ve eleştiriye tâbi tutmaktır. Üçüncüsü 'inceleme-nesnesi' olarak insani toplumsal etkinliği ve özneler-arasılığı alan sosyal bilimlerin doğasından kaynaklanan –her zaman sıkıntı yaratmış– problemleri ayrıntılı analize tâbi tutmak ve yeniden formüle etmeye çalışmaktır' (Giddens, 1976/2013: 9).<sup>32</sup>

Giddens *Sosyolojik Yöntemin yeni Kuralları*'nı özellikle üçüncü amaca bir katkı olarak düşündüğünü ifade eder (Giddens, 1976/2013: 9). Bu anlamda kitabın ana temaları, "(i) insan aktörlerin refleksif olarak organize ettikleri rasyonelleştirilmiş davranışlar anlamında bir 'eylem anlayışı' içermesi ve (ii) bu refleksif süreci mümkün kılan bir pratik araç olarak 'dil'in öneminin dikkate alınması"ndan oluşmaktadır (Giddens, 1976/2013: 10). Dolayısıyla *Yeni Kurallar* doğrudan faillik ve eylemi hedef alan bir çalışmadır. *Yeni Kurallar*'dan yaklaşık üç sene sonra yayınlanan *Sosyal Teorinin Temel Problemleri* (1979/2005) ise genel olarak ikinci amaca hizmet eden bir çalışmadır. 1984 yılında yayınlanan *Toplumun İnşası* da Giddens'in kendi alternatif sosyal teori girişimini temsil etmesi bakımından, ilk amaca karşılık geldiği ifade edilebilir. Söz konusu üç kitap da Giddens'in sosyal teorisini anlamada merkezi

<sup>32</sup> Giddens'in *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*'nda ifade ettiği üç temel amaçtan son ikisi, I. Bölümde ortaya koyulmaya çalışılan iki ana sosyolojik yönelimi eleştirel bir sorgulamaya tabi tutma hedefine karşılık gelmektedir. Eleştirel tavır, aynı zamanda Giddens'in kendi alternatif teorik inşasını formüle etmesine yardımcı olmuştur.

önemde çalışmalarınıdır. Ancak bununla beraber 1981 yılında yayınlanan *Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Eleştirisi* ve 1991 yılında yayınlanan *Modernite ve Bireysel Kimlik* kitaplarının da Giddens'in kapsamlı projesine hizmet eden diğer önemli çalışmalar olduğu belirtilmelidir.

Giddens'in, gerek *Yeni Kurallar*'da ifade ettiği amacıyla, gerekse sonraki çalışmalarında birbirini tamamlar nitelikte iki temel vurgu ön plâna çıkar. Bunlardan ilki revizyon ihtiyacını gündeme getiren problemler ve bu problemlerin kaynağında ne ya da nelerin olduğu, bir diğeri ise söz konusu problemlerin üstesinden gelebilmek için ne tür bir yaklaşımın geliştirileceğiyle ilgilidir. Giddens'in sosyal teorideki konumu da daha ziyade bu iki vurgu üzerinden ortaya koyulmaya çalışılacaktır.

## 2.1. ORTODOK KONSENSÜS VE KRİZ TEZİ

Buradaki muhtemel kritik soru şudur: Giddens'in daha ilk temel çalışmasında ifade ettiği revizyon talebinin arka plânını ne oluşturur? Başka deyişle problem olarak görünen ve çözülmesi gereken şey nedir?

En genel haliyle 19. yüzyılda ortaya çıkmış ve 20. yüzyılın ilk yarısına kadar gelişimini belli bir hat üzerinde, sistematik bir şekilde ilerleyerek kat etmiş 'egemen' sosyoloji algısı, Giddens'in revizyon talebinin arka plânını oluşturmaktadır. Bu zaman dilimini genel olarak pozitivist değerler dizisinin karakterize ettiği düşünülürse, Giddens'in itirazının temelinde pozitivist sosyolojinin<sup>33</sup> olduğu açıktır. Söz konusu itirazın ayrıntılarına geçmeden önce, Giddens'in pozitivism teriminin literatürdeki kullanım biçimlerini nasıl gördüğü ve nasıl ele aldığına kısaca değinmekte yarar var.

Giddens, pozitivism teriminin literatürdeki kullanım biçimi için ikili bir ayırım yapar. Bunlardan ilki "kendilerini aktif olarak pozitivist olarak adlandırmış olan, en azından bu etiketi kabul etmeye hazır olan kişilerin yazıları için" geçerliyen –örneğin Comte ve Viyana Çevresi gibi– bir diğeri "daha geniş ve dağınık" bir kullanıma sahiptir. İkinci kullanım biçimi Giddens'a göre aşağıdaki ilkelerden biri ya da bir kaçını benimsemeyi gerektirmektedir (Giddens, 1995/2000: 145). Bu ilkeler şunlardır:

<sup>33</sup> Pozitivist sosyoloji, I. Bölümde ifade edilen araştırma nesnesinin kendinden ziyade onun bilgisine yönelme eğiliminin bir veçhesidir.

Fenomenalizm (yani ‘gerçekliğin’ duyu izlenimlerinden ibaret olduğu yolundaki, çeşitli biçimlerde ifade edilecek tez); safsata ya da yanılsama olarak mahkûm edilen metafiziğe duyulan nefret; felsefenin bilimin bulgularından net bir biçimde ayrılabilse de aynı zamanda bu bulgulara asalakça bağlı olan bir analiz yöntemi olarak tasarlanması; olgu-değer ikiliği (ampirik bilginin ahlaki amaçlar gütmeyen ya da etik standartların uygulamaya konmasından mantıksal olarak farklı olduğu iddiası); ve ‘bilimin birliği’ kavrayışı” (doğa bilimleri ile sosyal bilimlerin ortak bir mantıksal, hatta belki de metodolojik temele sahip oldukları fikri) (Giddens, 1995/2000: 145).

Giddens ilk kullanım biçimine atfen “*pozitivizm*”, ikinci kullanım biçimi için de “*pozitivist felsefe*” terimini kullanmayı tercih eder (Giddens, 1995/2000: 146). Giddens ikinci kullanım biçiminin yani “bir felsefe olarak pozitivizmin” özellikle iki temel unsuru ön plana çıkardığını düşünür. İlki “bilginin temeli olarak deneyimin biricikliğini öne süren ve Kolakowski’nin ‘fenomenalizm kuralı’ olarak adlandırdığı şeydir”. İkincisi ise olgu-değer ayrımıdır (Giddens, 1974: 2, 3).

Giddens pozitivizmin iki kullanımına ek olarak üçüncü bir kategori daha ayırt eder. Bu kategoriyi –daha iyisini bulamadığını düşündüğü için– pozitivist sosyoloji olarak nitelendirir (Giddens, 1995/2000: 146).

Aslında Giddens, pozitivizmin özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren üzerinde bir şekilde uzlaşmış (standart) anlamını yitirdiğini düşünür. Muhtemelen bu nedenle o, bazı çalışmalarında ‘pozitivist sosyoloji’ ifadesi yerine ‘natüralist sosyoloji’ ifadesini kullanır. Örneğin *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*’nın 1993 yılında yayınlanan ‘İkinci Baskıya Giriş’ kısmında Giddens, günümüzde “daha yaygın ve muğlak bir niteleme olan pozitivizm teriminin yerine” ‘natüralist sosyoloji’ ifadesini tercih ettiğini açıkça ifade eder (Giddens, 1976/2013: 11). Öte yandan pozitivist sosyolojinin en ayırt edici özelliklerinden biri, onun doğa bilimlerini model almasıdır. Bununla beraber Giddens yukarıda ifade edilen pozitivizmin iki kullanım biçiminin de natüralist/pozitivist sosyolojinin şekillenmesinde rol oynadığını düşünmekle beraber, pozitivist felsefenin bu anlamda daha büyük bir etkiye sahip olduğunu da ifade eder. Dolayısıyla pozitivist sosyolojide vurgunun daha ziyade doğa bilimleri ile sosyolojinin



metodolojik birlikteliği üzerine olması, Giddens'in 'natüralizm' ifadesini seçmesinin muhtemel bir diğer nedeni olarak görülebilir.

Giddens "(1) doğa bilimlerinin *metodolojik* prosedürünün doğrudan sosyolojiye uygulanması" (Giddens, 1974: 3) dışında sosyolojik pozitivizme içkin diğer özellikleri şu şekilde sıralar:

(2) Sosyolojik araştırmaların *sonucu* veya nihai-sonucunun doğa bilimlerindeki sonuçlara paralel bir biçimde formüle edilebileceği: yani, sosyolojik analizin hedefi, doğal gerçeklikle ilişki içinde oluşturulabilecek türden 'yasalar' ya da 'yasa benzeri' genellemeler formüle edebilmek ve etmektir... (3) Sosyolojinin, biçim olarak salt 'araçsal' nitelikte bilgi sağlayan *teknik* bir karaktere sahip olduğu; başka deyişle, sosyolojik araştırmanın bulgularının pratik politikalarla veya değerlere ulaşmayla ilişkili mantıksal olarak verili içerimler taşımadığı. Sosyoloji, doğa bilimleri gibi, değerler konusunda 'tarafsız' olmalıdır (Giddens, 1974: 4).

Söz konusu ilkeler beraberinde belli türde bir 'sosyolog' tasarımını da oluşturur. Bunlar yukarıdaki ilkelere karşılık gelecek şekilde sırasıyla şöyledir:

(1) ...Pozitivizm burada toplumsal 'gerçekliğin' *gözlemcisi* olarak sosyologla ilgili özel bir tutumu ima eder. (2) ... Pozitivizm, burada, kendi inceleme-nesnesinin *analizcisi* ya da 'yorumlayıcısı' olarak sosyolog anlayışını içerir. (3) ...Bu açıdan pozitivizm, toplumsal düzenle *pratik olarak ilgili* biri olarak sosyolog fikrine dayalı bir bakış açısına dayanır (Giddens, 1974: 4).

Aslında sosyoloji ve pozitivizm arasındaki bu bağ Giddens'a göre, her iki kavramın da mucidi olarak kabul edilen Auguste Comte'a çok şey borçludur. Pozitivist sosyoloji Comte'un *Pozitif Felsefe Dersleri*'nde ortaya koyduğu mantıksal çerçeveden büyük ölçüde etkilenir. Ancak bununla beraber pozitivizmin bu üç anlamı yani, 'pozitivizm', 'pozitif felsefe' ve 'pozitif/natüralist sosyoloji' Giddens'a göre, Avrupa'da ayrı ayrı var olmuştur. Ona göre savaş sonrası yılların başlarında özellikle ABD'de

formüle edilen pozitif sosyolojilerde pozitivizmin bu üç anlamı birleşir. Giddens bu birleşmenin nedenleri arasında, Viyana çevresinin önde gelen üyelerinden bazılarının Amerika'ya göç etmesi ve orada felsefenin özellikle de bilim felsefesinin gelişimi üzerinde güçlü bir etkide bulunmalarını görür (Giddens, 1995/2000: 146). Bu durum II. Dünya Savaşından sonra uzunca bir dönem, özellikle İngilizce konuşulan dünyada sosyal bilimlerde bir fikir birliğinin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Giddens bu fikir birliğini kimi zaman 'ana akım' kimi zaman da 'Ortodoks konsensüs' terimiyle ifade etmiştir.<sup>34</sup>

Böylece, sosyolojinin asıl teorik kaynakları Avrupa'da olsa bile, alanın daha fazla gelişmesi büyük ölçüde Amerikan sosyolojisi özellikle de Parsons'ın çalışmaları üzerinden mümkün olmuştur (Giddens, 1984: xiv). Giddens çeşitli yazılarında ortodoks konsensüsün ön plâna çıkan –tümü Avrupa kökenli– bazı özelliklerinden bahseder. *Sosyal Teorinin Temel Problemleri* kitabının 'Günümüzde Sosyal Teorinin Genel Görünümü' başlıklı bölümünde konsensüsün iki temel eğiliminden bahsedilir. Bunlardan ilki, sanayi toplum teorisi, ikincisi söz konusu teoriyle ilişkili işlevselcilik ve natüralizmdir (Giddens, 1979/2005: 422, 424). Giddens 'Sosyal Teoride Zaman ve Mekân: İşlevselcilik Üzerine Eleştirel Sözler' başlıklı makalesinde de konsensüsün felsefi tarafını natüralizmin, metodolojik tarafını işlevselciliğin ve toplumsal değişme tarafını evrimcilik ve sanayi toplumu teorisinin karakterize ettiğini ifade eder (Giddens, 1981/2005: 559, 560). 'Sosyal Bilim Nedir?' makalesinde ise konsensüsün özellikleri natüralizm, işlevselcilik ve toplumsal nedensellik fikri olarak belirtilir (Giddens, 1996/2007: 313). Son olarak Giddens, *Toplumun İnşası*'nda nesnelciliği konsensüsün bir başka '-izm'i olarak ifade eder (Giddens, 1984: xx).<sup>35</sup>

Her ne kadar Giddens, çeşitli çalışmalarında konsensüsün özelliklerine ilişkin farklı vurguları ön plana çıkarıyor gibi görünse de onun temelde üç özelliği hedef aldığı ifade edilebilir.

<sup>34</sup>Ancak pozitivizmin bu üç anlamının Avrupa'da ayrı ayrı var olması, II. Dünya Savaşına kadar sosyal bilimlerde bir fikir birliği olmadığı anlamına gelmez. II. Dünya Savaşına kadar sosyal bilimlerin doğası ve icrası hakkında gevşek de olsa bir fikir birliğinin olduğundan bahsedilebilir. Sadece savaş öncesi dönem, daha ziyade sosyolojinin kendini bir disiplin olarak var etmeye çalıştığı bir döneme karşılık gelmektedir. Dolayısıyla sosyolojik kabul ve ilkelerin tesis edilmeye çalışıldığı bu dönemde güçlü bir fikir birliğinden bahsetmek mümkün değildir. Sosyolojinin 19. yüzyılda Avrupa'da gerçekleşen gelişimi ve kurumsallaşması, Amerika'nın Avrupa'dan devraldığı mirasla güçlü bir ittifakla tamamlanmıştır.

<sup>35</sup>Ayrıca bkz. Tatlıcan; Binay, 2010.

(1) İlki “pozitivist felsefenin *mantıksal* bir çerçeve olarak” konsensüse etkisidir (Giddens, 1982: 1). Bu etki daha ziyade pozitivist anlayışın bilimlerin birliği tezi üzerinden gerçekleşir. Bu teze göre sosyal bilimlerin doğa bilimlerini model alması gerektiği ve sosyal bilimin mantıksal çerçevesinin doğa bilimlerine benzer problemlere yönelik olduğuna işaret eder (Giddens, 1996/2007: 313). Bu anlayışta Carnap, Hempel, Nagel gibi mantıkçı pozitivist düşünürlerin tezlerinin önemli bir rolü vardır. Bu düşünürlerin “çerçevesini çizdiği bilim anlayışları, doğa bilimlerinin neye benzediği konusunda... uygun yorumlar olarak kabul görmüş” ve sosyal bilimlerin bu kriter modele uygun olarak icra edilmesi gerekliliği vurgulanmıştır (Giddens, 1982: 2).

Bu model uyarınca sosyal bilimler, araştırma nesnesine tıpkı doğa bilimlerinde olduğu gibi, kelimenin tam anlamıyla ‘nesne’ formunda yaklaşırlar. Toplum ve toplumsala dair tüm unsurlar doğa dünyasındaki nesnelere gibi görülür. Sosyolog araştırmacı da burada araştırma nesnesinin değerden arınık gözlemcisi, açıklayıcısı olarak kavranır. Başka deyişle o, ‘nesne’sini nesnel bakışla ele alması gereken bir araştırmacıdır.

Doğa bilimleri ve sosyal bilimler arasında özellikle epistemolojik ve metodolojik düzeyde tesis edilmeye çalışılan bu birliktelik insan etkinliğini açıklarken de, doğa bilimlerine benzer türden bir nedensellik anlayışından hareket edilmesini salık verir. Dolayısıyla doğa bilimlerini model alması gereken sosyal bilimlerde, insan etkinliğini bir tür toplumsal nedensellik anlayışı temelinde açıklamalıdır (Giddens, 1996/2007: 313). Burada Ortodoks sosyal bilimin yaptığı şey, insanları, davranışlarının sanki yapısal nedensellik veya yapısal kısıtlamanın neticesinde oluşan, sanki doğrudan toplumsal süreçlerden kaynaklanıyormuş gibi göstermesidir. Şüphesiz böylesi bir kabulün muhtemel sonuçları olacaktır. Her şeyden önce en temelde bu bakış açısı bir karşıtlığın, birey ve toplum karşıtlığının yeniden üretilmesine ve yanı sıra öznenin tüm oluşum süreçlerini tıkamaya yol açacaktır.

Öte yandan her ne kadar sosyoloji genel olarak doğa bilimlerine benzer tarzda bir disiplin olarak tasarlansa da, tüm doğa bilimleri içinde özellikle biyolojiyle ayır edici bir ilişki içindedir. Biyolojik sistemlerin mekaniklerinin sosyal sistemlerin işleyişiyle yakın ilişki içinde olduğu fikri yaygın bir görüştür (Tatlıcan; Binay, 2010: 8). Bu dönemde özellikle biyolojik anolojiler sıklıkla kullanılır. Bununla beraber Giddens’a

göre biyoloji ve sosyoloji arasında ne simetrik ne de sorunsuz bir ittifak olmuştur. Bu ilişki daha ziyade biyolojinin egemen olduğu bir birliktelik olarak tanımlanabilir.

(2) Biyoloji ve sosyal bilimler arasındaki bu birliktelik aynı zamanda Giddens'in konsensüse ilişkin ön plana çıkardığı ikinci temel vurguyu oluşturur. Buna göre biyolojide özellikle işlevselci tarzda kavramların yaygınlığı sosyal bilimlerde de işlevselci yorumlara sebep olmuştur. Giddens'a göre "modern işlevselciliğin kökleri 19. yüzyılda biyolojide sağlanan gelişmelere kadar götürülebilir". Burada da "Comte'un çalışmaları biyoloji ve sosyoloji yakınlaşmasında inandırıcı bir temel sağlamıştır". "Onun sosyal statik kavramı ilk önce Spencer ve ardından Durkheim tarafından geliştirilen işlevselci anlayışların sonraki gelişiminde temel bir etkiye sahip olmuştur" (Giddens, 1977/2005: 512). Bu noktada dikkat çeken bir diğer husus Comte, Spencer ve Durkheim'in çalışmalarında işlev kavramının bir şekilde evrim kavramıyla birlikte kullanılmasıdır. Comte'un üç hal yasası, Spencer'in sosyal Darwinizmi ve Durkheim'in mekanik-organik dayanışma kavramsallaştırmaları doğrudan evrimci izler taşımaktadır. Ancak Giddens, Durkheim'in evrimci temelde açıkladığı mekanik ve organik dayanışmasının sonraki çalışmalarında giderek önemini yitirdiğini ve bu kavramların "evrimci bir değişme akışından ziyade soyut bir tipolojik karşıtlığa" dönüştüğünü de belirtir. Ancak evrim teorisinin işlev kavramından açıkça ayrılması Giddens'a göre Malinowski ve Radcliffe-Brown aracılığıyla olmuştur. Giddens'a göre "işlev kavramının Radcliffe-Brown ve Malinowski aracılığıyla antropolojiye geçişiyle evrimci teorilerin reddi" arasında dolaysız bir ilişki vardır. Bununla beraber işlevselciliğin sosyolojiye yeniden girişi Atlantik üzerinden olur. Radcliffe-Brown'un eğitimci olarak Chicago'da bulunması, Giddens'a göre bu sürece doğrudan katkıda bulunmasına sebep olmuştur. Kuşkusuz bu etki Parsons'ın çalışmalarıyla da büyük ölçüde pekiştirilmiştir. Burada bir başka kavramsal birliktelik ön plâna çıkar. Her iki düşünürün çalışmalarında yapı kavramı işlev kavramıyla birlikte yer alır ve bu düşünürlerin çalışmaları yaklaşık otuz yıl boyunca yapısal-işlevselciliğin Amerikan sosyolojisinde egemen konumda olmasına ciddi katkılar sağlamıştır (Giddens, 1977/2005: 513). Sonuç olarak Giddens'ın ana akım sosyoloji olarak adlandırdığı dönemin ikinci temel özelliği, "yöntem düzeyinde işlevselciliğin etkisi"dir (Giddens, 1982: 2).

Giddens'in Ortodoks konsensüse ilişkin bahsini ettiği bu iki temel özellik aslında, tam olarak konsensüsün temelini oluşturmaktadır. Zira Giddens, 'Sosyolojinin

Geleceği Üzerine Dokuz Tez' başlıklı makalesinde Ortodoks konsensüs adını verdiği şeyin "işlevselcilikle birleşmiş natüralizm" olduğunu ifade eder (Giddens, 1987a: 24). Natüralizm ve işlevselcilik arasındaki evliliğin en gelişmiş biçimini ise Parsons'ın teorisi temsil eder.

Giddens'in konsensüse dair belirlediği bir diğer özellik ise "içerik düzeyinde 'sanayi toplumu' kavramının ve daha genelde 'modernleşme teorisinin' etkisidir". Giddens'a göre "'sanayi toplumu' ve 'modernleşme' kavramları sanayi toplumu olarak adlandırılabilir yaklaşıma aittir". Giddens burada "sanayi toplumu teorisi ile 'ileri' toplumların gelişimiyle ilgili, liberal siyasal düşüncelerle bağlantılı özel görüşler bütünü" kasteder. Ona göre, "savaş sonrası dönemde, Batı ekonomilerinin görünürde istikrarlı gelişme oranları sergilediği bir zaman diliminde, sanayi toplumu teorisyenleri sürekli bir refah manzarası, servet ve gelir eşitliği ve fırsat eşitliği artışı yönünde bir eğilim" sergilemişlerdir (Giddens, 1982: 2, 3). Esas itibariyle savaş sonrası dönemde Batı toplumlarındaki görünür istikrar, sosyal teoride de karşılığını da bulmuştur. Konsensüsü oluşturan temel tezlere bakıldığında, çatışmanın olmadığı, istikrarlı bir ilerlemenin görüldüğü ahenkli bir birliktelik olarak toplum fikri, dönemin sosyal teorilerinde sıkça görülmektedir.

Genel olarak bu üç unsur etrafında kendini karakterize eden "Ortodoks konsensüs sosyoloji için ve bir ölçüde genelde sosyal bilimler için bir 'ana akım' düşünceler bütünü" oluşturmuştur (Giddens, 1982: 3). Ancak Giddens'a göre Ortodoks konsensüs, 1960'ların sonlarıyla 1970'lerin başlarında çözülmeye başlamış ve bu çözülmeyle de sosyal bilimlerde oldukça çarpıcı bazı değişimler yaşanmıştır. Özellikle sosyoloji alanında yaşanan değişimler Giddens adına sosyolojiyi bir krizin eşiğine getirmiştir.

Sosyolojideki kriz iddiası esas itibariyle sadece Giddens'a özgü bir tespit değildir. Akademik bir disiplin olarak kendini kabul ettiren ve genel olarak disiplinin temel ilkeleri konusunda güçlü bir konsensüse ulaşan sosyoloji, 20. yüzyılda toplumsal ve kültürel değişimlerin de etkisiyle kendini yeniden tartışmaya açmıştır. Bu tartışmaya şu veya bu şekilde müdahil olan birçok düşünür, sosyolojinin ciddi bir değişim içinde olduğunu fark edebilmişti. Bu değişimi 'sosyolojide yaşanan bir kriz' olarak nitelendiren düşünürler, disiplinin çağdaş durumuna ilişkin bir teşhisi ve disiplinin geleceği hakkında bir öngörüü şu veya bu şekilde çalışmalarında barındırmıştır. Bu

düşünürlerin bir diğer ortak özelliği, –Giddens’in ana akım olarak nitelendirdiği– Amerikan sosyolojisinin naif iyimserliğiyle bağlarını koparmış olmalarıdır.

Ancak bu noktada kriz tezinin tüm düşünürler tarafından paylaşılmadığını da belirtmek gerekir. Örneğin John K. Roads ve Michel Wieviorka gibi, sosyolojide böyle bir kriz yaşandığını reddeden düşünürler de bulunmaktadır (Steinmetz; Chae, 2002: 113). Öte yandan kriz tezini reddeden düşünürlerin yanı sıra başta Alvin W. Gouldner olmak üzere Randall Collins, Stephen P. Turner gibi kriz tezini benimsemiş önemli düşünürlerin de bulunduğunu eklemek gerekir.

Sosyolojideki kriz tezi, aslında ilk olarak 1920 yılında Siegfried Kracauer ve diğerleri tarafından ifade edilmiştir. Ancak o dönem fazla rağbet görmemiş bu tez, daha sonra Alvin Ward Gouldner tarafından 1970 yılında yayınlanan *Batı Sosyolojisinin Yaklaşan Krizi*’nde kapsamlı bir şekilde ele alınmıştır. Bu tarihten sonra yayınlanan birçok makale ve çalışmada bir şekilde sosyolojideki kriz tezi işlenmiştir (Steinmetz; Chae, 2002: 113).

Kriz tezine çalışmalarında sıkça yer veren Giddens *İleri Toplumların Sınıf Yapısı*’nda Gouldner’in da adını anarak sosyolojide bir kriz durumu olduğunu ifade eder (Giddens, 1981: 13). Giddens’in *Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori*’de ifade ettiği (1971/2009) revizyon talebi de doğrudan sosyolojideki kriz iddiasıyla ilişkilidir. Ancak bu iddia sadece sosyolojik bilimsel pratikler üzerinden ele alınmaz. Giddens sosyolojideki bu krizin doğrudan toplumsal dünyadaki köklü dönüşümlerin bir yansıması olduğunu düşünür. Giddens ‘Hermeneutik ve Sosyal Teori’ (1982) makalesinde konsensüsün çözülüşünü şu şekilde açıklar:

Bugün artık ortodoks konsensüsten söz edilemez. Bir zamanlar bir ortodoksi olan şey artık ortodoksi olmaktan çıkmış ve bir anlaşmazlık ve karışıklığa yol açmıştır. Ortodoks konsensüsün çözülmesine özünde felsefe ve sosyal bilimlerde pozitivistlik ve ayrıca işlevselciliğe karşı tırmanan eleştirel saldırılar yol açmıştır. Ancak onun ölümü kesinlikle entellektüel eleştiri temelinde açıklanamaz. Sosyal bilimlerdeki bu ciddi değişimler, istikrarlı Batı ekonomilerinin iktisadî gelişimlerinin yeni altüst oluşlar, krizler ve çatışmalarla kesintiye uğradığı bir dönemde toplumsal dünyadaki köklü dönüşümlerin bir yansımasıdır. Sanayi toplumu teorisyenleri tarafından

oluşturulan görünüşte güvenli alanın gerçekte kırılğan olduğu görülmüştür. Bunun içerimlerini doğrudan ele almasam bile, metodolojik ve temel problemlerin birbirleriyle yakından ilişkili olduklarını düşünüyorum. Burada tartışılan sorunlar doğrudan toplumdaki dönüşümlerin somut analiziyle ilişkilendirilebilir (Giddens, 1982: 3).<sup>36</sup>

Söz konusu toplumsal değişimlerin sosyal teorideki yansımaları da oldukça dikkat çekicidir. Giddens, Ortodoks konsensüsün bozulması ve dolayısıyla Parsonsçı sosyolojinin etkisini yitirmeye başlamasıyla birlikte, o döneme kadar sesi çok fazla çıkmayan alternatif sosyolojilerin seslerini yükseltmeye başladıklarını düşünür. Ona göre bu sosyolojilerin belirgin bir şekilde alanda yer almaya başlamasıyla ana akım sosyoloji, yerini bu farklı teorik perspektifler çokluğuna bırakmak durumunda kalmıştır. Söz konusu teorik perspektifler arasında fenomenoloji, sembolik etkileşimcilik, yeni-Webercilik, etnometodoloji, hermeneutik, eleştirel teori gibi gelenekler bulunmaktadır. Konsensüsün özellikle natüralizmin etkisiyle benimsediği, yapı tarafından belirlenen ‘pasif insan’ fikrinin aksine, yeni sayılabilecek bu gelenekler, insanların kendilerine has özellikleri ve eylemlerinin olduğunu vurgulayarak, içinde bulunduğu toplumu yeniden üretebilmeye muktedir fail fikrini gündeme getirmişlerdir.<sup>37</sup> Giddens konsensüsün bozulmasıyla birlikte ortaya çıkan söz konusu teorik perspektiflerin belirli ortak temalarının olduğunu da düşünür. *Toplumun İnşası*’nda bu temalar şu şekilde özetlenir:

Bunlardan biri, ...söz konusu düşünce okullarından çoğunun insan davranışının etkin, refleksif karakterini vurgulamasıdır. Başka deyişle, onlar ortodoks konsensüsün, insan davranışını aktörlerin denetleyip kavrayamadıkları güçlerin sonucu olarak görmeyi reddetmekte birleşirler. Ayrıca onlar (bu yapısalcılık ve ‘post-yapısalcılık’ı içerir), toplumsal hayatın açıklanmasında dile ve bilişsel özelliklere temel bir rol uygun görmüşlerdir. Dil kullanımı gündelik hayatın somut etkinlikleri içinde

<sup>36</sup>Dolayısıyla birçok düşünür gibi Giddens için de sosyoloji, içinde bulunduğu toplumsal atmosferden azade, kendinden menkul bir disiplin değildir.

<sup>37</sup> Şüphesiz insana ait bu atıflar yeni değildir. Sosyal bilim literatüründe entelektüel kökleri Sofistlere kadar götürülebilecek bu vurguları sonrasında Herder, Vico gibi isimlerin teorilerinde ya da Alman romantizmi gibi geleneklerde görmek mümkündür.

konumlanır ve bir anlamda kısmen bu etkinliklerin kurucu bir unsurudur. Son olarak, empirist doğa bilimleri felsefesinin önemindeki azalmanın ayrıca sosyal bilimler açısından kapsamlı etkilere sahip olduğu kabul edilir (Giddens, 1984: xvi).

Giddens'a göre konsensüsün bozulmasıyla birlikte ortaya çıkan bu teorik perspektifler çokluğu beraberinde literatürde iki farklı tepkinin de ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Giddens için birinci tepkide duruma sıcak bakılır. Bu bakış açısını benimseyen düşünürler için, tek bir teorik geleneğin hâkimiyetinden kaynaklanan dogmatizmden ziyade teorik perspektifler çokluğu daha arzu edilir bir şeydir. Öte yandan ikinci tepki olumsuzdur ve tepki daha ziyade, empirik alanda çalışanlar tarafından gelir. Onlara göre sosyal teori alanındaki anlaşmazlıklar uzlaşmayla sonuçlanamayacak denli fazladır. Zira onlar için sosyal bilim sahasının ne olduğuna ilişkin temel tanımlar konusunda dahi anlaşmazlıklar söz konusudur. Sosyal teorideki bu anlaşmazlıklar, bilimsel bilgi icrası üzerinde ciddi engellere sebep olduğu için onlar, söz konusu bu anlaşmazlıkları dikkate almadan empirik çalışmalarına devam etmeyi tercih ederler. Bu nedenle ikinci tepki, Giddens'a göre teorik tartışmaların gerçekte empirik çalışmalarla uğraşanlar için önemsiz olduğunu göstermektedir (Giddens, 1996/2007: 314, 315).

Bu tepkiler karşısında Giddens'ın konumu ise birinci tepkiye daha yakındır. O, tek bir teorinin hâkimiyetinden ziyade teorik çokluğun daha kabul edilebilir olduğunu düşünür. Zira ona göre *insan olmanın ne olduğu* konusu her zaman tartışmaya açıktır. Ancak bu kabul, Giddens'ın teorik çokluğu koşulsuz onayladığı anlamına gelmez. O, teorileri değerlendirebilecek rasyonel kriterlerin bulunduğu ihtimalini göz ardı ettiği ve dolayısıyla rölativizm problemini gündeme getirdiği için ilk tepkiyi de kusurlu bulur. Zira Giddens farklı teorik perspektiflerin olması gerektiğini kabul ederken, bunun rölativizme yol açmaması, onları değerlendirebilecek ortak rasyonel kriterlerin olması gerektiğini düşünür. Ona göre bazı teoriler diğerlerinden daha iyi ve daha verimli olabilir. Öte yandan ikinci tepki de Giddens için sorgulanmaya açıktır. Zira ona göre teorik tartışmalar empirik araştırmalarda bir fark ve/veya bir farkındalık yaratabilir. Bu sebeple ona göre en iyi empirik araştırma türü, teorik olarak biçimlendirilmiş empirik araştırmadır. Giddens, teori ve empirik araştırmanın, araştırmanın geneli içinde görelî



özerkliğe sahip olduğunu düşünmekle beraber, teorisyenlerin empirik araştırma problemlerine duyarlı olmaları gerektiği gibi, empirik araştırmacıların da teorik çalışmalara duyarlı olmaları gerektiğini de ifade eder. Giddens'in diğer tüm çalışmalarında da görülen sentezci karakteri burada da devrededir. O, söz konusu rakip perspektiflerin faziletleri kadar kusurlarını da bilmeyi ve bu tartışmaların ortaya çıkardığı temel gelişme çizgileri hakkında bir anlayışa sahip olunması gerektiğine inanır (Giddens, 1996/2007: 316). Bu durumda öncelikle konsensüsün ve sonrasında ortaya çıkan teorik çokluğun temel özelliklerini ortaya koymak, ardından neyin yanlış olduğunu belirtmek gerekir, ki revizyon talebini gündeme getiren problemlerin üstesinden gelenebilsin. Giddens'in gerek konsensüs, gerekse konsensüsün bozulmasıyla ortaya çıkan tablo karşısındaki tutumu, aynı zamanda onun sosyal teorideki konumu hakkında önemli ipuçları sunar. Giddens kendi konumuna ilişkin şu ifadelerde bulunur:

...söz konusu teorik keşmekeş karşısında bu tepkileri tamamen reddediyorum ve sosyal teoriyi sistematik olarak yeniden kurmayı öneriyorum. Bu girişimi, eskisinin yerine yeni bir Ortodoks anlayış geçirme beklentisi içinde değil, sosyal teorideki temel problemlerin tartışılması için eski konsensüsün sağladığından veya –mevcut teorik yaklaşımlar çeşitliliği içinde yer alma eğilimindeki– hermeneutik tecritin izin verdiğinden daha doyurucu bir zemin oluşturmak umuduyla öneriyorum. Ortodoks konsensüsün tamamen unutulmayacağını veya sadece refahçı devlet kapitalizminin ideolojik bir refleksi olarak göz ardı edilemeyeceğini, aksine terk edilmesi gerektiğini kabul ettiğimizde, onun zayıf noktalarının belirlenebileceğini düşünüyorum... Ayrıca bana göre, eski konsensüsün yetersizliklerini belirlediğimizde, onun ihmal ettiği problemlerin teorileştirilmesi –teorik analizin merkezine getirilmesi– gerektiğini görebiliriz (Giddens, 1979/2005: 428-429).

Giddens'in söz konusu problemlerin üstesinden gelebilmek ve sosyal teoriyi sistematik olarak yeniden kurma girişimine geçmeden önce onun yaklaşım tarzından kısaca bahsetmek gerekir.

## 2.2. METODOLOJİK BİR ARAÇ OLARAK ‘ELEŞTİREL DİYALOG’

Giddens, gerçekleştirmeye çalıştığı projesine yönelik ilgisinin yaklaşık onuncu yılında yayınladığı *Sosyal Teorinin Temel Problemleri* adlı kitabında “çağdaş dünyadaki sosyal bilimlerin, Avrupa’da 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın başlarında geliştirilen düşüncelerin güçlü etkisi altında olduğunu ve 19. yüzyıl toplumsal düşüncesinden bir şeylerin ancak tamamen eleştirel bir yaklaşımla ele alınması gerektiğini” (Giddens, 1979/2005: 121) ifade eder.

Gerek 19. yüzyıldaki sosyal bilim algısına, gerek bu algının mirasçısı olan Ortodoks konsensüse, gerekse konsensüsün bozulmasıyla ortaya çıkan tablo karşısında Giddens eleştirel bir duruşa sahiptir. Giddens’in sosyal teorideki bu eleştirel duruşu onun metodolojik bir araç olarak kullanmayı tercih ettiği eleştirel diyalogla tamamlanır. *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*’nda bu konum açıkça belirtilir. Giddens kitabı, ele aldığı “toplumsal ve felsefi düşünce biçimlerinin diyaloga dayalı eleştirisi olarak” düşündüğünü ifade eder (Giddens, 1976/2013: 11). Ancak diyaloga dayalı eleştiri sadece *Yeni Kurallar*’a özgü değildir. Giddens neredeyse tüm çalışmalarında eleştirel diyalogdan yararlanır. Ancak genel bir tespitte bulunmak gerekirse, özellikle 1970’lerde bu diyalogun etkili bir şekilde kurulduğu, en az katkının ise 1960’lar ve 1980’lerin başlarında olduğu söylenebilir (Kaspersen, 2000: 8). Bu eleştirel diyalog daha ziyade dört teorik gelenek, yani eylem teorileri, yapısalcılık, Marksizm ve işlevselcilik ekseninde gerçekleşir (Kaspersen, 2000: 157). Giddens yer yer farklı teorik yaklaşımlara referansta bulunsa da çalışmalarında temel olarak bu dört gelenek ön plandadır. Bir kez daha ifade etmek gerekirse bu diyalog, sosyal teorinin köklü bir değişime ihtiyacı olduğu görüşü çerçevesinde kurulur. Dolayısıyla da Giddens’in asıl amacı sadece bu teorilerin literatüre olan katkılarını ve yanı sıra kusurlarını tespit etmek değil, daha ziyade onlardan yararlanarak kendi alternatifini için bir temel yaratmaktır. Bu anlamda Giddens, bir yanda mevcut sosyal teorilerle eleştirel bir diyaloga girerken öte yandan kendi alternatif sosyal teorisini oluşturma girişiminde de bulunur. Böylesi bir yaklaşım tarzı kimi düşünürlerce eklektik bir proje olarak nitelendirilir. Giddens ise *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*’nın 1993’de yayınlanan ‘İkinci Baskıya Giriş’te bu yöndeki eleştirileri de dikkate alarak şu ifadelerde bulunur:

...bu çalışma temel önemde gördüğüm, ancak şu veya bu nedenle, ilk doğdukları perspektifler içinde yeterince açıklanmayan düşüncelerle eleştirel bir hesaplaşmadır. Bazıları böyle bir stratejiyi yanlış konumlandırılmış bir eklektizm olarak gördü; ancak ben diyaloga dayalı bu tür bir eleştirinin sosyal teorideki verimli kavramsal açılımlar için hayati önemde olduğunu düşünüyorum (Giddens, 1976/2013: 11).

Kaspersen'in de ifade ettiği gibi Giddens'in projesi, "bütün bir sosyolojik ve felsefi teoriler yelpazesinden keyfi olarak alınmış parçalardan oluşturulan eklektik bir proje" olarak ele alınabilir, ancak yine de onun "bu eklektizmi birçok bağlamda mantıklı ve verimli kıldığı"nın da belirtmek gerekir (Kaspersen, 2000: 158). Özellikle teorik gelişmelerin boşlukta değil, mevcut teorilerle eleştirel bir diyalog içinde yer aldığı (Kaspersen, 2000: 8) düşünüldüğünde, Giddens'in metodolojik aracının önemi daha net anlaşılabilir. Ancak bununla beraber Giddens'in teorik gelişmelere yönelik katkısının kapsamlı bir sosyal teori önerisiyle neticelenmediğini de belirtmek gerekir. Craib'in de ifade ettiği gibi, Giddens (Parsons gibi) diğer düşünürlerden farklı olarak tam kapsamlı genel bir teori geliştirmeye çalışmaz. Ona göre Giddens, aksine genelde sosyal analizde ve özelde toplumsal araştırmalarda kullanılacak 'duyarlı' kavramlar geliştirmek ister(akt. Layder, 2006: 180).

Sonuç olarak Giddens'in de amacı Parsons gibi kapsamlı bir sistem teorisi geliştirmek değildir. Bu anlamda, bir bütün olarak Giddens'in çalışmaları, özetle, 'sentezci' bir ruh içinde teorik bir kavramlar çerçevesi sağlama girişimi olarak tanımlanabilir (Layder, 2006: 180). Giddens'in verimli kavramsal açılımlar sağlama veya duyarlı kavramlar geliştirmek istemesi, onun sosyal teorilerle kurduğu eleştirel diyalogdan edindiği tespitlerle yakından ilişkilidir. Onun duyarlı kavramlar oluşturma isteği kuşkusuz, öncelikle literatürdeki sosyal bilimsel kavramları gözden geçirmekten ve onları ontolojik sorgulamaya tabi tutmaktan geçer.

### 2.3. ONTOLOJİYE DÖNÜŞ

Giddens en başından "sosyal bilimcilerin felsefi sorunlara duyarlı" olmalarını ister. Başka deyişle felsefesiz bir sosyal bilim imkânı onun için tartışmaya ve

sorgulamaya açık bir durumdur. Ancak bununla beraber Giddens, felsefi sorunlara duyarlı olma talebinin, “sosyal bilimi onun özünde empirik olmaktan daha çok spekülâtif olduğunu iddia edebileceklerin kollarına atmakla aynı şey” olmadığını da ifade eder. Ona göre “sosyal teorinin görevi, insani toplumsal etkinliğe ve insani eyleyene ilişkin empirik çalışmalarda kullanılâbilecek kavramların oluşturulmasıdır”. Dolayısıyla Giddens için “toplumsal araştırmanın sürdürülüşü ilke olarak felsefi tartışmalarla aydınlatılabilir, bunun tersi de geçerlidir” (Giddens, 1984: xvii, xviii).

Giddens, Ortodoks konsensüsün dağılmasıyla birlikte sosyolojinin daha felsefi bir karaktere büründüğünü, aynı zamanda felsefenin de daha sosyolojik hale geldiğini düşünür. Ancak Giddens’a göre sosyolojide son on yıllarda yaşanan felsefi yönelim kendini daha ziyade epistemolojik tartışmalarla karakterize etmiştir (Giddens, 1987b: 53). Giddens *Toplumun İnşası*’nda bu durumu şöyle ifade eder:

Sosyal teoride ‘dile dönüş’ olarak adlandırılan yaklaşım ile post-empirist bilim felsefelerin ortaya çıkışıyla alevlenen tartışmaların çoğu kuvvetle epistemolojik bir nitelik sergiler. Onlar, başka deyişle, görelilikle ilgili problemler, doğrulama ve yanlışlama problemleri vb.yle ilgilenmişlerdir. Bunlar önemli olabilse de, epistemolojik problemlere yoğunlaşma ilgiyi sosyal teorinin daha ‘ontolojik’ alanlarından uzaklaştırmıştır ve yapılaşma teorisi esas olarak bu problemlere odaklanır. Sosyal teori konusunda çalışanlara, epistemolojik tartışmalarla ve zaman içinde ‘kökleşmiş’ olma anlamında ‘epistemoloji’ye benzer bir şey bulunup bulunmadığı sorusuyla uğraşmaktan ziyade, öncelikle insan, insanların faaliyetleri, toplumsal yeniden-üretim ve toplumsal dönüşüm kavramlarını yeniden ele almaya çalışmalarını öneriyorum (Giddens, 1984: xx).

Aslında Giddens’in hedefinde sadece dile dönüş olarak adlandırılan yaklaşım ile post-empirist bilim felsefeleri yoktu. Giddens, epistemolojik yönelimi genel olarak “hem öznenin ‘yola çıkan’larda hem de nesnenin ‘yola çıkan’larda” görmenin mümkün olduğunu düşünür. Nitekim Giddens’a göre, Kartezyen *cogitonun* bilen öznenin temeli olarak varsaydığı ‘Ben varım’ın ‘var’ını araştırmamış, aksine ‘nesnelere’ ya da ‘şeylerin’ doğasıyla ilgilenen bu felsefeler ‘ontolojik’ olana nüfuz etmekten daha çok nispeten

yüzeysel bir ‘ontik’ düzeyde kalmışlardır (Giddens, 1981/2000: 32). Dolayısıyla Giddens, sosyal teorideki söz konusu genel yönelimin aksine –Heideggerci bir çizgide– ontolojiye dönme talebinde bulunur. O, sosyal bilimin gerçekliğin nasıl bilinebileceği konusundaki ebedi ve sonu gelmez tartışmanın terk edilmesi gerektiğini ve gerçekliği nasıl kavramsallaştırmamız gerektiğiyle ilgili ontolojik sorulara odaklanılması gerektiğini düşünür (Kaspersen, 2000: 32). Giddens, *Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Eleştirisi*’nde şu ifadelerde bulunur:

Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’da tekrar tekrar vurguladığı gibi felsefe, Batı düşüncesinin epistemolojisiyle ısrarlı uğraşısı nedeniyle karmakarışık hâle gelen Varlık problemine geri dönmelidir (Giddens, 1981/2000: 32).

Ancak bununla beraber Giddens’in ontolojiye dönme talebi, çalışmalarının bütünüyle ontolojik muhakeme ekseninde şekillendiği anlamına gelmediği gibi, epistemolojik konularda tamamen sessiz kaldığı anlamına da gelmez. Giddens’in özellikle ‘çifte hermeneutik’ (*double hermeneutic*) kavramsallaştırması doğrudan epistemolojik içerik taşımaktadır. Öte yandan ontolojiye dönme talebi, aynı zamanda Giddens’in alternatif teorik inşasının ilk koşulunu oluşturmaktadır. Zira o, sosyal teoride sıkça kullanılan –ancak çoğu kez verili kabul edilen ve dolayısıyla anlamları giderek muğlaklaşan– insani edim, yapı, toplumsal yeniden üretim vb. kavramları ontolojik düzeyde yeniden ele alarak onların gerçek doğasına ulaşmak ister. Bu sayede Giddens, toplumsal dünyanın gerçek karakterine ulaşılabilirliğini varsayar. Giddens’in ‘yapılaşma teorisi’ olarak adlandırdığı alternatif teorik girişimi doğrudan bu ontolojik muhakemenin bir ürünüdür.

Bununla beraber Giddens’in ontolojik muhakeme tarzı sosyal teori literatüründe bazı eleştirilere maruz kalmıştır. Örneğin Bryant, “(1) (en azından 1977’den beri) epistemolojik tartışmalara girmeden ve (2) (ister felsefi antropoloji, ister siyaset felsefesi biçiminde) bir normatif teori ortaya koymadan ve onu savunmadan toplumsalın ontolojisini geliştirmeye” koyulduğu için Giddens’in kendi dayanaklarını kaybetme riski altında olduğunu ifade eder (Bryant, 1992: 139). Kaspersen de toplumsal gerçekliğin toplumsal pratiklerden meydana geldiğini düşünen Giddens’in ontoloji ve gerçekliğin karakteriyle ilgili başka temel bir soruyu, yani ‘Bunun gerçeklik olduğunu

nasıl biliriz?’ sorusunu gündeme getirdiğini düşünür. Kaspersen aynı zamanda ontoloji ve dolayısıyla gerçekliğin sınırları ile bu gerçekliğin bilgisinin yani, epistemolojinin birbirinden ayrılamayacağını düşünerek, Giddens’in ister istemez başka bir probleme, yeni bir düalizme yakalandığını düşünür (Kaspersen, 2000: 160). Stones ise Giddens’ı ontolojiyi, genel ontoloji düzeyde, yani oldukça soyut ve felsefi düzeyde ele almasından ötürü eleştirir. Ona göre Giddens’in ontolojik analizlerinin soyut ve felsefi düzeyde kalması, özellikle empirik ve metodolojik düzeyin arka planda kalmasına yol açmıştır (Stones, 2005: 7)

Sonuç olarak Giddens’in sosyal teori literatürüne yönelik eleştirel diyalogu bir yanda literatüre sirayet etmiş düalizmleri görmesine olanak sağlarken öte yandan ontolojik muhakemesi de sosyal bilimlerde sıkça kullanılan kavramları yeniden tanımlamasını mümkün kılmıştır. Bu iki hamle Giddens’in geliştirmek istediği alternatif yaklaşımı için iki ön koşul olarak belirir. Dolayısıyla Giddens’in projesinin bir diğer önemli unsurunu sosyal teori literatürüne sirayet etmiş olan bu düalizmleri aşmaktır.

#### **2.4. BİR SENTEZE DOĞRU: SOSYOLOJİK DÜALİZMLERİ AŞMAK**

Giddens’in sosyal teorilerle girdiği eleştirel diyalogdan edindiği en önemli tespitlerden bir diğeri, Batı felsefesine sirayet etmiş karşıtlıklardır. Başka deyişle Batı düşünce tarihine egemen olan, “birbiriyle egemenlik mücadelesine kilitlenmiş farklı ve karşıt varlıklar arasındaki ayrımların ifadesi” (Layder, 2006: 1) olan düalizmlerdir. Bu tespit aynı zamanda Giddens’in kendi alternatifini şekillendirmesine de katkı sağlamıştır. Zira Giddens ‘sosyolojiyi istila eden’ bu düalizmlerden kurtulmaya çalışır ve “sosyal teoride düalizmin yol açtığı kökleşmiş karşıtlıkları şiddetle eleştirir” (Layder, 2006: 180). Ona göre, “düalizmlerin hiçbiri teorik düşünüş için uygun bir hareket noktası oluşturmaz” (Giddens, 1976/2013: 15).

Giddens’a göre düalizmlere karşı çıkmak, düalizmin kutuplarının “*yapı-bozumuna uğratılması gerektiğini*” vurgulamak anlamına gelir (Giddens, 1976/2013: 15). Yapı-bozum kavramı burada bozmak, yok etmek anlamına gelmez. Daha ziyade, düalizmin kutuplarından biri tercih edilmeden ve onlar sabit formlar olarak kabul edilmeden onların bir inşa, bir oluşum sürecine dâhil edilmesi anlamına gelir. Zira

Giddens için toplumsal gerçeklik aktif bir icra sürecidir ve bu süreçte gerçekliğin tüm unsurları etkileşim ve iletişim içindedir.<sup>38</sup>

Yapı-bozuma ilişkin böylesi bir içerik, post-yapısalcı geleneğin önemli temsilcilerinden Derrida'yı akla getirir. Derrida da gerçekliği bir oluş olarak görür. O, *difference* kavramından hareketle gelecekte ortaya çıkabilecek bir yasaya, bir tür saklı yazıya işaret ederek anlam sabitliğinin geçersizliğini ortaya koymak ister. Bunun aracı olarak da yapı-bozumundan yararlanır –ki buradaki temel hedeflerinden biri aslında özneye bir oluş imkânı sunmaktır (Saygın, 2010: 20, 22).

Bu bağlamdan bakıldığında Giddens'ın Derrida ile entellektüel bir yakınlaşma içinde olduğu ifade edilebilir. Ancak her ikisi de gerçekliği bir inşa olarak görmeleri ve bu süreçte özneye aktif, yaratıcı bir rol biçme konularında hemfikir olmalarına rağmen temelde ayrı düşükleri de unutulmamalıdır. Allan Megill, Derrida'yı modern bir Penelope olarak düşünür; asla eve dönmeyecek bir Ulysses'i beklerken gündüz ördüklerini gece söken –daha doğrusu aynı anda hem ören hem de söken– bir Penelope olarak düşünür (Megill, 1998: 382). Öte yandan Derrida'nın anlam kavramının kendisini yıkmayı ister görünümünün (Megill, 1998: 382) aksine Giddens, “farklı anlam evrenleri'ne vurgunun anlam ve deneyimin rölatifliği ilkesini nasıl mantıksal kısır döngüye düşen bir rölativizme dönüştürdüğünü ve bu vurgunun anlam farklılaşmasıyla ilgili problemleri çözüme kavuşturamayacağını” görmenin zor olmayacağını düşünür. Giddens “rölativizmi reddederken ‘görelilik ilkesi’ni sürdürmenin nasıl mümkün ve önemli olduğunu göstermeye” çalışır (Giddens, 1976/2013: 36). Kaspersen, Giddens'ın konumunu bu noktada isabetli bir biçimde özetler:

Biz her zaman belirli bir geleneğin ve belirli bir anlam geleneğinin ‘tutsağı’yızdır. Çevremizi anlamaya çalışırken bu anlam çerçevesini yanımızda taşırız. Bilgi, belirli bir anlam ufku içinde kendi gidiş noktasına sahip bir yorumlama süreci içinde yaratılırken, yeni bilgi, bu gelenek ve tarih ile somut toplumsal gerçeklik arasındaki söz konusu karşılaşmadan

<sup>38</sup>Dolayısıyla Giddens pozitivist/natüralist sosyolojiyle bağlarını kopararak, toplumsal gerçekliği ‘orada bir yerde’ değişmez, sabit bir şey değil, onun sürekli olarak yeniden üretilen, inşa edilen bir şey olarak görür.

daima etkilenecektir. Ayrıca bu bilgi her zaman görelidir. İnsanlar olarak bizler toplumsal gerçekliğe katılan ve onu üreten ve böylece onun hakkında bilgilere sahip olan varlıklarız (Kaspersen, 2000: 11).

Kaspersen'e ait bu paragrafın esasen iki gönderimi bulunmaktadır. İlki Giddens'in ontolojiye dönme talebini onaylar. Buna göre; "gerçekliğin nasıl anlaşılacağına odaklanmak yerine, bir gerçekliğin parçası olduğumuzu ve bu anlayışın dilimiz aracılığıyla yer aldığını ve bu yüzden büyük ölçüde bir yorum meselesi olduğunu" anlamamız gerekir (Kaspersen, 2000: 12). İkincisi ise, gerçekliğin bir inşa süreci olarak ve dolayısıyla insanın da toplumsal gerçekliğin bir parçası olarak kabul edilmesi, doğrudan yapı-fail, birey-toplum, özne-nesne düalizmlerinin diyalektik bir ilişki içinde ele alınmasına işaret eder.

Dolayısıyla Giddens'in birey ve toplum düalizmine karşı çıkması kesinlikle, "kendine has yapısal özelliklere sahip sosyal sistemler ya da kolektivite biçimleri bulunduğunu reddetmek anlamına gelmez; ne de belirli bir konumdaki bütün bireylerin eylemlerinin bu yapısal özellikleri bir ölçüde 'içerdiği'ni kabul etmek anlamına gelir (Giddens, 1976/2013: 15). Giddens ne yapıyı, failin oluşum süreci içinde gözden kaçırmak, ne özneyi yapısal koşullar içinde eritmek, ne de her iki unsurun kendine özgü özelliklerini yok saymak ister. O, düalizmleri sürdürmek yerine, birey ve toplum arasında "hijerarşik bir durumdan", yani birey ve toplum arasında "birçok karşılıklı bağlantı biçimi" olduğundan söz etmenin daha isabetli olacağını düşünür (Giddens, 1976/2013: 17). Söz konusu hijerarşik durum ve/veya karşılıklı bağlantı biçimi, "bireyler ve farklı toplumsal bütünlüklerin birlikte-yer-aldıkları durumlar ve aralarındaki 'dolaylı bağlantılar' kadar birbirinden kopuk oldukları durumları da dikkate" almayı gerektirir (Giddens, 1976/2013: 18).

Batı düşünce tarihinde kökleşmiş tüm bu düalizmler içinde Giddens'in temel ilgisi daha ziyade kurumsal analiz ve eylem teorisi düalizmine yani, yapı-fail düalizmine yöneliktir. Dolayısıyla Giddens'in düalizmleri aşma çabası daha çok yapı-fail düalizminde somutluk kazanır. Giddens bu alandaki problemleri aydınlatmaya çalışırken yararlanılacak fikirlerin en önemli tek kaynağını Marx'ın yazılarında bulur.



Marx'ın *Grundrisse*'daki sözleriyle 'sabit bir forma sahip' her toplumsal unsur toplumun hareketi içinde sadece 'kaybolup giden bir hareket' olarak ortaya çıkar. 'Bu sürecin koşulları ve nesneleşmeleri aynı ölçüde bizzat onun anları/uğraklarıdır ve onun biricik öznelere bireyler, ancak aynı şekilde, üreten ve yeniden-üreten karşılıklı ilişki içindeki bireylerdir...'. Bu düşünceler kesinlikle yazıda geliştirmek istediğim yaklaşımın ifadesidir (Giddens, 1979/2005: 191).

Dolayısıyla Giddens'in amacı, insan eylemi yaklaşımını yapısal açıklamayla (Giddens, 1979/2005: 185), başka deyişle "failliği bir yapısal analiz yaklaşımıyla" ilişkilendirmektir (Giddens, 1979/2005: 191). Bunun gerçekleşmesi için öncelikle insan fail veya bir özne teorisine ihtiyaç vardır. Söz konusu teori her şeyden önce "*sürekli bir davranış akışı*" (Giddens, 1979/2005: 194) olarak tanımlanan eylemin, koşulları ve sonuçları üzerine bir açıklamayı gerektirir. Öte yandan "eylemin koşulları ve sonuçları arasında bir şekilde giren 'yapı' hakkında bir yorum" da gereklidir (Giddens, 1979/2005: 185). Başka deyişle yapısal bir analiz gereklidir.

Bu doğrultuda düalizmin her iki kutbu birbirini gerektirir. Giddens'in sistematüğinde –literatürde çoğu kez birbirine karşıt olarak alınan– eylem ve yapı diyalektik bir ilişki içine sokulmakla beraber, yukarıdaki paragraftan da anlaşılacağı üzere onların en azından analiz düzeyinde ayrı tutulmaları gerekmektedir. Başka deyişle Giddens, özne teorisini yapısal analizi paranteze alarak, yapısal analizi de özne teorisini paranteze alarak gerçekleştirmek ister. Aslında Giddens'in temel bazı çalışmalarının teması da bu maksada uygundur. *Yeni Kurallar*'daki ana tema "sosyal teorisinin, insan aktörlerin refleksif olarak organize ettikleri rasyonelleştirilmiş davranış anlamında bir 'eylem anlayışı' içermesi ve bu refleksif süreci mümkün kılan bir pratik araç olarak 'dil'in önemi"nin kavranmasıdır (Giddens, 1976/2013: 10). Burada ön plâna çıkan daha ziyade Giddens'in eylem anlayışıdır. Öte yandan *Sosyal Teorisinin Temel Problemleri* (1979/2005) ise, *Yeni Kurallar*'da (1976/2013) ortaya konmaya çalışılan insan eylemi yaklaşımının yapısal açıklamayla nasıl ilişkilendirilebileceği üzerine kaleme alınmıştır. Burada da daha ziyade Giddens'in yapısal analizi ön plâna çıkmaktadır. Her iki çalışmada da Giddens'in alternatif teorik girişiminin içerimlerini görmek mümkün olsa da, bu projesini ayrıntılarıyla ortaya koyduğu çalışması *Toplumun İnşası*'dır (1984).

## 2.5. ANTHONY GIDDENS'İN SOSYAL TEORİDEKİ KONUMU ÜZERİNE GENEL BİR DEĞERLENDİRME

Giddens'in sosyal teorideki konumu esas itibariyle iki ana başlık üzerinden özetlenebilir. Bunlardan ilki, Giddens'in klâsik ve modern sosyal teoriyle kurduğu eleştirel diyalog ve bu diyalogdan edindiği tespitlerdir. İkincisi ise, bu tespitlerden hareketle Giddens'in kendini felsefe ve sosyal teoride konumlandığı yerdir.

Giddens gerçekleştirdiği eleştirel diyalog sayesinde iki önemli tespite bulunur: (1) sosyal bilimlere sirayet etmiş düalizmler ve (2) sosyal teoride epistemolojiye yönelik ilgi. Giddens kendi alternatif teorisini her iki tespiti de aşarak konumlandırmak ister. Giddens kendi alternatif sosyal teorisinin ilk koşulunu, ontolojiye öncelik tanıyarak, sosyal teoride sıkça kullanılan kavramları ontolojik zeminde yeniden tartışmaya açarak gerçekleştirmeye çalışır. Onun projesinin ikinci koşulu ise düalizmlerin ötesine geçmektir.

Bir kez daha ifade etmek gerekirse Giddens, kendi projesini gerçekleştirmek adına eleştirel diyalogdan yararlanır. Giddens sosyal teoriye ilişkin tüm çalışmalarında çok sayıda düşünür ve geleneğe referansta bulunmakla beraber, bu eleştirel diyalogun hedefinde daha ziyade yapısal-işlevselci yaklaşımlar ile yorumcu sosyolojiler bulunmaktadır. Başka bir deyişle Giddens'in eleştirel diyalogu genel olarak toplumsal analizi yapısal unsurları ön plana çıkaran yaklaşımlar ile bu analizi failiği ön plana çıkararak gerçekleştiren yaklaşımlar üzerinden karakterize olur. Giddens her iki yaklaşım tarzının da toplumsal gerçekliği kavramada yetersiz olduğunu, ya bir tür nesne emperyalizmine ya da bir tür özne emperyalizmine düşüldüğünü düşünür (Giddens, 1984: 2). Bu nedenle de söz konusu yaklaşımlar Giddens'a göre toplumsal gerçekliğin bütününden ziyade, sadece bir parçasına vakıf olabilmişlerdi. Öte yandan onların güçlü olduğu yanlar, sosyal bilim literatürüne ciddi katkılar da sağlamıştır. Giddens bu katkıların esaslı bir teorik girişimde bulunmak adına dikkate alınması gerektiğinin bilincindedir. Ancak sosyal teoride kökleşmiş düalist kavrayış, mevcut problemleri, söz konusu yaklaşımların içinde kalarak çözmeyi olanaksızlaştırmaktadır. Şu halde sosyal teoriye sirayet etmiş bu düalist kavrayıştan kurtulmak, Giddens'in ilk temel amacını oluşturmakla beraber, ikinci hamle sentezci bir ruhla bu yaklaşımların güçlü olan yanlarından beslenerek yeni bir teori oluşturmaktır.

Bu amaçların esaslı şekilde gerçekleşmesi için sosyal teoride verili olarak alınan birçok kavramının yeniden sorgulanması, yeniden tanımlanması gerekmektedir. Giddens'in bu talebi yine kullandığı eleştirel diyalogdan kaynaklanır. Giddens'a göre sosyal teorilerin mevcut ilgileri daha ziyade epistemolojik tartışmalar üzerinden karakterize olmuştur. Epistemolojiye tanınan bu öncelik, sosyal teoride kullanılan birçok kavramın sorgulanmadan verili olarak kabul edilmesine yol açmıştır. Sosyal teori literatüründe sıkça kullanılan 'yapı', 'toplumsal kurallar', 'güç', 'eylem', 'üretim ve yeniden üretim' gibi kavramların çoğuyla bu literatürde karşılaşmak mümkün olmakla beraber, bu ve benzeri kavramlar çoğu kez sorgulanmadan kullanılmış ve anlamları giderek muğlaklaşmıştır. Giddens bu nedenle söz konusu amacını gerçekleştirebilmek adına, literatürde sıkça kullanılan kavramları ontolojik bir muhakemeye tabi tutarak yeniden tanımlamaya çalışır.

Giddens'in teorik konumuna ilişkin yukarıda ifade edilen tüm unsurlar onun 'yapı' kavramına yönelik kavrayışında açıkça somutlaşır. Giddens, İngilizce konuşulan dünyada yapı kavramına yönelik iki belirleyici vurgunun ön plâna çıktığını düşünür. İlki, yapının bireyler ve kolektiviteler arasındaki 'kalıplaşmış' toplumsal ilişkileri anlatmakta kullanılmasıdır. Başka deyişle yapı terimi, kalıplaşmış toplumsal ilişkilere karşılık gelmektedir. Bir diğer vurgu ise yapının kısıtlayıcılıkla özdeşleştirilmesidir. Bu vurgular ışığında yapı, bireylerin eylemlerini kısıtlayan, kalıplaşmış toplumsal ilişkiler olarak tanımlanabilir. Ancak Giddens, yapı terimini ne kalıplaşmayı anlatmak için kullanır ne de onu kısıtlayıcılıkla özdeşleştirme niyetindedir. Başka deyişle Giddens yapıyı ne kısıtlayıcılıkla özdeşleştirmek ne de onu birey ve toplum arasında kalıplaşmış ilişkiler bütünü olarak almak ister. Zira ona göre yapıyı kısıtlayıcılıkla tanımlamak; onu sadece insan eylemine dışsal olan, eylemden bağımsız bir şey olarak görmek anlamına gelecektir. Öte yandan yapıyı birey ve toplum arasında kalıplaşmış toplumsal ilişkiler olarak tanımlamak da; onun sadece insanlar arası etkileşim örüntüleriyle tesis edilen bir şey olarak görülmesi anlamına gelecektir. Giddens her iki tanımın da doğru, ancak eksik olduğu düşünür. Bu nedenle de Giddens için yapı, hem eyleme dışsal olması bakımından kısıtlayıcı hem de eylemlerle tesis edilen bir şey olması bakımından mümkün kılıcıdır. Giddens yapıya dair bu iki nitelemenin birlikteliğini 'yapının ikiliği' (*duality of structure*) olarak kavramsallaştırır. Yapının ikiliği kavramı böylece Giddens'in teorisinde stratejik bir rol işgal eder. Zira bu kavramsallaştırma eylem ve

yapı, özne ve nesne gibi düalizmlerin üstesinden gelemeye yarayacak niteliktedir. Bu noktada Giddens'in 'ikilik' ifadesini bilinçli olarak tercih ettiğini belirtmek gerekir. 'İkilik', ne yapıyı bireyin eylemleri içinde eritmeye ne de eylemin yapının içinde kaybolmasına olanak tanır. Kavram daha ziyade karşılıklı bağlantıyı, bu bağlantının düzeylerini işaret eder. Dolayısıyla da 'ikilik' hem öznenin hem de yapının ayrı ayrı kendine içkin özellikleri olduğunu kabul etmekle beraber, aynı zamanda onların birbirinden bağımsız, yalıtık unsurlar olmadığını gösterir. Giddens şöyle der:

İnsan toplumları ya da toplumsal sistemler, açıkçası insan eylemi olmadan var olamazlar. Ancak aktörlerin toplumsal sistemleri yarattıkları doğru değildir; onlar, *praxis*'in sürekliliği içinde daha önceden yapılanları yeniden yaparak bu sistemleri yeniden-üretir ve değiştirirler (Giddens, 1984: 171).

Bu anlamda Giddens için toplum, ne bireylerin eylemlerinin dışında 'orada bir yerde' bir şeydir ne de bireylerin eylemlerinin toplamından ibarettir. Toplum, hem insan eylemleri vasıtasıyla inşa edilen bir oluşum hem de insan eylemlerini şekillendiren bir şeydir. Giddens bu süreci 'yapılaşma' (*structuration*) olarak adlandırır. Yapılaşma, Giddens'in gerçekleştirdiği eleştirel diyalog vasıtasıyla oluşturduğu alternatif teorinin ve yanı sıra onun toplumsal ontolojisinin adıdır.

Dolayısıyla Giddens bir yanda yapısal-işlevselci yaklaşımların yapı ve sistem kavramlarını, öte yanda yorumcu sosyolojilerden eylem veya faillik kavramlarını alarak ve bunları yapı-bozumuna uğratarak 'yapılaşma teorisi' (*structuration theory*) adını verdiği kendi alternatif teorisini inşa eder. Böylece diğer toplumsal düşünce okulları için temel önemde olan unsurlar, yapılaşma teorisinde bir ikilik olarak bir araya getirilerek yeniden kavramsallaştırılır.

Giddens'in sosyal teorideki konumunu anlamak açısından burada özellikle dikkat çekilmesi gereken husus, yapılaşma teorisinin gerçekliği toplumsal pratikler tarafından inşa edildiği ve bu inşa sürecinin bir nevi bireye dışsallaşarak onun eylemlerini belirlediği öncülünden hareket etmesidir.

Giddens, ontolojiye dönme talebiyle kendi alternatifini, yani yapılaşma teorisini tesis etmeye çalışsa da bu, onun epistemolojik konularda sessi kaldığı anlamına gelmez. Giddens'in epistemolojik konulara yönelik analizleri ise 'çifte hermeneutik'

kavramsallaştırmasıyla somutlaşır. Söz konusu kavramsallaştırma ekseninde ele alınabilecek epistemolojik yönelim, Giddens’in ontolojik analiziyle uyum içindedir. Bu anlamda çifte hermeneutik kavramı tıpkı yapının ikiliğinde olduğu gibi başka bir ‘ikiliğe’ işaret eder. Giddens, sosyal bilimler ve doğa bilimleri araştırma nesnelerinin karakteri itibariyle birbirinden ayırır. Ona göre doğa bilimlerinin araştırma nesnesi, kelimenin tam manasıyla ‘nesne’ konumundayken, sosyal bilimlerin araştırma nesnesi düşünen, konuşan bir nesnedir, başka deyişle özne-nesne formuna sahiptir. Bu anlamda doğa bilimlerinin araştırma nesnesi, araştırmacıyla karşılık vermezken, sosyal bilimlerin araştırma nesnesi araştırmaya sürekli olarak dâhil olur ve araştırma bulgularını aktif şekilde biçimlendirir. Bu nedenle de doğa bilimlerinde araştırmacı ve nesnesi arasında bir özne-nesne ilişkisi söz konusuysa sosyal bilimlerde bu ilişki özne-özne ilişkisi üzerinden gerçekleşir.

Bununla beraber Giddens’in doğa bilimleri ve sosyal bilimler arasında araştırma nesnelerinden kaynaklı bir ayrımın olduğu yönündeki tespiti, başka türden bir düalizm yaratma girişimini temsil etmez. Başka deyişle bu ayrım, her iki bilim alanının da hiçbir şekilde buluşmayacak nitelikte keskin bir ayrım değildir. Giddens doğa bilimleri ve sosyal bilimler arasında bu türden keskin bir sınır çizgisi çizmek istemediğini şu şekilde ifade eder:

...insani toplumsal etkinliğin karakteri ve doğa biliminin mantıksal formu, birbirinden tamamen bağımsız çabalar değildir, aksine ortak bir problem havuzundan beslenirler... Doğa bilimleri ve sosyal bilimler, karakteristik özellikleri birbirinden bağımsız olarak şekillenen ve bu yüzden sonradan bir araya getirilip karşılaştırılabilecek farklı iki entelektüel çaba olarak görülmez (Giddens, 1979/2005: 451).

Dolayısıyla doğa bilimleri ve sosyal bilimler farklı araştırma nesnelere sahip olmakla beraber, her iki bilim alanının amacı gerçekliğe ulaşmaktır. Ancak araştırma nesnelerinin karakterinden kaynaklı farklılık, sosyal bilimlerin kendi epistemolojik ve metodolojik öncüllerini söz konusu araştırma nesnesinin kendine özgü karakteristiğine uygun şekilde kurması gerektirir. Giddens’in çifte hermeneutik kavramsallaştırmasıyla ön plana çıkardığı husus tam olarak budur. Giddens –yukarıda da ifade edildiği üzere–

toplumu, ne sadece bireylerin eylemlerinden bağımsız kendinde varoluşa sahip bir şey olarak görmüş ne de bireylerin süregelen etkileşimlerinin kalıplaşması olarak görmüştü. Ona göre toplum, her iki düzeyi de içinde barındıran bir oluşumdur. Bu türden bir kavrayış her şeyden önce toplumu stabil, durağan karakterde değil, aksine üretim ve toplumsal değişim potansiyelini gündelik hayatın akışı içinde sürekli olarak potansiyel biçimde barındıran dinamik karakterde olduğuna işaret eder. Bu doğrultuda Giddens, doğa bilimlerindeki türden yasaların sosyal bilimlerde formüle edilemeyeceğini düşünür. Başka deyişle Giddens, sosyal bilimlerde evrensel yasaların olamayacağını ifade eder:

Sosyal bilimlerde hiçbir evrensel yasa yoktur ve olmayacaktır –bunun nedeni, öncelikle empirik sınama ve geçerlilikle ilgili yöntemlerin bir ölçüde uygun olmaması değil, aksine, işaret ettiğim gibi, insan toplumsal davranışı hakkındaki genellemelerle ilişkili nedensel koşulların, doğası gereği, aktörlerin kendi eylem koşulları hakkında sahip oldukları bilgi (veya inançlar) bakımından istikrarsız olmasıdır (Giddens, 1984: xxxii).

Toplumsal dünyanın söz konusu karakteri, Giddens’ı yasalardan ziyade sosyal bilimlerde ancak genellemelerin yapılabileceği çıkarsamasına yol açar.

Giddens’in sosyal teorideki konumunu belirleyen tüm bu hususlar genel olarak şu şekilde özetlenebilir: Giddens çalışmaların çok sayıda düşünür ve gelenekten beslense de, referansta bulunduğu hiçbir düşünce geleneğinin içine tam manasıyla konumlandırılmaz. Bu anlamda Giddens ne yapısal-işlevselci, ne yorumcu sosyoloji geleneklerine mensup bir düşünür olarak kavranabilir. O, daha ziyade çeşitli geleneklerden aldığı belli bazı bakış açılarını kendi teorisi içinde bir araya getirerek yeni, alternatif bir teori oluşturmaya çalışır. Ancak bununla beraber Giddens, yararlandığı geleneklerin hiçbir kavramını ya da görüşünü teorisinde olduğu haliyle kullanmaz. Giddens eleştirel bir bakış açısıyla bu kavramları yapı-bozumuna uğratarak ve çoğu kez de farklı adlandırmalarla kullanır. Netice itibarıyla ortaya çıkan tablo, bir orta yol stratejisini temsil eder. Başka deyişle onun teorisi, literatürdeki teorik çokluk içinde, ilişkiel bir tavırla ara yüzeyde durur. Bu haliyle Giddens, bir romantği andırır. Romantik felsefenin terminolojisiyle bir ‘alacakaranlık’ düşünürüdür.

Öte yandan Giddens, eleştirel bir teorisyendir. Çalışmasının birçok stratejik noktasında Marx'tan görüşlerinden yararlanır. Bu anlamda praxis kavramı ve Marx'ın diyalektiğine yönelik bazı hususları Giddens'in teorisinde açıkça görmek mümkündür. Ancak bununla beraber Giddens'in, Marksist bir düşünür olmadığını da belirtmek gerekir. Sonuç olarak Giddens, özetle eleştirel ve ilişkisel bakış açısına sahip bir sosyolog olarak ifade edilebilir.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### ANTHONY GIDDENS'İN EYLEM TEORİSİ

*Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları* Giddens'in entellektüel geçmişinde önemli bir yere sahiptir. 1976 yılında yayınlanan kitap, bir önceki bölümde ifade edildiği gibi, Giddens'in kapsamlı projesine esaslı olarak hizmet eden ilk sistemli çalışmasıdır. Önceki çalışmalarında açıklamaya dayalı tutumu bu tarihten itibaren yerini, yeni bir sosyal teori inşa etme girişimine bırakmış ve sosyal teori külliyyatı içinde işgal edeceği konumu ilk kez bu kitapta açıkça formüle etmeye başlamıştır. Çalışmanın hedefinde ise insanî eylem veya faillik vardır. Giddens bunu *Yeni Kurallar*'da şöyle ifade eder:

*Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları* eylem, yapı ve toplumsal dönüşümle ilgili problemler hakkında başlı başına bir çalışmadır ve bu çalışmanın özel odak alanı, 'eylem'in doğası ve eylem analizinin sosyal bilimlerin mantığıyla ilişkili içerimleridir" (Giddens, 1976/2013: 11, 12).

Bu ne tesadüfen seçilmiş bir odak alanı ne de tesadüfen seçilmiş bir başlangıçtır. Giddens'in kendi sosyal teori girişiminde hareket noktasını bizzat insandan, insanî eylemden alması bilinçli bir tercihin ürünüdür. Giddens *Sosyal Teorinin Temel Problemleri*'nde bunun bilinçli bir tercih olduğunu Ernest Bloch'tan yaptığı stratejik bir alıntıyla açıkça ifade eder: "İnsan her zaman bir başlangıçtır" (Giddens, 1979/2005: 213).

Giddens'in çalışmalarının güzergâhı göz önünde bulundurulduğunda, onun hareket noktasının insanı anlama çabası olduğu kolayca görülür. Bu yöndeki ilk strateji, insanı bilgili bir varlık olarak görmesidir. Bu anlamda Giddens için "insan olmak gerçekte her zaman, şu veya bu betimleme altında, hem ne yaptığını hem de onu niçin yaptığını bilmektir" (Giddens, 1991/2010: 53). Başka deyişle, Giddens'in teorisinde insan yapıp ettikleri hakkında *bilgi sahibi* olan bir varlıktır. İnsan, bilgi sahibi olmasının yanı sıra, aynı zamanda ehliyet sahibi bir varlıktır. Yani aktörün her zaman "başka türlü davranabilme' imkânı" söz konusudur (Giddens, 1981a/2005: 498). Ehliyet, güç kavramıyla yakından ilişkilidir ve bu hâliyle kavram Giddens'in teorisinin güçlü



yanlarından birini temsil eder.<sup>39</sup> O hâlde bu özellikleriyle Giddens için “bir bireyden söz etmek, sadece bir ‘özne’den değil, aynı zamanda bir ‘fail’den söz etmek” (Giddens, 1976/2013: 15) demektir. Faillik doğrudan bir edimi, bir etkinliği gerçekleştirene işaret eder ve bu hâliyle fail olarak insanın mevcudiyeti ancak eylemle mümkün olur. Başka deyişle, fail kavramının ‘eyleyen ben’e işaret etmesi, zorunlu ve doğal olarak eylem kavramını gerektirir. Eylem veya faillik Giddens’in sistematığında “fiziksel varlıkların dünya içindeki olaylara fiili ve tasarlanmış sebepli müdahalelerinin seyrine” karşılık gelir (Giddens, 1979/2005: 194).

Bu tanımda özellikle iki vurgu öne çıkar. İlki *praxis* vurgusudur. Kavram literatürdeki bilindik anlamını Marx’a borçludur. Bağlam itibarıyla ve en genel anlamıyla Marx için kavram “insanın kendi tarihsel, insanî dünyasını yarattığı (yaptığı, ürettiği) ve değiştirdiği (biçimlendirdiği) özgür, evrensel yaratıcı ve özyaratıcı etkinliği; temel olarak insanın kendisini tüm öteki varlıklardan ayrı kıldığı insana özgü etkinliği” (Petrović, 2002: 468) anlatır. Kavram bu hâliyle Giddens’in sistematığına uygundur. Zira Giddens özellikle “(doğanın insan eylemiyle maddi olarak dönüştürülmesi dâhil, aktörlerin çıkarları/ilgilerini pratikte gerçekleştirme çabaları anlamında) ‘*Praxis* olarak eylem’le” ilgilenir (Giddens, 1976/2013: 75). Giddens’in *praxis*e ilgisi insana insanî eyleme tanıdığı ayrıcalıklı rolün esaslı kanıtlarından biridir. Zira bu vurguya göre, insan yapıp ettikleriyle içinde bulunduğu dünyayı üretmeye ve yeniden-üretmeye muktedir bir varlıktır. Dolayısıyla faillik, “şekillendirmeye açık bir nesnelere dünyasına ‘müdahale’yi de içeren daha genel bir kavram olan *Praxis*’le doğrudan ilişkilidir” (Giddens, 1979/2005: 194). Giddens’in eylem tanımının içerdiği ikinci vurgu eylemin *zamansallığıdır*. Giddens için eylem parçalanamayacak bir sürece, “*sürekli bir davranış akışına* işaret eder” (Giddens, 1979/2005: 194). Bu anlamda eylem bağlamından ve akışından bağımsız hareketlerden ibaret değildir. Bir sürekliliği ve seyri söz konusudur. Sosyal teori literatüründe, özellikle eylem teorilerinde göz ardı edilen bu iki husus, yani *praxis* olarak eylem ve zamansallık fikri Giddens’in eylem anlayışının hem ayırt edici hem de en temel, olmazsa olmaz hususlarıdır.

<sup>39</sup> İnsanın bilgili ve ehliyet sahibi bir varlık olması aynı zamanda Giddens’in sistematığında insanî eylemin iki temel boyutunu oluşturur (Giddens, 1981a/2005: 498). İnsanın bilgili bir varlık olarak kavranması ana akım sosyolojinin toplumsal değer ve normları pasif şekilde içselleştiren birey fikrine açık bir itirazdır. Öte yandan, ehliyet kavramının güç kavramıyla ilişki içinde ele alınması yorumcu sosyolojilerin göz ardı ettiği güç ilişkilerinin toplumsal hayatın bir parçası olarak görüldüğüne işaret eder.

Buraya kadar ifade edilenler esas olarak Giddens'in eylem anlayışının genel bir özeti niteliğindedir ve bahsedilen bu örgü Giddens'in sosyal teorisinde stratejik bir role sahiptir. Giddes bu önemi *Sosyal Teorinin Temel Problemleri*'nde şöyle ifade eder:

Yapılaşma teorisi bir eksikliğin tespitiyle, sosyal bilimlerde bir eylem teorisi olmadığı teziyle başlar (Giddens, 1979/2005: 122).

Burada eksiklik tespiti sosyal bilimlerde eylem konusunda bir literatür olmadığı anlamına gelmez. Aksine Giddens'a göre "eylemin amaçları, gerekçeleri ve güdüleri hakkında hacimli bir felsefi literatür" bulunmaktadır(Giddens, 1979/2005: 122). Aynı zamanda bu literatürün sosyal teoriye de ciddi katkıları söz konusudur. Ancak Giddens'in yukarıdaki ifadesinde esas olarak dikkat çektiği nokta doyurucu bir eylem teorisinin eksikliğidir.

Tüm bunlar ışığında bu bölüm Giddens'ı anlamak açısından özel önem taşımakla beraber, tek başına yeterli değildir. Zira Giddens'a göre özne teorisini tamamlayacak kurumsal bir analize, başka deyişle "eylemin koşulları ve sonuçları arasına bir şekilde giren 'yapı' hakkında bir yoruma" da ihtiyaç vardır. Daha önce ifade edildiği gibi Giddens'in esas amacı, "sosyal analizde bir insan eylemi yaklaşımının yapısal açıklamayla ilişkilendirilmesi"dir (Giddens, 1979/2005: 185). Bu tamamlayıcı unsur bir sonraki bölümün de konusunu oluşturacaktır. Dolayısıyla bu bölümde Giddens'in teorisinin stratejik unsurlarından biri olan kurumsal analiz paranteze alınarak, onun insan fail kavrayışı ayrıntılarıyla ele alınmaya çalışılacaktır. Ancak Giddens'in özne teorisinin ayrıntılarına geçmeden önce, kısaca bu teorinin entellektüel arka plânına bakmakta yarar vardır. Zira Giddens'in sosyal teorisi bir şekilde diyaloga girdiği düşünür ve/veya gelenekler üzerine gerçekleştirdiği değerlendirmeler ve eleştirilerinden bağımsız olarak anlaşılabilir.

### **3.1.ANTHONY GIDDENS'IN EYLEM TEORİSİNİN ENTELLEKTÜEL ARKA PLÂNI**

Her ne kadar Giddens sosyal teorisinde çok çeşitli kaynaklardan beslense de, eylem teorisini şekillendiren temelde iki kaynağın olduğunu söylemek mümkündür. Bunlardan biri, genel olarak toplumsal dünyayı makro temeller üzerinden anlamaya

çalışan, birey/fail karşısında topluma/yapıya öncelik/ayrıcalık tanıyan, determinist ve nedensel bir bakış açısına sahip yaklaşımlardır. Giddens'in burada hedefinde açıkça yapısalcılık ve yapısal-işlevselcilik vardır. Onun teorisini şekillendiren bir diğer kaynak bu yaklaşımların nispeten karşıt kutbunu oluşturur. Bu yaklaşımlar toplumsal dünyayı mikro temeller üzerinden anlamaya çalışan; teorilerinde özneye aktif bir rol tanıyan; bu anlamda iradeci ve yanı sıra açıklamadan ziyade anlamaya dönük bir tutumu benimseyen, ayrıca dili analizlerini önemli bir bileşen kılan yaklaşımlardır. Giddens'in burada hedefinde genel olarak yorumcu sosyolojiler bulunmaktadır.

Söz konusu iki kaynağın Giddens'in eylem teorisi üzerindeki etkisinin aynı yönde olmadığı açıkça ifade edilebilir. Giddens ilkinde yönelik daha ziyade eleştirel bir tutum, bir entellektüel mesafe içindedir. Ayrıca yapısal-işlevselci geleneğin uzunca bir dönem sosyolojideki ana akımı oluşturduğu düşünülürse, Giddens'in söz konusu eleştirisinin genel olarak akademik/profesyonel sosyolojiye yönelik olduğu da görülür. Dolayısıyla, Giddens'in eylem teorisinin, genel olarak bu yaklaşımlara yönelik itirazında temellendiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Benzer yönde bir etkiyi ikinci yaklaşımlar için söylemek pek olası değildir. Zira Giddens eylem teorisinde yorumcu yaklaşımlardan ziyadesiyle yararlanır. Ancak bu durum –ana akım sosyolojinin bütünüyle reddedilmemesi gibi– yorumcu sosyolojilerin de koşulsuz onaylandığı anlamına gelmez. Giddens özellikle bazı stratejik noktalarda da yorumcu yaklaşımlara ağır eleştiriler yöneltir.

Bu kaynakların Giddens'in eylem teorisi üzerindeki doğrudan etkilerinin ayrıntılarına geçmeden üçüncü bir unsurun daha devrede olduğunu ifade etmek gerekir. Bu iki kaynağa ek olarak, Giddens'in klâsik sosyal teoriyle olan irtibatı da onun eylem teorisini şekillendirmesinde rol oynar. Aslında Giddens çalışmalarında yer yer klâsik sosyal teoriyle olan bağın koparılması gerektiğini veya günümüz sosyal analizinde bu teorilerden yararlanılacaksa bunun eleştirel bir tutumla yapılması gerektiğini ifade eder. Zira Giddens günümüz toplumsal dünyasını anlamada klâsik sosyal teorisinin “büyük ölçüde determinist bir eğilim içinde” olduğuna ve “toplumsal hayatın yeniden-üretiminde aktörlerin refleksivitesinin” rolünün yeterince teorileştirilmediğine (Tucker, 1998: 21),bu anlamda da toplumsal dünyayı anlamada yeterli teorik araçlar sunamadıklarına inanır. Ancak bu tespit Giddens'in çalışmalarında klâsik sosyal teorisyenlere sıkça yer vermesine engel teşkil etmez. Bu noktada Weber'e kıyasla Marx

ve Durkheim'in isminin daha sık anıldığını belirtmemiz gerekir. Aslında, söz konusu eylem teorisi olduğunda Giddens'in Weber'e daha fazla yer vermesi beklenebilirdi. Ancak aksine, Giddens Weber'in "eylemin yorumlanması ve açıklanmasıyla ilgili tartışmasının (yöntem felsefesindeki sonraki gelişmeler ışığında) güncelliğini yitirdiğini" düşündüğü için Weber'in yorumcu sosyoloji anlayışını değerlendirmeye almaz veya onun teorisine ilişkin basit hatırlatmalardan öteye geçmez (Giddens, 1976/2013: 41). Öte yandan, Marx *praxis* kavramıyla Giddens'in eylem anlayışında stratejik bir rol oynar. Hatta *praxis* olarak eylem fikrinin, Giddens'in teorisinin ayırt edici yanlarından birini oluşturur. Bu anlamda Marx'ın Giddens üzerinde açıkça olumlu yönde etkiye sahip olduğu söylenebilir. Ancak benzer yönde bir etkiyi Durkheim için ifade etmek zordur. Giddens birçok anlamda Durkheim'in teorisini kusurlu bulur.

Aslında genel olarak bakıldığında, söz konusu düşünürlerin 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın ilk yarısına kadar sosyal teori gelenekleri üzerinde doğrudan etkiye sahip olduğu görülür. Bu anlamda Giddens'in eylem teorisinde yararlandığı iki kaynağın da entellektüel arka plânında klâsik sosyal teorisyenlerin izlerini bulmak mümkündür. Bu etkide şüphesiz Durkheim'in etkisi ön plândadır. Özellikle ana akım sosyolojinin entellektüel artalanını oluşturduğu düşünülürse, Durkheim'in bu resmin önemli bir figürü, hatta ayrılmaz bir parçası olduğu kolayca görülür. Ayrıca Giddens da yapısalcı ve yapısal-işlevselci geleneklerin kesişme alanlarından birini açıkça Durkheim'in oluşturduğunu düşünür.

"Toplumsal bütünü, kendini oluşturan tekil bireylerden bağımsız özelliklere sahip olduğu" (Giddens, 1979/2005: 187)fikri, şüphesiz Durkheim'in teorisinin en temel ve en bilindik kabullerinden biridir. İfadenin gönderimi açıktır: toplum, Durkheim için bireye 'dışsal' bir karaktere sahiptir. Burada "dışsallık [daha ziyade] zorlayıcılıkla ilişkilendirilir" (Giddens, 1979/2005: 187). Yani, toplumun bireyin davranışları üzerinde zorlayıcı ve kısıtlayıcı bir etkiye sahip olduğu düşünülür. Giddens'a göre "Durkheim'in toplumsal olguların 'dışsallığı'nı ve aktörlerin davranışları üzerinde yaptıkları 'zorlayıcılığı' ele alış biçimi, 'eylem' ve 'toplumsal bütünlüklerin özellikleri' arasındaki ilişkiyi teorileştirme girişimini temsil eder" (Giddens, 1976/2013: 119).

Söz konusu teorileştirme girişimi Durkheim'in toplumsal olguların 'kısıtlayıcılığına' yüklediği anlamlarla açıklanabilir. Giddens Durkheim'in kısıtlayıcılık fikrini üç bağlamda sınıflandırır. Bunlardan ilki toplumsal kurumların sürekliliğiyle

ilgilidir. Buna göre, “kurumların uzun süresi, belli bir toplumda dünyaya gelen bireylerden önce var olduğu ve onların hayatları dışında varlığını sürdürdüğü için” (Giddens, 1984: 170) bireyin/aktörün üzerinde kısıtlayıcı bir etkiye sahiptir. Bu tez Giddens’in yapılaşma teorisine uygundur. Ancak aynı zamanda Giddens bunun “bireyin toplum yönünde sosyalleşmesinin hem bebeğin hem de anne-babanın ‘yaşam-döngüleri’ni birbirine bağlayan karşılıklı zaman sürecini içeriyor olarak anlaşılması” gerektiğini ekler (Giddens, 1984: 170).

Ayrıca Giddens “Durkheim’in toplumsal bütünlüklerin... bireylerin hayata gelmelerinden önce ve onların yaşamlarının dışında var olmakla kalmadıklarına işaret ettiğinden” bahseder. Durkheim’a göre, “onlar aynı zamanda tek başına ele alınan herhangi bir bireyden daha geniş bir zamana ve mekâna yayılırlar”. Bu aynı zamanda Durkheim’da kısıtlayıcılığın Giddens tarafından saptanan ikinci anlamına işaret eder. Giddens için bu kabul “sosyal sistemlerin yapısal özelliklerinin, kesinlikle bireyin etkinliklerinin ‘dışında’” olduğu anlamına gelir(Giddens, 1984: 170). Giddens’a göre Durkheim’in buradaki hareket noktası onun toplum kavrayışıdır. Durkheim “bazen toplumun özelliklerini –üyelerinin özelliklerinde yaptığı gibi– doğadaki elementlerin bileşimleriyle karşılaştırır. Suyu meydana getiren hidrojen ve oksijenin ilişkisi bu elementlerde bulunmayan veya onlardan türeyebilen özellikler yaratır; aynı ilke toplum ve onu oluşturan bireyler için de geçerlidir” (Giddens, 1979/2005: 188). Giddens bu analogiyi eleştirir. Zira Giddens’a göre bu aslında “faydacı bireycilik gibi, Durkheim’in eleştirmeye çalıştığı perspektiflere uygundur. Toplumsal sözleşme teorilerinde savunulduğu gibi, bireyler –tamamen gelişmiş toplumsal varlıklar olarak– ilişkileriyle yeni toplumsal özellikler yaratmak için bir araya geldikleri takdirde benzetme isabetli olabilir”. Ancak Giddens bu örneğin yine de Durkheim’ı desteklemediğini düşünür (Giddens, 1979/2005: 188). Giddens insan aktörlerin ne doğadaki elementler gibi “birbirinden bağımsız olarak var” olduklarını ne de “birbirleriyle kaynaşmaları ya da ilişkileriyle yeni bir varlığı oluşturmak için yoktan bir araya” geldiklerini düşünür. Dolayısıyla Giddens’a göre, Durkheim varsayıma dayalı doğa durumundaki birey kavrayışı ile gerçek toplumsal yeniden-üretim süreçlerini birbirine karıştırır (Giddens, 1984: 171, 172).

Giddens’a göre kısıtlayıcılığın boy gösterdiği üçüncü bağlam bireyin eylem alanıyla ilişkilidir. Giddens’a göre Durkheim burada “toplumsal olguların her bireyin

ayrı ayrı eylem alanını sınırlayan ‘nesnel’ özellikler olarak karşılaştıkları niteliklere sahip olduklarını” düşünür. Durkheim için “onlar yalnızca bireylerin dışında olmakla kalmazlar, aynı zamanda dışta belirlenir, diğerlerinin yaptıkları ya da doğru ve uygun olduğunu düşündükleri şeylerin içine dâhil olurlar” (Giddens, 1984: 172).

Giddens’in sunduğu üç bağlamda da insan toplum karşısında ikincil bir konuma sahiptir ve bu doğrultuda eylem “normlar ve uzlaşımlara yönelik davranış olarak” görülür (Giddens, 1976/2013: 120). Bununla beraber, Giddens’a göre Durkheim olgun dönem yazılarında toplumsal olguların kısıtlayıcı karakterinin yanı sıra, mümkün kıldığı yanlarını da görmeye başlar (Giddens, 1984: 170). Giddens bu duruma ilişkin olarak dil örneğini verir:

Hiç kimse anadilini ‘seçmez’, ancak onu konuşmak için belirli kurallara uyulması gerekir. Bir dil –birçok çerçevenmiş, kurala uymayı içeren özelliği gerektirmesi anlamında– düşünceyi (ve eylemi) kısıtladığı için, dil öğrenme süreci zihin ve etkinlik üzerinde belirli kısıtlılıklar yaratır. Ancak aynı şekilde, dili öğrenme bireyin zihinsel ve pratik kapasitelerini büyük ölçüde artırır (Giddens, 1984: 170).

Dolayısıyla, olgun dönem yazılarında Durkheim “olguların hem olumlu anlamda güdüleyici hem de sözcüğün gerçek anlamıyla zorlayıcı olduğunu” kabul eder (Giddens, 1979/2005: 188). Bu dönemiyle Durkheim Giddens’in teorisine daha yakındır. Ancak yine de bu durum Giddens’in gözünde Durkheim’in teorisini kurtarmaz. İnsan aktörün toplum karşısındaki sonralığı, birey ve toplum arasına konulan aşılmaz mesafe ve bu durumun yaratmış olduğu kusurlu bir güç anlayışı Giddens’in açık eleştirisi hedefleridir.

Yukarıda Durkheim’in yapısalcı ve yapısal işlevselci gelenekler üzerindeki açık etkisi ifade edilmişti. Bu geleneklerden yapısalcılığın<sup>40</sup> önemli temsilcilerinden biri olan Saussure da Durkheim’in miras hattı üzerinde bulunur ve Durkheimci tarzda bir vurguyu sistematüğinde açıkça barındırır. Özellikle Saussure’ındil(*langue*)/konuşma (*parole*) ayrımının “Durkheim’in toplumsal bütünlerin niteliklerinin, parçalarının

<sup>40</sup> Giddens yapısalcılığı “Saussure’in çalışmasında ve daha sonra Prag çevresinde bir dilbilim anlayışı olarak başlamış” bir yaklaşım olarak görür. Sosyal teoride ise yapısalcılık Giddens tarafından “toplumsal ve kültürel olguların açıklanmasında dilbilim modellerinin (yapısalcı dilbilimin etkisini taşıyan modellerin) kullanılması” olarak tanımlanır (Giddens, 1979/2005: 132).

toplamlarından daha fazlası oldukları iddiasını yansıttığı” ifade edilebilir (Giddens, 1987c/2005: 462). “Yapısalcı dilbilimin temel düşüncesi olarak” görülebilecek bu ayrımında, “*konuşma* Saussure’un ‘dil’in icra boyutu’ adını verdiği şeyken, *dil* aksine ‘tek temel şeyin anlamlar ve işitsel imgelerin birliği olduğu bir göstergeler sistemidir. Böylece dil, konuşmayı şekillendiren belirli kullanımlardan elde edilen, ancak yine de bu kullanımlardan bağımsız idealleştirilmiş bir sistemdir” (Giddens, 1987c/2005: 455). Saussure için dil “toplumsal bir kurum”dur ve bu yüzden “tekil konuşmacıların yarattığı bir şey değildir: Konuşmacı dilin üstlendiği mevcut formları, Saussure’ın deyişiyle, ‘pasif bir biçimde özümser”” (Giddens, 1979/2005: 133). Dolayısıyla, Saussure’ın ayrımı doğrudan topluma uygulandığında karşımıza Durkheim çıkar. Ancak Giddens bu noktada dikkatli olunması gerektiğini düşünür. Özellikle “Saussure’un *dil*’in sistemik formuna işaret etmesindeki ince noktanın göz ardı” edilmemesi gerektiğini ifade eder (Giddens, 1987c/2005: 462). Giddens bunun gerekçesini şu şekilde ifade eder:

Saussure, *dil*’i bir farklılıklar sistemi olarak açıklarken, hem ‘bütün’ün hem de ‘parçalar’ın doğasını, her birinin sadece diğerine göre tanımlandığını göstererek, yeniden izah etmeye çalışır. Dilin pozitif terimleri olmayan bir sistem olduğunu, yani sesler veya işaretler arasında bulunduğu varsayılan farklılıklar tarafından şekillendirildiğini söylemek, ‘parçalar’ın sadece ‘bütün’le aynı niteliklere sahip oldukları için bu durumda olduklarını gösterir. Bu anlayış, dilsel bütünlüğün dilin kullanıldığı bağlamlarda ‘mevcut olma’dığını ortaya koyduğu sürece önemlidir. Bütünlük kendi izlerini oluşturan somutlaşmalar içinde ‘mevcut değildir’ (Giddens, 1987c/2005: 462).

Özellikle son iki ifade Giddens’in yapı anlayışı için önemlidir. Ayrıca Saussure’ın teorisine ilişkin tespiti de önemlidir. Bununla beraber, Giddens Saussure’ın “*dil* ve *konuşma* karşıtlığı toplumsal bir bağlama” aktarıldığında, “‘bireysel’i ‘toplumsal’dan ayıran mantıksal mesafe”nin büyük olduğunu da eklemeyi ihmâl etmez (Giddens, 1979/2005: 152).

Benzer bir mesafeyi yapısalcılığın bir diğer önemli temsilcisi Claude Lévi-Strauss’ta görmek mümkündür. Giddens’a göre, “Lévi-Strauss’un zihnin bilinçdışı

özellikleri ve insan öznelerin bilinçli, amaçlı etkinlikleri arasında yaptığı ayırım Saussure'un *dil ve konuşma* ayırımına benzer". Giddens Lévi-Strauss'un "*Mythologies (L'Homme nu)* adlı çalışmasının son cildinde, toplumsal aktörlerin bilinçli benlik-algılarını yapısalcı analizin dışında tuttuğu suçlamasıyla" yüzleştiğini ifade eder. Buna göre, "Lévi Strauss, refleksiviteyi dışlayışının sadece metodolojik bir paranteze alma olduğunu itiraf eder" (Giddens, 1979/2005: 151,152). Giddens bu metodolojik tutumu Lévi Strauss'dan yaptığı şu alıntıyla gösterir:

...sadece öznelerin konuştuğu ve her mitin nihayetinde köken olarak bireysel bir yaratı olduğu kabul edilmelidir. Bu söz elbette doğrudur, ancak mit düzeyine geçmek için kesinlikle bir yaratının bireysel düzeyde kalmaması gerekir; ve bu düzeye geçişte, esasen, başlangıçta tesadüfen belirlenen ve yazarın mizaç, yetenek, hayâl gücü ve kişisel deneyimine yüklenebilecek özellikleri bir kenara itilmelidir (akt. Giddens, 1979/2005: 152).

Ancak Giddens, "insan öznelerin etkinliğinin, kolektifin mit tarafından temsil edilen birey-üstü karakterinin aksine, 'bireysel' ve 'olumsal'" olduğunu düşünür ve ona göre, birey ve toplum arasındaki mesafe Durkheim ve Saussure kadar Lévi-Strauss'da da büyüktür (Giddens, 1979/2005: 152). Bu nedenle Giddens, "Claude Lévi-Strauss'un yapısalcılığını, insanî failliği veya insanların üzerinde düşünme, gözetme, tanımlama ve karar verme kapasitelerini kolayca göz ardı ettiği için büyük ölçüde eleştirir" (Turner, 1991: 522).

Yapısalcılığın dışında Giddens'in teorisini aynı yönde etkileyen bir diğer yaklaşım yapısal-işlevselciliktir. Yapısalcılığın insan faili göz ardı eden tutumunu yapısal-işlevselci geleneğe de görmek mümkündür. Bu geleneğin şüphesiz en ünlü ve en önemli temsilcisi Talcott Parsons'tır. Aslında Parsons'ın teorisinde eylem teriminin – en azından ilk dönem çalışmalarında– merkezî bir konuma sahip olduğu söylenebilir. O "eylemi –kendi deyişiyle– 'iradecilik' kavramı temelinde yorumlar" (Giddens, 1979/2005: 188, 189) ve Parsons'ın ilk dönem çalışması olan *Toplumsal Eylemin Yapısı*'nda (1937) "yaklaşımına özellikle 'iradeci' bir çerçeveyi dâhil etmeye çalıştığı" görülür (Giddens, 1976/2013: 34). Hatta Giddens'a göre Parsons ilk çalışmasında



iradeciliği “19. yüzyıldaki, eyleyen özneye ahlâkî bir aktör olarak yapılan tüm referansları küçümsemeye çalışan” pozitivizm karşısında konumlandırır. Bu anlamda Giddens için “‘iradecilik’ terimini kullanması Parsons’ın yaklaşımını yaratıcı, yenilikçi fail olarak aktör anlayışı etrafında inşa etmeye çalıştığını gösterir”. Ancak Giddens’a göre Parsons’ın “*Toplumsal Eylemin Yapısı*’nda öne çıkar görünen iradeciliği *Sosyal Sistem* (1951) ve sonraki yazılarının temsil ettiği geç dönem konumunda ortadan kalkar” (Giddens, 1976/2013: 122). Böylece Parsons’ın yaratıcı, yenilikçi fail olarak aktör inşa etme girişimi yerini ‘değerlerin içselleştirilmesi’ ve ‘kişiliğin ihtiyaç eğilimlerine’ bırakır.

Bu süreç şu şekilde açıklanabilir: Parsons “iradeciliği hem kişilik içinde ‘değerlerin içselleştirilmesi’, hem de psikolojik güdülenme (‘ihtiyaç-eğilimleri’) ile özdeşleştirir” (Giddens, 1976/2013: 34). Dolayısıyla, “Parsons için *genel konsensüsü* meydana getiren (aktörlerin ‘içselleştirdikleri’) temel değerler ‘kişiliğin güdül bileşenleri’ hâline gelir (Giddens, 1976/2013: 122). Yani “güdüler ve uzlaşım değerlerin ‘içselleştirilmesi’ aynı şeyler” olarak görülür (Giddens, 1976/2013: 156). Dolayısıyla, Parsons iradecilik kavramını sosyal sistemlerin oluşumsal özellikleri adını verdiği şeyle uzlaştırmaya çalışır (Giddens, 1979/2005: 189). Sonuç olarak, iradecilik kavramı –Parsons’ın ifadesiyle– ‘normatif doğaya sahip unsurlar’a indirgenir (akt. Giddens, 1976/2013: 122). Böylesi bir tablo içinde ne tam anlamıyla iradecilikten ne de tam anlamıyla eylemden söz etmek mümkün hâle gelir. Giddens’ın Parsons’ın söz konusu konumuna yönelik tavrı nettir:

Parsons’ın ‘*eylemin referans çerçevesi*’nde *eyleme rastlanmaz*; karşımıza sadece ihtiyaç-eğilimleri veya rol beklentileri tarafından yönlendirilen davranışlar çıkar. Sahne kuruludur, aktörler sadece oynamaları için önceden yazılmış senaryolara göre hareket ederler (Giddens, 1976/2013: 34).

‘Eylemin referans çerçevesi’nde ‘eylem’ resme sadece sosyolojik davranış açıklamalarının psikolojik kişilik mekanizmaları açıklamalarıyla tamamlanması gerektiği vurgusu bağlamında dâhil edilir. Sistem determinist bir doğaya sahiptir. Burada hem aktör düzeyinde öznenin yaratıcı gücüne yer yoktur, hem de kurumsallaşmış değer standartlarının dönüşümünde

etkili olan kaynakların açıklanmasında temel bir güçlkle karşılaşılır (Giddens, 1976/2013: 122).

Sonuç olarak, Parsons'ta “insanlar içinde sosyalleştikleri kurallar ve rolleri pasif bir biçimde” özümseyen ve “düşünme gereği duymadan yerleşik kültürel temellere uygun olarak” davranan varlıklar olarak karşımıza çıkar. Parsons'a göre “insanların davranışlarında onların özel nedenleri/gerekçeleri, açıklamaları, haklılaştırma çabaları, güdüleri ve benzeri şeyler rol oynamaz” (Layder, 2006: 29). Dolayısıyla, bu bakış açısından birey/aktör içinde yer aldığı toplumun değerleri ve normlarını içselleştiren ve sadece buna göre/uygun davranan bir varlık olarak nitelendirilir. Başka deyişle, bu yaklaşımlar “pasif itaatkâr bir varlık olarak ‘aşırı sosyalleşmiş’ insan imgesi” (Layder, 2006: 29) yaratmaktadır. Örneğin Garfinkel bu insan imgesini “yargı gücünden yoksun bir aptal” olarak tanımlar. Zira Garfinkel'in gözünde bu perspektifte insan “kültürün kendisine sunduğu yerleşik ve meşru eylem seçeneklerine göre davranarak toplumun istikrarını sağlayan yargı gücünden yoksun biri olarak düşünülür” (akt. Coulon, 2010: 46). İnsana dair böylesi bir kavrayışın muhtemel sonuçlarından biri, toplumun bireyin dışında bir şey olarak kavranması ve dolayısıyla bireyi öncelemesidir. Bu hâliyle “toplum bir şekilde aktörlerin davranışlarını engelleyen ve varlığını onların davranışlarını koşullandıracak etkilerde bulunarak hissettiren bir” karaktere sahiptir (Giddens, 1979/2005: 188). Sonuç olarak, “toplumsal hayat kendini meydana getiren bireylerin eylemleriyle *aktif biçimde inşa edilen bir gerçeklik olarak*” (Giddens, 1976/2013: 38) alınmak yerine “birey karşı konulmaz dış güçler karşısında çaresiz, özünde pasif” (Giddens, 1991/2010: 221), sadece “değerlerin içselleştirilmesi'ne” indirgenen (Giddens, 1976/2013: 38) bir varlık olarak görünür. Dolayısıyla, yapısalcı ve yapısal işlevselci teorilerde genel olarak insan toplumsal yapının pasif taşıyıcısı konumunda ele alınır (Kaspersen, 2000: 34).

Giddens'in itirazı tam olarak insana dair böylesi bir kavrayışa yöneliktir. Zira Giddens için birey/aktör ne “yargı gücünden yoksun bir aptal” (akt. Coulon, 2010: 46), ne toplumsal normlar ve değerleri pasif bir şekilde “‘içselleştiren’ bir rol-oyuncusu” (Layder, 2006: 28), ne de sadece toplum tarafından sınırlanan/kısıtlanan bir varlıktır. Giddens için birey/aktör içinde yer aldığı toplumsal dünyayı aktif bir biçimde üreten ve yeniden-üreten, ehliyet sahibi, bilgili bir varlıktır.

Ancak yukarıda ifade edildiği gibi, bu itiraz Giddens'in söz konusu gelenekleri tamamen gözden çıkardığı anlamına gelmez. Eylem teorisi bağlamında Giddens söz konusu yapısal yaklaşımlardan özellikle stratejik bir noktada yararlanır. Bu Giddens'in yapısalcı bir ilk adımla Kartezyen *cogito*'dan uzaklaşma, yani özneyi merkezden uzaklaştırma talebidir. Bu talep ilk bakışta Giddens adına şaşırtıcı görünebilir. Hatta Giddens'in fail fikrine ters düştüğü bile iddia edilebilir. Ancak durum farklıdır. Giddens konunun kendi teorisi adına hassasiyetinin farkındadır, bu sebeple konuya “dikkatle yaklaşılması” gerektiğini ifade eder (Giddens, 1979/2005: 184). Yanı sıra, bu talebin “modern felsefe ve sosyal teoriyle ilgilenenler tarafından kesinlikle ciddiye alınması gerektiğini” ekler (Giddens, 1987c/2005: 472).

Başlangıç olarak, öznenin merkezî konumdan uzaklaştırılması teması yapısalcı ve post-yapısalcı geleneklerin merkezî kabullerin biri olarak görünse de, Giddens için bu fikrin kaynakları daha geniş alanlara yayılmıştır. Giddens'a göre Freud, Heidegger ve Nietzsche arasında bu bağlamda bir bağlantı olduğu söylenebilir –post-yapısalcı gelenek üzerinde bu üçlünün açık etkisi söz konusudur. Bununla beraber, Giddens bu fikrin kaynağının Saussure'da örtük bir biçimde bulunabileceğini düşünür. Ona göre, Saussure'ın dilin farklılıklar aracılığıyla inşası ve dilsel göstergelerin keyfi doğası kabulleri bu bağlamda değerlendirilebilir (Giddens, 1987c/2005: 470). Giddens Saussure'ın teorisi bağlamında şunları ifade eder:

Nasıl ki ‘ağacın’ anlamı nesne ağaç değilse, insan öznelliğine, daha özelde düşünen ve eyleyen öznenin ‘ben’ine gönderme yapan terimlerin anlamları da söz konusu öznenin bilinç durumları olamaz. Dildeki diğer terimler gibi ‘ben’ terimi de sadece ‘siz’, ‘biz’, ‘onlar’ vb.nden farklılıklar bağlamında bir gösterge olarak inşa edilir. ‘Ben’ sadece ‘anonim’ bir bütünlüğün unsuru olması nedeniyle anlama sahip olduğu için, bir ölçüde kendine özel felsefi bir ayrıcalığa sahip olamaz (Giddens, 1987c/2005: 470).

Bu özellikle Giddens'in konumu açısından stratejiktir. Saussure'ın teorisinde örtük bir biçimde yer alan bu tema dolaylı olarak Giddens'in kendine bir başlangıç olarak fail veya eylemi alma niyetinin boyutlarını ortaya koyar. Şöyle ki; özne Giddens için bir başlangıç temsil etmekle birlikte, bu onun için yekpare ve kendinde kalacak bir

başlangıç değildir. Bu anlamda başlangıç noktası olarak tayin edilen faili tüm ilişkili unsurlardan yalıtarak kendinde bir gerçeklik olarak ele almak yerine, onun bileşenlerinin, ilişkili unsurlarının ve parçası olduğu ‘anonim’ bütünlüğün de iyi tahlil edilmesi gerekir.

Saussure’ın dışında meseleyi örtük biçimde ele alan bir diğer düşünür Giddens’a göre Lévi-Strauss’dur. “Lévi-Strauss, kendi mit analizine ‘insanların mitler içinde nasıl düşündüklerini değil, aksine insanlar farkında olmadan onların zihinlerinde mitlerin nasıl işlediklerini’ ve ayrıca, ‘mitlerin, bizzat bir parçasını oluşturdukları dünyayı kullanarak evrimleşen zihnin bir ifadesi olduklarını’” gösterdiğini ifade eder (akt. Giddens, 1978c/2005: 470). Dolayısıyla, bu tür bir “insan zihni nitelimesinde” Giddens’a göre “‘Ben düşünüyorum’ hiçbir şekilde yer almaz”. Burada Giddens’a göre “zihnin bilinçdışı kategorileri benlik duygularının üzerinde yer aldığı kurucu zemini oluşturur. Bilinç bizzat kendisinin doğrudan ulaşamadığı zihin yapılarıyla mümkün olur” (Giddens, 1978c/2005: 470, 471). Giddens’ın bu bağlamdaki tavrı aynı zamanda bilincin tabakalaşma modelinde ortaya koyduğu üçlü ayrımı destekler niteliktedir. Özellikle pratik bilinç ve bilinçdışı kavramlaştırmaları bu bağlamda önemlidir.

Öte yandan, Giddens’a göre Foucault, Barthes ve Lacan’da da kendi teorileri özelinde öznenin merkezden uzaklaştırılması temasını görmek mümkündür (Giddens, 1978c/2005: 471). Ancak Giddens’ın bağlamı göz önünde bulundurulduğunda söz konusu literatürde daha ziyade üzerinde durulması gereken nokta, ‘ben’in bütünü anlamlandırma sistemi içinde öteki aracılığıyla, ötekinin söylemi aracılığıyla inşasıdır. Dolayısıyla, bu literatürde “‘Düşünüyorum, o halde varım’ bazı zeminlerde devre dışı kalır. ‘Ben’e doğrudan ulaşılamaz, zira o kimliğini bir anlamlandırma sistemi içindeki mevcudiyetinden alır” (Giddens, 1978c/2005: 471). Giddens’ın literatüre ilişkin bu tespiti kendi teorisinde de yer bulur. Giddens *Toplumun İnşası*’nda şöyle yazar:

‘Ben’i faille ilişkilendirmek için öznenin merkezden uzaklaştırılması konusunda yapısalcıların önerdikleri dolaylı yolu izlemek gerekir. ‘Ben’in inşası sadece ‘Ötekinin söylemi’ aracılığıyla –yani, dilin kazanılmasıyla– mümkün olur (Giddens, 1984: 43).

Yukarıdaki alıntıdan anlaşılacağı üzere, Giddens'in tavrını dilin edinilmesi şekillendirir. “‘Ben’ yaşantımızda derin anlamlara/içerimlere sahip bir şeyken, Giddens’a göre dildeki en boş terimlerden biridir”. Çünkü Giddens için dil içinde ‘Ben’ sadece “bir cümle ya da ifadenin ‘özne’sine işaret eder”. Buradaki kritik nokta, dil içinde “‘Ben’in kullanımına vakıf olan bir kişinin –Mead’in terminolojisiyle– ‘toplumsal ben’in de kullanımına vakıf” olmasıdır (Giddens, 1984: 43). Giddens *Toplumun İnşası*’nda şöyle yazar:

‘Sen’den söz ettiğimde bir ‘ben’ olduğumu, ancak sen ‘benim’ ile konuştuğunda sen kendinin bir ‘ben’ olduğunu ve benimle konuştuğunda buradaki ‘sen’in kendim olduğumu bilmek zorundayım (Giddens, 1984: 43).

Bu sadece kişinin karmaşık dilsel beceriler geliştirmesi anlamına gelmez. Bu esas olarak “aynı zamanda bedeninin oldukça ayrıntılı bir denetimini ve çeşitli toplumsal yaşam bağlamlarında nasıl ‘yer alacağı’nın gelişmiş bir bilgisini gerektirir” (Giddens, 1984: 43). Başka deyişle, kişi dilin edinimiyle dilsel beceriler geliştirerek toplumsal hayatta nasıl yer alacağını öğrenir ve bilir.

Bu konu yapısalcı ve post yapısalcı geleneklerdeki metin analizi tartışmaları üzerinden desteklenebilir. Bu kapsamdaki çalışmalarda daha ziyade ‘yazarın ölümü’ ilân edilir –bu iddia Giddens’in bağlamında önemlidir. Zira Giddens “metinlerde sergilenen ‘yaratıcılığın’ kaynağının onu üreten birey veya bireylerde” bulunamayacağını ve “metnin –sürekli olarak farklı okuyucu kuşakları tarafından benimsenmeye ve yeniden-benimsenmeye açık kendi özgür gösterenler oyunu” yaratığını düşünür. Burada yazarın ölümü ile öznenin merkezden uzaklaştırılması arasında dolaysız bir ilişki söz konusudur. Ancak Giddens burada söz konusu geleneklerin yapısal bir hataya düştüğünü düşünür. Ona göre bu geleneklerde “bazen, sanki metinler kendilerini yazıyorlarmış gibi sunulur”. Bu da “yazarın yazmanın gölgemsi bir aksesuarı durumuna indirgenmesine” yol açar ki, Giddens bunun “inandırıcılıktan uzak” olduğunu ifade eder. Giddens yazarın kim olduğu sorusunun burada özellikle önemli olduğunu ve yapısalcılık ve post-yapısalcılığın bu soruya tatmin edici bir cevap veremediklerini, dolayısıyla yazma sürecini tam olarak

kavrayamadıklarını düşünür. Bu durum ayrıca “doyurucu bir insanî faillik açıklaması” geliştirememelerine sebep olmuştur (Giddens, 1978c/2005: 478, 479).

Bu nokta aynı zamanda Giddens’in söz konusu geleneklerden açıkça ayrıldığı noktadır. Giddens kendine yapısalcı bir hareket noktası olarak aldığı Kartezyen *cogito*’dan uzaklaşma talebini insanın bilgi sahibi, eylemlerinin gerekçeleri ve sonuçları hakkında çok şey bilen bir varlık olduğu fikriyle tamamlar. Dolayısıyla, bu hareket noktasında ‘ben’in bir eyleyen olduğu fikri yadsınmaz. Aksine, bu ‘ben’in inşasını diyalektik bir sürece dâhil etme girişimidir. Giddens her şeyden önce Kartezyen *cogito*’dan uzaklaşmanın “insan davranışının refleksif unsurlarının kaybolmasına veya bu unsurların derin yapıların bir tür gölge-olguları olarak alınmasına yol açmaması” gerektiğine inanır (Giddens, 1979/2005: 184).

Bu anlamda Giddens’in hareket noktası yapısalcı bir karaktere sahipken, amaçları ve ulaştığı sonuçlar yapısalcı geleneğin ötesine uzanmaktadır. Bu tavrı Giddens’in eylem teorisinde yararlandığı bir diğer kaynağa, yani yorumcu yaklaşımlara işaret eder.

Bu kaynak, yukarıda ifade edildiği gibi, “insan eylemini ‘yorumlayıcı anlama’ bağlamında” ele alan, “dil ve anlam problemlerini” merkezde tutan gelenekler oluşturmaktadır (Giddens, 1976/2013: 41). İnsan aktöre ayrıcalıklı bir rol tanıyan bu geleneklerin aralarında önemli farklılıklar olmasına rağmen, Giddens onların dayandığı üç entellektüel temel olduğunu düşünür. Bunlardan ilki “18. yüzyıl Almanya’sına kadar uzanan *Geisteswissenschaften* veya ‘hermeneutik felsefe’dir”. Bu geleneğin özellikle doğa bilimleri ve sosyal bilimler arasındaki ayrıma dikkat çekmesi ve ayrıca *Verstehen* fikrine tanıdığı ayrıcalık Giddens tarafından “özel bir düşünce yapısı” olarak nitelendirilir (Giddens, 1976/2013: 41).

Giddens’in yararlandığı yorumcu yaklaşımların beslendiği bir diğer kaynak “geç dönem Wittgenstein’in etkisini taşır”. Giddens’a göre “bu akım, önemli ölçüde Anglo-Sakson felsefeye dayandığı için, daha genel düzeyde Austin’in ‘gündelik dil felsefesi’ ve onun daha sonraki gelişimiyle birlikte sınıflandırılabilir”. Ayrıca geç dönem Wittgenstein ve Austin’den yararlanan çoğu düşünür, Giddens’a göre, Kıta hermeneutiğinden yararlanmıştır. Üçüncü yaklaşım fenomenolojidir. Giddens’a göre fenomenoloji ilk iki gelenek arasında “belli ölçüde aracılık görevi yüklenmiştir” (Giddens, 1976/2013: 42). Giddens bu üç geleneğin ele aldığı ve yararlandığı düşünürlerle olan bağımlı şu şekilde ifade eder:

Schutz yazılarında Husserl'in görüşlerinden büyük ölçüde faydalanır; ancak Schutz ayrıca Husserl'i Weber'e bağlar ve bu yüzden *Geisteswissenschaften* geleneğiyle dolaylı ilişki içindedir. Garfinkel'in çalışmasının hareket noktası Schutz'un yazılarıdır ve onun görüşlerini Wittgenstein ve Austin'den alınan fikirlere bağlar. Winch'in yazılarının itici gücü Wittgenstein'in *Felsefi Soruşturmalar*'ıdır... Winch'in görüşleriyle çağdaş hermeneutik felsefenin önde gelen şahsiyetlerinden Gadamer'in geliştirdiği görüşler arasında açık benzerlikler vardır. Gadamer'in çalışması özellikle Heidegger'in temsil ettiği yeni bir fenomenolojik gelenekten önemli ölçüde etkilenmiştir (Giddens, 1976/2013: 42).

Giddens'in genel olarak resmini sunduğu söz konusu yorumcu yaklaşımlardan ziyadesiyle yararlanır. Söz konusu gelenekler arasında dikkate değer farklılıklar bulunduğu ve Giddens bu yaklaşımlardan kendi teorisi içinde doğrudan yararlandığı için, bu başlıkta onlardan sadece genel olarak bahsedilecek ve bu yaklaşımların doğrudan etkilerine Giddens'in teorisi özelinde yer verilmeye çalışılacaktır. Buna göre, Giddens'in yorumcu yaklaşımların literatüre katkısı olarak gördüğü hususların genel resmi şu şekilde sunulabilir.

Giddens'a göre, bu yaklaşımların en temel katkılarından biri insanı bilgi sahibi bir varlık olarak tanımlamalarıdır. Bu yaklaşımlara göre, "toplumsal dünya, doğa dünyasından farklı olarak, aktif insan öznelerin ustalıkla bir icrası olarak kavranmalıdır" (Giddens, 1976/2013: 187). Bu bakış açısından toplum, bireyin dışında bir varoluşa sahip değil, aksine bizzat insanın "ustalıkla bir icrası olarak" görülür. Bu anlamda birey/aktör, toplum tarafından belirlenen, kısıtlanan pasif bir varlık değil, aksine eylemleri hakkında bilgi sahibi olan, bilgili bir varlıktır. Bu hâliyle "sokaktaki bireylerin toplumsal dünyayı inşa ve yeniden inşa ederken başvurdukları anlam çerçevelerine hermeneutik olarak nüfuz" etmesi gerekir (Giddens, 1976/2013: 187). Öte yandan, birey/aktörün kendisinin ve diğerlerinin eylemlerinin gerekçeleri ve sonuçları hakkında bilgi sahibi olması ve toplumun bizzat birey/aktör tarafından inşa edilen bir oluşum olarak görülmesi, beraberinde dilin "sadece bir işaretler veya semboller sistemi olarak değil, aynı zamanda bir pratik etkinlik aracı olarak alınması" sonucunu doğal olarak doğurur. Dolayısıyla, bu yaklaşımlara göre "toplumsal dünyanın 'anamlı',

‘açıklanabilir’ veya ‘anlaşılır’ bir biçimde inşası... dile bağlıdır” (Giddens, 1976/2013: 187).

Sosyal teori literatürüne katkı olarak görünen tüm bu unsurları Giddens eylem teorisinde de açıkça görmek mümkündür. Ancak ayrıca Giddens için bu yaklaşımların bazı ciddi yetersizlikleri söz konusudur. Örneğin Giddens’a göre, bu yaklaşımlar “sosyal teorinin temel problemleriyle, yani kurumsal analiz, güç ve toplumsal değişme konularıyla fazla” ilgilenmemişlerdir (Giddens, 1979/2005: 122). Bunun muhtemel bir sonucu olarak bu yaklaşımlar Giddens’a göre “deyim yerindeyse bir özne emperyalizmine” düşerler (Giddens, 1984: 2). Öte yandan, anlamlı eyleme yoğunlaşan bu yaklaşımlar *praxis* olarak eylemden ziyade anlamlı olarak eylemle ilgilenirler. Başka deyişle, doğanın insan eylemiyle maddi olarak dönüştürülmesi dâhil, aktörlerin çıkarları/ilgilerini pratikte gerçekleştirme çabaları anlamında *praxis* olarak eylemden ziyade eylemin anlamlılığı ile ilgilenirler. Bu durum doğal olarak gücün toplumsal hayattaki önemi ve rolünün gözden kaçmasına yol açar (Giddens, 1976/2013: 75). Özetle, bu yaklaşımlarda kurumlar teorisinin olmaması, insanî faillik anlayışının zamansallıkla ilişkilendirilmemesi ve toplumsal pratiklerde güç kavramını dikkate almamaları (Giddens, 1979/2005: 192) Giddens için bu yaklaşımların önemli eksiklikleridir. Giddens’ın bahsettiği bu eksiklikler aynı zamanda onun teorisinin ayırt edici yanını oluşturmaktadır. Bu durumda gerek söz konusu yaklaşımların literatüre olan katkıları gerekse göz ardı etmiş oldukları hususlar esas olarak Giddens’ın eylem teorisini şekillendirmesinde ağırlıklı role sahip iki kaynaktan birini oluşturmaktadır.

Sonuç olarak Giddens, yararlandığı her iki yaklaşımda da olumlu olarak nitelendirdiği hususları, sentezci bir ruhla, kendi teorisinde barındırırken, olumsuz yanları gidermeye çalışır. Bunu yaparken kendi konumunu söz konusu yaklaşımlar içinden belirlemez. Giddens’ın sorun olarak gördüğü hususlar bu gelenekler içinde kalarak çözülemeyecek kadar derindir. Zira problemler yanı sıra bir dizi epistemolojik, metodolojik problemleri de beraberinde getirmekte ve geleneğin içinden çözüm arayışlarını olanaksızlaştırmaktadır. Öte yandan eleştirilen konular genel olarak Giddens’ın eylem teorisinin ayırt edici yanlarını oluşturmaktadır.



### 3.2. BİLİNCİN/KİŞİLİĞİN TABAKALAŞMA MODELİ

Bilincin tabakalaşma modeli Giddens'in özne teorisindeki merkezî özelliklerden birini oluşturmakla kalmaz, aynı zamanda toplumsal düzen problemini nasıl formüle ettiğine yönelik stratejik ipuçları sunar. Zira model en temelde toplumun nasıl mümkün olduğunu göstermeye hizmet eder. Giddens'in buradaki ayırt edici konumu, meseleyi doğrudan psikolojik ilkelerden yola çıkarak analiz etme girişimidir. Bu anlamda Giddens'in –Marx'ın emek ve çalışma kavramları ekseninde gerçekleştirdiği gibi– antropolojik bir analiz türünü benimsemediği açıkça ifade edilebilir. *Modernite ve Bireysel Kimlik* çalışmasında Giddens bu tavrını dolaylı olarak şu şekilde ifade eder:

Diğerlerine ve nesne-dünyasına yaratıcı katılma hemen hemen kesinlikle psikolojik doyumun ve “ahlâkî anlam”ın keşfinin temel bir bileşenidir. Rutin bir olgu *olarak* yaratıcılık deneyiminin bir kişisel değer duygusunun ve bu yüzden psikolojik sağlığın temel bir dayanağını oluşturduğunu görmek için bir gizli felsefi antropolojiye başvurmaya gerek yoktur (Giddens, 1991/2010: 60).

Antropolojik öncüllere başvurmadan psikolojik öncüllerden hareket etmeyi tercih eden Giddens'in meseleyi sadece psikoloji içine hapsetmediğini de belirtmek gerekir. Çevresel faktörlerin bireysel psikoloji üzerindeki etkisi Giddens'in analizinin en temel bileşenlerinden birini oluşturur.<sup>41</sup> Bilincin/kişiliğin tabakalaşma modelini geliştirirken –çevresel faktörleri göz ardı etmeden– psikolojik öncüllerden yola çıkan Giddens'in cevap aradığı temel soru şudur: “Beden dünya içinde eyleyen bir araca nasıl dönüşür?” Giddens bu soru ekseninde geliştirdiği modelden yola çıkarak toplumsal davranışın doğasına ulaşmak ister. Ancak o, en başından bu doğanın temel karakterini güdülerden değil, daha ziyade kazanılan yetenekler temelinde birbirini izleyen düzenlerden edindiğini düşünür. Bu nedenle psikanalitik literatürden ziyade meselenin bilişsel boyutunu vurgulayan yeni psikolojik yaklaşımlardan yararlanır.

<sup>41</sup> Giddens'in özellikle bilinçaltı kavramsallaştırmasında Freud'dan ziyade kendine Erikson'u rehber almasının muhtemel nedenlerinden biri de budur. Zira Freud'un ego ve toplum arasındaki ilişkiye dair yetersiz sosyolojik analizlerinin aksine, Erikson'un biyolojik faktörlerin yanı sıra sosyal çevrenin de önemine işaret etmesi, Giddens'in teorik konumu için işlevsel bir role sahiptir. Giddens'in Erikson ve Freud'a yönelik yorumları için bkz. Giddens, 1984.

Modelin söz konusu içerimleriyle Giddens, Freud'un id, ego ve süper-ego şeklindeki kişilik teorisinden yola çıkarak<sup>42</sup> bu kavramların yerine *bilinçdışı* (temel güvenlik sistemi veya ontolojik güvenlik), *pratik bilinç*[*practical consciousness*] ve *sözel bilinç*[*discursive consciousness*] şeklinde üç ilişkiler bütünü geçirir.

Modelin içerimlerine değinmeden önce Giddens'in özellikle 'bilinç' ve 'bilinçsizlik' kavramlarını nasıl tanımladığını önem taşımaktadır. Öncelikle model, doğal olarak, bireyin bilincini kaybettiği, bilinçsizleştiği durumları dikkate almaz. Amaç bedenin topluma nasıl katıldığını anlamaktır. Bilinçsizlik daha ziyade şuursuzluk olarak ifade edilebilecek şeye karşılık gelir. Giddens bilinçlilik, bilinçli olma durumları için kendi modeline uygun üç tanımdan yararlanır. Bunlardan birine göre bilinçli olmak, "birçok çevresel itkiyi ifade etmek demektir". Bu tanım, "açıkça bedenin duyuşal mekanizmalarına ve onların 'normal' işleyiş biçimlerine işaret eder" ve bu hâliyle Giddens'in hem pratik hem de sözel bilinç kavramlarını ifade eder (Giddens, 1984: 44). Giddens'in referansta bulunduğu bir diğer bilinç tanımında "bilinç' bazen insanların çevrelerinde olup biten olaylara etkinliklerini bu olaylarla ilişki kuracak biçimde dikkat gösterdikleri durumları anlatmakta kullanılır". Bu tanım daha ziyade Giddens'in modelindeki pratik bilinç kavramına karşılık gelir (Giddens, 1984: 44). Bilincin bir diğer gönderimi açık seçiklidir. "Bilinçlilik', bu anlamda, kişinin etkinlikleri ve onun gereçleri konusunda tutarlı bir açıklama getirebilmesini gerektirir." Bu tanım da modelin sözel bilinç unsurunu niteler (Giddens, 1984: 45).

Dolayısıyla, bilinçli olmak, her zaman söze dökülen bir şey olmaktan ziyade, genel olarak kişinin kendi ve diğerleri hakkında, içinde yer aldığı çevre hakkındaki bilgisine ve bunları tanıma yeteneğine karşılık gelir. Bu anlamda Giddens'in modelinin ilk ve temel aşamasını oluşturan bilinçdışı kavramı da bilinçsiz olmak anlamına gelmez.

### 3.2.1. Bilinçdışı

Giddens geliştirdiği modelde her ne kadar ağırlıklı rolü pratik bilinç kavramına verse de, özellikle toplumun nasıl mümkün olduğuna yönelik kavrayışında pratik bilincin yanı sıra bilinçdışı kavramsallaştırması da ayrıca özel bir öneme sahiptir.

<sup>42</sup> Bilincin/kişiliğin tabakalaşma modelinin entellektüel arka planında Freud'un yapısal kişilik kuramı olsa da Giddens, geliştirdiği modelin Freud'unkiyle doğrudan paralellik taşımadığını da açıkça ifade eder (Giddens, 1984: 41, 42).

Bununla beraber, Giddens da kavramın sosyal teori açısından öneminin farkındadır. Her ne kadar eylem felsefesi bilinçdışıyla ilgili konulara büyük ölçüde uzak olsa da (Giddens, 1979/2005: 199), Giddens, özne teorisinin “gelişmeci kavramlarla ortaya konulduğunda bir bilinçdışı teorisini” gerektirdiğini düşünür (Giddens, 1979/2005: 277). Zira ona göre, “insan faillerin belirli davranışları niçin öyle yaptıklarını kapsamlı olarak açıklayabilmek için bilinçdışı kavramına” başvurmak gerekir (Giddens, 1987c/2005: 484).

Giddens bilinçdışı kavramlaştırmasında yapısalcılık ve post-yapısalcılığın “bilinç/bilinçdışı karşıtlığı çerçevesinde çalışma eğilimini” kendine rehber alır. Giddens, özellikle Lévi-Strauss ve Lacan’ın dilin ‘öteki yüzü’ tanımını benimseyerek, bilinçdışını “söze dökülmeyen, fakat söylemeyi mümkün kılan şey” olarak tanımlar (Giddens, 1987c/2005: 484). Giddens bu durumu şu şekilde ifade eder:

...yapısalcılık ve özellikle post-yapısalcılığın belirli görüşlerinin önemini, faillikte bilinç ve bilinçsiz arasındaki ilişkiyle ilgili bir anlayış nedeniyle kabul etmemiz gerekir... Aynı zamanda, bilinçdışının işe yarar biçimde dilin öteki yüzü olarak alınabileceğine –yani, dil kullanımının temeli olduğu için bilinçdışının söze dökülemeyeceğine– inanıyorum (Giddens, 1986/2005: 584).

Bu bağlamda söze dökülmeyen, ancak söylemeyi mümkün kılan bilinçdışı kavramı, aynı zamanda bizzat eylemin kendisine olmasa da, eylemin yapıma/gerçekleşme potansiyeline işaret eder. Bu aynı zamanda kavramın sosyal teori açısından neden önemli olduğunu gösterir.

Giddens bilinçdışını kendinde bir gerçekliğe sahip, sabit bir şey olarak kavramaz. Aksine bilinçdışı bir sürekliliği ve süreci içinde barındıran, bu anlamda bellek ve dolayısıyla algıdan bağımsız olarak ele alınamayacak bir kavramdır. Dolayısıyla, bilinçdışı bebeklikten itibaren edinilen deneyimler ve sosyalleşme sürecinden bağımsız bir şey olarak görülmez. Giddens sosyalleşme süreçlerinin çeşitliliğini kabul eder. Bu anlamda bireyin sosyalleşmesi zamana ve topluma göre değişiklik gösterebilir. Bununla beraber, Giddens tüm insan toplumlarında çocuk gelişimi ve yetişkin kişilik süreçlerinin ortak bir düzlemde gerçekleştiğini de ifade eder

(Giddens, 1984: 52). Bilincin/kişiliğin tabakalaşma modeli de, söz konusu ortak gelişim evreleri üzerine konumlandırılarak geliştirilmiştir.

Bu doğrultuda Giddens bilinçaltını, Freud'un açlık, cinsellik gibi güdülerini barındıran *id* anlayışı yerine, Erikson'un kişiliğin gelişme evrelerine ilişkin tipolojisinden, özellikle 'temel güvene karşı güvensizlik' evresinden yararlanır. Bu ilke Giddens'a göre kişiliğin gelişiminin en temel ilk aşamasını oluşturmaktadır.

Giddens, öncelikle yeni doğmuş bir bebeğin, "yabancı bir çevrede var olan, genetik olarak önceden mevcut belirli dengeleyici uyarlayıcı mekanizmalara sahip bir içtepeler yumağı" olduğunu varsayar (Giddens, 1984: 53). Giddens bu noktada Winnicott'u referans alarak bebeği ilk başlarda bir 'varlık' olarak değil, aksineannenin/bakıcının sağladığı yetişme ortamı sayesinde 'varoluşunu geliştirmesi gereken' 'oluşum halinde bir varlık' olarak kavrar (Giddens, 1991/2010: 58).

Giddens'a göre, bebek fiziksel gereksinimleri veya gerilimlerinden kaynaklı anneyle/bakıcıyla zorunlu doğal bir bağ kurar. Bu aynı zamanda bebeğin ilk etkileşim, ilk iletişim biçimini temsil eder. Ancak söz konusu etkileşimde daha ziyade annenin etkisi ön-plândadır. Giddens bu etkileşim biçimine ilişkin şu açıklamalarda bulunur:

...anne bebeğe bakarken toplumsal ilişkilerin sonraki oluşumuyla ilişkili normatif yaptırımların habercisi olan, onun üzerinde bir toplumsal hak iddiasında bulunan bir eyleyendir (Giddens, 1984: 54).

Ancak bu durum bebeğin bütünüyle anneye güdümlü olduğu veya bu etkileşimin bütünüyle annenin egemenliğinde gerçekleştiği anlamına gelmez. Aksine, anneyle bebek arasındaki etkileşim karşılıklı inşa edici tarzda işleyen bir süreçtir. Giddens'ın Winnicott'tan aldığı 'potansiyel alan' kavramı bu bağlamda önem taşımaktadır. 'Potansiyel alan', bebek ve anne/bakıcı arasındaki bağlantıyı mümkün kılan, ancak ayrıca aralarında belirli bir mesafe yaratan ve gerçekte zamansal-mekânsal bir olgudur. Potansiyel alan, aynı zamanda bebeğin her şeye muktedir olduğu duygusundan gerçeklik ilkesini kavramaya geçişini sağlayan bir araçtır. Ancak burada 'gerçeklik' basitçe verili bir nesne-dünyası olarak değil, bebek ve annenin/bakıcının karşılıklılığıyla inşa edici bir tarzda organize edilen bir deneyimler bütünüdür (Giddens, 1991/2010: 57).

Bu ilk etkileşimin, yani annenin/bakıcının bebeğe yönelik ilgisinin en önemli sonucu bebekte uyandırdığı güven duygusudur. Başka deyişle, annenin/bakıcının bebeği doyurması, onun ihtiyaçlarını gidermesi bebekte güven duygusunun oluşmasına yol açar. Erikson kaynaklı bu çıkarım aynı zamanda Giddens’in modelinin en stratejik unsurunu oluşturur.

Bu temel güven duygusu en başta bebeğin anneyle/bakıcıyla ve dolayısıyla ‘ötekiyle’ kurduğu etkileşimin temelini oluşturur. Annenin/bakıcının bebeğe yönelik sevgi dolu ilgisi, anne/bakıcı bebeğin yanından ayrıldığında, başka deyişle orada-bulunmadığında bile bebeğin onun geleceğine yönelik kesin inanca yol açar. Bu inanç aynı zamanda annenin/bakıcının geri gelişleriyle orada-bulunmamanın ya da bebeğin görüş alanı dışında olanın varlığını/varoluşunu tanımakla tamamlanır. Başka deyişle, annenin/bakıcının geri gelişleri orada-bulunmamasının var olmadığı anlamına gelmediği duygusuna yol açar. Bu temel güven duygusu temelinde bebeğin annenin/bakıcının varlığını kabul etmesi bu anlamda “bireysel kimliği kritik bir biçimde diğerlerine ilişkin değerlendirmelere bağlar” (Giddens, 1991/2010: 57).

Öte yandan, annenin/bakıcının orada-bulunmadığı anlar bebekte kendinin ayrı bir varlık olduğu duygusu yaratır. Bu anlamda temel güvenin yerleşmesi, diğer nesnelere ve kişilerin kimliğinin gelişiminin yanı sıra, bireysel kimliğin gelişiminin koşuludur (Giddens, 1991/2010: 61).

Temel güven duygusu temelinde annenin/bakıcının orada-bulunmayışı ve bulunuşunun –Giddens’in teorisindeki– en stratejik sonucu, bebeğin bu şekilde zamanı-mekânı psikolojik olarak ‘ilişkilendirme’ sine yol açmasıdır (Giddens, 1984: 53).

Tüm bu süreçler, yani bebeğin temel güven duygusunu edinmesi bebeğin bir ‘varlık’ hâline dönüşmesi sürecinde önemli sonuçlar içerir. Giddens’a göre “bebeğin ilk psikolojik gelişim döneminde ‘cevabını bulmaya çalıştığı’ temel varoluşsal sorun *bizzat varoluş*la ilişkilidir: Ontolojik bir ‘dışsal gerçeklik’ çerçevesinin keşfedilmesi”. Dolayısıyla, “‘olmak’ insan birey için varlığının farkında olmak demektir” –Giddens Kierkegaard’ın kullandığı anlamda varoluşu da ‘dünya-içinde-olma’ biçimi olarak tanımlar (Giddens, 1991/2010: 68, 69). Dolayısıyla, bebeğin varoluşunun ilk aşaması aslında anneyle/bakıcıyla kurduğu etkileşimle gerçekleşir. Bu anlamda bireysel kişilik gelişimi en başta anneyle/bakıcıyla, dolayısıyla ötekiyle kurulan etkileşimden bağımsız

değildir. O hâlde, Giddens’in kavrayışında var olmanın/varoluşun en temelde ötekiyle kurulan etkileşimle mümkün olduğunu ifade etmek yanlış olmayacaktır.

Bu noktada bebeğin bir ‘varlık’ hâline dönüşmesi annenin/bakıcının belirleyiciliğiyle tesis edilmesine rağmen, yukarıda ifade edildiği gibi, bu sürecin esas itibariyle ‘potansiyel alan’ içinde karşılıklı icra temelinde gerçekleştiğini belirtmek gerekir. Aynı zamanda, anne/bakıcı ve bebek arasındaki bu potansiyel alan müşterek icrayla, rutinleşerek etkileşimin süreklilik kazanmasına ve yanı sıra bebeğin sosyalleşmesine yol açar. Dolayısıyla, bebeğin temel güven duygusunu edinmesi, onun sosyalleşme sürecinin ilk aşamasını temsil eder. Giddens bu nedenle temel güven duygusunun, “‘ferdi ben’ ve ‘sosyal ben’ evresinden önce ortaya çıkan (ve ikisi arasındaki ayrışmanın ön-temelini oluşturan) özünde” bilinçdışı bir sosyallik olarak görür (Giddens, 1991/2010: 57).

Ancak tüm bu süreçler sancısız ve sorunsuz gerçekleşmez. Giddens güven duygusunun kaynağında ayrıca çatışma ve gerilim olduğunu ifade eder. Başka deyişle, güven oluşumu aynı zamanda “yaygın kaygı temelinde işler”. Örneğin, annenin/bakıcının bebeğin yanından ayrılışı bebek üzerinde belli bir kaygı durumu yaratırken, bu kaygı durumu onun yanına gelmesiyle yatıştır (Giddens, 1984: 54). Giddens kaygının kökeninde asıl olarak anneden/bakıcıdan ayrılma korkusunun yattığını düşünür. Ona göre, “bu korku bebeğin yeni gelişmekte olan benliğinin ve daha genel düzeyde varlıksal güvenliğinin asıl çekirdeğini tehdit eden bir şeydir” (Giddens, 1991/2010: 66). Giddens özdeşim kurma ve yansıtmanın söz konusu potansiyel kaygı durumundan kaçınmanın iki temel aracı olduğunu düşünür. *Modernite ve Bireysel Kimlik* (1991/2010) çalışmasında bu duruma ilişkin şunları ifade eder:

Özdeşim kurma kısmidir ve bağlama bağlıdır; diğer kişinin kaygı yaratan davranışlarının ortadan kaldırılması veya azaltılmasını mümkün kılacak davranış özellikleri veya kalıpları benimsenir. Özdeşim kurma, kısmi olduğu, yansıtma mekanizmalarıyla ilişkili olduğu ve esasen potansiyel kaygılara karşı bir savunma tepkisi olduğu için, her zaman gerilimlidir. Bakıcının orada-bulunmamasının yol açtığı kaygı, yani temel güvenin gelişme alanı olan bu zamansal-mekânsal ilişki özdeşim kurma yönündeki ilk dürtüdür ve aynı zamanda nesne-dünyasının temel karakteristiklerinin

kavrandığı bilişsel öğrenme süreçlerinin başladığı noktadır. Başka deyişle, “diğerinin bir parçası” olmak orada-bulunmamanın ve ayrı bir kişi olarak “diğeri”nin ne anlama geldiğini zamanla *kavramayı* sağlar (Giddens, 1991/2010: 66, 67).

Dolayısıyla, temel güven duygusu aynı zamanda bebeğin varoluşsal kaygılarını kendinden uzak tutmasına da yol açan bir duygudur. Aynı çalışmasında Giddens temel güven duygusunun yarattığı koruyucu etkiden bahseder:

Bana göre, çocuğun bakıcılara beslediği güven normal koşullarda varoluşsal kaygılara karşı bir tür *duygusal aşı*, yani bireyin sonradan karşılaşılabileceği her tür zayıflatıcı koşullar karşısında umudunu ve cesaretini sürdürmesini mümkün kılan, muhtemel tehditler ve tehlikelere karşı bir koruyucudur. Temel güven, eylem ve etkileşim ortamlarındaki riskler ve tehlikeler karşısında koruyucu bir örtüdür. Temel güven, bütün normal bireylerin yanlarında taşıdıkları ve gündelik hayattaki ilişkilerini sürdürebilmek için başvurdukları koruyucu zırhın veya *koruyucu kozanın* temel duygusal dayanağıdır... Koruyucu koza özünde, sıkı güven içinde olduğu inancından ziyade, bir “gerçek-dışılık” duygusu, yani bireyin pratik düzeyde bedensel ve psikolojik bütünlüğünü tehdit edebilecek muhtemel olayları paranteze almasıdır (Giddens, 1991/2010: 58, 59).

Bu anlamda “temel güvenlik sisteminin ilk oluşum dönemi çocuğun toplumsal dünyada ‘plânlı görünüm’ kazandığı ve ego-kimliğinin temellerinin atıldığı sırada geliştirilen gerilim düzenleme biçimlerini içeren” bir dönemi temsil eder (Giddens, 1979/2005: 401).

Yukarıda ifade edilen tüm süreçler, bireyin bilinçdışı alanını oluşturmakla kalmaz, aynı zamanda –yukarıda ifade edildiği üzere– bedeninin toplumsal dünyaya katılımının önkoşulu olarak belirir. Zira varlıksal güvenlik aynı zamanda “aktörlerin... toplumsal uzlaşımlar (anlamlandırma kodları ve normatif düzenleme biçimleri) ve örtük inançlara bağlı bir duygusu”dur. Dolayısıyla, varlıksal güvenlik duygusunun devamı ve toplumsal hayatın rutin karakteri yakından ilişkilidir (Giddens, 1979/2005: 402). Bu

durum aynı zamanda Giddens'in bilincin/kişiliğin tabakalaşma modelindeki bir diğer unsura işaret eder, yani pratik bilinç kavramını gündeme getirir.

### 3.2.2. Pratik Bilinç

Öncelikle Giddens “gündelik eylem ve söylemin sıradan özellikleri olarak görünen şeylerin ötesinde” kaosun gizli olduğunu düşünür. Ona göre, “bu kaos sadece düzensizlik değil, aynı zamanda şeyler ve diğer kişilerin gerçekliği duygusunun kaybolması” anlamına gelir (Giddens, 1991/2010: 54). Bu durum varoluşsal kaygı durumuyla yakından ilişkilidir. Kişi bu kaygı durumunu, varlıksal güvenlik duygusuyla aşmaya çalışır. Zira varlıksal güvenlik bir yandan “bireyin pratik düzeyde bedensel ve psikolojik bütünlüğünü” sürdürmesini (Giddens, 1991/2010: 59) mümkün kılarken, öte yandan nesnelere ve diğer kişilerin gerçekliği duygusunun korunmasına yardımcı olur. Bu da en temelde kişilerin güvenilirliğine itimatla sağlanır. Dolayısıyla, “gündelik en basit bir soruyu cevaplandırmak veya en üstünkörü bir söz” söylemenin bile “potansiyel olarak bireye açık, neredeyse sınırsız sayıda ihtimalin” (Giddens, 1991/2010: 54, 55) olması durumunun yarattığı kaos algısı ancak paylaşılan bir gerçeklikle aşılabılır.

Giddens toplumsal gerçekliği pratikler aracılığıyla inşa edilen bir oluşum olarak görmekle beraber, ayrıca inşa edilen bu gerçekliğin herkesin üzerinde uzlaştığı, herkesin benzer şekilde algıladığı ve yaşadığı bir gerçeklik olduğunu ifade eder. Kişinin bu gerçekliği varlıksal güvenlik duygusu temelinde en üst seviyeye taşınması bu gerçekliğin güçlü yanına karşılık gelir. Garfinkel'in ihlâl deneyleri bunun en açık örneğidir. Zira “Garfinkel'in deneylerinde çiğnenen adetlere bağlılık çok güçlü olduğu için, ihlâllere maruz kalanların tepkileri dramatik ve dolaysızdı” (Giddens, 1991/2010: 55). Öte yandan, pratikler aracılığıyla, en sıradan gündelik karşılaşmalarda ya da en basit toplumsal pratiklerde bile bu gerçekliğin üretilme potansiyeli aynı zamanda bu gerçekliğin kırılğan yanına karşılık gelir.

Bu gerçeklik olduğu hâliyle dışardan algılanarak değil, bizzat icra edilen gündelik pratiklerle bilinir. Dolayısıyla, kişiler varlıksal güvenlik duygusu temelinde sosyalleşme süreçleriyle, dolaylı ya da doğrudan deneyimleriyle üzerinde uzlaşılan bu paylaşılan gerçekliği hem bilir hem de ona katılırlar. Başka deyişle, varlıksal güven duygusuyla kişiler toplumsal uzlaşımlara, paylaşılan bu gerçeklik alanına bağlanırlar.



Bu bağıllık ve katılma büyük ölçüde sözel olarak ifade edilmeyen zımnî bilgiler düzeyinde, başka deyişle pratik bilinç sayesinde gerçekleşir.

Giddens için bir özne teorisi oluşturmak için yaşamsal öneme sahip pratik bilinç kavramı sadece fenomenoloji ve etnometodolojide ayrıntılı olarak ele alınmış, yapısalcı düşünce geleneği içinde önemsenmemiştir. Ancak Giddens'in teorisinde bu kavram stratejik bir role sahiptir.

Yukarıda ifade edildiği gibi, bilinçdışı kavramı varlıksal güvenlik ekseninde söze dökülmeyen, “dilini öteki yüzü” olarak tanımlanmıştı. Pratik bilinç kavramı ise sözü dökülmeyen, ancak “yapılması gereken” şeye karşılık gelir (Giddens, 1986/2005: 584). Zira varlıksal güven duygusunun gelişimiyle kişi hem toplumda nasıl yer alacağı bilgisini kazanır, hem de bu bilgiyi gündelik pratiklerinde hayata geçirir. Ancak bu pratikler gündelik hayatın rutin akışı içinde, genel olarak sorgulanmadan ve dolayısıyla söze dökülmeden gerçekleşir. Başka deyişle, “gündelik hayatın ‘içinde yer alabilme’yle ilişkili çoğu unsur gündelik etkinliklerin sürekliliğine dâhil olan ‘pratik bilinç’ düzeyinde gerçekleştirilir” (Giddens, 1991/2010: 54). Bu anlamda gündelik hayat içinde insanların yaptıkları şeyin çoğu “pratik bilinç içinde ve aracılığıyla düzenlenir” (Giddens, 1986/2005: 583).

Bu içerimleriyle pratik bilinç genel olarak “davranış yapılırken beceriyle kullanılan, ancak aktörün sözel olarak açıklamasını yapamadığı zımnî bilgi” anlamına gelir (Giddens, 1979/2005: 196). Söze dökülmemesi, ancak yapılması gerekene işaret etmesi bakımından pratik bilinç ile bilinçdışı kavramı arasında net, keskin bir sınır yoktur. Başka deyişle, bilinçdışı ve pratik bilinç arasında geçirgen bir sınır vardır. Dolayısıyla, bilinçdışı gibi pratik bilinç de bilinçsizlik anlamına gelmez. O daha ziyade bilinç-dışındadır (Giddens, 1991/2010: 54).

Giddens'in bilincin/kişiliğin tabakalaşma modelindeki son unsurunu sözel bilinç kavramı oluşturur.

### 3.2.3. Sözel Bilinç

Bilinçdışı ve pratik bilinç arasındaki geçirgen sınıra rağmen, sözel bilinç ve pratik bilinç arasındaki ayrım nettir. Sözel bilinç en temelde açık-seçikliği ifade eder. Bu anlamda kişinin eylemlerine açıklamalar getirmesi, eylemi gerçekleştirme gerekçelerini sözle veya yazıyla açıkça sunması sözel bilince karşılık gelir. Bu anlamda

sözel bilinç, “bilince getirilebilen, bilinçle kavranabilen” (Giddens, 1979/2005: 153) şeydir. Dolayısıyla, sözel bilinç ve pratik bilinç arasındaki ayrım en basit şekliyle söylenebilen şey ve yapılan şey arasındaki farka dayanır.

Sözel bilinç terimi aslında Freud’un Türkçeye ve İngilizceye ‘ego’ olarak çevrilmiş, Almancada *das Ich* olarak kullandığı kavrama karşılık gelir. Kelimenin Almancadaki tam karşılığı ‘ben’dir. ‘Ben’ kavramının gönderimi tam olarak Giddens’in sözel bilinç kavramıyla anlatmak istediği şeydir. Zira kavram, en temelde bir eyleyene işaret eder (Giddens, 1984: 42).

Sözel bilinçle insanlar, toplumsal dünyaya *sözel olarak nüfuz ederler* (Giddens, 1979/2005: 126). Bu aynı zamanda insanın üyesi olduğu toplum hakkında, söz veya yazıyla ifade edebilecek düzeyde bilgi sahibi olduğu anlamına gelir. Ancak bu bilgililik şüphesiz sadece sözel bilinç düzeyinde değil, aynı zamanda pratik bilinç düzeyinde de gerçekleşir.

Bu anlamda Giddens’in bilincin/kişiliğin tabakalaşma modelini “insan bilgili bir varlıktır” kabulüyle tamamladığı söylenebilir. Giddens’in insanı toplumsal dünya içinde yapıp ettikleri konusunda bilgi sahibi bir varlık olarak görmesi aynı zamanda onun özne teorisinin en önemli kabullerinden birini oluşturur.

### **3.3. BİLGİ VE EHLİYET SAHİBİ BİR VARLIK OLARAK İNSAN**

Daha önce ifade edildiği gibi, yapısal yaklaşımlar insanı toplumsal değerler ve normları pasif biçimde içselleştiren ve buna uygun davranan varlıklar olarak görmüşlerdi. Bu açıdan söz konusu yaklaşımlarda birey gözden kaybolmuş, daha ziyade toplumsal yapılar, kurumlar, normlar ve değerler ön-plâna çıkarılmıştır. Yorumcu yaklaşımlar ise, bu tavrın aksine, insana aktif, yaratıcı bir rol tanıyarak, onun bilgi sahibi bir varlık olduğunu vurgulamışlardır. Giddens’a göre, insana biçilen bu yaratıcı rol yorumcu sosyolojilerin literatüre en ciddi ve en önemsenmesi gereken katkılarından biridir. Giddens *Toplumun İnşası*’nda (1984) bu katkıyı açıkça şöyle ifade eder:

Yorumcu sosyolojilerin... temel katkılarından bir bölümü insan bilgililiğine ve eylemle olan ilişkisinde yatar (Giddens, 1984: 2, 3).

Bu anlamda Giddens da, yorumcu sosyolojilere benzer bir tavırla insanları bilgi sahibi failer olarak görür. Zira ona göre, “bir eylem anlayışı... gündelik hayatın merkezine toplumsal aktörlerin gündelik etkinliklerinin iç içe geçtiği toplumsal yeniden-üretim koşulları hakkında bilgi sahibi oldukları gerçeğini yerleştirmelidir” (akt. Kaspersen, 2000: 34). İnsanların bilgi sahibi varlıklar olması içinde yer aldıkları toplumun işleyişi hakkında çok şey bildikleri anlamına gelir. Başka deyişle, insanlar “gündelik yaşamda yaptıkları şeylerin koşulları ve sonuçları hakkında çok şey” bilen eyleyenlerdir (Giddens, 1984: 281). ‘Bilmek’ ifadesi burada sadece sözel olarak ifade edilebilen, yani önerme biçiminde olan anlamına gelmez. Bilgi Giddens’in sistematüğinde aynı zamanda ve genellikle zımnî bilgi anlamına gelir. Bu anlamda insanın bilgililiğı hem sözel hem de pratik bilinç düzeyine içkin olmakla beraber, daha ziyade kendini pratik bilinç düzeyinde gösterir.

Giddens’in zımnî ve sözel bilgi düzeyinde şekillendirilen insan bilgililiğı kabulünün entellektüel arka-plânında Goffman vardır. Goffman “insanları ehliyetli, bilgili ve dolayısıyla bu ehliyet ve bilgilerini toplumsal karşılaşmaların üretimi ve yeniden-üretiminde rutin olarak kullanan varlıklar olarak görür. Goffman’ın anlattığı özneler çoğunlukla ne yaptıklarını ve onları niçin yaptıklarını bilirler: ancak bu bilgilerin çoğı ‘bilinçli’ olarak kullanılmaz.” Giddens’a göre bu husus Goffman’ın çalışmalarının stratejik yanını oluşturmaktadır. Zira Goffman çalışmalarında insanların, toplum hakkında zaten bildikleri, ancak çoğı kez sorgulamadan benimsedikleri zımnî bilgi biçimlerinin varlığını ortaya koyar (Giddens, 1981a/2005: 499). Giddens bu noktayı bir dili bilmek, öğrenmek üzerinden örnekler. Ona göre, “‘İngilizce bilmek’ oldukça farklı sözdizimi ve semantik kurallarını ve bu kuralların kullanılma bağlamlarını bilmek demektir. Fakat dilbilimciler zaten bildiğimiz şeyleri aydınlatmak için sıkı çalışmak zorundadırlar, fakat İngilizce konuşan biri, dili konuşabilmesi için zaten bildiğı kurallar ve pratikleri açıklaması istendiğinde, muhtemelen onların sadece birkaçını tanımlayabilecektir (Giddens, 1981a/2005: 500). Ancak bu durum sokaktaki insanın İngilizceyi bilmediğı ne de konuşamadığı anlamına gelir.

Goffman’ın çalışmaları üzerinden Giddens insan bilgililiğinin gündelik toplumsal pratikler temelinde ‘pratik bilinç’ düzeyinde gerçekleştiğini düşünür. Bu anlamda insanın bilgililiğinin daha ziyade pratik bilinç düzeyinde işlediğini ve somutlaştığını ifade etmesi, aynı zamanda bu bilginin sınırsız olmadığına işaret eder.

Zira pratik bilinç gündelik hayatın rutin akışı içinde ve bireyin ona üretim ve yeniden-üretim düzeyinde katılımıyla oluşur. Dolayısıyla, insanın bilgililiği öncelikle gündelik etkinlik alanı sınırları içindedir. Başka deyişle, bilgililik insanların gündelik etkinliklerinin ötesinde bulanıklaşmaya başlar. Giddens, bu durumu şu şekilde ifade eder:

Ehliyetli –ancak tarihsel ve mekânsal konumlanmış– bir üye olarak bir aktörün bildiği şeyler gündelik etkinliklerinin ötesine uzanan bağlamlarda bulanıklaşır (akt. Loyal, 2003: 197).

Bilgililiğin bu sınırlılığı mekânın kapsamıyla ilgilidir. İnsanlar hayatlarını genel olarak belli alanlar içinde sürdürürler ve içinde yer almadıkları alanlar konusunda farkındalık sahibi değillerdir. “Bu, toplumsal ortamların mekânsal ayrılığı anlamında, sadece ‘yatay’ değil, aynı zamanda daha büyük toplumlarda, örneğin elit gruplarda veya daha az ayrıcalıklı kesimlerde birbirlerinin yaşantıları hakkında çok az şey bilebilmeleri anlamında ‘dikey’dir” (Loyal, 2003: 31). Her ne kadar günümüzde hızla gelişen ve gelişmeye devam eden bilişim teknolojileri vasıtasıyla mekânsal kapsamın sınırları değişse/farklılaşsa da, durum temelde radikal bir değişime uğramamıştır. Öte yandan, insanın bilgililiği “daima –bir yandan eylemin ifade edilmeyen koşulları, öte yandan eylemin niyetlenilmemiş sonuçlarıyla– ‘sınırlı’dır” (Giddens, 1981b/2005: 567).

Giddens’in insanın bilgililiğini daha ziyade pratik bilinç düzleminde gündelik toplumsal hayatın rutin akışına katılmak anlamında tanımlaması, bu bilgililiğin toplumsal hayatın rutin karakterini, kurallarını bilmekle sınırlı olduğu sonucuna yol açar. Bu anlamda Giddens’in bahsettiği bilgililikle sadece toplumsal kuralları ‘bilen’ insanı kastettiği, hatta bilgililiğin toplumun mevcut bilgisini bilmekle özdeşleştirildiği düşünülebilir. Hâl böyle olunca Giddens’in tavrının, eleştirmiş olduğu yapısal-işlevselci geleneklerden pek de farklı olmadığı ifade edilebilir. Bununla beraber, onun teorisinde eyleyen, eylemi gerçekleştiren ‘ben’ fikri aynı zamanda failliğin, *praxis* fikriyle dolaysız ilişkisini içerir. Başka deyişle, “faillik fikri doğrudan *praxis* kavramıyla bağlantılıdır”. Giddens bu bağlamda özellikle iki vurguyu öne çıkarır. Bu anlamda faillik kavramı açısından *praxis* kavramı (i) “kişinin başka türlü davranabilmesi” ve (ii) “bireyden bağımsız olarak süregiden olayların akışı içinde şekillenmiş dünyanın

önceden-belirlenmiş bir geleceğe dayanmamasına” işaret eder (Giddens, 1976/2013: 99). Faillik kavramı açısından *praxis* kavramının işaret ettiği ikinci unsur doğrudan Marx’ı hatırlatır. Giddens burada faillik alanının sınırına işaret eder. Giddens’a göre, “*insanlar toplumu ancak tarihsel olarak konumlanmış aktörler olarak ve kendi seçmedikleri koşullarda üretirler*” (Giddens, 1976/2013: 192).

İlkinde dair Giddens, bireylerin sadece toplumsal uzlaşımların bilgisi temelinde davranmadığına, her zaman başka türlü davranabilmesinin mümkün olduğuna işaret eder. Bu anlamda Giddens’a göre “toplumsal hayatın düzeni içinde başvuru uzlaşımlar asla ‘kör alışkanlıklar’ değildir”. En kalıcı alışkanlıklar, en istikrarlı görünen toplumsal normlar bile toplumsal hayat için potansiyel olarak kırılabilir. Giddens bu nedenle rutinleşmeyi toplumsal hayatın merkezî bir parçası olduğunu kabul etmekle beraber, onların her zaman olumsal ve potansiyel olarak kırılabilir icralar olduğunu da belirtir (Giddens, 1976/2013: 16). Zira Giddens’ın perspektifinden toplumsal hayat bireylerin eylemleriyle üretilen ve yeniden üretilen bir gerçekliktir.

Bireyin başka türlü davranabilmesi eylem kavramının iki unsurundan biri olan ‘ehliyet’ kavramına karşılık gelir. Giddens “Faillik, Kurum ve Zaman-Mekân Analizi” başlıklı makalesinde yıpranmış bir deyim olarak nitelendirdiği ehliyet kavramının anlamını felsefî olarak açıklamanın kolay olmadığını açıkça ifade eder. Bununla beraber, başka türlü davranabilme imkânına işaret eden bu kavramın sosyal analiz açıdan önemini büyük olduğunu ekler (Giddens, 1981a/2005: 498).

Başka türlü davranabilme veya ehliyet kavramı Giddens’ın teorisinde bireyin karar verebilme/seçim yapabilme gücüyle özdeşleştirilmez. Zira Giddens’a göre “‘karar verme’, bireylerin bir dizi muhtemel alternatif davranış biçimiyle bilinçli olarak yüzleşme ve bu alternatifler arasından seçim yapabilme durumları” olarak tanımlandığında, karar verme burada ehliyet kavramının alt kategorisini oluşturmaktadır (Giddens, 1981a/2005: 498, 499). Giddens’ın bu kavramla anlatmak istediği basit bir seçim meselesinin ötesinde bir şeydir. O bu kavramı daha ziyade gündelik hayatın akışı içinde toplumsal dünya üzerinde ‘bir fark yaratma’ potansiyeline veya müdahale edebilme durumuna dikkat çekerek kullanır (Giddens, 1984: 14). Bu hâliyle ehliyet kavramı güç kavramıyla yakından ilişkilidir. Bu ilişkiyi daha çok gücün dönüştürücü etkisi karakterize eder. Gücün dönüştürücü etkisiyle bireyler başka türlü davranabilir ve bu da onların gündelik hayatın akışı içinde görece özerkliğine ve özgürlüğüne imkân

tanır. Dolayısıyla, Giddens ehliyet kavramını toplumsal hayatın yeniden-üretim sürecinden çok üretim sürecine hizmet eder nitelikte ele alır. Bununla beraber, kavram toplumsal hayatın potansiyel kırılma yanına işaret etse de, Giddens için bu niteliğiyle gündelik hayatın rutin bir özelliğidir (Giddens, 1981a/2005: 499).

Gerek bilincin/kişiliğin tabakalaşma modeli, gerek insanın bilgili, ehliyet sahibi bir varlık olduğu kabulü toplumsal davranışın doğasını ve bireyin toplumsal dünyadaki konumunu anlamak için temel önemdedir. Bununla beraber, insanların toplumsal dünya içinde nasıl ve hangi koşullar altında eylemde buldukları Giddens’in eylem teorisinin bir başka önemli unsurunu oluşturmaktadır.

### 3.4 FAİLLİK VEYA EYLEM

Giddens’in eylem/faillik anlayışı literatürdeki iki eylem kavrayışına itirazında şekillenir. Bunlardan biri, belirli koşullar altında eylemin hareketler olarak alınabileceği yaklaşımıdır. Bu yaklaşım tarzı genel olarak “hareketler’in belirli koşullar altında – genellikle belirli uzlaşımlar veya kurullarla bağlantılı oldukları durumlarda– eylemler olarak ‘alınabileceği veya ‘yeniden-tanımlanabileceğini’, yahut aksine belirli bir eylemin (muhtemelen, kaçınma türünden eylemler hariç) bir hareket veya birbirini izleyen bir dizi hareket olarak ‘yeniden-tanımlanabileceğini’” öne sürer. Giddens bu noktada “Wittgenstein’in kişinin kolunu kaldırması ile kolunun kalkması arasında ‘gözden kaçan nedir?’ sorusuna” işaret eder. Soru, hareketler ve eylem konusunda aynı davranış için iki farklı betimleme tarzının ortaya konulabileceğini gösterir. Örneğin kişinin kolunu kaldırması kişinin bizzat yaptığı şeye karşılık gelirken, kolunun kalkması mekanik bir tepki olabilir. Giddens bu örnekten bahsederken, “davranışı tanımlamanın alternatif ve eşit ölçüde doğru iki biçimi vardır” sonucuna ulaşmaz, aksine eyleme dair bu türden –eylemi hareketler üzerinden ele alan– bir analiz tarzının doğru olduğunu düşünmez. Ancak bunun nedeni davranışın gözlenebilir, eylemin yorumlanabilir olarak görülmesinden kaynaklanmaz. Aksine Giddens, hareketler gibi eylemin de gözlenebileceğine, aynı zamanda hareketlerin de eylemler gibi yorumlanabileceğine inanır. Onun eylemi bir kavrayış şeklini eleştirmesinin temel nedeni, eylem analizinin temel referans biriminin hareketler değil, bizzat kişi/eyleyen ben olması gerektiğine inancından kaynaklanır (Giddens, 1976/2013: 97, 98).

Literatürde yaygın olan bir diğer eylem kavrayışı, eylemin niyet kavramı üzerinden açıklanmasıdır. Giddens niyet kavramının eylem kavramını içerdiğini ve dolayısıyla gerektirdiğini düşünmekle beraber, tersinin çoğu kez mümkün olmadığını ifade eder. Başka deyişle, Giddens’a göre niyet kavramı mantıken eylem kavramını gerektirse de, eylem kavramı niyet kavramını çoğu kez gerektirmez. Zira “eylemleri neticesinde ortaya çıkmasına rağmen insanların aslında niyetlenmedikleri birçok sonuç vardır” (Giddens, 1976/2013: 98, 99).

Literatürde ön-plâna çıkan çoğu eylem felsefesiyle karşıtlık içinde olan Giddens, kendi eylem anlayışında daha ziyade fenomenolojik sosyoloji ve etnometodolojik yaklaşımlarından beslenir. Ancak bununla beraber Giddens’ın bu yaklaşımlardan en büyük farkı, –doğanın insan eylemiyle maddî olarak dönüştürülmesi dâhil, aktörlerin çıkarları/ilgilerini pratikte gerçekleştirme çabaları anlamında– *praxis* olarak eylem fikrine yönelmesidir (Giddens, 1976/2013: 75).

Önceki başlıkta ifade edildiği gibi, Giddens’ın eylem teorisinin merkezinde insanın bilgili bir varlık olduğu kabulü yatar. Giddens bilincin/kişiliğin tabakalaşma modelinde insan olmanın “varlığının farkında olmak”, “dünya içinde olmak” anlamına geldiğini ve bunun bilişsel mekanizmalarla kazanılan bir süreç olduğunu göstermeye çalışır. ‘Olmak’ kavramı burada hem toplumsal dünyanın içinde ‘olma’ hem de onun aracılığıyla ‘olma’ anlamına gelmektedir. Bu anlamda faillik, toplumsal dünyaya katılmak ve onu gündelik pratikler aracılığıyla üretmek ve yeniden-üretmek anlamına gelmektedir. O hâlde, faillik bir yanda doğrudan *eyleyen ben’e*, *eyleme* işaret ederken, öte yanda bunun sonu gelmez bir süreç, bir akış olduğuna işaret eder. Dolayısıyla, Giddens’ın sistematüğinde faillik ve eylem aynı anlama gelen veya başka deyişle, birbirini zorunlu olarak gerektiren iki kavramdır.

Bu sebeple Giddens, çoğu sosyal teorisyenin aksine, eylemi “bir araya gelmiş etkileşimler ve nedenler zinciri” olarak görmez (Giddens, 1990/2010: 39). Yani eylem birbirinden bağımsız unsurlardan oluşan bir şey değil, aksine “gündelik davranışların yaşanma sürecini” (Giddens, 1976/2013: 99) anlatması bakımından “*sürekli bir davranış akışına*” işaret eden (Giddens, 1979/2005: 194) bir kavramdır.

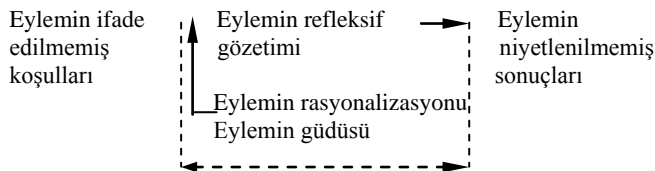
Sürekli bir oluşuma ve akışa işaret eden eylem kavramının unsurları Giddens tarafından edim olarak tanımlanır. Başka deyişle, Giddens edim kavramını “eylemlerin gözlenen ‘unsurlar’ı ve ‘parçalar’ı” için kullanır. Bu hâliyle edim, sürekli bir akışı

niteleyen eylem veya faillik kavramından ayrılarak kullanılır (Giddens, 1976/2013: 99). Bununla beraber, Giddens eylemi “‘edimler’in bir kombinasyonu” olarak görmez (Giddens, 1984: 3). Giddens edim ve eylem arasına stratejik bir ayırım yapar. Bir akış olarak eylem, özellikle pratik bilinç düzeyinde niyetli/amaçlı bir karaktere sahiptir. Ancak aynı durum eylem akışının bir kesitine karşılık gelen edimler için geçerli değildir. Giddens edimlerin niyetler üzerinden anlaşılamayacağını ifade etmekle kalmaz, aynı zamanda edimlerin genellikle –intihar gibi– ender durumlarda doğrudan bir niyet içerdiğini belirtir. Eylemin aksine, eylemin bir parçası olan edimin genel olarak niyetlilik içermemesi onun daha ziyade ‘X ne yapıyor?’ şeklinde bir sorunun muhtemel cevapları olarak formüle edilmesinden kaynaklanır. Bu soru, X’in “metal bir âletle ağaca vurduğu”, “odun kestiği”, “işini yaptığı”, “eğlendiği” şeklinde cevaplandırılabilir ve bunların tümü Giddens için edim teşhisidir. Dolayısıyla, Giddens’ın edimden anladığı şey daha ziyade davranışlar ve/veya hareketlerdir. Bunlar eylem akışı içindeki kesitleri oluşturduğu için de, niyet kavramı ekseninde değil, bağlamları temelinde anlaşılması gerekir. Zira bağlam aynı zamanda kişinin süregelen eylem akışı içinde yapmaya niyetlendiği şeyi de gösterecektir (Giddens, 1976/2013: 105, 106).<sup>43</sup>

“düzenli edim tipleri” ile süregiden ‘pratik etkinlikler’ dizisi olarak insanî *pratikleri* kastediyorum (Giddens, 1976/2013: 99)

Giddens düzenli edimleri, *durumsal pratikler* olarak ele alır ve ona göre bu pratikler eylem teorisi ile yapısal analiz arasındaki temel ilişki biçiminin ifadesidir (Giddens, 1979/2005: 194).

### 3.5 EYLEMİN TABAKALAŞMA MODELİ



Şekil 2: Anthony Giddens’in Eylemin Tabakalaşma Modeli

<sup>43</sup> Giddens’ın edim konusundaki daha detaylı görüşleri için bkz. Giddens, 1976/2013: 103-106; 1984: 5-14.



Giddens eylemin tabakalaşma modelini yukarıdaki şekilde özetler. Modelin merkezini eylemin refleksif gözetimi, eylemin rasyonalizasyonu ve eylemin güdüsü oluşturur. Söz konusu üç unsur birbirinden bağımsız, kopuk birimler değil, aksine gündelik hayatın akışı içinde insan davranışında iç içe geçen, birbiriyle ilişkili unsurlardır. Onlar eylem akışı içinde aktörler tarafından kullanılan, icra edilen ve tekrarlanan ilişkili süreçler bütünü temsil ederler.

### 3.5.1. Eylemin Refleksif Gözetimi: İnsan Eyleminin Amaçlı/Niyetli Karakteri

Giddens'a göre, İngilizce gündelik kullanımda niyet ve amaç kavramları birbirinden ayrı olarak tanımlanır ve her iki kavramın da farklı gönderimleri vardır. Bu kullanıma göre 'amaç', niyetsel/yönelimsel bir kavram olarak görülmez. Amaç kavramı bu kullanımda daha ziyade “‘bir şeyi hedefleme’ veya ‘bir şeye karar verme’ ile bağlantılı görülür” ve “uzun vadeli hedefleri” anlatır. Niyet kavramı ise, amacın aksine, “gündelik pratiklerle sınırlıdır” ve “fenomenolojik anlamda niyetsel/yönelimseldir”. Giddens söz konusu kullanımın aksine, amaç ve niyet kavramlarını aynı anlamda kullanırken, amaç kavramının işaret ettiği uzun vadeli hedefleri anlatmak için proje/tasarı kavramını tercih eder (Giddens, 1976/2013: 100).

Giddens'in teorisinde aynı anlama gelen bu iki kavram, aynı zamanda “insan davranışının rutin bir özelliği” olarak görülür (Giddens, 1979/2005: 195). Bu anlamda Giddens gündelik hayatın rutin akışı içinde çoğu davranışın niyetli/amaçlı olduğunu düşünür. Ancak davranışın niyetli/amaçlı karakteri aktörün davranışta bulunurken bunu tam bir farkındalık içinde yaptığı anlamına gelmez. Başka deyişle, niyetler ve projeler “belirli bir hedefe dönük *aklımızdaki bilinçli yönelimler*” olarak görülmez (Giddens, 1976/2013: 101). Örneğin markete giden bir kişinin alışverişten sonra kasaya *yönelmesi* niyetli bir davranış olmakla beraber, kişinin alışverişten sonra kasaya *gitmesi* genellikle pratik bilinç düzeyinde sorgulanmadan ve alışageldiği üzere yapılan bir davranıştır. Gündelik hayatın rutin karakteri daha ziyade bu türden niyetli davranışlar üzerinden icra edilir. Dolayısıyla, Giddens için insanlar bilinçli hedeflere gerçekte nadiren sahiplerdir (Giddens, 1979/2005: 195). Başka deyişle, “kişinin zihninde sadece nadir durumlarda –enerjisini tamamen belirli bir yöne yoğunlaştırdığı zaman– açık-seçik bir ‘hedef’ vardır.” Kişinin, katıldığı bir yarışmayı kazanmak için dikkatini tamamen belli bir

noktaya yoğunlaştırması bilinçli niyetli davranışa örnek gösterilebilir (Giddens, 1976/2013: 108).

Niyetler/amaçların tam anlamıyla farkındalık gerektirmemesi Giddens'in "çoğu eylem akışını pre-refleksif"<sup>44</sup> olarak nitelemesine yol açar. Ancak bu durum amacın/niyetin bilgiyi gerektirmediği anlamına gelmez. Giddens için "amaç yine de 'bilgi'yi gerektirir" (Giddens, 1976/2013: 101). Zira "amaçlı davranış belirli bir veya bir dizi sonuç üretmek için 'bilgiler'in kullanılmasını gerektirir" ve bu bilgiler daha ziyade *uygulanabilir türden*, yani pratik bilgilerdir (Giddens, 1976/2013: 107).

Öte yandan, Giddens'a göre "kişinin yaşam-faaliyeti birbirinden bağımsız bir dizi amaç veya proje değil, aksine diğerleriyle ve doğa dünyasıyla etkileşimler sırasında süregelen bir amaçlı 'faaliyetler akışı' içerir" (Giddens, 1976/2013: 108). Başka deyişle, niyetsellik/yönelimsellik, Giddens tarafından aynı zamanda bir süreç, bir akış olarak kavranır.

O hâlde, niyetli davranışlar genel olarak gündelik hayatın rutin akışı içinde, diğerleriyle etkileşimlerle ve genellikle önerme biçiminde formüle edilmeden ya da tam bir bilinçliliği gerektirmeden icra edilen davranışlar olarak tanımlanabilir. Bu içerimleriyle niyetli davranış eylemin refleksif gözetimini gerektirir. Başka deyişle, "gündelik eylemin amaçlı içeriği *aktörün kendi etkinliklerini sürekli gözetebilmesini gerektirir*" (Giddens, 1976/2013: 108).

Gündelik olayların akışı içinde sergilenen sıradan beceriler olarak görülen bu gözetme süreci (Giddens, 1976/2013: 108) kişinin ne yaptığı, bunu hangi koşullar altında yaptığı ve diğerlerinin tepkilerinin ne olduğu vb. şeklinde değerlendirmeleri içerir. Bu anlamda refleksif gözetim bireyin sadece kendi davranışlarına özgü bir becerisi değildir. Onlar aynı zamanda hem diğerlerinin tepkilerini hem de içinde buldukları ortamları refleksif olarak gözetirler. Dolayısıyla, refleksif gözetim bir yanda eylemde bulunmanın gerekli bir unsuruyken, aynı zamanda gündelik toplumsal hayata katılmayı, toplum içinde olmayı mümkün kılan bir beceridir. Başka deyişle, bireyler gündelik toplumsal hayatlarını sürdürebilmek, farklı toplumsal ortamlarda yer alabilmek için gözetim sürecine başvururlar.

"Eylemin refleksif gözetimi bireyin pratik bilincinin bir parçası olarak ortaya çıkar" (Kaspersen, 2000: 38). Bu anlamda gözetim süreci gündelik hayatın tekrara

---

<sup>44</sup> 'Pre-refleksif' ifadesi, bu bağlamda doğrudan pratik bilinç kavramına karşılık gelmektedir.

dayalı rutin karakteri sekteye uğramadığı sürece önerme biçiminde ifade edilmez. Bir markette, bir bankada veya bir kütüphanede nasıl davranılması gerektiğini sözel olarak ifade etmesek de biliriz. Tüm bu bilgimizi gündelik hayatın akışı içindeki eylemlerimizin refleksif gözetimiyle ediniriz.

Bu belirlenimler ışığında Giddens’in refleksivite kavramını farklı bir içerimle ele aldığını belirtmemiz gerekir. Kavram genel olarak kişinin “kendisine, kendi üzerine dönme edimi, ...kişinin bir şeyi ayrıntılarıyla, etraflıca düşünmesi, tefekkürde bulunması anlamına gelir” (Cevizci, 2005: 1413). Giddens’in sistematüğinde kavramın hareket noktasını tüm insanların bilgi sahibi varlıklar olduğu fikri oluşturur. Buna göre, insanlar gündelik yaşamda yaptıkları şeylerin koşulları ve sonuçları hakkında bilgi sahibidirler. Bu anlamda, bireyler gündelik etkinliklerini gözeten, eylemlerinin farkında olan varlıklardır. Dolayısıyla, Giddens ehliyet sahibi tüm bireyleri refleksif varlıklar olarak görür ve ona göre “refleksivite temel anlamda tüm insan eylemlerinin tanımlayıcı bir karakteristiğini oluşturur” (Giddens, 1990/2010: 39).

Ancak insanın refleksif yanı doğuştan değildir. Giddens örneğın bebeklerin refleksivite yeteneğine sahip varlıklar olmadığını düşünür. Ona göre, “kişinin kendi etkinliklerini gözetebilmesi kesinlikle ve esasen dile hâkim olmasına bağlıdır”. Ancak bu kabul Giddens’ı Mead’in “refleksivitenin temeli başlangıçta bebeğın ailenin öteki bireyleriyle etkileşimi sırasında toplumsal ilişkilerin karşılıklılığı içinde atılır” tezinden uzaklaştırmaz. Giddens’a göre, “bebek diğerleriyle etkileşimde belirli işaretler olarak hizmet eden bazı sözcükler öğrenebilse de, çocuklar iki-üç yaşına gelinceye kadar genel bir dilsel beceri gücüne veya deiktik ‘ben’, ‘bana/beni’ ve ‘sen’ terminolojisinin ince ayrıntılarına hâkim olamaz”. Giddens’a göre “çocuk bu seviyeye geldiğinde davranışlarını yetişkin bir kişiye benzer biçimde düzenleme yeteneğini en temel düzeyde kazanabilir veya asgari düzeyde kazanması beklenir” (Giddens, 1976/2013: 143, 144). Bu anlamda Giddens’a göre “insan türünün ayırt edici bir özelliğı olarak refleksivite ile dilin toplumsal karakteri arasında sıkı ve tamamlayıcı bir ilişki” (Giddens, 1976/2013: 37) vardır.

Çoğı geleneksel toplumsal düşünce okulunda refleksivite kavramına gereken önem verilmediğini ve kavramın basit bir ayrıntı olarak görüldüğünü düşünen Giddens (1976/2013: 140) kavramın sosyal bilimler açısından, özellikle insan davranışını anlamak bakımından önem taşıdığını ifade eder. Ancak Giddens bu kavramı daha

ziyade pratik bilinç kavramı ekseninde ele alır. Başka deyişle, kişinin kendi üzerine düşünmesi genel olarak tam bir bilinçlilik durumunda gerçekleşmez. Burada kişi kendinin farkındadır, bilincindedir, ancak bu daha ziyade pratik bilinç düzeyinde bir bilinçliliktir. Bununla beraber, refleksiviteyi teorilerinde dikkate değer ölçüde kullanan pek çok düşünür için (örneğin, Gouldner) kavram, genellikle sorgulamaya, yani açık veya Giddens'in terminolojisiyle sözel formda bir bilinçliliğe karşılık gelmektedir.

Sonuç olarak, Giddens'in eylemin tabakalaşma modelindeki eylemin refleksif gözetimi unsuru şu şekilde özetlenebilir: kavramsallaştırma sadece birey ve bireyin eylemleri açısından önem taşımaz, aynı zamanda sosyal sistemin kendini yeniden-üretimi sürecinde de aktif rol oynar. Örneğin kişi eylemin refleksif gözetimiyle hem toplumun kurumsal organizasyonundan yararlanır hem de onu bu sayede yeniden-inşaa eder (Giddens, 1979/2005: 446). Şüphesiz refleksif gözetim sadece sistemin yeniden-üretiminde değil, aynı zamanda "refleksif gözetimin dönüştürücü gücü" (Giddens, 1977/2005: 550) ile sistemin üretiminde de önemli bir rol oynar. Bu anlamda refleksif gözetim, Giddens'in sistematığında, yapı ve faili birbirine bağlayan önemli bir kavramlaştırma olarak belirir. Öte yandan "davranışın refleksif gözetimi ...eylemin rasyonalizasyonuna ve pratik bilincin daha 'kapsamlı' içeriğine bağlı olarak işler" (Giddens, 1979/2005: 196).

### **3.5.2. Eylemin Rasyonalizasyonu: Gerekçeler/Nedenler**

Eylemin refleksif gözetiminde olduğu gibi, eylemin rasyonalizasyonu da gündelik sıradan davranışın rutin bir özelliğidir. Giddens eylemin tabakalaşma modelinde eylemin refleksif gözetimi ve eylemin rasyonalizasyonu arasında açık bir sınır çizmez. Onlar eylem akışı içinde bir arada işleyen, gerçekleşen unsurlardır. Öte yandan, eylemin refleksif gözetimi eylemin niyetli/amaçlı karakterine işaret ederken, eylemin rasyonalizasyonu eylemin gerekçelerine işaret eder. Bu anlamda eylemin rasyonalizasyonu genel olarak "bireylerin yaptıkları davranışlar hakkında gerekçeler sunmaları anlamına gelmektedir" (Giddens, 1979/2005: 196).

Ancak Giddens'in işaret ettiği şekilde gerekçeler sunmak her zaman önerme biçiminde gerçekleşmez. Niyetli/amaçlı eylemde olduğu gibi, gerekçelerin sözel olarak ifade edilmesi daha ziyade gündelik hayatın rutin akışı sekteye uğradığında ya da

alışıl gelmedik durumlarla karşılaştığında gözlenir. Bu anlamda eylemin refleksif gözetimi gibi eylemin rasyonalizasyonu da pratik bilinç düzeyinde tesis edilir.

Bu noktada Giddens'in 'gerekçe' kavramından ne anladığı önem taşır. Giddens İngilizce gündelik kullanımda gerekçelerin daha ziyade nedenler olarak anlaşıldığını ifade eder. Bu anlamda bir şeyi yapmanın gerekçesi ile nedeni aynı şey olarak görülür. Gerekçelerin nedenler olup olmadığı sorusu Giddens'a göre eylem felsefelerinin hararetli bir şekilde tartıştığı bir konudur. Giddens bu konuya ilişkin literatürde ön-plâna çıkan iki yaklaşım tarzından bahseder. Bu yaklaşımlardan biri, "gerekçe ve faillik arasındaki ilişkinin 'kavramsal' bir ilişki" olduğu kabulünden hareketle, "gerekçeler" ve 'eylemler' biçiminde birbirinden bağımsız iki olay veya durum kümesi olmadığı için, onları birbirine bağlayan nedensel ilişkinin türü gibi bir mesele"nin de olamayacağını düşünür. Dolayısıyla, bu perspektiften gerekçeler nedenler olarak görülmez. Bir diğer görüş "gerekçelerin nedensel etkisi"nin olduğunu düşünür. Bu görüşe ilişkin tartışmalar daha ziyade "Hume'cu bir nedensellik anlayışı çerçevesinde" yapılır. Bu iki görüş dışında Giddens konuya alternatif bir yorum getirir. Giddens bu tartışmada bir 'fail nedenselliğine' ihtiyaç olduğunu ifade eder. Bu nedensellik, "değişmez ilişkiler içeren 'yasalar'ı değil...daha ziyade (1) neden ve sonuç arasında *gerekli bağlantıyı* ve (2) nedensel etki [sonuç] fikrini gerektirir". Bu hâliyle 'fail nedenselliği' Giddens'ın sistematüğinde 'olay nedenselliği'nin karşısına konulur. Böylece insan eylemi sadece olay nedenselliğine indirgenmediği gibi, aynı zamanda davranış özgürlüğünün de yeterli bir açıklamasını sağlar (Giddens, 1976/2013: 109, 110). Giddens kendi konumu şu şekilde açıklar:

Davranışın rasyonalizasyonu, eylemin –gündelik hayatın süregiden *Praxisi* sırasında amaçların gerçekleştirilme koşullarıyla bağlantı içinde– nedensel olarak temellendirilmesini ifade eder. Basitçe *gerekçelerin* nedenler olduklarını veya olabileceklerini söylemek yerine, *rasyonalizasyonun*, bireyin amaçlarını hem *kendisi hakkındaki bilgisi* hem de –bir eyleyen ben olarak çevresini oluşturan– *toplumsal ve maddî dünya hakkındaki bilgisi dâhilinde* nedensel olarak temellendirmesi olduğunu söylemek daha isabetlidir (Giddens, 1979/2013: 110, 111).

Giddens'a göre, "eylemin gerekçeleri tüm insan failinin eylemlerinin reflektif gözetimlerinin ayrılmaz bir parçasıdır. Gerekçeler –birbirini izleyen şeyler veya toplamlardan ziyade– eylemin süregelen bir özelliğidir. Her ehliyetli fail, davranışlarının zeminleriyle, bu davranışı üretme ve yeniden üretmenin bir özelliği olarak rutin 'temas içinde'dir" (Giddens, 1991/2010: 88, 89). Dolayısıyla, Giddens için "insan olmak hem etkinlikleri konusunda gerekçeleri olan hem de, sorulduğunda, bu gerekçeleri (onların altında yatanlar dâhil) sözel olarak açıklama yetisinde olan amaçlı bir eyleyen/fail olmak demektir (Giddens, 1984: 3).

Ancak Giddens için aktör/birey gerekçelerini sözel olarak ifade etmeye muktedir bir varlık olsa bile, gündelik yaşam tüm etkinlikler/davranışların gerekçelerinin sunulduğu bir dünya değildir. Başka deyişle, aktöre yaptığı tüm davranışların gerekçeleri sorulmadığı gibi, aktör de tüm davranışlarının altında yatan nedenleri her zaman sözel olarak ifade etmez, etme gereği duymaz. Dolayısıyla, bireylerin amaçları/niyetleri ve projeleri temelinde gerçekleştirdikleri davranışlarının doğal olarak gerekçeleri vardır ve bireyler davranışlarının arkasında olup biteni, gerekçelerini bilirler. Ancak birey bu bilgileri önermeler şeklinde sunmayabilir. Yukarıda ifade edildiği gibi, bireyler genellikle sorulduğu takdirde ya da gündelik hayatın akışı sekteye uğradığında gerekçelerini sözel olarak ifade ederler. Dolayısıyla, "gerekçeler", tıpkı 'niyetler' gibi, –ister başkaları başlatsın, isterse bizzat aktör tarafından kendini-inceleme amacıyla başlatılsın– sadece sorgulandıklarında bağımsız açıklamalar hâline gelirler" (Giddens, 1979/ 2005: 196).

Bu durum bazı epistemolojik tartışmaları gündeme getirir. Örneğin kişi tarafından sorulduğunda ifade edilen her gerekçe geçerli/doğru olarak mı kabul edilmelidir? Başka deyişle, "insanların etkinliklerinin gerekçeleri konusunda maksatlarını saklamadıklarından ne kadar emin olabiliriz?" (Giddens, 1984: 4). Zira "gerekçeler sunma eylemlerin ahlaki sorumluluğuna ilişkin değerlendirmelerle karşıabilir ve kolayca duyguları gizlemeye veya diğerlerini yanıltmaya elverişli hâle gelebilir" (Giddens, 1976/2013: 141). Örneğin yolda yürürken aniden düşen biri görüldüğünde gülünebilir, ancak bunun ahlaki anlamda doğru bir hareket olmadığı bilindiği için, kişiye neden güldüğü sorulduğunda gülme gerekçesi durumdan tamamen bağımsız bir olay ya da durum üzerinden ifade edilebilir. Ancak bu, "bütün gerekçelerin, sadece, bireylerin yaptıkları şeyler hakkında ve toplumda genel kabul

gören sorumluluk kuralları çerçevesinde... sundukları ‘ilkeli açıklamalar’” olduğu anlamına gelmez (Giddens, 1976/2013: 141). Başka deyişle, Giddens’a göre gerekçeleri normatif bağlılıkla bir görmemek gerekir (Giddens, 1984: 4).

O hâlde, bireylerin davranışlarının gerekçeleri hangi şartlarda geçerli kabul edilebilir veya gerekçelerin geçerliliğinden nasıl emin olunabilir? Giddens bunun iki anlamda sağlanabileceğini düşünür. İlki, “bireyin sunduğu gerekçelerin diğer kişilerin onun davranışı hakkındaki tespitleriyle uygunluk derecesi”, ikincisi “bireyin sunduğu açıklamanın –içinde yer aldığı toplumsal ortamda– genellikle ‘makul’ olarak *kabul edilen* davranışlara uygunluk düzeyidir” (Giddens, 1979/2013: 141). Ancak Giddens’ın bu yöndeki tespiti insanların gerekçelerini doğrudan toplumsal normlarla ilişkilendirdiği anlamına gelmez. Giddens, toplumsal normların bu yöndeki etkisini kabul etmekle birlikte, ayrıca gerekçelerin sadece bu şekilde anlaşılması gerektiğini ifade eder. Zira fail olarak insan eylemini toplumsal normların aksi yönünde gerekçelendirebilir. Giddens’ın eylemin rasyonalizasyonu daha ziyade “her [‘ehliyetli’] insan aktörün, koşulları ve sonuçlarının daima farkında olarak, böylece isteklerini niyetleriyle, diğerleriyle etkileşimlerinde aktif bir biçimde ulaşmaya çalıştığı şeylerle ilişkilendirerek, kendi etkinliklerini gözetme yeteneğini” anlatır (Giddens, 1977/2005: 547).

### 3.5.3. Eylemin Güdüsü

Giddens “eylemin refleksif gözetimi ve rasyonelleştirilmesini, güdülenmeden ayırır” (Giddens, 1984: 6). Eylemin refleksif gözetimi ve rasyonelleştirilmesi, Giddens’a göre, “aktörün *farkındalığı içindeki* şeylerle bağlantılıdır”. Ancak Giddens bu farkındalığı, “kişinin niçin öyle yaptığını teorik olarak açıklayabilmesi anlamında değil, aksine, gerçek düşüncelerini gizlemiyorsa, davranışının amacı ve gerekçelerine ilişkin sözlerinin [beyanlarının] davranışı hakkında –kesinlikle her zaman değilse de– en önemli kanıt olması” anlamında kullanır. Ancak failin tabakalaşma modeli olarak adlandırılan süreçte/şemada eylemin güdüsü bu özelliğe sahip değildir. Zira Giddens’a göre “güdü terimi... hem aktörlerin kendi isteklerinin ‘farkında’ oldukları durumları hem de ayrıca davranışlarını etkileyen ancak bilinçlerine açık olmayan nedenleri” (Giddens, 1976/2013: 111) içermektedir. Başka deyişle, kişi gerekçeler ve niyetlerde olduğu gibi güdülerinin farkında olabilirken, bazen de –gerekçeler ve niyetlerden farklı

olarak– davranışlarını etkileyen güdülerinin farkında olmayabilir. Bu anlamda güdüler “daha bilinçli olarak hissedilen acılar veya dürtüler kadar, bilinçsiz duygu biçimlerini” içerirler (Giddens, 1991/2010: 89). Dolayısıyla, güdülenme terimi “bireyin bilincinde olmayabileceği veya sadece belirli bir güdüyle ilişkili bir davranışı yaptıktan sonra farkına varabileceği isteklere işaret eder” (Giddens, 1976/2013: 143). Güdülerin Giddens’in sistematığında hem bilince açık hem de kapalı yanı aynı zamanda onun niyetler ve gerekçelerin aksine her zaman sözel olarak ifade edilemeyeceğine işaret etmektedir. Başka deyişle, “ehliyet sahibi aktörler hemen hemen her zaman yaptıkları şey konusundaki niyetleri ve gerekçelerini sözel olarak belirtirler de, aynıısını güdüler konusunda kesinlikle yapamazlar” (Giddens, 1984: 6).

Öte yandan, gerekçeler eylem temellerine işaret ediyorsa, güdüler de eylemi yönlendiren ihtiyaçlara işaret eder. Bu hâliyle güdülenme daha ziyade “eylem potansiyeline işaret eder” (Giddens, 1984: 6). Dolayısıyla, güdü terimi “bireyi belirli eylemlere yönelten *istekleri* anlatmak için” kullanılır (Giddens, 1976/2013: 111) ve tanımlanır. Giddens’a göre, bu anlamda güdüler “eylemin kaynaklarına işaret eder” ve genel olarak “bireyin ...temel bir ‘duygu durumu’ olarak” alınır (Giddens, 1991/2010: 89). Başka deyişle, “güdüler ile kişiliğin duygusal unsurları arasında dolaysız bir ilişki vardır”. Giddens’a göre, “güdüler çoğu kez korku, kıskançlık, kibir gibi ‘adlar’a sahiptir ve bunlar aynı zamanda genelde duygu ‘adlar’ı olarak alınır” (Giddens, 1976/2013: 111).

Güdüler, gerekçeler ve niyetler arasındaki bir başka ayırım ise güdülerin “eylem üzerinde sürekli etkili” olmamasıdır. Zira Giddens’a göre “rutin davranışın birçok yönü doğrudan güdülenmiş değildir” (Giddens, 1991/2010: 89). Başka deyişle, gerekçe ve niyetlerin aksine, “gündelik davranışlarımızın büyükçe bölümü doğrudan güdülenmiş değildir” (Giddens, 1984: 6).

Gerekçeler, niyetler ile güdüler arasındaki ayırım aynı zamanda Giddens’ın güdü terimini nasıl kavradığını gösterir. Yukarıda bahsedilen ayırım noktalarından hareketle Giddens’ın eylem tabakalaşma modelinde güdü teriminin anlamı ve içerimi şu şekilde özetlenebilir: öncelikle kavramın hem bilince açık hem de kapalı yanları söz konusudur. Dolayısıyla kişi davranışını güdüleyen faktörlerin her zaman farkında olmayabilir. Öte yandan, güdüler “eylemin kaynaklarına” (Giddens, 1991/2010: 89) veya başka deyişle “eylem potansiyeline” (Giddens, 1984: 6) işaret eder. Bu hâliyle kavram esas olarak



kavramın genel tanımına uyar niteliktedir. Zira kavram “bilinçli ya da bilinçsiz olarak davranışı doğuran, sürekliliğini sağlayan ve ona yön veren herhangi bir güç” (TDK, 1998: 901) anlamına gelmektedir. Bununla beraber, bu kabul gündelik davranışların doğrudan güdülenmiş olduğu anlamına gelmez. Zira gündelik davranışların büyükçe bölümü Giddens için güdülenmiş değildir. Güdülerin gerek bilince kapalı yanı gerekse eylemlerin kaynaklarını oluşturması aynı zamanda onların sözel olarak ifade edilemeyeceğinin göstergesidir (Giddens, 1984: 6).

### 3.5.4. Eylemin Niyetlenilmemiş Sonuçları

Eylemin niyetlenilmemiş sonuçları Giddens’in eylemin tabakalaşma modelinin bir diğer önemli unsurudur. Giddens’in bu kavramsallaştırmasının arka-plânında Robert Merton’ın ‘gizli işlevler’ kavramı bulunur. İşlev kavramı işlevselci yaklaşımlarda daha ziyade bir bütün olarak sistemin işleyişine, uyumuna katkı sağlayan unsurlar olarak kavranmıştır. Bu anlamda söz konusu literatürde işlev kavramı sistemin işleyişinde olumlu bir role sahip bir şey olarak görülmüştür. Merton ise, işlev kavramına yüklenen olumlu anlamın yanı sıra, işlevlerin olumsuz veya sistemin işleyişine katkı sağlamama bakımından işlevsiz olabileceği hususların da olduğunu gösterir. Bu bakış açısından, organizmacı bir tavırla, sistemi oluşturan her bir unsurun sistemin bütünlüğü ve işleyişi yönünde olumlu bir işlevi vardır şeklinde bir tespitin yerini bazı unsurların gözlenen etkilerinin dışında gizli etkilerinin, işlevlerinin olabileceği veyahut sistemin ya da bir grubun işleyişi açısından olumsuz etkilere sahip işlevlerinin olabileceği tezi alır. Bu yönde bildik örneklerden biri, okula gitmenin görünür en temel amacının kişinin meslek edinmesi olduğu, ancak bu görünür işlevinin arka-plânında eş bulmak veya işsizliği ötelemek gibi etkilere de sahip olduğudur. Olumsuz işlevlere yönelik savaş durumu örneği verilebilir. Savaş durumunun görünür en temel özelliği düzeni bozucu ve yıkıcı etkisi üzerinden tanımlanır. Ancak Merton’a göre savaş durumunun söz konusu olumsuz etkisinin yanı sıra toplum içinde iç-bütünlüğü sağlamak, iktidar konumunda olanların gücünü pekiştirmek gibi etkileri de vardır.

Giddens da Merton’un gizli işlevler kavramından yola çıkarak, gündelik hayatın rutin bir özelliği olarak görünen niyetli davranışın her zaman kişinin yöneldiği/niyetlendiği şekilde neticelenmediği tespitinde bulunur. Başka deyişle, “niyetli edimler, genelde, aktörlerin gerçekte niyetlenmedikleri, ancak haklı olarak

onların davranışları olarak düşünülebilecek birbirini izleyen bir dizi sonuca yol açabilir” (Giddens, 1976/2013: 102).

Giddens’a göre “niyetli edimlerin ‘niyetlenilmemiş sonuçlar’ı farklı biçimler kazanabilir”. Örneğin “bunlardan biri, niyetlenen sonuca ulaşılmayıp, aksine bireyin davranışının –ya ‘araç’ olarak kullanılan ‘bilgi’ ulaşılmaya çalışılan hedefe uygun olmadığı veya hedefle ilgisiz olduğu için, ya da kişi ilgili ‘araçlar’ın hangi durumlarda kullanılması gerektiği konusunda yanlış bir fikre sahip olduğu için– farklı bir sonuca veya sonuçlara yol açtığı” durumlardır (Giddens, 1976/2013: 102). Dersten geçmek için sınavda kopya çeken bir öğrencinin yakalanarak okuldan uzaklaştırılması bu türden niyetlenilmemiş sonuçlara örnek gösterilebilir.

Niyetlenilmemiş sonuçların kazandığı bir diğer biçim felsefi literatürde ‘eylemin akordiyon etkisi’ olarak adlandırılan şeyle bağlantılıdır. Bunlar “niyetlenen şeye ulaşmanın bir dizi başka sonucu beraberinde getirdiği durumlardır”. Gece su içmek için kalkan bir kişinin odanın ışığını yakmasıyla hırsız uyarılmış olması bu duruma ilişkin bir örnek olarak gösterilebilir (Giddens, 1976/2013: 102).

Öte yandan, niyetlenilmemiş sonuçların toplumsal yeniden-üretim süreci üzerinde de önemli etkileri söz konusudur. Toplumun üyeleri, gündelik hayattaki davranışlarını toplumun yeniden-üretimine katkıda bulunmak niyetiyle gerçekleştirmezler, ancak gündelik en sıradan davranış bile toplumun yeniden-üretimi ve üretimi sürecinde önemli etkilere sahiptir. Örneğin kişinin dili düzgün kullanması, gündelik etkinliklerini sağlıklı bir şekilde sürdürmesi niyetli bir davranıştır. Ancak kişinin dili düzgün kullanması aynı zamanda konuşulan dilin yeniden-üretimine katkıda bulunur. Bu anlamda kişinin niyeti doğrudan gündelik etkinliklerini başarıyla icra etmekten, niyetlenmediği şekilde dilin yeniden-üretimine katkıda bulunur (Giddens, 1984: 8).

Giddens’ın yukarıda gösterdiği eylemin niyetlenilmemiş sonuçları temelde bazı önemli noktalara işaret etmektedir. Öncelikle niyetlenilmemiş sonuçlar akıl dışı toplumsal davranışlar değildir. Yukarıda ilk biçimiyle sunulan niyetlenilmemiş sonuçlarda, yani kişinin niyetlendiği şeye ulaşmak için yanlış araçları seçmesi neticesinde meydana gelen sonuçlar bile akıl dışı davranışlar değildir. Benzer şekilde, bir grubun üyelerinin sahip olduğu batıl inançlar da bu bakış açısından akıldışı niteliğe sahip değildir. Zira söz konusu batıl inançlar –örneğin yağmur duasına çıkmak–

bilimsel rasyonel bir davranış olmasa da, grubun üyeleri arasında bütünleşme düzeyini artırma, grubun varlığını sürdürme gibi sonuçları olabilir. O hâlde, niyetlenilmemiş sonuçlar akıl dışı toplumsal davranış ürünleri olmadığı gibi, toplumun yeniden-üretimine, hatta üretimine katkı sağlayan etkilere sahiptir. Bu bakış açısı da niyetlenilmemiş sonuçların doğrudan sosyolojik araştırma alanı içinde temel önemde olduğuna işaret eder. Zira Giddens'a göre niyetlenilmemiş sonuçlar –Merton'un işaret ettiği gibi– zaman ve mekânda gömülü kurumsallaşmış pratiklerle ilişkilidir (Giddens, 1984: 12, 13).

Giddens niyetlenilmemiş sonuçların analiz edilebileceği –birbirinden sadece analitik olarak ayrılacak– üç temel araştırma bağlamı sunar. Bunlardan ilki karşılıklı bir bakışı gerektirir. “A olayı ortaya çıkmasaydı, B, C, D, E... olayları nasıl olurdu?” şeklindeki bir akıl yürütmeyle A'nın olay içindeki rolü ortaya konulabilir. Sosyolog araştırmacının ilgisini yoğunlaştırabileceği ikinci bir durum, “tek bir olayın başlattığı bir niyetlenilmemiş sonuçlar örüntüsü yerine, bir bireysel etkinlikler karmaşasından kaynaklanan bir örüntünün olduğu durumdur”. Giddens'a göre “burada bir ‘nihaî sonuç’ açıklanabilecek bir olgu olarak alınır ve bu nihaî sonucun niyetli davranışların gidişatlarının bir toplamından niyetlenilmemiş bir sonuç olarak kaynaklandığı gösterilmeye çalışılır”. Niyetlenilmemiş sonuçların izinin sürülebileceği bir diğer bağlam, “analizcinin ilgisini kurumsallaşmış pratiklerin yeniden-üretim mekanizmalarına” yöneltmesiyle gerçekleşebilir. Dili düzgün kullanma örneğinde gösterildiği gibi, “zamansal ve mekânsal bağlamda yer alan tekrara dayalı etkinlikler bu etkinlikler içinde –daha çok ya da daha az ‘uzak’ zamansal bağlamlarda– yer alanların niyetlenmedikleri düzenli sonuçlardır.” Giddens, eylemin niyetlenilmemiş sonuçlarının, eylemin refleksif gözetimi temelinde icra edilen düzenli davranışların, düzenli olarak dağılan yan ürünleri olduğunu düşünür (Giddens, 1984: 13, 14).

Sonuç olarak, Giddens, niyetlenilmemiş sonuçların sosyal teori açısından önemli bir konu olduğunu düşünür. Çoğu sosyolojik çalışmada bu konu göz ardı edilse de, Giddens özellikle toplumun yeniden-üretimi ve hatta üretimi sürecinde eylemin niyetlenilmemiş sonuçlarının önemli etkiye sahip olduğuna inanır.

### 3.6. ANTHONY GIDDENS'İN EYLEM TEORİSİNE YÖNELİK GENEL BİR DEĞERLENDİRME

Bölümün başında Giddens'in eylem anlayışının gerek önerdiği alternatif sosyal teori girişimi, gerek toplumsal düzen problemini ele alış tarzı bakımından stratejik öneme sahip olduğu ifade edilmişti. Ernst Bloch'dan yapmış olduğu '*İnsan her zaman bir başlangıçtır*' alıntısı bu önemi açıkça ortaya koymaktadır. Giddens insandan yola çıkar. Bununla beraber, "Giddens'in Eylem Teorisinin Entellektüel Arka-Plânı" başlığı altında onun bu başlangıç noktasını yapısal bir ilkeyle –yani, öznenin merkezî konumdan uzaklaştırılması talebiyle– başlattığı ifade edilmişti. Bu talep tesis edilmeye çalışılan eylem teorisi açısından stratejik bir hamleyi temsil etmektedir. Talebin arka-plânında eylem teorisini 'bir özne emperyalizmine düşmeden' gerçekleştirme ideali yatar. Dolayısıyla, Giddens insanı kendi genel teorisi adına bir başlangıç noktası olarak alırken, bu başlangıcın ilk adımını yapısal bir ilkeyle atar. Giddens bu tavrını eylem teorisinin her aşamasında korur.

İnsanın nasıl bir varlık olduğu sorusunun bilişsel bir yaklaşım tarzıyla analiz edilmesi bunun muhtemel nedenlerinden biri olarak ifade edilebilir. Giddens insan olmayı, ötekiyle ilişki içinde, 'dünya-içinde-olma' biçiminde kavrar. Bilincin tabakalaşma modeli Giddens'in bu tavrını açıkça formüle ettiği bir modeldir. Bebek bir birey olarak kimliğini, kişiliğini en temelde anneyle/bakıcıyla olan etkileşimi aracılığıyla inşa eder. Bebek ve anne/bakıcı arasındaki etkileşim biçimi potansiyel alan içinde tekrara dayalı olarak rutin bir karakter kazanır ve bebek böylece sosyalleşmesinin, toplumda nasıl yer alacağını bilgisini ilksel düzeyde depolamaya başlar. Bebek anneyle/bakıcıyla olan etkileşimleriyle "nesne-dünyasının ve toplumsal etkinliğin dokusunun sürekliliğine" güven duygusu geliştirir (Giddens, 1984: 60). Aynı zamanda, temelinde annenin orada-bulunmadığı anların yattığı ontolojik kaygı durumu da bu etkileşimin rutinleşmiş karakterinin korunmasına yol açar. Bu süreç çocuğun dili öğrenmesiyle birlikte gelişerek devam eder ve toplumsal hayatın temel dokusunun oluşmasına neden olur. Örneğin, gündelik hayatın rutin karakterinin temelinde bebeğin temel güvenlik duygusu ve anneyle/bakıcıyla karşılaşmalarının rutin karakteri vardır. Bebeğin ontolojik kaygı duygusuyla bu rutinleri koruma eğilimi ile Garfinkel'in ihlâl deneylerinde aktörlerin gösterdiği tepkiler arasında dolaysız bir ilişki vardır.

Giddens'in *Modernite ve Bireysel Kimlik* (1991) çalışmasındaki ifadesi bu bağlamı ilerletmek açısından önemlidir. Ona göre,

Gündelik eylem ve söylemin sıradan özellikleri olarak görünen şeylerin ötesinde kaos gizlidir. Bu kaos sadece düzensizlik değil, aynı zamanda şeyler ve diğer kişilerin gerçekliği duygusunun kaybolmasıdır (Giddens, 1991/2010: 54).

Yukarıdaki ifade esas itibariyle toplumsal dünyanın karmaşık, kaotik karakterine işaret eder ve Giddens'a göre insan tıpkı doğa dünyası gibi toplumsal dünyayı da 'düzenleme'ye, anlaşılır kılmaya çalışır (Giddens, 1976/2013: 103). O hâlde, bebeğin anneyle/bakıcıyla etkileşimiyle veyahut ontolojik güven duygusunun gelişimiyle birlikte, insanın nesne dünyasına yönelik bakışının istikrar, süreklilik arayışı temelinde tesis edildiğini ifade etmek yanlış olmayacaktır. İnsanların gündelik hayatın rutin akışı içinde, bu rutin akışa uygun eylemde bulunmaları, hatta bunu daha ziyade pratik bilinç düzeyinde gerçekleştirmeleri nesne dünyasına yönelik bu istikrar duygusunu sürdürme çabası olarak okunabilir. Zira Giddens'ın eylemin tabakalaşma modelini oluşturan merkezî iki unsur, yani eylemin refleksif gözetimi ve rasyonalizasyonu genel olarak pratik bilinç düzeyinde şekillenir. Başka deyişle, gündelik hayatın rutin akışı sekteye uğramadığı sürece ne eylemin niyeti ne de gerekçeleri sözel olarak ifade edilir. İnsan bilgi ve ehliyet sahibi bir varlıktır, bununla beraber insan –tıpkı fenomenolojik sosyolojide vurgulandığı gibi– gündelik hayatı sekteye uğramadığı sürece toplumsal dünyayı açıkça sorgulama gereği duymaz. Daha ziyade gündelik toplumsal dünyanın rutin akışına dâhil olur, katılır. Şüphesiz bu katılma yapısal-işlevselci yaklaşımlarda vurgulandığı gibi pasif bir biçimde gerçekleşmez. Giddens'ı gerek –teorik araçlarını kendi eylem anlayışında optimum düzeyde kullandığı– eylem sosyolojilerinden, gerekse yapısal-işlevselci yaklaşımlardan ayıran temel husus, en sıradan gündelik davranışın bile toplumsal dünyayı üretme ve yeniden-üretmesini özellikle vurgulamasıdır. Bu noktayı daha detaylı bir şekilde ilerletmek için Giddens'ın kurumsal analizinin içerimlerini ele almaya gerek vardır.

## DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

### ANTHONY GIDDENS'IN KURUMSAL ANALİZİ

Giddens'in kurumsal analizinin içerimlerine geçmeden önce onun sosyal teorideki konumunu bir kez daha ifade etmekte yarar vardır. Daha önce ifade edildiği gibi, Giddens'in sosyal teori anlayışının ilk koşulunu ontolojiye dönme talebi, ikincisini düalizmleri aşma çabası oluşturur. Ontolojiye dönme talebiyle Giddens, sosyal teoride verili olarak ve sorgulanmadan ele alınan bazı kavramları –ontolojik zeminde– tartışmaya açarak yeniden kavramlaştırmayı amaçlar. Öte yandan, Giddens sosyal teoriye sirayet eden düalizmlere şiddetle karşı çıkarak onlardan kurtulmak ister. Bu yüzden, iki karşıt kutba yerleştirilen makro-mikro, özne-nesne, birey-toplum gibi kavramların bir tür düalizm değil, 'ikilik' oluşturduklarını ileri sürer. Giddens'in 'çifte hermeneutik' kavramlaştırmasındaki 'çifte' terimiyle veya 'yapının ikiliği'ndeki 'ikilik' terimiyle anlatmak istediği tam olarak budur. Ne yeni karşıtlıklar yaratmak ne de mevcut karşıtlıkları yeniden-üretmek isteyen Giddens, daha ziyade gerçekliğin ikili bir doğaya sahip olduğunu göstermek ister. Bu nedenle Giddens'in sistematüğinde bireysel eylem, toplumsal etkileşimler, yapı ve sistem her zaman iç içedir; birbirlerinden bağımsız varlıklar değil, aynı gerçeklik içindeki ikiliği oluştururlar. Gerçekliğin ikili bir doğaya sahip olduğu kabulü Giddens'in ilişkisel bir sosyoloji talebinin ilk koşulunu oluşturur.

Dolayısıyla, bu bölümde her ne kadar Giddens'in kurumsal *analizine* odaklanmak amaçlansa da, önceki bölümde ele alınan tüm unsurların Giddens'in kurumsal *yaklaşımında* devrede olduğunun belirtilmesi gerekir. İnsanın bilgili ve ehliyetli bir varlık olduğu ve eylemlerini refleksif gözetim ve rasyonalizasyon temelinde gerçekleştirdiği kabullerinin Giddens'in kurumsal yaklaşımının ana dayanağını, hareket noktasını oluşturduğunun unutulmaması gerekir. Bununla beraber, Giddens'in yapılaşmış bütünlükleri analiz edebilmek için eylemi metodolojik bir tutumla paranteze aldığı da göz ardı edilemez. Giddens konumunu şöyle ifade eder:

Sosyal sistemlerin inşasını stratejik bir davranış olarak araştırmak, aktörlerin toplumsal ilişkilerinde yapısal unsurlardan –kurallar ve kaynaklardan– yararlanma biçimlerini araştırmaktır. 'Yapı', bu düzeyde, kendini aktörlerin toplumsal karşılaşmalarda sözel ve pratik bilince başvurmaları biçiminde

gösterir. Öte yandan, kurumsal analizde kurallar ve kaynaklar sosyal sistemlerin sürekli yeniden-üretilen özellikleri olarak görülür ve stratejik davranış paranteze alınır. Bunun sadece metodolojik bir paranteze alma olduğunu görmek önemlidir: bu analizler bir düalizmin iki ayrı yanı olmayıp bir ikiliği, yapının ikiliğini ifade ederler (Giddens, 1979/2005: 226).

Giddens kurumsal analizini daha ziyade sosyal sistemlerin temel karakterlerine, işleyiş mekanizmalarına ve dolayısıyla yeniden-üretim süreçlerine odaklanarak gerçekleştirir. Bu analiz sürecinde eylemden ziyade, eylemler vasıtasıyla yeniden üretilen yapılaşmış bütünlükler hedef alınır.

#### **4.1. YAPI**

Layder bir bütün olarak Giddens'in çalışmalarının “‘sentezci’ bir ruh içinde teorik bir kavramlar çerçevesi sağlama girişimi” olarak tanımlanabileceğini belirtir (Layder, 2006: 180). Giddens'in kapsamlı bir sistem teorisinden ziyade –Layder'in (2006) bahsettiği şekilde– ‘duyarlı kavramlar’ geliştirme çabasının en iyi örneklerinden biri şüphesiz yapı kavramıdır. Giddens sosyal teorideki birçok kavram gibi yapı teriminin de sorgulanmadan kullanıldığını düşünür. Terimi ontolojik zeminde tartışmaya açarak yeniden kavramlaştırmaya çalışır. Bu çaba temelde iç içe geçmiş iki hamle içerir. İlki kavramın literatürdeki genel görünümün resmini sunmaktır. Burada Giddens'in metodolojik bir araç olarak tercih ettiği eleştirel diyalog devreye girer. İkincisi, bu eleştirel diyalogdan yola çıkarak oluşturduğu kendi alternatif yapı kavrayışıdır.

Giddens'in ortaya koyduğu yapı anlayışı klâsik yapı kavramlaştırmalarının ötesine geçer. Bu hâliyle kavram Giddens'in teorik duruşunun en stratejik kodunu oluşturur. Kavram onun hem kurumsal analizinde hem de özne/fail anlayışında kilit önemdedir.

Öte yandan, yapı kavramı genel olarak sosyal bilimsel düşüncede önemli bir yere, dolayısıyla sosyal bilim külliyyatı içinde yaygın bir kullanıma sahiptir. Sewell'in de ifade ettiği gibi, yapı kavramını kullanmayan sosyal bilimci bulmak neredeyse olanaksızdır (Sewell, 1992: 1). Ancak söz konusu yaygın kullanım aynı zamanda farklı anlamları da beraberinde getirir. Toplumsal gerçekliğin çeşitli tezahürlerine farklı

açılardan bakan birçok düşünür ve gelenek, kavramı ona çeşitli anlamlar atfederek kullanmıştır. Örneğin ya toplumsal normlar ve değerleri, ya sadece toplumsal kurumları ya da insanlar arasındaki kalıplaşmış etkileşimleri anlatmak için yapı kavramına başvurulmuştur. Ancak söz konusu farklı kullanım biçimlerine ve yüklenen farklı anlamlara rağmen, yapı kavramının literatürdeki mevcudiyeti yapısalci ve yapısal-işlevselci yaklaşımlara çok şey borçludur. Uzunca bir süre sosyal teorinin önde gelen gelenekleri olan bu yaklaşımlar, toplumsal gerçekliği yapı kavramı ekseninde açıklayarak, kavramın sosyal bilimlerdeki temel karakterini kazanmasında önemli rol oynamışlardır.

Bazı düşünürler gibi Giddens da yapısalci ve işlevselci yaklaşımların ortak bazı kaynaklardan beslendiğini düşünür. İngiliz Antropoloji Okulu ve Yapısal Dilbilim bu gelenekleri besleyen önemli kaynaklardır. Ayrıca Giddens'a göre bu geleneklerin temelinde Durkheim'in etkisini görmek mümkündür. Giddens *Sosyal Teorinin Temel Problemleri*'nde bu etkiyi şöyle açıklar:

[Her iki yaklaşımın] soyağacı, 'işlevselcilik'te Raddcliffe-Brown ve Malinowski, 'yapısalcılık'ta Saussure ve Mauss'un çalışmaları üzerinden kırılmaya uğrayarak, Durkheim'a kadar uzanır (Giddens, 1979/2005: 131).

Birçok sosyolojik yaklaşıma ilham kaynağı olan Durkheim yapısalci ve işlevselci geleneğin gelişiminde de etkisi olmuş önemli bir düşünürdür. Durkheim'in organizmacı yaklaşıma, özellikle onun Almanya'daki temsilcilerine entelektüel ilgisi ve bu doğrultuda bir metafor olarak biyolojik kavramlar kullanmanın sosyal analizi kolaylaştırabileceğine inancı işlevselci gelenek için çok şey ifade eder (Giddens, 1971/2009: 120-122). Giddens'in ifadesiyle işlevselci yazarlar "biyolojiye her zaman hedeflerine ulaşmak için yağmalanabilecek bir kavram bankası olarak bakmışlardır" (Giddens, 1979/2005: 132). Öte yandan, biyolojik bir organizmada olduğu gibi, toplumu meydana getiren her unsurun toplum veya bütün açısından bir işlevi vardır. Ancak bu bakış açısından toplum veya organizma hiçbir zaman kendini oluşturan unsurlara indirgenemez, aksine her zaman bu unsurların toplamından daha fazla bir şeydir. Bu kabul aynı zamanda toplumun/bütünün birey/parça üzerinde dışsal ve kısıtlayıcı bir güce sahip olduğu anlamını içerir. Durkheim'in sistematüğinde yer alan bu



hususunu, yani bütünün parçaya önceliği fikrini hem işlevselcilikte hem de yapısalcılıkta görmek mümkündür.

Yapısalcılık ve işlevselciliğin ortak bazı kaynaklardan beslenmesi her iki gelenekte de bazı ortak vurgulara yol açmıştır. Örneğin Giddens'a göre, her iki gelenek de artzamanlı ve eşzamanlı ayrımını kabul ederek, eşzamanlı analizi tercih etmiştir (Giddens, 1979/2005: 131, 132). Tercih sebebi bir örnekle açıklanabilir: Tavla bilmeyen biri tavla oynayanları seyrettiğinde oyunun sistemini yavaş yavaş kavrayabilir. Dolayısıyla, bu kişinin sistemi anlamak için tavla oyununun tarih içinde nasıl geliştiğini, nasıl değişiklikler geçirdiğini öğrenmesi gerekmez. Başka deyişle, kişinin tavla oyununu öğrenmesi için oyunun artzamanlı bir analizini gerçekleştirmesi gerekmez, mevcut anda oyunun nasıl oynandığını bilmesi yeterli olacaktır (Moran, 2012: 187). Ayrıca Saussure'un ifade ettiği gibi, "ne türden olursa olsun, eşzamanlı olgular belirli bir düzenlilik" sergilerken, artzamanlı olgular "genellikten yoksun, rastlantısal ve özel nitelikler sergiler" (Saussure, 1976: 86, 87). Bu sebeple, hem yapısalcılar hem de işlevselciler sistemi/yapıyı anlamak için artzamanlı bir analizden ziyade eşzamanlı analizi tercih ederler.

Giddens'in bahsettiği bir başka ortak vurgu, yukarıda ifade edildiği gibi, her iki yaklaşımın da "sistemi unsurlarının karşısına koyarak (toplumsal ve dilsel) 'sistem'in önemini" vurgulamalarıdır. Başka deyişle, sistemin unsurlarının tekil mevcudiyeti ve birbirleriyle etkileşimleri arka plâna itilerek, unsurlarının birlikteliğinden daha fazlasını ifade ettiği düşünülen 'sistem' ön plânda tutulmuştur. Giddens'a göre, her iki gelenek için de temel vurgular tam bu noktadan itibaren değişir. Örneğin "işlevselcilikte 'sistem'in örnek modeli genellikle organizmadır" (Giddens, 1979/2005: 132). Dolayısıyla, bu yaklaşımda yapı işlevle bağlantı içinde ele alınır. Giddens için, bu yaklaşıma göre "bir toplumun yapısını araştırmak bir organizmanın anatomisini araştırmaya, işlevlerini araştırmak da organizmanın fizyolojisini araştırmaya benzer" (Giddens, 1979/2005: 200). Bu yanılla modern işlevselcilikte yapı hiçbir hareket türüyle ilişkili olarak ele alınmaz. Giddens bu tespitini şöyle açıklar:

Modern işlevselciliğe göre, yapı esasen 'sabit örüntü' benzeri bir şeye denk olarak anatomiye benzerlik içinde kullanılan betimsel bir terimdir. Yapı burada hiçbir hareket türüyle ilişkili değildir; o sadece işlevin yapıyla bir araya gelmesiyle çatılmış kuru kemikler düzenidir. İşlev açıklayıcı

kavramdır ve parçanın bütünle ilişkisini sağlayan bir araçtır (Giddens, 1979/2005: 150).

Dolayısıyla, Giddens yapısal-işlevselcilikte “yapının toplumsal ilişki ‘kalıbı’ nı, işlevin de bu ilişki kalıplarının gerçek hayattaki işleyişini anlattığını” düşünür. Ancak durum yapısalcılıkta farklıdır. Modern işlevselcilikte hiçbir hareket türüyle ilişkili olmayan yapı yapısalcılıkta “dönüşümler kavramıyla bağlantılı olarak” ele alınır (Giddens, 1979/2005: 200). Örneğin işlevselcilikteki yapı/işlev ayrımı yapısalcılıkta yerini yapı/olay ayrımına bırakır. Bu ayrımı açıkça Lévi-Strauss’un yapısalcılığında görmek mümkündür. O yapı/olay ayrımıyla aynı zamanda yapının ‘dönüşümler’ fikriyle ilişkili olduğunu gösterir(Giddens, 1979/2005: 150, 151). Strauss’a benzer biçimde Piaget’de de yapı “bir dönüşümler” sistemi olarak tanımlanır ve ona göre yapı kavramı üç ana düşünceden oluşur: bütünlük, dönüşüm ve kendini düzenleme (Piaget, 1999: 11). Giddens kavramın bu hâliyle, yani dönüşümlerle ilişkili olarak kavranmasının işlevselciliğe nazaran yapısalcılıkta daha açıklayıcı bir role sahip olduğunu düşünür (Giddens, 1979/2005: 200). Genel olarak bakıldığında, yapıyı yeniden kavramlaştırma girişiminde Giddens’in işlevselcilikten ziyade yapısalcı geleneğe daha yakın durduğu söylenebilir.

Giddens yapı kavramının literatürdeki söz konusu kullanım biçimlerini dikkate alsa da, birçok anlamda onlardan kurtulmak ister. En dikkate değer gerekçelerinden biri, her iki kullanım biçiminde de aktif-öznenin kavramsal olarak tamamen ortadan yok olmasıdır (Giddens, 1976/2013: 39).Bu nedenle Giddens yapı terimini, sosyal teoride kullanılan bir metafor olmaktan çıkarıp, bizzat toplumsal hayat içinde üretildikleri ve yeniden-üretildikleri anlarda varlık kazanan bir şey olarak karakterize etmek ister. Giddens böylece hem yapının insan eylemine dışsal bir şey olmadığını göstermeyi hem de onu doğrudan toplumsal hayatın içinde konumlandırmayı amaçlar.

Bu belirlemeler ışığında Giddens’in yapı kavramına yüklediği anlamlara daha detaylı olarak bakılabilir. Giddens’in sosyal teori alanındaki tüm çalışmalarına bakıldığında yapıya dair temelde birkaç noktayı ön plâna çıkardığı kolayca görülebilir. Bunlardan şüphesiz en önemlisi, kavramın mevcudiyetine yönelik tutumudur. Bu aynı zamanda Giddens’in yapı kavramlaştırmasındaki en ayırt edici noktayı oluşturur.

#### 4.1.1. Yapının Mevcudiyeti: Soyut/Fiilî Bir Oluşum Olarak Yapı Fikri

Giddens'in yapı anlayışında genel olarak üç düşünürün etkisinin ön plânda olduğu görülür. Saussure'ın dil-konuşma ayrımı Strauss'un yapı tanımı ve Wittgenstein'in dil oyunları Giddens'in yapı anlayışının omurgasını oluşturur. Örneğin Giddens yapı tanımını Strauss'unkine yakın anlamda kullandığını *Sosyal Teorinin Temel Problemleri*'nde açıkça ifade eder:

'Yapı' terimini işlevselcilikteki anlamında değil, daha ziyade Lévi-Strauss'takine yakın anlamda kullanmak istiyorum (Giddens, 1979/2005: 203).

Bununla beraber, Giddens Lévi-Strauss'un yapı kavrayışında yetersiz bazı hususlar olduğunu eklemeyi ihmâl etmez. Aslında Giddens'in yapıya attığı bazı temel özelliklerin Lévi-Strauss'un yapı tanımına eleştirilerinde somutluk kazandığı söylenebilir. Örneğin, Giddens'a göre, Lévi-Strauss yapıyı "gözlemci tarafından oluşturulan ve 'somut gerçeklikle ilişkisiz'" bir şey olarak tanımlar (Giddens, 1979/2005: 204). Başka deyişle, Giddens Strauss'un yapı kavramını somut gerçeklikten bağımsız bir tür model olarak görür. Giddens bu tanıma karşı çıkmakla beraber, yer yer buna yaklaştığı durumlar söz konusudur. Giddens *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*'nda yapıya ilişkin şu açıklamayı yapar:

Yapılar "zaman ve mekân dışında"dır ve analiz amacıyla özellikle "kişisel-olmayan" şeyler olarak alınmaları gerekir (Giddens, 1976/2013: 154).

Başka deyişle, Giddens'a göre yapıları *öznenin yokluğu karakterize eder* (Giddens, 1979/2005: 207). Yapıya yönelik böylesi bir atıf Giddens'ı Strauss'un yapı tanımına yaklaştırır görünür. Zira bu noktadan bakıldığında yapı soyut, orada-bulunmayan bir şeye tekabül eder. Ancak Giddens tam da bu noktada kendi konumunu Strauss'unkinden açıkça ayırır. Ona göre, zaman ve mekânda yer almaması yapının modeller olarak görülmesi anlamına gelmez. Giddens bu tavrını şöyle ifade eder:

Yapının somutlaşmalar (*instantiations*) veya anlar/uğraklar (*moments*) olarak 'fiilî' (*virtual*) bir varoluş'a sahip olduğunu kabul ediyorum; ancak

bu kabul, yapının sadece sosyolog veya antropolog gözlemcilerin oluşturdukları modeller olarak görülmesi anlamına gelmez (Giddens, 1979/2005: 204).

Giddens için yapı, zamanda ve mekânda yer almaması bakımından soyut bir karaktere sahip olmakla beraber, somutlaştığı anlar vardır. Başka deyişle, yapı aynı zamanda geçici olarak mevcudiyet kazanan bir karaktere sahiptir. Giddens, yapının bu yanını, yani hem var olan hem de var olmayan yanını açıklarken Saussure’ın dil-konuşma ayrımına başvurur. Giddens, konuya yönelik şu açıklamayı yapar:

Sosyolojide ‘yapı’ kavramının Saussure’ın dilin yapısal özellikleri anlayışıyla paralellik içinde ve öz itibariyle onu bir ölçüde içerecek biçimde kullanılabileceğini düşünüyorum (zira dil kullanımı toplumsal pratiklerle iç içe geçer) (1981a/2005: 506, 507).

Giddens yapının bu özelliğini açıklığa kavuşturmada *dilin* yardımcı olabileceğini düşünürken amacı bir analogi veya dil-toplum denkliği kurmak değildir. Hatta Giddens bundan özellikle kaçınır. O sadece bir pratik etkinlik olarak dilin “toplumsal hayat açısından –belirli temel noktalarda genelde toplumsal süreçlerin örnekleri olarak alınabilecek– merkezî öneme sahip” olduğunu düşünür (Giddens, 1976/2013: 154). Giddens buradan hareketle yapının “bir konuşmacılar topluluğunun soyut bir ‘özellığı’ olduğunu ileri sürer. Bu iddiası için dil ve konuşma ayrımına başvurur ve sözlerine şöyle devam eder:

(1) Konuşma ‘konumsal’ken, yani belirli bir zaman ve mekân içinde gerçekleştirilirken, dil, Ricoeur’un ifade ettiği gibi, ‘soyut (*virtual*) ve zaman dışında’dır. (2) Konuşma özneleri gerektirirken, dil özellikle *öznesizdir*–buna rağmen, dil onu konuşanlar tarafından ‘bilindiği’ ve üretildiği durumlar dışında ‘mevcut değildir’. (3) Konuşma her zaman, potansiyel olarak, bir başka kişinin orada-bulunmasını gerektirir. İletişimsel niyeti [aktarmayı] mümkün kılması konuşmanın temel bir boyutudur; ancak konuşma ayrıca –Austin’in açıklığa kavuşturduğu gibi– diğer tüm ‘edimsöz

etkilerin’ niyetli aracı/ortamıdır; öte yandan, ‘bir yapı olarak (‘doğal [gündelik]) dil’ ne belirli bir öznenin niyetli bir ürünüdür ne de bir başka [somut] özneye yöneliktir (Giddens, 1976/2013: 146).

Yukarıdaki ifadeden yola çıkıldığında, konuşma ve dil arasındaki ayrım esas olarak yapının hem soyut hem de fiilî ve somutlaştığı anlara karşılık gelir. Dolayısıyla, nitelik bakımından yapı ve dil/konuşma arasında bir yakınlık, bir tür ilişki olduğu düşünülür. Buna göre, toplumsal aktörler tarafından kullanılan dilin kuralları ve bilgisi, yani dilin grameri toplumsal etkileşimin temel unsurundan birini oluşturur. Bu bilgi ve kurallar sayesinde bir bireyin kurduğu bir cümle bir başka birey tarafından yine bu kurallar ve bilgiler sayesinde anlaşılır.

Giddens dilin bilgisi ve kurallarını “orada-olmayan bir bütünlük”, yani “bir dilin bilinmesini sağlayan, konuşulmayan, sorgulanmadan kullanılan kurallar ve kaynakların bilgisi” olarak nitelendirir. Orada-olanlar ise “konuşulan sözcükler”dir. O hâlde, bir konuşma edimi ile dilin diğer unsurları arasındaki ilişki, orada-bulunanlar ve orada-bulunmayanlar arasındaki “bir an/bütünlük ilişkisidir” ve Giddens’a göre bu “yapısal bir ilişkidir” (Giddens, 1981a/2005: 506).

Özetle *dil* zaman ve mekân dışı, orada-bulunmayan soyut bir bütünlüğü, öznesiz olarak temsil ederken, *konuşma* zaman ve mekânda yer alan, başkasının, yani öznenin varlığını gerektiren somut bir eylem anını temsil eder. Bu anlamda soyut bir karaktere sahip olan dil aslında konuşma anında somutluk/mevcudiyet kazanır. Aynı şekilde, yapı da hem dil gibi zaman ve mekân dışı, orada-olmayan soyut bir bütünlük hem de konuşma gibi zaman ve mekânda yer alan ve öznenin varlığını gerektiren somut bir eylem anını anlatır.

Buradaki stratejik noktayı yapının somutluk kazandığı anlar oluşturur. Zira yapıların mevcudiyet kazandığı durumlar önemli epistemolojik sonuçlar içerir. Giddens’ın yapıyı soyut kavramsal bir araç olmaktan çıkarıp “realist bir epistemolojiye” uygun hâle getirme (Giddens, 1979/2005: 204) isteği ancak yapının somutlaştığı anlarda gerçekleşebilir. O hâlde, yapının mevcudiyeti ne zaman söz konusu olur? Başka deyişle, yapının somutluk kazandığı anlar nelerdir ve bu anlar hangi faktörleri içerir?

Giddens yapının “zaman ve mekân-dışı bir şey olarak... toplumsal etkileşim esnasında, bu etkileşimin aracı ve sonucu olarak” üretildiğini ve yeniden-üretildiğini

düşünür (Giddens, 1979/2005: 124). Buna göre, yapı toplumsal etkileşim esnasında geçici olarak mevcudiyet kazanır. Yani yapının somutlaştığı/mevcudiyet kazandığı an toplumsal etkileşim anıdır. Etkileşim ise öznelere davranışlarıyla ve bu davranışlar sırasında inşa edilir. Dolayısıyla, “yapı (i) hem insanların [somut] davranışları gözlenerek anlaşılabilir (ii) hem de bu davranışları mümkün *kılan* bir araç/ortam olarak işler” (Giddens, 1976/2013: 150). Bu hâliyle “yapı, aynı anda, hem faillerin ve toplumsal pratiklerin oluşumuna karışır hem de sadece bu sürecin vücut bulduğu anlarda ‘var olur’” (Giddens, 1979/2005: 126). Peki, bu nasıl gerçekleşir? Giddens yapının içerdiği faktörleri şöyle sıralar:

- (a) şeylerin nasıl yapılabileceği konusunda bellek izleri şeklinde mevcut (sözlü, yazılı) bilgiler; (b) daima bu bilgilere başvuru olarak düzenlenen toplumsal pratikler; (c) bu pratiklerin üretimini sağlayacak güçler/imekanlar (Giddens, 1979/2005: 206).

Bütün bunlar şu anlama gelir: yapılar paradigmatik düzeyde –yani “süreklilik-üretme, unsurlarının fiilî düzeni” içinde (Giddens, 1979/2005: 203)– “sadece somutluk kazandıkları anlarda” (Giddens, 1979/2005: 192) geçici olarak mevcudiyet kazanır, ancak “sosyal sistemlerin inşa edilme anları dışında zamanda ve mekânda yer almazlar” (Giddens, 1979/2005: 206).

Gerek dil ve konuşma arasındaki fark, gerek yapının içerdiği faktörler yapının mevcudiyetinin aslında onun “dışsal bir koşul olarak” var olmamasından kaynaklandığını gösterir. Zira burada yapı “sadece pratikler içinde ve eylem sırasında başvurduğumuz, belleğimizde var olan” bir şeydir. Başka deyişle, “yapı sadece önceden yapılmış bir eylem üzerinde sözel olarak düşündüğümüzde bellek izlerimizde ortaya çıkar” ve o, eylem ortaya çıktığında yapısal özelliklerden yararlanan “aktör *tarafından* sürekli olarak yaratılır” (Kaspersen, 2000: 42).

Dolayısıyla, yapı sadece fiilî toplumsal pratikler içinde, “sadece bilgili insan faillerin davranışlarını yönlendiren bellek izleri”, yani bireylerin belleklerinde mevcut olan bilgiler bütünü biçiminde “bu pratiklerde somutlaşan” bir şey olarak anlaşılmalıdır (Tucker, 1998: 84). O hâlde zaman ve mekân dışında, öznesiz olarak var olan yapının işleyişi aslında ne öznesizdir ne de zaman ve mekândan bağımsızdır. O inşa edildiği

anlarda somutluk kazanan bir karaktere sahiptir. Dolayısıyla, Giddens'in yapı kavramını realist bir epistemolojiye uygun hâle getirme isteği bu zeminde somutluk kazanır. Layder bu bağlamda Giddens'in konumunu şöyle özetler:

Giddens'in kullandığı anlamda yapı, etkinliğe 'içsel'dir –yapı, insanların eylemlerini gerçekleştirdikleri durumlar dışında hiçbir varoluşa sahip değildir. Bu anlamda, yapı sürekli ve gözle görülür bir varoluşa sahip değildir. Daha ziyade yapı –öncelikle– eylemleriyle yapıyı inşa ederken kurallar ve kaynaklardan yararlanan insanların bellek izleri olarak anlaşılabilen 'soyut' bir varoluşa sahiptir. İkinci olarak, yapı sadece kurallar ve kaynakların insanların etkinliklerinde fiilen kullanıldığı anlarda var olur. Giddens yapının sadece insan eyleminde somutlaştığı 'an'da var olduğunu söylerken bunu kasteder (Layder, 2006: 198).

#### 4.1.2. Kurallar Olarak Yapı

Giddens'in yapı anlayışında öne çıkan bir diğer husus yapının kurallar ve kaynaklar olarak tanımlanmasıdır. Giddens'a göre, yapı "sosyal sistemlerde cisimleşen, sadece 'soyut bir varoluş'a sahip kurallar ve kaynakları anlatır" (Giddens, 1981a/2005: 507). Dolayısıyla, Giddens'in teorisinde yapı doğrudan kurallar ve kaynaklara karşılık gelir. Bu durumda, yapının mevcudiyet koşullarının aynı zamanda kurallar için de geçerli olduğu söylenebilir. Yukarıda ifade edildiği gibi, yapı zaman ve mekânda yer almaması bakımından soyut bir mevcudiyete sahip olmakla beraber, gündelik hayatın rutin akışı içinde toplumsal etkileşim esnasında geçici mevcudiyet kazanır. Aynı zamanda, etkileşimler vasıtasıyla hem yeniden-üretilir hem de üretilir. Başka deyişle, yapılar toplumsal etkileşimin hem aracı hem de sonucudur. Kurallar da benzer bir karaktere sahiptir. Onlar etkileşimin önkoşulu olmaları sebebiyle toplumsal pratiklerle doğrudan ilişkilidir. Giddens *Sosyal Teorinin Temel Problemleri*'nde şöyle yazar:

Kuralları, sadece toplumsal bütünlüklerin tarihsel gelişimi bağlamında ve pratikler içinde sürekli yer alan unsurlar olarak düşünmek mümkündür (Giddens, 1979/2005: 207).

Ancak böyle bir ifade aynı zamanda kuralların açık sözlük tanımını vermeyi zorlaştırır. Zira kuralların toplumsal pratiklerde yer alması, ya sonsuz çeşitlilikteki pratikleri kapsayacak bir tanım geliştirmeyi ya da bizzat öznenin bireysel davranışlarına indirgeyerek onları tekillikler içinde ele almayı gerektirecektir. Bu noktada Giddens'in yapı anlayışında etkili olan bir başka düşünür devreye girer. Wittgenstein'in olgun dönem felsefesindeki bazı tartışmalar bu konuyla yakından bağlantılıdır.

Wittgenstein bir sözcüğe anlamını kazandıran şeyin o sözcüğün pratikteki kullanımını olduğunu düşünür. Ona göre, bir sözcüğün pratikteki kullanımını bilmek onun anlamını bilmektir. Dilin yapısının kurallarla yönlendirilen bir karaktere sahip olduğu düşünüldüğünde, ayrıca sözcüğün kullanımını yönlendiren bazı kuralların olması gerekir. O hâlde bu kurallar nelerdir? Wittgenstein kesin bir tanım vermez. Hatta birçok farklı şekilde değerlendirilebilecek olan kuralların kesin, sabit tanımlarının olmadığını belirtir. Wittgenstein *Felsefi Soruşturmalar*'da "bir sözcüğün kullanımının her yandan kurallarla sınırlı olmadığını" ifade eder (Wittgenstein, 2010: 59). Giddens Wittgenstein'in bu tutumunu şu sözlerle ifade eder:

Kuralların tek temel özelliği, kesin olarak tanımlanamadan var olabilmeleridir (Giddens, 1979/2005: 210).

Wittgenstein için söylenen bu söz bir bakıma Giddens için de geçerlidir. Bu tutum Giddens'in yakın dönem felsefi literatürdeki egemen kural anlayışına itirazıyla daha da netleşir. Literatürdeki egemen kullanım biçimlerinden biri, toplumsal kuralların satranç benzeri oyunların kurallarına benzetilmesidir. Bu anlayışta satranç benzeri oyunlarda olduğu gibi kuralların da açık sözlük tanımları, formel/biçimsel kuralları olduğu düşünülür (Giddens, 1979/2005: 208, 209). Giddens literatürdeki kural tanımlamalarında sıklıkla kullanılan bu tür oyun analogilerinin sınırları konusunda dikkatli olunması gerektiğini düşünür. Zira bu tür oyunların kuralları genellikle özel kurallardır. Yani "oyun kurallarının uygulanma sınırları –yani, 'oyun-alanı'– genelde açıkça belirlenmiştir ve uygunlukları sorgulanmaz". Ancak Giddens, çoğu kural sisteminin bu pratiklere benzemediğini düşünür (Giddens, 1976/2013: 151).

Giddens'a göre kurallar, yasalar biçiminde kodlanmış olsalar bile, satranç benzeri oyunların kurallarına göre oldukça fazla çeşitlilikte tartışmaya tâbîlerdir



(Giddens, 1984: 18). Örneğin Giddens'a göre, “çoğu kural sistemi sınırlı düzeyde bütünlük sergiler ve her zaman ‘yorum’ belirsizlikleri içerir, bu yüzden uygulanmaları veya kullanımları *tartışmalıdır*, bir *mücadele* konusudur; her zaman değişmeye, toplumsal hayatın üretimi ve yeniden-üretimi sırasında sürekli dönüşmeye açıktır” (Giddens, 1976/2013: 151, 152). Giddens bu nedenle satranç benzeri oyunlardan ziyade Wittgenstein’in çocuk oyunlarının kuralları hakkında yapmış olduğu yorumların bazı temel hususlarda daha aydınlatıcı olduğunu düşünür. Buna göre, çocukların oynadığı oyunlar “kuşaktan kuşağa informal yolla” aktarılır ve bu “oyunlarda sözlük anlamında hiçbir formel kural yoktur”. Başka deyişle, “onları sözlük anlamlarıyla kesin olarak sınırlandırmak mümkün değildir”. Zira “onların gerçek tanımlarının olduğunu varsaymak çocukların, ...kesin kurallara göre” oyun oynadıklarını iddia etmek anlamına gelir (Giddens, 1979/2005: 210).

Toplumsal kuralların çocuk oyunları gibi formel, kesin kuralları yoksa, bu onların hiçbir ilkeye tâbi olmadıkları veya geçerli temel prensiplerinin olmadığı anlamına mı gelir? Wittgenstein bu soruyu kurallar ve işaret levhaları arasında benzerlik kurarak cevaplandırır. *Felsefi Soruşturmalar*'da Wittgenstein “kural, yol gösteren bir levha gibi durur orada” der (Wittgenstein, 2010: 59). Buna göre, kurallar tıpkı işaret levhaları gibi tek başına hiçbir şey ifade etmezler. Onlar sadece toplumsal pratikler içinde, toplumsal pratiklerdeki konumları nedeniyle anlam kazanırlar. Bu da ancak uzlaşımlar temelinde gerçekleşebilir. Başka deyişle, işaret levhaları gibi kuralların da temelinde uzlaşımlar vardır. Wittgenstein'a göre, dil oyunun sözcüklerin kullanımına ilişkin gerektirdiği uzlaşma dilin işleyişinin bir parçası olduğu için, kuralların da bu temelde değerlendirilmesi gerekir. Burada temel olan, bir kuralı izlemenin bir alışkanlık ya da kullanım düzeyinde gerçekleştiğidir (Wittgenstein, 2010: 99).<sup>45</sup>

Son ifade önemlidir, zira Giddens da benzer bir konumu benimser. “Faillik, Kurum ve Zaman-Mekân Analizi” başlıklı makalesinde bunu açıkça ifade eder. Ona göre, “kurallar toplumsal uzlaşımlardır” (Giddens, 1981a/2005: 507) ve bu nedenle onların “belirli aktörlerin değil, sadece kolektivitelerin özellikleri olarak alınması” gerekir (Giddens, 1977/2005: 555).

Yapılar olarak kuralların bellek izlerindeki mevcudiyeti vurgusunun temelinde de bu fikir yatar. Toplumsal uzlaşımların bilgisi insanların belleklerinde yer alır.

<sup>45</sup>Wittgenstein ile ilgili bir çalışma için bkz. Gültekin, 2007.

Bireyler örneğin trafikte kırmızı ışık yandığında, otobüste yaşlı veya hamile insanlarla karşılaşıldığında ne yapılması gerektiğini, işe kaçta gidilmesi, bir kütüphanede nasıl davranılması gerektiğini bilirler. Yazılı olsun olmasın, aktörler toplumsal etkileşim esnasında benzeri birçok bilgiye başvurarak hareket ederler. Bu bilgiler kural niteliğindedir. Bu hâliyle onlar toplumsal etkileşimin önkoşuludur ve “aktörlerin eylem araçlarını” oluştururlar (Kaspersen, 2000: 42). Başka deyişle, kurallar gündelik toplumsal hayatın nasıl sürdürüleceğine ilişkin reçeteler, prosedürler sunarlar. Bu reçetelerin yazılı olması gerekmediği gibi, sözel olarak da formüle edilmeyebilirler. Başka deyişle, kurallar daha ziyade pratik bilinç düzeyinde işlerler.

Giddens’in kavrama yüklediği bu anlam akademik sosyolojinin sabit, mekanik karakterde ele aldığı kural tanımından ayrılır. Zira akademik sosyolojinin perspektifinden kurallar, daha ziyade uyulması gereken, içinde yasaklar ve talimatlar barındıran, yaptırım gücüne sahip ve genellikle formel/biçimsel olarak düzenlenmiş ilkeler bütününe işaret eder. Ancak bu tür bir tanım, Giddens’a göre, kuralların kendisinden ziyade içeriklerine yöneliktir. Bu nedenle Giddens, kuralları sadece “talimatlar, yasaklar vb. gibi salt içeriklerine göre bütün boyutlarıyla betimlemek ve analiz” etmenin mümkün olmadığını düşünür (Giddens, 1979/2005: 207).

Öte yandan, kuralları biçimsel olarak düzenlenmiş ilkeler bütünü olarak ele almak aynı zamanda insanların da sadece kural-izleyen, kurallara uyan varlıklar olarak görülmesine yol açar. Giddens bu durumdan toplumsal pratiklerle yakından ilişkili olan kuralların toplumsal hayatın akışına sürekli olarak dâhil oldukları (Giddens, 1977/2005: 555) teziyle uzaklaşmaya çalışır. Başka deyişle, Wittgenstein’da olduğu gibi Giddens için de “kurallar asla sabit veya verili mevcudiyetler değildir” (Giddens, 1979/2005: 176) ve her etkileşim anında kurallara başvuran aktör kuralları icra ederken aynı anda onları sürekli olarak üretir ve yeniden-üretir. Bu anlamda Giddens Wittgenstein’ın “kurallara uyma ve toplumsal hayatın inşası birbirinden ayrılmaz unsurlardır” sözünü benimser. Wittgenstein gibi Giddens da kuralların toplumsal hayatı dışardan biçimlendiren soyut bir *dil* (langue) olmadığını, aksine sadece toplumsal eylemle sürdürüldüğünü vurgular. Dolayısıyla Giddens için “her toplumsal kural (...) dönüştürücüdür.” (akt. Tucker, 1998: 81). Bu da insanların sadece kural-izleyen varlıklar değil, aynı zamanda kural-üretici varlıklar olarak görüldüğüne işaret eder.

Giddens bu doğrultuda Wittgenstein'in "bir kuralı bilmek, oyunda nasıl yer alacağını bilmek demektir" ifadesini örnek verir (akt. Giddens, 1979/2005: 209). Bu ifade Giddens'a göre "kurallar ve pratikler arasında bağ kurduğu için önemlidir." Zira "kurallar pratikler üretirler veya onların yeniden-üretim aracıdır." Dolayısıyla Giddens için kurallar insanların düzenli pratiklerinin bir genellemesi değildir (Giddens, 1979/2005: 209). Kuralların toplumsal pratiklerin bir genellemesi olarak alınmaması, aynı zamanda onların verili olarak görülmemesi gerektiğine işaret eder. Giddens Winch'in Evans-Pritchard'ın Azandeler'de büyü ve büyücülük üzerine araştırmasına ilişkin yorumlarından yola çıkarak bu durumu detaylandırır. Bu çalışmada Azandeler'in büyü'nün hastalıkların tedavisinde etkili olduğuna ilişkin inançlarından bahsedilir. Ancak Evans-Pritchard, hastalıkların tedavisinde Azandelerin istedikleri sonuçlara yol açmadığı hâlde nasıl olup da büyü'nün varlığını sürdürdüğünü sorarken, Winch bu sorunun tamamen Avrupa kültür ortamı ve bilim anlayışından hareketle sorulduğunu düşünür. Ona göre, araştırmacı kendi kültürel bağlamından hareketle bu etkinliklerin hatalı, yanlış veya akıl dışı olduklarını söylerken, bu etkinlik o kültür için tam tersi bir anlama gelebilir. Dolayısıyla, araştırmacı Zande pratiklerini Batının 'bilim anlayışı'ndan hareketle yorumlamaya çalışırken aslında bir oyunun kurallarını bir başka oyunun kuralları içinde temellendirilmiş kabullerden hareketle anlamaya çalışmak gibi bir kategori hatasına düşmektedir (Giddens, 1976/2013: 68, 69). Winch bu nedenle Wittgenstein'in "kabul edilmesi, veri olarak alınması gereken şey hayat tarzlarıdır" (akt. Giddens, 1976/2013: 73) fikrini benimser. Giddens bu ifadenin, felsefedeki yeni yönelimleri temsil etmenin yanı sıra, bu yönelimleri katı bir biçimde sınırlandırdığını düşünür. *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*'nda konuya ilişkin şu açıklamayı yapar:

Filozof, toplumsal 'uzlaşım'ı veya toplumsal 'kurallar'ı keşfettiğinde ve birey ile onu kuşatan dünya arasındaki karşılıklı alışverişlerle bağlantılı çoğu sürecin kaynağında toplumsal davranışlar olduğunu ve bu davranışlar içinde ifade kazandıklarını kavradığında, toplumsal hayat tarzlarını veri olarak alır ve felsefî problemlerin üzerine giderken –deyim yerindeyse– "sırtını buraya dayar". Bu araştırmanın sınırını toplumun yerleşik kuralları belirler. Bu araştırmanın sınırını toplumun yerleşik kuralları belirler; aktörlerin davranışları amaçlı ve makul olarak resmedilirken, 'uzlaşım'ın

kaynakları muğlâk hâlde ve muhtemelen zorunlu olarak açıklanmadan bırakılır; bu resimde kurallar ‘müzakere edilen’ şeyler, bizzat insan eyleminin ürünleri olarak değil, daha ziyade bu eylemleri ‘anlaşılır kılan’ ortam olarak görünür (Giddens, 1976/2013: 73).

Kurallar gündelik hayatın rutin akışı içinde toplumsal bağlam ve pratiklerde saklı olmakla beraber, bu ne onların düzenli pratiklerin bir genellemesi olduğu ne de verili, değişmez oldukları anlamına gelir. Zira kurallar, toplumsal etkileşimin önkoşulu olmaları sebebiyle kısıtlayıcı bir niteliğe sahip olmakla beraber, aynı zamanda toplumsal etkileşim esnasında üretilmeleri bakımından mümkün kılıcıdırlar.

Öte yandan, Giddens kendi kural anlayışında kuralların ‘düzenleyici’ ve ‘kurucu’ iki özelliği bulunduğunu belirtir (Giddens, 1979/2005: 208). Bu noktada dikkat edilmesi gereken husus, Giddens’in bunları iki farklı kural tipi olarak değil, kuralların iki yönü olarak almasıdır. Giddens *Toplumun İnşası*’nda (1984) kuralların söz konusu iki yanını örneklerle açıklar. Buna göre satrançtaki temel kural şah-mat hamlesidir. Bu kural yaptırım altına alıcı veya düzenleyici özelliklere sahiptir; satrancın ne olduğunun bir parçasıdır. Bu hâliyle yaptırım altına alıcı ya da düzenleyici özellikler içerir, zira oyunun uyulması gereken kurallarına işaret eder. Öte yandan, “bütün işçiler sabah 8’de işe başlar” ifadesinde kural düzenleyici olmanın yanı sıra kurucu yanlara sahiptir. İşin ne olduğunun tanımını içermez, ancak aynı zamanda memuriyet gibi bir kavramın tanımına girebilir. Ayrıca bu kural işin nasıl yapılması gerektiğini belirler. Giddens’a göre, bu örnekler temelde şu iki yöne işaret eder: (1) kuralların anlamın sağlanmasındaki rolü ve (2) yaptırımlarla yakın ilişkisi (Giddens, 1984: 19-21).

O hâlde, kurallar bir yandan toplumsal etkileşimin temel unsuru olan iletişimin gerçekleştirilmesinde, dolayısıyla anlamın sağlanmasında rol oynarken, aynı zamanda yaptırımla yakından ilişkilidirler. Bu ayrım sadece kavramsaldir. Dolayısıyla, kuralların bu iki yönü toplumsal pratiklerde birbirlerinden bağımsız olarak işlemez. Giddens kuralların birbiriyle ilişkili bu iki yönünü bir başka kavramsal ayrımla detaylandırmaya çalışır. Giddens kuralların analitik olarak iki kural tipini içerdiğini ifade eder: semantik kurallar ve ahlâk kuralları (Giddens, 1977/2005: 538).

Klâsik sosyal bilim literatüründe kurallar daha ziyade normlarla aynı anlamda kullanılır. Normlar burada kısıtlayıcı, yaptırım altına alıcı bir şey olarak görülür.

Özellikle Durkheim'in ahlâkî olgular konusundaki tavrı buna örnek verilebilir. Giddens, bir yandan normların hem kısıtlayıcı hem de mümkün kılıcı olduklarını ileri sürerken, aynı zamanda onları kurallardan kavramsal olarak ayırır. Giddens'a göre, normatif veya ahlâkî kurallar "çok daha genel bir kavram olan kuralların alt kategorisi"dir (Giddens, 1976/2013: 134). Giddens'a göre, ahlâk kuralları ya da normatif kurallar "davranışların 'yanlış' veya 'doğru' biçiminde değerlendirilmesini sağlayan bir kural türünü...içerir (Giddens, 1977/2005: 538). Davranışın doğru ve yanlış olup olmadığının değerlendirilmesi yazılı olarak belirlenmiş olabilir. Örneğin, resmî hukuk kuralları buna örnek verilebilir. Ancak aynı zamanda yazılı olmayan ahlâk kuralları da vardır.

Yazılı olsun olmasın, Giddens'a göre ahlâk kuralları genel olarak "*hakların kullanılması ve yükümlülüklerin yerine getirilmesi* olarak anlaşılabilir". Burada mantıksal bir uyum söz konusudur. Yani taraflardan biri için hak olan şey, bir başkası için yükümlülük veya ödev olabilir, ayrıca tersi de söylenebilir (Giddens, 1976/2013: 134). Örneğin, üniversitedeki bir hoca öğrencilerin dersteki başarılarını ölçme ve değerlendirme hakkına sahiptir. Bunun için öğrencilerden bir dizi talepte bulunabilir. Bu talepler de öğrenciler için yerine getirilmesi gereken bir yükümlülük, ödevdir. Benzer şekilde, öğrenciler de derste dersin konusuyla ilişkili bilimsel bilgi edinmek isterler. Bu onlar için hakken, hoca için yükümlülüktür. Giddens bu yüzden etkileşimin kurulmasıyla ilgili her normatif unsurun bir dizi talep olarak alınması gerektiğini düşünür. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus, "normlar *ile* normatif taleplerin uygulanmasının" *olumsal* bir karaktere sahip olduğudur (Giddens, 1976/2013: 135). Başka deyişle, hakların kullanılması ve yükümlülüklerin yerine getirilmesi arasındaki denge somut toplumsal davranışta ilişkinin niteliğine göre değişebilir (Giddens, 1979/2005: 234).

Bilindiği üzere, Parsons toplumsal etkileşimin 'çifte olumsuzluğu' adını verdiği süreçte söz konusu olumsuzluğu aşılması gereken bir problem olarak görür ve kültürel değer kalıplarıyla çözmek ister. Bu çözüm bir tür kültürel determinizm biçimini alır (Tatlıcan, 2005: 647). Giddens ise, Parsons'dan farklı olarak, "çifte olumsuzluğun" vurgular (Giddens, 1979/2005: 234). Zira ona göre aktörler bu taleplere, Parsons'ın iddia ettiği gibi, her zaman teknik talimatlar biçiminde yaklaşmazlar. Başka deyişle, Giddens için normatif kurallar her zaman "su kirlidir, içmeyiniz" gibi talimatlar biçiminde gerçekleşmez. Burada yaptırım zehirlenme riskidir ve aktör doğa olayları

formundaki nedensel ilişkilere tâbî olan bu yaptırımları teknik talimatlar olarak görebilir (Giddens, 1979/2005: 234). Ancak normatif kurallar her zaman bu şekilde yer alırlar. Ayrıca aktör, ilgili yaptırımların fiilen uygulanma ihtimalini düşünerek belirli bir toplumsal davranışta bulunduğu anda, karşılaşabileceği “‘riskleri hesaplayabilir’ ve onları belirli bir hedefe ulaşmanın bedeli olarak kabul etmeye razı olabilir” (Giddens, 1979/2005: 235). Yani, “yaptırımlardan kurtulma ihtimalini göz önünde bulundurarak, belirli bir davranışın getirebileceği ‘riskleri hesaplayabilir’” (Giddens, 1976/2013: 135). Örneğin, öğrenci hocanın taleplerini yerine getirmediği takdirde neyle karşılaşabileceğini ve bu durumda nasıl davranacağını hesaplayabilir. Giddens’in çifte olumsuzluğun olumsuzluğu fikriyle anlatmak istediği tam olarak budur.

Bu örnek üzerinden Giddens’in vurguladığı bir diğer kural türü olan semantik kurallara geçilebilir. Öncelikle Giddens semantik kuralların “sözdizimi veya gramer kurallarını, ancak aynı zamanda, gündelik söylem ve eylemin ‘anamlı’ olarak karşılıklı anlaşılmasını sağlayan –önemli ölçüde örtük, sorgulanmadan benimsenen– bütünlüğü” içerdiğini ifade eder (Giddens, 1977/2005: 538). Buna göre, hoca öğrencilerin başarılarını yazılı bir sınavla değerlendireceğini duyurabilir. Ancak buradaki dilsel ‘yazılı sınav’ ifadesinden ne anlıyoruz? Belirli bir yerde, örneğin bir sınıfta öğrencilere sorulan soruların belirli bir süre içinde yazılı olarak cevaplandırılmasını mı, yoksa öğrencilerin önceden sorulan bir sorunun cevabını yazılı olarak hazırlayıp hocaya teslim etmesini mi? Genel olarak bu ifadeden ilki anlaşılır ve öğrencilerin belirlenen yer ve zamanda sınavda olmaları beklenir. Bu durumda öğrencilerin sınava gelmesi uygun ve doğru bir davranıştır. Semantik kurallara ilişkin bir başka örnek ‘gezmek’ ifadesi üzerinden verilebilir. Örneğin ‘gezmek’ ifadesinden ehliyetli hiçbir birey trafiğin olduğu, asfalt bir yolda gezmeyi anlamaz. Dolayısıyla, anlamın sağlanmasında rol oynayan semantik kurallar aynı zamanda uzlaşımlar temelinde gerçekleşir. O hâlde, bir kez daha ifade etmek gerekirse, kurallar hem anlamın sağlanmasında rol oynarlar hem de yaptırımla yakından ilişkilidirler.

Buraya kadar ifade edilenler, esasen Giddens açısından kuralların açık sözlük tanımını oluşturma girişiminden ziyade –onun sistematığı uyarınca– kural denildiğinde ne anlaşılması gerektiğine ilişkin birtakım ilkeleri temsil eder. Bu ilkeler aşağıdaki gibi özetlenebilir:

1. Giddens'in kural anlayışının temel bir referans noktasını 'kuralların toplumsal etkinliğe içkin olduğu' kabulü oluşturur.
2. Kuralların toplumsal etkinliğe içkin olması, kuralların her toplumsal karşılaşmada üretildikleri ve etkileşimin *olumsal* niteliği uyarınca yeniden-üretildikleri anlamına gelir.
3. Bu durum kuralların değişmez, sabit bir karaktere sahip olmadığının işaretidir. Zira kurallar, üretim ve yeniden-üretim sürecinde sürekli değişim hâlinindedir. Hem toplumdaki topluma, hem de belirli bir toplumda toplumsal pratikler bağlamında zamanla değişebilirler.
4. Tüm bu niteliklerinden ötürü kurallar (genel kabulün aksine) sadece kısıtlayıcı ve yaptırım altına alıcı değil, aynı zamanda mümkün kılıcı ve dönüştürücüdür.
5. İlk dört maddenin temelinde Giddens'in özneye tanıdığı ayrıcalıklı rol yatar. Giddens için aktör bilgili ve ehliyetlidir. Dolayısıyla, onun kural anlayışı çerçevesinde aktör sadece kural-izleyen değil, aynı zamanda kural-üreten bir varlıktır.
6. Kurallar aynı zamanda tüm bu ilkeler çerçevesinde toplumsal uzlaşımı temsil ederler.
7. Öte yandan, kurallar sadece normatif/ahlâkî kurallardan ibaret değildir. Toplumsal etkileşime içkin olmaları sebebiyle, aynı zamanda anlamın sağlanmasında önemli rol oynarlar. Bu nedenle Giddens onları semantik ve ahlâkî olmak üzere birbiriyle ilişkili, analitik bir ayrıma tâbî tutar.

Giddens'in sistematığı uyarınca mantıksal bir örgü içinde sunulan bu temel ilkeler sosyolog araştırmacı için bir rehberdir. Başka deyişle, söz konusu ilkeler sosyolog araştırmacıya farkındalık sağlayacak nitelikte ilkeler bütünü olarak alınabilir. Ancak söz konusu ilkelerin yanı sıra Giddens, sosyal analiz düzeyinde kuralların iki şekilde ele alınabileceğini düşünür. Bunlardan biri gündelik hayatın akışı içinde kullanılan kurallara, diğeri yazılı veya sözel olarak formüle edilen kurallara işaret eder. Giddens ilkinin yoğun, ikincisini ise yüzeysel kurallar olarak adlandırır. Yoğun nitelikteki kurallar, gündelik etkinliklerin seyri içinde sürekli olarak başvurulan, gündelik hayatın dokusunun büyükçe bölümüne dâhil olan formülleri anlatır. Bunlar örtük olarak kavranan, informel nitelikte ve zayıfça yaptırım altına alınan formüllerdir. Dil kuralları

bu nitelikteki kurallara örnek verilebilir. Yüzeysel nitelikteki kurallar ise, toplumsal hayatın dokusunun çoğunluğu üzerinde yüzeysel bir etkiye sahip kurallardır. Bu kurallar sözel olarak formüle edilmiş, formel ve kuvvetle yaptırım altına alıcı niteliktedir. Bu kural türüne örnek olarak yasalar verilebilir (Giddens, 1984: 22, 23).

Giddens'in kural anlayışına ilişkin olarak ortaya koyulan tüm bu unsurlar onun yapı kavrayışı açısından stratejik öneme sahiptir. Özellikle kurallar başlığı altında belirlenen iki kategori, yani *semantik* ve *ahlâkî kurallar*, yapının ya da daha yerinde bir ifadeyle yapılaşmanın iki farklı boyutunu temsil eder. Giddens'a göre, yapı anlamlandırma olarak semantik kuralları ve "meşrulaştırma olarak ahlâk kurallarını veya değerlerle ilgili kuralları gerektirir". Bu iki yönüne ek olarak, yapı veyahut yapılaşma aynı zamanda "egemenlik olarak eşitsiz dağılmış kaynakları" gerektirir (Giddens, 1977/2005: 556). Bu doğrultuda "kurallar dönüştürücü ilişkilerin fiilen toplumsal pratiklerin üretimi ve yeniden-üretimine dâhil olma biçimlerini anlatan kaynaklardan bağımsız olarak kavramlaştırılmaz" (Giddens, 1984: 18).

#### 4.1.3. Kaynaklar Olarak Yapı

Kurallar gibi kaynaklar da hem soyut/filî bir varoluşa sahiptir hem de toplumsal etkileşim esnasında aktörler tarafından kullanılır (Giddens, 1981/2000: 54). Kaynaklar genel olarak aktörlerin amaçlarını gerçekleştirebilme amaçlarını sağlar. Bu nedenle kaynaklar aktörlerin "şeyleri yapabilme kapasitesi'ni, belirli ilişki biçimlerini gerçekleştirebilme yeteneğini" anlatır (Giddens, 1981a/2005: 507). Bu tanımlamalar doğrudan güç kavramına işaret eder. Ancak Giddens gücü bizzat kaynak olarak görmez. Kaynaklar daha ziyade gücün icra edildiği araçlar olarak kavramlaştırılır (Giddens, 1979/2005: 241). Bu hâliyle onlar kuşkusuz güç, güç ilişkileri ve egemenlik yapılarından bağımsız olarak anlaşılabilirler. Başka deyişle, kaynaklar zorunlu olarak gücü ve egemenlik yapılarını içerir.

Dolayısıyla, bu noktada Giddens'in gücü nasıl kavramlaştırdığı özel önem taşır. Giddens sosyal teoriye sirayet eden düalist tutumun kendini güç anlayışında da gösterdiğini düşünür. Bu yüzden, sosyal teoride ve siyaset teorisinde güçle ilişkili iki egemen perspektif mevcuttur. Bu perspektiflerden biri gücü aktörlerin "arzulanan veya niyetlenilmiş sonuçlara ulaşma kapasitesi veya ihtimaline göre tanımlar". Burada güç kavramıyla niyet ve irade kavramları arasında zorunlu bir ilişki olduğu varsayılır. Ancak



Giddens'a göre, gücün sadece bu yönüyle ele alınması aynı zamanda kurumsal temellerin sorgulanmaması sonucuna yol açar. Ona göre, Hobbes, Dahl ve Weber bu yaklaşıma sahip düşünürlerden bazılarıdır (Giddens, 1979/2005: 237).

Bir diğer hâkim güç anlayışı, ilkinin aksine, gücü özellikle topluluğa ait bir özellik, ortak çıkarlar veya sınıfsal çıkarların gerçekleştirilme aracı olarak görür. Bu bakış açısında da gücün aktörlerin aktif icralarıyla ilişkisi göz ardı edilir ve güç bir şekilde kurumlar tarafından belirlenmiş bir şey olarak görünür. Giddens'a göre, Parsons, Poulantzas ve Arendt bu anlayış içinde ele alınabilecek düşünürlerden bazılarıdır (Giddens, 1979/2005: 237).

Giddens, bu iki güç anlayışının birbirinden soyutlanamayacağını ve onlar arasında, yapının ikiliğinin özellikleri olarak ilişki kurulması gerektiğini düşünür (Giddens, 1979/2005: 212). O iradeci ve yapısal olarak sınıflandırdığı bu iki yaklaşımın ön plâna çıkardığı vurguları, birbirinin tamamlayıcısı olarak görerek, aşmak ister. Giddens, *Toplumun İnşası*'nda ilişkili olarak şunları söyler:

...bir kavram tipi, diğeri pahasına kenara itilmemeli, aksine onların ilişkileri, yapının ikiliğinin bir özelliği olarak ifade edilmelidir (Giddens, 1984: 15).

Giddens iradeci ve yapısal yaklaşımları bir araya getirmek, onları ilişkisel bir süreç içerisinde ele alabilmek için 'toplumsal etkileşim' kavramını hareket noktası olarak alır. Ona göre, güç toplumsal etkileşimle ilişki içindedir ve bu ilişki esas olarak ikili bir boyuta sahiptir. Güç (i) "stratejik davranışta sonuçlara ulaşmakta kullanılır" ve (ii) "etkileşim süreçleriyle kurumsal olarak ilişkilidir" (Giddens, 1979/2005: 236).

Özetle bu söz şu anlama gelir: toplumsal etkileşimde güç ilişkileri egemenlik yapıları içinde ve onlar uyarınca meydana gelir. Ancak aynı zamanda etkileşimdeki güç ilişkileri egemenlik yapılarını da yeniden-üretme özelliğine sahiptir. Bu anlamda "güç ilişkisel bir kavramdır" (Giddens, 1979/2005: 241).

Bu ifade stratejik davranış düzeyinden başlayarak şöyle açıklanabilir. Giddens'a göre, güç "düzenli ve rutin bir olgu olarak eylem içinde somutluk kazanır" (Giddens, 1979/2005: 241). Ancak bu durum gücün sadece 'uygulandığı' anlarda varlık kazandığı anlamına gelmez. O aynı zamanda "gelecekte kullanılmak üzere 'saklanan'" bir şeydir

(Giddens, 1976/2013: 138). Ancak eylem esnasında icra edilmesi bakımından “güç, esas olarak insani faillikle ilişkilidir” (Giddens, 1979/2005: 240). Dolayısıyla, burada eylem ve güç arasında mantıksal bir ilişki olduğu varsayılır. Eylem, “dünyadaki olaylara müdahaleyi, böylece bireylerin –yaptıkları ve yapmaktan kaçındıkları şeyleri içeren– niyetli eylemleriyle belirli sonuçlar üretmeyi gerektirir”. Güç de, aktörlerin belirli sonuçlara ulaşma kapasitesidir. Böylece stratejik davranış düzeyinde eylem ve güç ilişkisi kurulmuş olur (Giddens, 1979/2005: 236, 237).

Giddens’in eylem ve güç arasında kurmuş olduğu ilişkide iki önemli vurgu söz konusudur. Bunlardan ilki, sonuçlara ulaşmanın sadece aktör özelinde açıklanamayacağıdır. Başka deyişle, sonuçlara ulaşma sadece aktörün niyet ve iradesiyle gerçekleşmez. Sonuçlara ulaşma aynı zamanda zorunlu olarak diğerlerinin davranışlarına bağlıdır. Giddens bu anlamda Parsons’ın toplumsal etkileşimin ‘çifte olumsuzluğu’ adını verdiği sürecin önemini vurgular. Buna göre, “her birey veya grubun etkileşim süreçlerine tepkileri diğer kişi veya kişilerin muhtemel tepkilerine bağlıdır: Diğer(ler)inin tepkisi, bu yüzden, ilgili kişinin davranışları üzerinde potansiyel bir yaptırım gücüne sahip olabilir, aynısı diğer kişi(ler) için de” geçerli olabilir (Giddens, 1979/2005: 233). Ancak Parsons, çifte olumsuzluk kavramını toplumsal pratiklerin normatif karakterinden bahsederken kullanırken, Giddens etkileşimin çifte olumsuzluğunun aynı zamanda güç kullanımıyla ilişkili olduğunu düşünür. Yani güç aktörlerin belirli sonuçlara ulaşma kapasitesiyle ilgilidir ve sonuçlara ulaşma da bu anlamda her zaman başkalarının davranışlarına bağlıdır. Dolayısıyla, toplumsal etkileşim esnasında ‘güç’ özerklik ve bağımlılık ilişkilerini anlatır. Bu nedenle Giddens’a göre, “bir aktör veya grubun toplumsal ilişkideki gücü bir başkasınıninkine göre en alt düzeyde olduğunda bile, güç ilişkileri her zaman iki yönlüdür”. Başka deyişle, sonuçlara ulaşma konusunda “en özerk birey bile bir ölçüde diğerine bağımlıdır ve en bağımlı aktör veya grup bile ilişki içinde özerkliğini kısmen korur” (Giddens, 1979/2005: 243). Giddens bu durumu şöyle ifade eder:

...her güç ilişkisi, yani her özerklik ve bağımlılık ilişkisi karşılıklıdır: ilgili kaynakların eşitsiz dağılımı farklılıklar sergilese bile, her güç ilişkisi ‘her iki yönde’ özerklik ve bağımlılık gösterir. Kişi, deli gömleği içinde olduğu gibi, tamamen hapsedilip gözetim altına alınabilir, belki de tüm eylem niteliğini

yitirip, karşılıklı güç ilişkisi içindeki bir katılımcı olmaktan uzaklaşabilir. Bunun dışındaki, yani herhangi bir ilişkide insani failliğin geçerli olduğu bütün örneklerde güç ilişkileri iki taraflıdır (Giddens, 1979/2005: 314).

Güç ilişkilerinin özünde iki taraflı olması Giddens'in güç analizindeki bir başka vurguyu gündeme getirir. Bu stratejik davranış düzeyinde gücün dönüştürücü etkisidir. Güç, Giddens'a göre, dönüştürme kapasitesine sahiptir. Gücün dönüştürücü etkisi eylemin her zaman başka türlü yapılabileceği anlamına gelir ve bu hâliyle başka türlü yapabilme güç teorisinin ayrılmaz bir unsurunu oluşturur. Aralarında bazı farklılıklara rağmen Lukes'a başvuran Giddens, güç kullanan bir kişi veya grubun başka türlü davranabileceğine ve üzerinde güç uygulanan bir kişi ya da grubun da bu güç kullanılmadığında daha farklı davranabileceğine inanır. Nitekim bu çerçevede Giddens'a göre, bireyler yapısal olarak belirlenmiş sınırlar içinde hareket ettiklerinde bile belirli bir görelî özerkliğe sahiplerdir ve farklı biçimlerde davranabilirler (Giddens, 1979/2005: 240). Dolayısıyla, dönüştürme kapasitesi olarak güç özgürlük ya da özgürleşme için bir engel olmayıp, aksine onun temel amacını oluşturur.

Gücün dönüştürme kapasitesi esasen insanî faillikle ilişkilidir. Gücün bu yanı literatürde gücü bireylerin davranışları temelinde ele alan düşünürlerin yaklaşımlarında özellikle vurgulanır. Ancak daha önce ifade edildiği gibi, güç ilişkisel bir kavramdır ve bu anlamda sadece bireylerin davranışları temelinde açıklanamaz. Gücün aynı zamanda yapısal bir yanı vardır. Giddens gücün bu yanını 'egemenlik olarak güç' biçiminde niteler. Giddens egemenliği "güç ilişkilerinde kullanılan ve yeniden inşa edilen kaynakların yapılaşmış dengesizlikleri" olarak tanımlar. "Egemenlik' burada 'üzerinde hâkimiyet kurma'" anlamına gelir. Hâkimiyet ise, "aktörlerin diğer aktörler ve içinde yaşadıkları dünya üzerinde sahip oldukları etki ile ilişkili bir kavramdır" (Giddens, 1981/2000: 54). Bu hâliyle egemenlik kavramı Giddens'ın sistematüğinde toplumsal aktörlerden tamamen bağımsız değildir. Başka deyişle, dönüştürme kapasitesi olarak güç ile egemenlik olarak güç birbiriyle ilişkilidir.

Genel olarak sosyal teori literatürüne bakıldığında, egemenlik kavramının daha ziyade özü gereği zararlı ve dolayısıyla olumsuz içerimlere sahip olarak tanımlandığı görülür. Giddens kavramı bu şekilde kullanmayı istemez. Ona göre, egemenliğin "özü gereği olumsuz ve doğası gereği kendisine maruz kalanlar üzerinde eylem özgürlüğünü

engelleyici olarak ele alınması eğilimi, gücün siyasal açıdan doğası gereği *zorlayıcı* olduğu ve güç kullanımının da kaçınılmaz olarak çatışmanın mevcudiyeti anlamına geldiği fikri ile yakından ilişkilidir”. Oysa Giddens gücün toplumsal hayatın tamamlayıcı ve önemli bir boyutu olduğunu düşünür (Giddens, 1981/2000: 54). Öte yandan Giddens gücün çatışmaya göre tanımlanamayacağını ifade eder. Ona göre, güç kullanımı şüphesiz “çoğu kez çatışmaya yol açar veya mücadele bağlamında ortaya çıkar”. Ancak bunun nedeni, “güç ve çatışma arasında kaçınılmaz bir ilişki olması değil, aksine çoğunlukla güç, çatışma ve çıkarlar arasında temel önemde ilişkiler bulunmasıdır”. Bu nedenle Giddens için güç ve çatışma arasında “oldukça sık, ancak olumsal bir ilişki” vardır (Giddens, 1979/2005: 244).

Sonuç olarak, Giddens’a göre “hem egemenlik hem de gücün tam kalbinde toplumsal hayatta baskı altına alıcı ve yıkıcı olduğu kadar özgürleştirici ve üretken de olan, her şeyin kaynağını oluşturan insan eyleminin *dönüştürme gücü* yatar” (Giddens, 1981/2000: 55).

Giddens’ın güç ve egemenlik kavramına yönelik tutumunda kaynaklar temel bir boyutu temsil eder. Zira “hem dönüştürme kapasitesi olarak hem de egemenlik olarak ‘güç’ kaynakların kullanımına bağlıdır” (Giddens, 1979/2005: 241). Giddens “toplumdaki egemenliğin temel parametrelerini ortaya koyarken güç ilişkilerinde kullanılan temel kaynak tiplerini” göstermenin öneminden bahseder (Giddens, 1981/2000: 55). Bu nedenle, kaynakların otorite kurma ve tahsis olmak üzere iki temel türü olduğunu iddia eder.

Otorite kurma kaynakları kişiler üzerinde hâkimiyet kurma veya başka deyişle, “insanın, insanlarca yaratılmış *toplum* dünyasını denetleme güçleri anlamına gelir”. Giddens üç otorite kurma biçimi olduğunu düşünür. Bunlar: (i) “Toplumsal zaman-mekân organizasyonu (toplumun zamansal-mekânsal inşası)”; (ii) “İnsan bedeninin üretimi ve yeniden-üretimi (insanların toplum içindeki organizasyonu ve ilişkileri)”; (iii) “İnsanların yaşam fırsatlarının organizasyonu (kendini geliştirme ve kendini ifade fırsatlarının sağlanması”, başka deyişle “aktörlerin belirli tipten toplumlar içinde belirli yaşam biçimlerine ya da kendini gerçekleştirme biçimlerine ulaşma güçlerinin dağılımı” anlamına gelir (Giddens, 1981/2000: 55, 56).

Giddens tahsis kaynakları ile nesnelere veya diğer maddî olgular üzerinde kurulan hâkimiyeti kasteder. Tahsis kaynakları, “insanların yalnızca ‘nesnelere’ değil aynı

zamanda *nesne-dünyasını* denetleyici güçlerine işaret eder”. Giddens temel tahsis kaynaklarını şöyle sıralar: (i) “Çevrenin maddî özellikleri (hammaddeler, maddî güç kaynakları)”; (ii) “Maddî üretim ve yeniden-üretim araçları (üretim araçları, teknoloji)”; (iii) “Üretilmiş nesnelere” (ilk iki tahsis kaynağı türünün etkileşimi sonucunda yaratılmış nesnelere) (Giddens, 1981/2000: 55, 56).

Giddens kaynaklar konusunda böyle bir kavramsal ayırım yaparken onları sabit şeyler olarak görmez. Ona göre, hepsi farklı toplum tiplerinde farklılıklar sergiler. Ayrıca, kaynakların toplumsal etkileşim esnasında kullanılmaları onların “tek tek toplumsal aktörlere ‘ait’” bir şey oldukları anlamına gelmez. Aksine, Giddens için kaynaklar “toplumsal bütünlüğün özelliklerini oluşturur”. Bu anlamda her iki kaynak türü de “yapılaşmış bir egemenlik sistemi olarak toplumsal bütünlüğün kurucu ögesini oluşturur” (Giddens, 1981/2000: 56, 57).

Egemenlik yapılarını içerdiği ve oluşturduğu düşünülen kaynakların bu şekilde analitik bir ayırma tâbî tutulması esasen literatürdeki ana-akım anlayışların sebep olduğu bir başka düalizmden kaynaklanır. Örneğin, söz konusu ana-akım anlayışlardan birini belirli Marksizm biçimleri temsil eder. Bu anlayışa göre, egemenlik öncelikli olarak –Giddens’in tahsis kaynakları olarak adlandırdığı– mülkiyetle ilişkilidir. Burada otorite olgusu, Giddens’a göre, “indirgeyici bir yaklaşımla, tahsisin türevi olarak alınır”. Bir diğer yaklaşımda otorite tahsise indirgenmez, aksine, tahsis otoritenin özel bir örneği olarak alınır. Ancak burada da “bir egemenlik aracı olarak tahsisin önemi hem analitik hem de tarihsel açıdan yeterince vurgulanmaz”. Analitik açıdan tahsis “sadece bir otorite alt-tipi olarak alınır”. Tarihsel açıdan ise “tahsisten kaynaklanan gücün sadece klâsik veya girişimci kapitalizm dönemindeki egemenlik yapısında önemli olduğu düşünülür” (Giddens, 1979/2005: 252, 253). Giddens bu iki yaklaşımın ön plâna çıkardığı vurguları yapının ikiliği temelinde ele alarak onları birbirinin tamamlayıcısı olarak görmek gerektiğini belirtir.

Kaynaklar analiziyle Giddens’in sosyal etkileşim sistemlerinin yapılaşması (yani üretimi ve yeniden-üretimi) ile ilişkili sürecin üç unsuru tamamlanmış olur: yani; anlamın iletilmesi (semantik kurallar), davranışın ahlâkî değerlendirmesi (normatif/ahlâkî kurallar) ve güç kullanımı. Başka deyişle, Giddens’in yapı kavrayışının gerektirdiği üç unsur onun kaynaklar analiziyle tamamlanmış olur (Giddens, 1977/2005: 556). Ancak buraya kadar ifade edilenler Giddens’in yapılaşma anlayışından bağımsız

olarak ele alınamaz. Zira Giddens'in projesinin temel ayağını kendi yapılaşma anlayışı oluşturur.

#### 4.1.4. Yapılaşma Olarak Yapı Fikri ve Yapının İkiliği

Daha önce ifade edildiği gibi, Giddens yapıyı öznenin somut toplumsal bağlamlarda yer alırken başvurduğu durumlarda somutlaşan, cisimleşen soyut bir kurallar veya kaynaklar sistemi olarak tanımlar (Mouzelis, 2012: 202). Bu hâliyle yapı bizzat toplumsal etkileşime içkin bir şey olarak alınır. Her toplumsal etkileşim bir iletişim girişimidir, aynı zamanda ahlâkî ilişkiler içerir ve güç kullanımını gerektirir. Anlamlandırma, meşrulaştırma (yani, kurallar) ve egemenlik (yani kaynaklar) olarak da nitelendirilen bu üç unsur yapının üç boyutunu oluşturur. Söz konusu üç unsurun etkileşim anında icra edilme biçimleri veya başka deyişle, aktörlerin toplumsal etkileşim anında kurallar ve kaynaklardan yararlanma biçimleri aynı zamanda sosyal sistemlerin yeniden-üretilmesini sağlar. Nicos Mouzelis, Giddens'in bu sistematüğını şöyle somutlaştırır:

London School of Economics'in (LSE) aktif bir katılımcısı [üyesi] olarak öğretim görevimi sürdürürken paradigmatik [soyut] düzeyde kurallardan yararlanıyorum –örneğin bu [soyut] kurallar temelinde bazı dersler, seminerler veriyor, okuma listeleri oluşturuyor, sınav kâğıtları hazırlıyor, öğrencilerin sınav kâğıtlarını... evrensel kriterler temelinde puanlıyorum. Aynı zamanda, örneğin Okul'un öğretim olanaklarını (tahsis kaynaklarını) kullanma imkânına sahibim veya konumum bana öğrencilerin hangi metinleri okumaları, bir seminerin nasıl yapılması gerektiği veya sınavda hangi soruların sorulacağı konusunda karar vermemi mümkün kılan güç kaynaklarından (otorite kaynaklarından) yararlanma imkânı sağlıyor. Bu perspektiften kurallar ve kaynaklar hem (işimi yapmamı mümkün kılan) *araçlar* hem de (her zaman onlardan yararlanarak öğretim görevimi gerçekleştirmem ve sınav yapmam anlamında) *sonuçlardır*. Bu bakış açısından katılımcılar, (öğretmenler, öğrenciler, müdür, idareciler, hizmetliler ve teknik elemanlar) gündelik işlerini sürdürmek için kurallar ve

kaynaklardan... rutin olarak yararlanırken bir sosyal sistem olarak LSE yeniden-üretilir (Mouzelis, 2012: 207).

Mouzelis bundan sonraki ifadelerine belirli bir eleştirel mesafeden devam etse de, örnek Giddens'in sistematliğini anlamak açısından işlevseldir. Mouzelis'in sunduğu bu somut tablo şöyle detaylandırılabilir: toplumsal etkileşimin icra edildiği bir alan olarak LSE'deki aktörler, toplumsal etkileşimin her anında, her karşılaşmada onu yeniden-ürettikleri gibi yapısını değiştirip dönüştürebilir, yani üretebilirler. Örneğin müdürün değişmesi, yeni öğrencilerin gelmesi veya toplumsal etkileşimin olumsal karakteri aynı zamanda LSE'nin değişip dönüşmesini sağlayabilir. Buradaki stratejik kavramları üretim ve yeniden-üretim kavramları oluşturur. Giddens yeniden-üretim kavramıyla sistemin mevcut karakterini aynı biçimde sürdürmesini anlar. Başka deyişle, kavram istikrarı çağırıştır. Ancak o aynı zamanda üretim kavramından bağımsız olarak kavranamaz. Bu kavram Giddens'in anlayışında sistemin değişim ve dönüşümüne karşılık gelir. Giddens bu iki kavramın birbirinden bağımsız olarak kavranamayacağını düşünür. Her iki kavramın birbiriyle ilişkisinin kaynağında, esasen, toplumsal hayatın toplumsal etkileşimler sayesinde sürmesi yatar. Zira:

Yapının yeniden-üretimine katkıda bulunan her edim aynı zamanda bir üretim edimi, yeni bir girişimdir; ve benzer şekilde, sözcüklerin anlamlarının kullanıldıkları sırada ve bu sayede değişmesi gibi, bu edimler yeniden-üretirken yapıyı dönüştürebilir (Giddens, 1976/2013: 155).

Giddens bir başka çalışmasında konuyla ilgili şu açıklamayı yapar:

Değişmenin etkileşim sistemlerinin yeniden-üretimine içkin olduğu kabul edilir, zira her yeniden-üretim davranışı *filen* –toplumun yeni bir koşullar bütünü içinde yeniden yaratıldığı– bir üretim davranışıdır (Giddens, 1977/2005: 544)

Üretim ve yeniden-üretim kavramlarının toplumsal etkileşimler bağlamında birbiriyle bağlantısı aynı zamanda, Giddens'a göre, Comte'dan beri işlevselciliğe

damgasını vuran “‘statik’ ve ‘dinamik’ ayrımını aşmaya yardımcı olur”. Zira Giddens için “‘yeniden-üretim’ kavramının toplumsal ‘istikrar’ın araştırılmasıyla bağlantısı, toplumsal ‘değişme’nin araştırılmasıyla olması gerekenden fazla değildir” (Giddens, 1976/2013: 155).

O hâlde, eylemin icra edilme anı aynı zamanda toplumsal hayatın gündelik icrası bağlamında üretim ve yeniden-üretim anını oluşturur (Giddens, 1984: 26). Dolayısıyla, Giddens’in anlayışında toplumsal dünya statik bir karaktere sahip değildir, sürekli olarak değişim ve dönüşüm içindedir. Bu nokta tam olarak Giddens’in yapılaşma teorisinin stratejik odağını oluşturur. Zira teorisinin hareket noktasında toplumun üretimi ve yeniden-üretimi kavramları vardır. Başka deyişle, onun teorisinin odağını toplumsal dünyanın dinamik karakteri oluşturur. Yapılaşma anlayışında “‘etkileşim sistemlerinin yeniden-üretimi’ –‘etkileşimin yapısal olarak üretimi’nin bu etkileşimin yeniden-üretim aracı olmasını anlatan– ‘yapının ikiliği’ kavramıyla açıklanır” (Giddens, 1977/2005: 544).

Giddens’in üretim ve yeniden-üretim kavramlarını ele alış tarzı göz önünde bulundurulduğunda, yapının ikiliği kavramının, esas olarak, sosyal teorideki düalizmlerin yarattığı uçurumu giderme öncülünden hareket ettiği görülür. Giddens özne-nesne, yapı-fail gibi düalizmleri yapının ikiliği kavramıyla diyalektik bir ilişki içinde ele almayı amaçlar. Şüphesiz böylesi bir amaç hâlihazırdaki yapı kavrayışının ötesine geçmeyi gerektirir. Yapısalcı ve işlevselci yaklaşımlara bakıldığında kavram genelde kısıtlayıcı bir karakterde tanımlanarak, aktif öznenin kavramsal olarak geri plâna itildiği görülür. Örneğin her iki geleneğin de ilham kaynağı olan Durkheim toplumun mevcudiyetinin tek tek bireylerin toplamıyla açıklanamayacağını düşünürken böyle bir kavrayıştan hareket eder. Yapısalcı ve işlevselci yaklaşımların öznenin ziyade yapıya tanıdığı ayrıcalığı eleştiren yorumcu sosyolojiler ise, özneye bir nevi itibarını yeniden sağlamaya çalışırlar. Ancak özneye ayrıcalıklı bir statü tanıyan bu yaklaşımlar yapının toplumsal hayattaki önemini göz ardı ederler. Giddens sosyal teorideki bu tabloyu ‘yapının ikiliği’ kavramıyla değiştirmeyi amaçlar. Bu nedenle, yapıyı ne sadece statik ve kısıtlayıcı karakterde görür, ne de sadece toplumsal etkileşimlerin kalıplaşması olarak ele alır. Toplumsal etkileşimler sayesinde üretilen ve yeniden-üretilen yapının, tam da bu nedenden ötürü, hem kısıtlayıcı hem de mümkün kılıcı olduğunu düşünür. ‘İkilik’ kavramı yapının bu ikili yönüne işaret eder.



Buradaki stratejik soru şudur: yapının kısıtlayıcı ve mümkün kılıcı yanları hangi faktörleri içerir? Başka deyişle, Giddens kısıtlayıcı ve mümkün kılıcı ifadelerini hangi anlamda ve/veya anlamlarda kullanır?

Giddens yapının kısıtlayıcı yanını üç anlamda kullanır. Bunlardan ilki *maddî kısıtlayıcılıktır*. Giddens burada maddî dünyanın karakterinden ve bedeninin fiziksel niteliklerinden kaynaklanan kısıtlayıcılıktan bahseder. Örneğin depremler, kasırgalar vb. doğa olayları, ömrün sonluluğu, bedeninin bölünemezliği veya genel olarak bedeninin fiziksel kapasiteleri birey üzerinde kısıtlayıcı etkiye sahiptir. Bu kısıtlayıcılar her zaman sabit ve değişmez değildir. Örneğin, kişi aynı anda iki farklı mekânda bulunamaz. Ancak elektronik iletişim araçları günümüzde bu durumu nispeten mümkün hâle getirmiştir. İnsan doğanın kısıtlayıcı etkisini ortadan kaldırmaya veya en aza indirmeye çalışır. Aynı zamanda kısıtlayıcı etkiye sahip olduğu düşünülen faktörler de her zaman değişime açıktır. Dolayısıyla, belirli bir kısıtlayıcı etki tamamen ortadan kalkabilir. Bu durum aynı zamanda onun mümkün kılıcı yanına işaret eder. Yapının kısıtlayıcılığının bir diğer anlamı güç ve güç ilişkileriyle bağlantılıdır. Giddens gücün kısıtlayıcı özelliğinin alenen şiddet uygulamaktan, herhangi bir davranışın onaylanmamasının nazikçe ifade edilmesine kadar çok geniş bir yelpazeyi içerdiğini düşünür. Bu nedenle, kısıtlayıcı etkinin bu anlamını genel olarak farklı türden *olumsuz yaptırımlar* olarak niteler. Maddî kısıtlayıcılıkta olduğu gibi yaptırımlar da hem kısıtlayıcı hem de mümkün kılıcı yanlara sahiptir. Ancak özellikle yaptırımlar söz konusu olduğunda kısıtlayıcılık ve mümkün kılıcılık ilişkisinde açık bir asimetric, eşitsiz durum söz konusudur. Zira bir kişi için kısıtlayıcı olan bir şey bir başkası için mümkün kılıcı etkiye sahip olabilir. Giddens'in bahsettiği son anlam *yapısal kısıtlayıcılık* olarak kavramlaştırılır. Burada kısıtlayıcılığın kaynağı bireylerin tek başlarına değiştirmeyecekleri yapısal özelliklerin nesnel mevcudiyetidir. Şüphesiz sosyal sistemlerin yapısal özellikleri birey karşısında nesnelliğe sahiptir. Ancak bu bağlamda önemli olan bunların ne kadar kısıtlayıcı özellikler taşıdıklarıdır. Giddens bunun için kısıtlayıcı özelliğinin belirli bir eylem akışının ve etkileşim unsurlarının yer aldığı bağlama ve onların doğalarına göre farklılıklar sergilediğini düşünür (1984: 174-179).

Giddens'in kısıtlayıcılığa ilişkin belirlediği bu üç anlam yapının mümkün kılıcı yanından bağımsız değildir. Görüldüğü üzere, üç anlamda aynı zamanda hem zaman ve mekân hem de etkileşim bağlamı itibarıyla mümkün kılıcı özellikler taşıyabilir.

Giddens'in sistematikliğinde yapının bu özelliği kaynağını toplumsal etkileşimin olumsal karakterinden alır.

Bu çerçevede yapının ikiliği kavramlaştırmasının gönderimleri şöyle özetlenebilir: Giddens'in temel amacı, sosyal teorideki kavramsal uçurumları gidererek onları diyalektik bir ilişki içinde ele almaktır. Yapının ikiliği kavramı, bu sebeple yapı ve eylemin birbirine bağımlı olduğu öncülüne dayanır. Bu bağımlılığın temel işareti toplumsal etkileşimlerde yatar. Yapı toplumsal etkileşimlerden, bireyin eylemlerinden bağımsız bir varoluşa sahip değildir. Dolayısıyla, yapı (yapısalcı ve işlevselci yaklaşımların varsaydığı aksine) bireye dışsal, sabit ve mekanik karakterde kavranamaz. Bu hâliyle yapı, eyleme engel teşkil etmediği gibi, onun üretimiyle de doğrudan ilişkilidir. Ancak yapının toplumsal eyleme içkin olması, yapının ne bireylerin eylemlerine hapsedildiği ne de toplumsal bütünlüğü yadsımak anlamına gelir. Yapının toplumsal etkinliğe içkin olması yapının aynı anda hem 'kişilik' hem de 'toplum'dan oluştuğu anlamına gelir (Giddens, 1979/2005: 213).

Sonuç olarak, Giddens yapı kavramından ne görünür kalıplaşmaları, ne toplumun somut unsurlarını, ne de kurumları anlar. O yapıyı daha ziyade –üretilmesi ve yeniden üretilmesi bakımından– *potansiyel* bir alan olan gündelik hayatın rutin, tekrara dayalı doğasında başvuru kuralları ve kaynakları olarak görür. Yapılar mevcudiyet bakımından –etkileşim esnasında geçici olarak mevcudiyet kazanma dışında– öznesiz, zaman ve mekân dışı, dolayısıyla soyut bir karaktere sahiptir. Ancak toplumsal dünyanın aynı zamanda mekân ve zamanda yer alan somut, görünür yanları da vardır. Giddens toplumsal dünyanın yapılaşmış bu somut unsurlarını anlatmak için sistem kavramına başvurur.

## 4.2. SİSTEM

Toplumsal ilişkileri analiz ederken hem sentagmatik boyutu, yani toplumsal ilişkilerin konumsal pratiklerin yeniden-üretimini içeren zamanda ve mekânda kalıplaşmasını, hem de bu yeniden-üretimde tekrar tekrar yer alan fiilî bir 'yapılaşma biçimleri' düzenini içeren paradigmatik boyutu kabul etmek zorundayız (Giddens, 1984: 17).

İfade esas itibariyle sosyal teori literatüründeki iki temel geleneğin yapı kavrayışını hatırlatır. Daha önce ifade edildiği gibi, yapısal-işlevselci geleneğe yapı daha ziyade işlev kavramıyla birlikte alınır. Giddens söz konusu geleneğin yapı kavrayışını şu şekilde ifade eder:

Terim [yapı], yapısal-işlevselcilikte, genellikle görünen kısımlardaki –yani, genelde toplumsal ilişkilerde veya bir toplumdaki kurumların düzenindeki– gözlenebilir kalıbı anlatır. Yapısal-işlevselci yaklaşımda ilgimizi görünenlerin ötesine yönetmede açıklayıcı bir role sahip olan ‘yapı’dan ziyade ‘işlev’ terimidir (Giddens, 1977/2005: 532).

Yapısalcı ve post-yapısalcı geleneğe ise yapı kavramı daha ziyade dönüşümler kavramıyla ele alınır; yani yapı insan eyleminin dışında, orada-bulunanların kalıplaşması olarak değil, orada-bulunan ve orada-bulunmayanların bir kesişimi olarak alınır (Giddens, 1984: 16). Dolayısıyla, yapısalci geleneğin kavrama yüklediği anlam Giddens’in kavrayışına oldukça yakındır. Bununla beraber, literatürdeki bu iki farklı yapı kavrayışı Giddens’in sistematikliğinde farklı bir kavramlaştırma yardımıyla ilişkilendirilir. Giddens’in *Toplumun İnşası*’nda bahsettiği sentagmatik ve paradigmatik boyutun kaynağını söz konusu bu iki geleneğin yapı kavrayışından aldığını söylemek yanlış olmayacaktır. Giddens’in paradigmatik boyut olarak nitelendirdiği şey onun yapı anlayışıyla yakından ilişkilidir. Zira Giddens’a göre, yapılar paradigmatik düzeyde, yani süreklilik, üretme unsurlarının fiilî düzeni içinde ve sadece somutlaştıkları anlarda, sosyal sistemlerin inşa edilme anlarında geçici olarak mevcudiyet kazanır. Sentagmatik boyut ise zaman ve mekânda kalıplaşmaya işaret eder ve bu hâliyle kavram yapısal-işlevselci gelenekteki yapı kavrayışına karşılık gelir. Ancak Giddens bu boyutu yapı değil ‘sistem’ olarak kavramlaştırır. Başka deyişle, yapısal-işlevselci geleneğin yapı tanımı Giddens’in sisteminde ‘sistem’ kavramına karşılık gelir (Giddens, 1979/2005: 203, 205).

Aslında sistem kavramı da yapısal-işlevselci geleneğe kullanılan bir kavramdır. Ancak Giddens kavramın bu geleneğe ya yapı kavramıyla özdeşleştirilme eğiliminde olduğunu ya da aralarında bir ayrım olduğu kabul edilse bile bunun daha ziyade şeklen olduğunu, zira kavramlar arasında bir anlam kayması bulunduğunu düşünür (Giddens,

1977/2005: 533). İster yapı ister sistem olarak nitelendirilsin, yapısal-işlevselci geleneğin ‘görünür kalıp’ ifadesinin Giddens’taki karşılığı ‘sistem’ kavramıdır. Ancak bu yapısal-işlevselci gelenekteki söz konusu ifadenin tüm gönderimlerinin Giddens tarafından ‘sistem’ adı altında koşulsuz olarak benimsendiği anlamına gelmez. Örneğin, ifadenin aktif özneyi dışarıda bırakan bir gönderimi vardır –bu Giddens’in teorisi için kesinlikle geçerli değildir.

O hâlde, gerek yapısalci geleneğin yapı, yapısal-işlevselciliğin yapı veya sistem terimi Giddens’in sistematüğinde açık bir ayrıma, yani yapı ve sistem ayrımına karşılık gelir. Ancak Giddens niçin yapı ve sistem kavramları arasında bir ayrım yapılması gerektiğini düşünür? Bu ayrım Giddens’in sistematüğünde neden gerekli ve önemlidir?

Daha önce ifade edildiği gibi, Giddens’ta yapının mevcudiyeti geçici bir ana işaret eder. Yapı bu an dışında zaman ve mekânda yer almaz. Yapının mevcudiyet kazandığı an her ne kadar Giddens’in yapıyı realist bir epistemolojiye uygun hâle getirme çabasına karşılık gelse de, kavram esasen gruplar ve toplulukların mevcudiyetini veya başka deyişle toplumsal gerçekliğin ‘kalıplaşmış’ unsurlarını anlatmak için yeterli değildir. Giddens bu nedenle, yani toplumsal gerçekliğin kalıplaşmış unsurlarına ve bu unsurların içinde ve aralarındaki sistemliliği anlatmak için böyle bir ayrıma gider. Bu anlamda Giddens’in kurumsal analizinin esas itibariyle sistem kavramı ekseninde şekillendiğini ifade etmek yanlış olmayacaktır.

#### **4.2.1. Sistem ve Sistemin Kendini Düzenleyici Özellikleri**

Giddens’in çoğu eserinde yer alan sistem kavramının muhtemel en açık ve net tanımını *Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Eleştirisi*’nde verir:

‘Toplumsal sistem’ terimini ‘grup’ ya da ‘topluluk’ ile aynı anlamda kullanıyorum. ‘Toplumsal sistem’... son iki terime göre daha avantajlıdır; etkileşim ilişkilerinin ‘sistemik’ doğası farklı açılardan ele alınabilir ve farklı kılıklar alabilir. Toplumsal sistemler toplumsal pratikler olarak düzenlenmiş etkileşimlerden oluşurlar, bunlar çoğunlukla kurumlar olarak varlıklarını sürdürürler (Giddens, 1981/2000: 46).

Yukarıdaki ifadeden yola çıkıldığında Giddens’in sistem kavramıyla esasen somut bir mevcudiyete işaret ettiği görülür. Zira yapının aksine sosyal sistemler “zaman ve mekânda yer alırlar” (Giddens, 1979/2005: 217). Bu noktada dikkatli olmak gerekir. Sistemlerin zaman ve mekânda yer alan gruplar ya da topluluklarla aynı anlamda kullanılması, onların öznenin ve onun etkinliklerinin dışında bir mevcudiyete sahip olduğu anlamına gelmediği gibi, sistemlerin bizzat aktörler tarafından yaratıldığı anlamına da gelmez. Sosyal sistemler öznenin dışında bir mevcudiyete sahip değildir, zira sistemlerin kaynağını, yukarıdaki alıntıda ifade edildiği gibi, toplumsal pratikler oluşturur. Başka deyişle sistemlerin mevcudiyeti ancak toplumsal pratikler içinde mümkün olur. Giddens *Toplumun İnşası*’nda şöyle yazar:

Sosyal sistemler sadece zaman içinde geçip giden toplumsal pratiklerin sürekliliği içinde var olurlar (Giddens, 1984: 83).

Öte yandan, sistemlerin toplumsal pratiklerin sürekliliği içindeki mevcudiyeti onun bizzat ‘aktörler tarafından yaratıldığı’ anlamına gelmez. Zira:

İnsan toplumları veya sosyal sistemler açıkçası insan eylemi olmadan var olmazlar. Ancak aktörlerin sosyal sistemleri yaratıkları doğru değildir; onlar, *praxisin* sürekliliği içinde daha önceden yapılanları yeniden yaparak bu sistemleri yeniden üretir ve değiştirirler (Giddens, 1984: 171).

Bu hâliyle sosyal sistem esasen “yapılaşmış bütünlüktür” (Giddens, 1979/2005: 206). Dolayısıyla, Giddens’a göre sistem, her ne kadar ‘görünür kalıp’ olarak nitelendirse de, buradaki kalıp ifadesi sabit ve değişmez bir şeyi temsil etmez. Zira Giddens “kalıplar’ın, gerçekte sadece insani eylemlerle *üretildikleri ve yeniden-üretildikleri* sürece var oldukları” (Giddens, 1977/2005: 533) öncülünden hareket eder. Dolayısıyla, burada dinamik bir sistem kavrayışı söz konusudur. Bu belirlemeler ışığında Giddens kendi sistem anlayışını şöyle formüle eder:

- SİSTEM = eylemin karşılıklı bağımlılığı
- (1) dengeleyici nedensel döngüler
  - (2) geri-bildirimle kendini-düzenleme
  - (3) refleksif kendini düzenleme

Giddens'in yukarıdaki sistem modeli sırasıyla şöyle açıklanabilir: Öncelikle Giddens'a göre "sosyal sistemler toplumsal etkileşim sistemleridir" (Giddens, 1979/2005: 207) ve sosyal etkileşim sistemleri de "aktörler veya grupların karşılıklı bağımlılıklarıyla" inşa edilir (Giddens, 1979/2005: 221). Daha önce ifade edildiği gibi, gündelik hayatın akışı daha ziyade rutinler ve alışkanlıklar üzerinden gerçekleşir. Dolayısıyla, gündelik hayatı karakterize eden en önemli hususlardan biri tekrara dayalıdır. Gündelik hayatın bu niteliği karşılıklı bağımlılık ilişkilerinin düzenli bir seyirde devam ettiğine işaret eder. Bu anlamda bağımlılık ilişkisi "bireyler veya gruplar arasındaki düzenli karşılıklı bağımlılık ilişkilerini içerir" (Giddens, 1979/2005: 207). *Düzenli* karşılıklı bağımlılık ilişkileri bir sisteme sistemik özellik kazandıran şeydir. Ancak bu noktada dikkat edilmesi gereken husus, bağımlılık ilişkilerinin tek yönlü şekilde işlemediği ve bağımlılığın özerklik ve güç ilişkilerinden soyutlanamayacağıdır. Başka deyişle, 'karşılıklı bağımlılık' terimi Giddens'in teorisinde her zaman özerklik/bağımlılık ve güç boyutlarını içerir.

Esas itibarıyla 'bağımlılık ilişkileri' ve bu ilişkilerin yarattığı düzenlilik işlevselci yaklaşımlarda da önemli bir yer işgal eder. İşlevselci yazarlar "parçaların karşılıklı bağımlılığını genellikle dengelenme olarak yorumlar"lar. Onlara göre, herhangi bir unsurdaki değişme diğerlerini etkileyen bir dizi olayı başlatır ve sonunda etki, olaylar dizisini başlatan faktöre döner. Böylece onu ilk hâline döndürme eğilimi sergiler. Tüm bu süreç 'döngüsel' nedensel ilişkilere işaret eder (Giddens, 1979/2005: 223, 224).

Giddens işlevselci yazarların bu yorumlarının sistemin kendini yeniden-üretme sürecini anlamak açısından önemli olduğunu düşünür. Zira ona göre, dengeleyici nedensel döngüler bir sistemin tekrara dayalılığını anlatmak için önemlidir. Bu nedenle Giddens bu ilkeyi sistemin özelliklerinden biri olarak alır. Bununla beraber, işlevsel yaklaşımlar sosyal sistemlerin kendini yeniden-üretme sürecini açıklamak için

biyolojiden yararlanır. Giddens ise sistem teorilerinde *autopoiesis/otopoietik* (kendi kendini yeniden-üretme) ile ilişkili örneklerin sistemin kendini yeniden-üretme sürecini anlatmak için daha açıklayıcı olabileceğini düşünür. Öncelikle *otopoietik* sistemleri de karakterize eden unsur, tekrara dayalı olmalarıdır. Bu tür sistemlerin bir diğer özelliği, bileşenler arasındaki ilişkilerin yanı sıra bu “bileşenlerin üretiminin, üretim şebekesine tekrar tekrar dâhil” olmasıdır. Dolayısıyla, bu tip sistemlerde, işlevselci yaklaşımların sunduğu modelin aksine, diyalektiğe daha yakın bir mantıksal çerçeve söz konusudur (Giddens, 1979/2005: 220, 221).

Öte yandan, Giddens bir sistemin tek başına dengeleyici nedensel döngülerle açıklanamayacağını düşünür. Giddens’a göre, sistemin bir diğer özelliği ‘geri-bildirimle kendini düzenleme’sidir. Giddens sistemin bu özelliğini anlatmak için fizik sistemlerdeki en basit geri-bildirim şemalarından yararlanır. Bu şemalar üç unsurdan, yani alıcı, denetim aygıtı ve –iletleri aktaran– tepki organlarından oluşur (Giddens, 1979/2005: 224). Giddens bu kavramla anlatmak istediği şeyi bir örnekle açıklar. Örnek hem dengeleyici nedensel döngüleri hem de geri-bildirimle kendini düzenlemeyi anlamak için önemlidir. Giddens’a göre, maddî yoksunluk bir öğrencinin okula devamında düşüklüğe, okula devamda düşüklüğün de ilgili öğrencinin alt düzey bir işte çalışmasına ve sonuç olarak yine maddî yoksunluk döngüsüne yol açabilir. Bu örnek Giddens’ın sistemin dengeleyici nedensel döngüler olarak adlandırdığı sürece karşılık gelir. Zira bu yoksulluk döngüsünde bu etkenlerden her biri, karşılıklı etki dizileri içinde yer aldığı anda dengeleyici bir döngüdür. Öte yandan, bu döngüye “denetleyici etkide bulunan temel bir süzgeç” görevi gören bir unsur eklendiğinde döngüde düzenleyici bir yönde değişime yol açabilir. Örneğin, ortaöğretime girişte kullanılan bir sınav denetleyici süzgeç görevi yüklenebilir. “Bu koşullarda sınavlar mekanik bir geri-bildirim sistemindeki bilgi denetim aygıtına karşılık gelen bir unsur olarak görülebilir”. Dolayısıyla, geri bildirim etkisi sistemde “düzenli bir yönde değişime yol açabilir” ya da “kontrollü bir değişime sevk edebilir”. Örneğin, işçi sınıfından çocuklar –beyaz yakalı mesleklerdeki görece genişlemeye bağlı olarak– daha fazla beyaz-yakalı mesleklere girebilir (Giddens, 1979/2005: 224, 225).

Giddens’ın sistem kavramına atfettiği bir diğer özellik ‘refleksif kendini düzenleme’dir. Giddens’ın burada refleksiviteyi kurumsal düzlemde alır. Başka deyişle, sistemin bir diğer özelliği olan bu unsur kurumsal düzeyde işleyen mekanizmadır.

Bununla beraber, bu süreç sistem içinde diğer iki unsura nazaran daha insani bir olgu olarak işler. Başka deyişle, ilk iki unsurun mekanik ve/veya teknik tarzdaki işleyişi refleksif kendini düzenleme açısından geçerli değildir. Buna rağmen, refleksif kendini düzenleme, sistem içinde teknik bir denetim şeklinde anlaşıldığında, önemli bir ideolojik güç hâline dönüşebilir. Yukarıda verilen örnek üzerinden bu kavram şöyle açıklanabilir. Milli Eğitim Bakanlığı'nın yoksulluk döngüsüne ilişkin bilgisi bu döngüye müdahale etmek için geliştirdiği çeşitli mekanizmalarla sistemi değiştirilebilir. Bu örnek doğrudan sistemin refleksif-kendini düzenlemesini temsil eder. Giddens *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*'nda bu süreci şöyle açıklar:

Kurumsal refleksivite sistemin yeniden-üretimine genel koşullarına yönelik sorgulayıcı ve hesaplı bir tutumun kurumsallaşmasını anlatır; kurumsal refleksivite hem geleneksel davranış biçimlerinin zayıflamasına yol açar hem de bu zayıflamayı yansıtır. Refleksivite, ayrıca, (dönüştürme kapasitesi olarak kabul edilen) gücün oluşumuyla bağlantılıdır. Modernite koşullarında, küresel ölçekte organizasyonlar dâhil, organizasyonların sayısı ve türlerindeki artışın ardında kurumsal refleksivitenin yaygınlaşması yatmaktadır (Giddens, 1976/2013: 17).

Sonuç olarak, eylemin karşılıklı bağımlılığını anlatan sistem kavramı Giddens'in teorisinde (i) dengeleyici nedensel döngüler (ii) geri-bildirimle kendini düzenleme ve (iii) refleksif düzenleme özelliklerine sahiptir. İlk özellik doğrudan sistemin kendini yeniden-üretim sürecine karşılık gelirken, son iki unsorda vurgu daha ziyade sistemin üretimi üzerinedir.

Giddens kurumsal analizinde, sistemin kendini düzenleyici ilkelerinin yanı sıra her sosyal sistemde görülebilecek bazı özellikler ve ilkeler bulunduğunu vurgular.

#### **4.2.2. Sosyal Sistemlerin Yapısal Özellikleri, Yapısal İlkeleri ve Kurumlar Sınıflandırması**

Her sosyal sistemde görülebilecek unsurların başında sosyal sistemlerin yapısal özellikleri bulunur. Sosyal sistemlerin yapısal özellikleri kurum biçimine dönüşür ve nihayetinde bir sosyal sistemin en üst düzey unsurları olan yapısal ilkeleri oluştururlar.



Başlangıç olarak Giddens yapısal özellikler kavramını “sosyal sistemlerin zaman ve mekân olarak genişleyen kurumsallaşmış özellikleri” olarak tanımlar (Giddens, 1984: 116). Başka deyişle, sosyal sistemlerin zaman ve mekânda standartlaşmış, düzenli özellikleri yapısal özellikler olarak ifade edilir. Bu noktada iki stratejik soru gündeme gelir: (i) Yapısal özellikler tam olarak ne anlama gelir? (ii) Bir sistemin yapısal özellikler kazanması nasıl gerçekleşir?

İlk soruya yönelik olarak, Giddens’in yapısal özellikler kavramıyla hedefinde açıkça kurallar ve kaynakların bulunduğu ifade edilebilir. Ancak Giddens kurumsal analizi bağlamında kurallar ve kaynaklardan daha genel düzeyde bahseder. Gündelik hayatın rutin akışı içinde kurallar ve kaynaklar aktörlerin eylemlerini gerçekleştirirken – daha ziyade pratik bilinç ve yanı sıra sözel bilinç düzeyinde– yararlandıkları reçeteler, prosedürlere karşılık gelmekteydi. Gündelik hayatta kurallar ve kaynaklar olarak yapı sadece etkileşim esnasında mevcudiyet kazanan, bunun dışında zamanda ve mekânda yer almayan soyut bir niteliğe sahiptir.

Giddens’in kurumsal analizinde kurallar ve kaynakları daha genel düzeyde, kurumsallaşmış nitelikleriyle ele alır. Bu anlamda yapı kavramı Giddens’in kurumsal analizinde değişime uğrar. Kurumsal analizde yapı “sosyal sistemlerin yapılaşmış özellikleri olarak organize olmuş kurallar ve kaynakları” anlatır (Giddens, 1979/2005: 208) ve bu anlamıyla yapı “‘sistem’ kavramı ve daha özelde ‘sosyal etkileşim sistemleri’ kavramlarıyla ilişki içinde”dir (Giddens, 1977/2005: 555). O hâlde, bir sistemin yapısal özelliklerinin esasen yapılaşmış kurallar ve kaynaklara karşılık geldiği ve bu anlamda sosyal sistemler içinde yapıların sadece yapısal özellikler olarak mevcut olduğu ifade edilebilir. Giddens “sistemler, yapılara daha doğrusu yapısal özelliklere sahiplerdir” derken bu noktaya işaret eder (Giddens, 1979/2005: 207).

Giddens kurallar ve kaynakların “toplumda tesadüfi olarak” dağılmadığını, “aksine –üretimi ve yeniden-üretiminde yer aldıkları etkileşim sistemlerinin koordinasyonu içinde ve bu koordinasyon aracılığıyla– birbirleriyle koordineli biçimde” yer aldıklarını düşünür (Giddens, 1977/2005: 555). Bu koordinasyon aynı zamanda bir sosyal sistem içinde kurallar ve kaynakların yapılaşmasını, başka deyişle yapılaşmış bütünlüklere dönüşmesini mümkün kılar. O hâlde –analiz düzeyinde– bu koordinasyonun nasıl gerçekleştiğini ortaya koymak aynı zamanda sosyal sistemlerin yapılaşmış bütünlüklerini tespit etmeyi mümkün kılacaktır.

Daha önce ifade edildiği gibi, gündelik hayatın akışı içinde aktörler etkileşimlerini kurallar ve kaynaklardan yararlanarak gerçekleştirirler. Örneğin, aktörler dil aracılığıyla diğerleriyle iletişim kurarlar. İletişimin sağlanması için aktörlerin sözdizimi veya gramer kurallarından yararlanmaları gerekir. Bu kurallar aynı zamanda gündelik söylem ve eylemlerin ‘anamlı’ olarak karşılıklı anlaşılmasını sağlar. “Kurallar Olarak Yapı” başlığı altında aktörlerin yararlandıkları bu kurallar ‘semantik kurallar’ olarak adlandırılmıştı. Uzlaşımlar temelinde gerçekleşen semantik kurallar toplumsal etkileşimin anlamlı olarak gerçekleşmesine yarar. Bir sosyal sistem içinde semantik kurallar bir anlamlandırma alanı oluştururlar. Başka deyişle, bir sosyal sistem içinde ortak bir anlam çerçevesi söz konusudur. “Dil içinde ve dil aracılığıyla yapılaşan” (Giddens, 1979/2005: 260) anlamlandırma bir sosyal sistem içinde yapılaşmış bir bütünlük oluşturur. Giddens’in teorisinde anlamlandırma yapılaşmanın üç boyutundan birini temsil eder (Giddens, 1984: 186). Bu hâliyle “anlamlandırma sosyal sistemlerin aktörler tarafından kullanılan ve yorumlama şemaları olarak yeniden-üretilen yapısal özelliklerini anlatır” (Giddens, 1979/2005: 250). O hâlde, sosyal sistemlerin yapısal özelliklerinden birinin ‘anlamlandırma’ olduğu söylenebilir. Sosyal sistemlerin yapısal bir özelliği olan anlamlandırmanın kurum biçimi ‘sembolik düzenler/söylem biçimleri’dir. Başka deyişle, anlamlandırmayı düzenleyen kurum biçimi ‘sembolik düzenler/söylem biçimleri’dir (Giddens, 1979/2005: 260).

Öte yandan, aktörler gündelik hayatın akışı içinde ahlâkî/normatif kurallardan yararlanırlar. Giddens gündelik hayat içinde ahlâkî kuralları hakların kullanılması ve yükümlülüklerin yerine getirilmesi üzerinden tanımlamaktaydı. Ancak aynı zamanda onları *olumsal* bir karakterde ele almaktaydı. Bir sosyal sistem içinde ise ahlâk kuralları bir ‘meşrulaştırma’ alanı oluşturur. Dolayısıyla, ahlâk kuralları içinde yapılaşan meşrulaştırma sosyal sistemlerin bir başka yapısal özelliğini oluşturur. Bu noktada Giddens’in meşrulaştırma kavramıyla “haklar ve yükümlülükler biçiminde somutlaşan değer standartları üzerinde özel bir mutabakatı” başka deyişle, normatif konsensüsü işaret etmediğini belirtmemiz gerekir. Meşrulaştırmada da değer standartları olmakla beraber, aynı zamanda “belirli bir toplumdaki değer standartlarıyla özel çıkarlar arasındaki etkileşim” olduğuna işaret eder (Giddens, 1979/2005: 254). Dolayısıyla Giddens yapısal özelliklerden bahsederken bunları değişmez, sabit şeyler olarak görmez. Netice itibarıyla, bir sosyal sistem içinde meşrulaştırma sosyal sistemlerin bir

başka yapısal özelliğini temsil eder. Meşrulaştırmanın Giddens'in kurum sınıflandırmasındaki karşılığı 'hukuk ve yaptırım biçimleri'dir. Başka deyişle, meşrulaştırmayı düzenleyen kurum biçimi hukuk ve yaptırım biçimlerine karşılık gelir.

Son olarak, "Kaynaklar Olarak Yapı" başlığı altında aktörlerin gündelik eylemlerini gerçekleştirirken çeşitli otorite ve tahsis kaynaklarından yararlandığı ifade edilmişti. Gündelik hayatta aktörlerin yararlandığı kaynaklar aynı zamanda sosyal sistem içinde bir tür egemenlik alanı oluştururlar. Giddens buradaki yapılaşmış bütünlüğü egemenlik kavramıyla ifade eder. Egemenlik alanı aynı zamanda yapılaşmanın son boyutunu temsil eder. Dolayısıyla, yapılaşmış bir bütünlük olarak egemenlik sosyal sistemlerin bir başka yapısal özelliğidir. Onların kurum sınıflandırmasındaki karşılığı, Giddens'a göre, siyasal ve ekonomik kurumlardır. Giddens "siyasal alanın genel anlamda bir kaynak olarak otorite kullanımıyla ilişki içinde", ekonomi alanını ise "tahsis kaynaklarının kullanımıyla" ilişki içinde ele alır. İki birliktedir egemenlik alanının kurumsal biçimine karşılık gelir (Giddens, 1979/2005: 261, 262).

Dolayısıyla, Giddens'in sosyal sistemlerin yapısal özelliklerinden kastettiği şey esasen bir sosyal sistem içinde yapılaşmış, düzenli bütünlüklerdir. Bu bütünlükler onun teorisinde anlamlandırma, egemenlik ve meşrulaştırma alanlarına karşılık gelir. Ancak bu noktada Giddens'in söz konusu ayırımının sadece analitik olduğunu ifade etmemiz gerekir. Zira Giddens'a göre:

Anlamlandırma esas olarak dil içinde ve dil aracılığıyla yapılaşırken, *dil aynı zamanda egemenliğin tezahürlerinin ifadesidir; ve anlamlandırmayla ilgili kodlar normatif güce sahiptir*. Otorite kurma ve tahsis sadece anlamlandırmayla ve normatif unsurlarla birlikte işleyebilir. Son olarak, meşrulaştırma, egemenlik biçimlerinin koordinasyonunda temel bir rol oynamanın yanı sıra, kesinlikle anlamlandırmayı gerektirir (Giddens, 1979/2005: 260).

Dolayısıyla, bir sosyal sistem içinde söz konusu üç unsur birbiriyle ilişki içinde yer alır. Benzer şekilde, söz konusu üç yapısal özelliğin kurum karşılıkları da bir sosyal sistem içinde birbirlerinden bağımsız olarak yer almazlar. Sözgelimi, bir sosyal sistemin

sembolik düzenler ve söylem biçimlerinin egemenlik ve meşrulaştırma biçimleriyle, dolayısıyla siyasal, ekonomik kurumlar ve yaptırım biçimleriyle iç içe geçtiği durumlar söz konusudur (Giddens, 1979/2005: 260). Sosyal sistemlerin yapısal özelliklerinin kurumsal biçimleri şöyle özetlenebilir:

Anlamlandırma	→	Sembolik Düzenler/Söylem Biçimleri
Meşrulaştırma	→	Hukuk/Yaptırım Biçimleri
Egemenlik	→	Siyasal Kurumlar ve Ekonomik Kurumlar

Giddens bir sosyal sistem içindeki yapısal özellikler ve onların kurum biçimlerini de kapsayan ve bu anlamda bir sosyal sisteme en üst düzeyde karakterini kazandıran şeyi yapısal ilkeler olarak kavramlaştırır. Başka deyişle, yapısal ilkeler bir sosyal sistemin “organizasyon ilkeleri” (Giddens, 1984: 185), bir sisteme karakterini kazandıran en genel ilke ve/veya ilkelerdir. Örneğin, kabile toplumlarını karakterize eden en genel yapısal ilke, bu toplumların akrabalık ve gelenekler ekseninde şekillenmesidir. Giddens’in sosyal sistemlerin yapısal özellikleri, yapısal ilkeler ve kurumlar sınıflandırması en açık hâliyle onun toplum tipleri sınıflandırmasında görülür. İlerleyen kısımlarda Giddens’in bu sınıflandırması ele alınacaktır. Ancak bu noktada ifade edilmesi gereken bir diğer husus, bir sosyal sistemin yukarıda ele alınan yapısal özellikleri nasıl kazandığıdır.

Giddens yapılaşmanın üç boyutunun, yani anlamlandırma, meşrulaştırma ve egemenliğin bir sosyal sistem içinde dolayimler ve dönüşümlerle düzenlilik kazandığını düşünür. ‘Dolayimler’ kavramı Giddens’in teorisinde doğrudan zaman ve mekânın birbirine bağlanmasıyla ilişkili bir kavramdır. Giddens bu kavramla toplumsal etkileşimlerin farklı zaman ve mekânlara yayılmasına işaret eder. Toplumsal etkileşimlerin farklı zaman ve mekânlara taşınarak yayılması nihayetinde bir sosyal sistemin yapısal özellikler ve ilkeler kazanmasına, başka deyişle etkileşimlerin yapılaşmasına yol açar. Giddens’in dolayimler kavramına ilişkin verdiği yazının icadı örneği bu süreci açıklamak açısından önemlidir. Giddens’a göre, yazının icadıyla birlikte zaman kavrayışı değişmiş ve artık zaman “yaşanılan zaman” olarak tanımlanmamaya başlamıştır. Zira yazının icadı zamansal-alansal uzaklaşmayı mümkün kılmış ve farklı zaman ve mekânları birbirine bağlamıştır (Giddens, 1984: 182).

Dolayısıyla, dolayım süreci artık zamanda ve mekânda orada-bulunmayı değil, daha ziyade ‘hazır-bulunmayı’ işaret eder. Zira kavramın temel gönderimi, zaman ve mekân olarak orada-bulunmaktan ziyade, farklı zaman ve mekânların birbirine bağlanması bakımından hazır-bulunmayı gerektirir. Giddens *Sosyal Teorinin Temel Problemleri*’nde kavramın söz konusu tüm içerimlerini özetle şöyle ifade eder:

Dolayımın en temel anlamı toplumsal yeniden-üretim asıl özünü oluşturan zaman ve mekânın birbirine ‘bağlanma’sıyla ilişkilidir. ...zaman ve mekânın birbirine bağlanması teması, aktörlerin sosyal sistemler içinde ‘hazır-bulunma’ları olarak adlandırılabilir olgu temelinde anlaşılmalıdır. Toplumsal alışverişleri mekânsal ve zamansal uzaklıklara ‘taşıyacak’ ‘araçlar’ bulunduğu sürece her toplumsal etkileşim dolayım olmayı gerektirir. Üst-düzeyde hazır-bulunma içeren –yani, etkileşimin baskın biçimde yüz-yüze olduğu– toplumlar veya topluluklarda dolayımın fiziksel olarak orada-bulunmayı gerektiren araçlarla sağlanır. Yazı ve diğer iletişim araçları (telefon, televizyon, mekanik taşıma araçları) zaman ve mekân bakımından çok daha uzak mesafeleri birbirine bağlar (Giddens, 1979/2005: 256).

Dolayım bir sosyal sistemin yeniden-üretim süreci açısından önemlidir. Zira zaman ve mekânın birbirine bağlanması, en sıradan gündelik etkileşim biçimlerini sistemin daha üst düzeyde yapılaşmış etkileşim biçimlerine bağlamayı sağlar. Giddens *Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Eleştirisi*’nde şu açıklamayı yapar:

Dolayım, toplumsal sistemlerde etkileşimin zamanda-mekânda mümkün kılınmasının çeşitli yollarını ifade eder. Tüm etkileşim zamanda ve mekânda yapısal olarak organize edilmiş, yüz-yüze karşılaşmalarda diğerlerinin dolaysız bilincinden kurumların derin tarihsel zaman içinde çökme biçimlerine ve toplumsal etkileşimin geniş küresel alanlarda kurulma biçimlerine kadar geniş bir yelpazeyi içeren araçlarla ‘sağlanır’ (Giddens, 1981/2000: 58).

Öte yandan, dönüşüm kavramı en temelde insan eyleminin dönüştürme gücüyle ilişkilidir ve eylemin başka türlü yapılabilmesine işaret eder. Bu anlamda dönüştürme gücü egemenlik ve güçle yakından ilişkilidir. Giddens kurumsal analizinde dönüşüm sosyal sistemlerin yapısal özelliklerinin dönüştürücü gücü olarak alınır. Ancak yapısal özelliklerin dönüştürücü gücü de temelde insanın bilgili ve ehliyetli bir varlık olmasından kaynaklanır. Giddens'a göre, insanlar eylemleriyle hem toplumsal dünyayı yeniden-üretirler hem de değiştirirler.

Giddens'ın dönüşüm ve dolayım kavramlarıyla işaret ettiği hususlar aslında en temelde onun zaman ve mekân konusundaki analizleriyle yakından ilişkilidir.

### 4.3. ZAMAN VE MEKÂN

Giddens'ın gerek genel teorisi, gerekse özelde toplumsal düzen problemi kavrayışında zaman ve mekân kavramları stratejik öneme sahiptir. Ancak Giddens bu kavramların sosyal teoride hak ettiği ilgiyi görmediklerini düşünür. Giddens'a göre bunun muhtemel nedenlerinden biri disiplinler arasına çizilen sınırlarla ilişkilidir. Örneğin, geçmişle ilişkilendirilerek zaman tarihin konusu gibi görülmüştür. Benzer şekilde, mekân da coğrafyacıların ilgilenmesi gereken bir konu olarak kabul edilmiştir. Sosyal analizde de zaman ve mekân, 'analiz'in sınırları olarak görülmüştür (Giddens, 1981/2000: 31). Başka deyişle, sosyal analizler daha ziyade *belirli bir zaman ve bir mekânda gerçekleşen* toplumsal olaylar veya olgulara odaklanmıştır. Bu türden bakış açılarının temelinde esasen hatalı bir zaman ve mekân kavrayışı vardır. Zaman ya sadece –tarih disiplininde olduğu gibi– geçmişle özdeşleştirilerek, ya yaşanan zamana odaklanılarak 'bugün' olarak, ya da 'gelecek' olarak alınmıştır.

Giddens'a göre, sosyal teorideki hatalı zaman kavrayışlarından birini işlevselcilik temsil eder. Daha önce ifade edildiği gibi, işlevselci yaklaşımlar artzamanlı ve eşzamanlı ayrımını esas almış ve daha ziyade eşzamanlı analizlere odaklanmışlardır. Giddens'a göre, eşzamanlı artzamanlı ayrımı esasen statik/dinamik ayrımına işaret eder. İşlevselciler eşzamanlı analizle toplumun zaman-dışı statik resmine, başka deyişle toplumdaki istikrarın kaynaklarına ulaşmak isterler. İstikrar ise bu yaklaşımın perspektifinden değişmeyen, sabit bir şey olarak kavranır. Dolayısıyla, toplumsal istikrar, toplumsal düzen gibi konuları araştırmak için artzamanlı bir analize gerek duyulmaz. Benzer şekilde, toplumun değişen yanları artzamanlılıkla özdeşleştirilir. O

hâlde, işlevselci yaklaşımlarda zaman değişimle özdeşleştirilirken, istikrar zaman-dışı bir konumlandırmayı gerektirir (Giddens, 1979/2005: 375).

Artzamanlı ve eşzamanlı ayrımı yapısalcılıkta da karşımıza çıkar. Ancak yapısalcılar, Giddens'a göre, bu ayrım üzerinde daha ayrıntılı olarak durmuştur. Yapısalcılar da zamanı değişimle özdeşleştirir. Ancak Giddens aynı zamanda Lévi-Strauss'un 'tekrarlanabilir zaman', yani tekrar olarak zaman kavramının sosyal teori açısından önemli olduğunu düşünür. Zira ona göre, bu kavram sosyal sistemlerin yeniden-üretimini zamansallığına işaret eder (Giddens, 1979/2005: 377).

Giddens en başta artzamanlı-eşzamanlı ayrımına karşı çıkar ve bu ayırmadan kurtulmak gerektiğini belirtir. Ona göre, zaman ne sadece değişimle özdeşleştirilebilecek bir şeydir ne istikrar zaman-dışı bir karaktere sahiptir. Giddens *Sosyal Teorinin Temel Problemleri*'nde şöyle yazar:

Toplumsal istikrardan söz etmek *mutlaka* zamanı araştırmadan dışlamayı *gerektirmez*, zira 'istikrar' zamanda sürekliliktir (Giddens, 1979/2005: 376).

Bu nedenle zaman ve toplumsal değişim özdeşliğinin temel bir hata olduğunu düşünen Giddens (1979/2005: 380) zamanı hem değişimin hem de istikrarın sağlandığı bir akış olarak görür. Ona göre, zaman-mekân ilişkileri sosyal sistemlerin kurucu özellikleridir (Giddens, 1981/2000: 32).

Giddens'ın zaman kavrayışının felsefi temellerini açıkça Heidegger'in bu konudaki görüşleri oluşturur. Daha önce Giddens'ın ontolojiye dönme talebinde Heidegger'in doğrudan etkisinden bahsedilmişti. Ancak Heidegger'in Giddens üzerindeki belirleyici etkisi kendini daha ziyade zaman-mekân analizinde gösterir. *Sosyal Teorinin Temel Problemleri*'nde Giddens bunu açıkça ifade eder:

Bu yazılarda savunduğum yaklaşım Heidegger'in varlık ve zaman anlayışından büyük ölçüde etkilenmiştir: ancak daha ziyade, ontoloji olarak değil, sosyal sistemlerin zamansal-mekânsal inşasını kavramlaştırmayı sağlayacak felsefi bir kaynak olarak (Giddens, 1979/2005: 124).

Ancak yukarıdaki ifadede unutulmaması gereken şey, Heidegger'in zaman analizinin onun ontolojisinin ayrılmaz bir parçasını oluşturduğudur. Zira varlığın anlamı zaman içinde mümkündür. Başka deyişle, varlık kimliğini zaman içinde tesis eder. Giddens'in teorisinde de bu görüş açık bir biçimde görülür. Giddens teorisinde Heidegger'in etkisini şöyle açıklar:

Doğa ve toplumun iç içe geçen zamansallığı, bana göre, sadece 'temel' ve 'ikinci doğa'nın sürekliliğindeki tek bağlantı noktası olan insanın, *Dasein*'in sonluluğu ve olumsuzluğunda ifadesini bulur. Zamanın 'akıp gidiş'inin acımasızlığını insan varlığının kaçınılmaz 'ölümü'yle dilsel benzerlik sayesinde kavrayabiliriz. *Dasein*'in olumsuzluğu sadece zaman-içinde-olmanın mekân-içinde-olmayla ilişkisinde değil, Heidegger'in gösterdiği gibi, aynı zamanda 'varolanlar'ın inşasında (sosyal teoride, yapılaşma içindeki toplumun inşasında) mevcuttur. Onun belirttiği gibi, zaman sadece –mekânda-bulunmayla olumsal ilişki içindeki– bir şimdiler ardışıklığı olarak anlaşılırsa, zamanın niçin geriye gitmediğini kavramak imkânsız hâle gelir: zamanın 'ilerleme'si zaman ancak 'mümkünün olması' anlamına geldiği takdirde açıklanır (Giddens, 1979/2005: 124).

Giddens'in eylem anlayışında bebeğin, varoluşunu geliştirmesi gereken oluşum hâlindeki bir varlık olduğu ifade edilmişti. Bebeğin kendini bir varlık olarak inşa etme süreci en temelde zaman ve mekânla ilişkiliydi. Başka deyişle, bebek zamanın akışı içinde dünya içinde olma biçimiyle varlık hâline gelir. Dolayısıyla, varlık ancak zaman içinde süreklilik kazanarak mümkün olur. Bu kabul aynı zamanda hem varlığın hem de zamanın sabit, verili olarak görülmediği anlamına gelir.

Öte yandan varlığın zamanın akışı içindeki mevcudiyeti şüphesiz mekândan bağımsız değildir. Giddens *Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Eleştirisi*'nde Heidegger'den şu alıntıyı yapar:

Zaman-uzam, artık yalnızca hesaplanmış iki mevcut zaman noktası arasındaki uzaklık, örneğin elli yıllık bir zaman diliminde oluşmuş bir şey anlamına gelmez. Zaman-uzam, geçmiş ile bugünün –geleceğe yönelik



yaklaşım biçiminin karşılıklı genişlemesi içinde– açılım gösterdiği açıklığın adıdır. Gelecek, geçmiş ve bugünün kendini genişletmesi, açması bizzat uzam-öncesidir (pre-spatial); yalnızca böylece yer açabilir, ... tüm zaman hesaplamalarından önce ve tüm bu hesaplamalardan bağımsız olarak, gerçek zamanın zaman-uzamıyla ilişkili olan şey, gelecek, geçmiş ve bugünün karşılıklı genişleme ve açılımını içerir (akt. Giddens, 1981/2000: 33, 34).

Yukarıdaki ifadeler, Giddens tarafından Heidegger'in zamanı aslında üç boyutlu değil, dört boyutlu olarak kavradığı şeklinde yorumlanır. Dördüncü boyut, “diğerlerini bir araya getiren ve birbirinden ayrı tutan ‘orada-bulunmuşluk’tur” (Giddens, 1981/2000: 34). Bu tespit Giddens’in sosyal teorisinde stratejik bir role sahiptir. Giddens sosyal sistemlerin sadece mevcut zaman içinde orada-bulunanları tarafından değil, farklı zaman ve mekânlar içinde yer alan orada-bulunmayanları da içerecek şekilde tesis edildiklerini düşünür. Giddens konumunu şu ifadelerle açıklar:

Bir-yerde-bulunmuş bir zaman-uzam kavramıdır, tıpkı orada-bulunmayışın hem zamanda hem de alanda belirli bir yaşantılar ya da olaylar dizisinden ‘uzakta olma’ya işaret edebilmesi gibi. ... Tüm toplumsal etkileşim, diğer herhangi bir olay tipi gibi, zamanda ve mekânda gerçekleşir. Tüm toplumsal etkileşim orada-bulunmuşla bulunmayışı iç içe geçirir (Giddens, 1981/2000: 41).

Sonuç olarak, Giddens’a göre bir sosyal sistemin nasıl tesis edildiğini anlamak için onun orada-bulunanlar ve bulunmayanları nasıl bütünleştirdiğini, başka deyişle zaman ve mekânı nasıl birbirine bağladığını anlamaya gerek vardır. Giddens’ın toplumsal düzen problemine yaklaşımı da bu düzlemde gerçekleşir. Toplumsal düzen problemi Giddens için orada-bulunanlar ve orada-bulunmayanlar arasında bütünleşmenin nasıl sağlandığı problemdir. Giddens’ın toplumsal düzen problemine yaklaşımını anlamak için onun ‘bütünleşme’ kavrayışına değinmemiz gerekir.

#### 4.4. BÜTÜNLEŞME: TOPLUMSAL BÜTÜNLEŞME VE SİSTEM BÜTÜNLEŞMESİ

Giddens'in bütünleşme kavrayışını ortaya koymadan önce toplumu nasıl tanımladığından bahsetmemiz gerekir. Zira Giddens'in toplum tanımı aynı zamanda bütünleşmenin düzeylerini anlamak açısından önemli bir role sahiptir.

##### 4.4.1. Toplum

'Sosyoloji nedir?' diye klasik bir soruya verilecek en sıradan ve basit cevabın yolu "onun toplumu inceleyen bir bilim dalı olduğu"nu söylemekten geçer. Bu basmakalıp cevap bile 'toplum'un, sosyoloji disiplini açısından ne kadar stratejik bir kavram olduğunu gösterir. Hatta kavramın disiplinindeki diğer kavramlardan açık ara üstün olduğu bile ifade edilebilir. Şüphesiz Giddens kavramın disiplin içindeki önemini ve merkezi konumunu yadsımaz. Bununla beraber, *Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Eleştirisi*'nde açıkça, kavramın sosyolojide sıklıkla reddetmek istediği biçimlerde kullanıldığını belirtir (Giddens, 1981/2000: 46). Bu sebeple kavramın tanımlanması ve ele alınış biçimi konusunda dikkatli olunması gerektiğini düşünür.

Gerek sosyal bilim literatüründe gerekse gündelik kullanımda 'Toplum nedir?' dendiğinde ekseriyetle iki unsur ön plâna çıkarılarak tanımlama yapılmıştır: (i) Sınırları belirli bir toprak parçası ve (ii) bir tür toplumsal ilişki veya etkileşim içinde olan insan birlikleri. Bu türden bir toplum tanımı Giddens için belirli sorunlar ve sınırlılıklar taşır. Giddens *Modernliğin Sonuçları*'nda bu tür bir tanımın yarattığı ilk sınırlılığı şöyle ifade eder:

Sosyolojiyi "toplumlar"ın incelenmesi olarak gören yazarların kafalarında, bunu açıkça ifade etmeseler de, modernlikle ilişkilendirilmiş toplumlar vardır. Bu tür toplumları kavramsallaştırırken kendi iç bütünlüğü olan, oldukça kesin biçimde sınırlandırılmış sistemleri göz önüne alırlar. ...böyle değerlendirildiğinde bu toplumlar açıkça *ulus-devletlerdir* (Giddens, 1990/2010: 19).

Burada özellikle dikkat çeken husus, toplumun sınırları belirli bir mekânla özdeşleştirilmesi/kavranmasıdır. Giddens bu tür bir toplum kavrayışına belirli bir

mesafede durur. Bunun nedeni, toplumların buldukları mekânların mutlaka sabit, hareketsiz alanlar olarak görülmemesi gerektiğini düşünmesidir. Şüphesiz modern ulus-devletlere özgü açıkça çizilmiş sınırlar söz konusudur. Ancak aynı zamanda göçebe toplumların mevcudiyetini de göz önünde bulundurmak gerekir. Öte yandan, bulunulan toplumsal alan üzerinde bir dizi *meşrulaştırılmış hak* iddiasında bulunmak gerekir. Örneğin besin, su ve barınma için maddî çevrenin kullanımı konusunda bir dizi meşru hakkın olması gerekir (Giddens, 1981/2000: 50) Özetle, mekân üzerinde meşruiyeti iddia etmeyi içeren normatif unsurların bulunması gerekir (Giddens, 1984: 165).

Giddens, literatürdeki genel toplum kavrayışına muhtelif itirazlarını *Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Eleştirisi*'nde daha ayrıntılı bir biçimde ele alır. Kitapta reddettiği üç genel toplum anlayışı olduğunu ifade eder. İlki Parsons'ın da en esaslı temsilcisi olduğu anlayıştır. Bu anlayışta toplum, parça/bütün ilişkisi üzerinden kavranır. Dolayısıyla, toplum bireyin topluma bağlanmasıyla mümkün olabilecek bir şey olarak görülür. Burada bireyin topluma bağlanmasının önkoşulu, bir tür aidiyet bilincinin oluşturulmasıdır –bu aidiyet bilinci söz konusu bakış açısından zorunlu olarak ahlâkî konsensüs fikrini doğurur. Ancak Giddens bu fikre katılmaz. Zira ona göre, bir topluluğun belirli bir kimliğe sahip olması ve kişinin kendini o topluluğun bir üyesi olarak görmesi veyahut hissetmesi bu topluluğun normatif olarak tasvip edilmesiyle aynı anlama gelmez (Giddens, 1981/2000: 50). Giddens *Toplumun İnşası*'nda konuya ilişkin şunları ifade eder:

Toplumun üyeleri arasında, ...ortak bir kimliğe sahip oldukları duygusu hem pratik hem de sözel bilinç düzeyinde açığa çıkabilir...[ve] 'değer uzlaşması'nı gerektirmezler. Bireyler mutlaka doğru veya uygun olduğu konusunda fikir birliğine varmadan da belirli bir topluluğa ait olduklarının farkında olabilirler (Giddens, 1984: 165).

Öte yandan, Parsons'ın temsilcisi olduğu bu yaklaşım, söz konusu konsensüs fikrinin doğal bir sonucu olarak, toplumu 'işlevsel olarak ilişkili parçalar' sistemi olarak görür. Giddens akademik sosyolojinin yanı sıra Marksist yazılarda bu yaklaşımla karşılaşabileceğini düşünür (Giddens, 1981/2000: 47).

Giddens'in karşı olduğu bir diğer yaklaşımda toplum 'anlamli bütünlük' olarak görülür. Ona göre bu anlayış da daha çok Hegel'den etkilenen yazarların benimsedikleri bir görüştür. Giddens'a göre, bazı açılardan birbirlerinden tamamen farklı olsalar da, ilk iki yaklaşım arasında bazı benzerlikler vardır. Örneğin, iki yaklaşım da toplumun birliğinin ana temeli olarak normatif konsensüsü görür. Ancak ilk yaklaşımda toplum unsurlarından daha fazla bir şeyi temsil ederken, ikinci yaklaşım 'bütün'ü bir anlamda parçaları içinde mevcut olan, bütün ve parçaları ise aralarında diyalektik bir ilişki bulunan bir şey olarak görür (Giddens, 1981/2000: 47).

Sonuncu yaklaşım toplumu bir "düzeyle veya örnekler" olarak görür. Bu anlayış doğrudan Althusser ve takipçileriyle ilişkilidir (Giddens, 1981/2000: 46). Giddens, ilk ikisinden ziyade Althusser ve takipçilerinin temsil ettiği üçüncü yaklaşıma daha yakın görünür. Hatta ilk iki yaklaşımın normatif konsensüse vurgusu konusunda Althusser'in eleştirisinin haklı görülebileceğini söyler. *Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Eleştirisi*'nde Althusser'in şu ifadelerine yer verilir:

Bir toplumun birliğini yalnızca 'bir-yerde-olma'ya –'bütün'ün 'an'daki ifadesine– bağlamak, gerçekte toplumlarda var olan ayrılmaları, her türden toplumsal sistemin farklı düzeyleri arasındaki gerilim ya da çelişkileri yeterince kabul eden bir toplum modeli geliştirmeyi engeller (akt. Giddens, 1981/2000: 47).

Bu sebeple Giddens Althusser'in bütünsellik kavramının, toplumları ilk iki yaklaşımdan farklı olarak daha kırılğan olarak ele aldığı için diğerlerine göre daha olumlu görür. Bununla beraber, Giddens Althusser'in toplumsal formasyon anlayışındaki üç düzey (yani ekonomik, siyasal ve ideolojik düzeyler) ayrımının, üst-belirlenim fikrinin ve 'metonimik nedensellik' açıklamasının yeterince formüle edilmediğini özellikle ekler (Giddens, 1981/2000: 48).

Giddens'in literatürdeki toplum kavrayışına yönelik tutumu aynı zamanda kendi tanımını oluşturmasına yardımcı olur. Yukarıda ifade edildiği gibi, Giddens kavramın ne önemini yadsır ne de kullanmaktan vazgeçer. Ancak kavramın yeniden ele alınması ve tanımlanması gerekmektedir. Giddens'in bu girişiminde sistem kavramı ağırlıklı role sahiptir. Giddens'in toplum kavrayışı toplum ve sistem arasındaki ilişkiye değinmeden

tam olarak anlaşılabilir. Toplum ve sistem arasındaki söz konusu ilişkiyi anlatan stratejik ifade şöyledir:

Tüm toplumlar hem sosyal sistemlerdir hem de aynı zamanda çok sayıda sosyal sistemin kesişimiyle inşa edilirler (Giddens, 1984: 164).

Bu cümle şu anlama gelir: her toplum kendi içinde birçok sistemli ilişkiyi barındırır ve söz konusu sistemli ilişkilerin bir araya gelmesiyle toplum oluşur. Giddens'in ifadesiyle:

...toplumlar gömülü oldukları diğer birçok sistemli ilişkinin zemininden...  
'sivrilen' sosyal sistemlerdir (Giddens, 1984: 164).

Bu tanım parça/bütün kategorileri temelinde toplum kavrayışından oldukça farklıdır. Yukarıda ifade edildiği gibi, bu türden bir bakış açısı toplumsal bütünlüğü sağlayan, başka deyişle toplumu mümkün kılan şeyi parçanın bütüne bağlılığı olarak görür. Dolayısıyla, toplum basitçe bireyin topluma bağlanmasıyla mümkün bir şey olarak tanımlanır. Giddens ise ne 'parça'nın bütünü içerdiğini, ne bütünü ifade ettiğini, ne de parça ve bütün arasında nedensel bir ilişki olduğunu düşünür. Ona göre, toplumun 'parçalar'ı sosyal sistemler olarak organize olmuş düzenli toplumsal pratiklerdir (Giddens, 1981/2000: 49). Bu nedenle Giddens parça/bütün ilişkisini daha ziyade an/bütünlük ilişkisi olarak düşünür. Zira an/bütünlük ilişkisi "en küçük ve en sıradan toplumsal eylem biçimlerini toplumun genel yapısal özelliklerine" bağlar (Giddens, 1979/2005: 214). Başka deyişle, toplumsal etkinlik anlarını toplulukların veya toplumsal bütünlüklerin özelliklerine bağlayan ilişki an/bütünlük ilişkisidir (Giddens, 1981/2000: 49). An/bütünlük ilişkisi zorunlu olarak/mantıken orada-olanlar/orada-olmayanlar diyalektiğini gerektirir. Zira daha önce ifade edildiği gibi, örneğin "bir konuşma edimi ile dilin diğer unsurları arasındaki ilişki 'orada-olanlar' (konuşulan sözcükler) ve 'orada-olmayanlar' (bir dilin bilinmesini sağlayan, konuşulmayan, sorgulanmadan kullanılan kurallar ve kaynakların bilgisi) arasındaki bir an/bütünlük ilişkidir" (Giddens, 1981a/2005: 506). Giddens konumunu *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*'nda şöyle özetler:

...tüm toplumsal hayat aktif bir icradır ve ayrıca toplumsal hayatın her anı bütünlüğün izlerini taşır. Yine de, bu ‘bütünlük’ kuşatıcı, sınırları belirli bir toplum değil, aksine farklı türden bütünlük-kazandırıcı düzenler ve kuvvetler bileşimidir (Giddens, 1976/2013: 19).

Sonuç olarak, Giddens toplumu basitçe birey ve toplum kategorileri temelinde kavramaz. Dolayısıyla Giddens’a göre toplumu mümkün kılan, ona bütünleştirici karakter kazandıran şey sadece bireyin topluma bağlanmasıyla izah edilemez. Toplum Giddens için çeşitli düzeyleri ve/veya alt-sistemleri içinde barındıran bir genel sistemdir. Öte yandan, bir sosyal sistem olarak toplum aynı zamanda farklı sosyal bütünlükler arasında bir sistemdir. Bu anlamda genel bir sistem olarak toplumu mümkün kılan şey, hem kendi alt-sistemleri arasındaki karşılıklı bağımlılık ilişkileri hem de diğer sosyal bütünlüklerle olan karşılıklı bağımlılık ilişkisidir. O hâlde, toplumsal bütünleşmenin ne şekilde tesis edildiğini anlayabilmek, analiz edebilmek için söz konusu boyutların dikkate alınması gerekir. Giddens, toplumu mümkün kılan tüm bu unsurları devreye sokan bir model geliştirmek ister.

#### 4.4.2. Bütünleşme

Bu bağlamda “bütünleşme kavramı ...eylemin karşılıklı bağımlılığı veya bir sistemin yeniden-üretim tarzıyla ilişkili ‘sistemlilik’ anlamına gelir” (Giddens, 1979/2005: 221). Dolayısıyla bütünleşme “bir sosyal sistemin her unsurunun diğer bütün unsurlarla doğrudan bağlara sahip olma ve aralarında karşılıklı alışveriş bulunma derecesi”ni anlatır. Bu noktada Giddens’ın bahsettiği ‘karşılıklı alışveriş’ ve ‘bağlar’dan kastettiği şeyin, kaynakların eşit şekilde dağıldığı, simetrik bir ilişkiye karşılık gelmediğini belirtmemiz gerekir (Giddens, 1977/2005: 545). Daha önce ifade edildiği gibi, bu ilişki Giddens’a göre taraflar arasında düzenli görece özerklik ve bağımlılık ilişkileri içerir (Giddens, 1979/2005: 221).

Giddens’ın ‘bütünleşme’ anlayışını esasen Durkheim ve Parsons’ın bu kavrama yükledikleri anlama itiraz şekillendirir. Giddens Durkheim ve Parsons’ın bu konuya ilişkin yorumlarının yarattığı sıkıntıları şöyle ifade eder:

Bu sıkıntının kaynağı, sıradan bir karşılaşmadan en genel düzeydeki karşılaşmalara kadar bütün toplumsal etkileşim biçimlerini ‘toplum’ olarak gören bu yazarların, çoğu kez ‘birey’in ‘toplum’la bütünleşmesini işlevsel analizin temel problemi olarak almalarıdır. Bu tutumun üç sonucu vardır: *a)* bu yazarlar için toplumsal bütünleşme, yani aktörlerin yeniden-üretilem etkileşim sistemleri içinde birlikte davranmaları, esasen, bu davranışların ahlâkî koordinasyonuna bağlıdır. Bu düşünce genellikle ‘toplum’la ilgili bir teorem olarak alındığı için, genel düzendeki (sistem düzeyindeki) bütünleşmenin bizzat *genel konsensüse* bağlı olduğu sonucuna ulaşılır... *b)* Bilhassa ‘birey’in ‘toplum’la, ahlâkî sosyalleşme süreçleri aracılığıyla bütünleşmesine vurgu yapılırken, özel grupların çıkarları ve çatışmalarını ele alma konusunda kavramsal güçlükler yaşanır. Çatışma, teorik açıdan, sadece bir bütün olarak toplumun bireylerin davranışlarını ahlâken düzenleme yetersizliğiyle, başka deyişle anomi teorisiyle açıklanır. *c)* Bu tip bir yaklaşımda, sadece ‘birey’in veya (işlevsel ihtiyaçlar olarak kavramlaştırılan) ‘toplum’un çıkarlarına önem verildiği için, grup çıkarlarının (örneğin, sınıfsal çıkarların) çatışmasıyla ilgili ‘normatif unsurlar’ konusunda *farklı* yorumlara veya ahlâkî yükümlülüklerle – ‘içselleştirilmiş ahlâkî inanç’tan ziyade– ‘faydacı kabul’ temelinde bağlılığa çok az kavramsal yer bulunur (Giddens, 1977/2005: 545, 546).

Giddens’in yukarıdaki ifadelerinde dikkat çektiği hususlar önemlidir. Durkheim ve Parsons’ın teorilerindeki tek çatışma türü birey ve toplum arasındaki çatışmadır. Dolayısıyla, iki düşünür bütünleşmeyi bireyin toplumla bütünleşmesi olarak kavramış ve bunun ahlâkî sosyalleşmeyle mümkün olabileceğini varsaymıştır. Giddens ise bütünleşme kavramının sadece bireyin topluma bağlılığı üzerinden açıklanamayacağını düşünür. Zira onun en başta bütünleşmeden anladığı şey, tek taraflı/yönlü bir bağımlılık ilişkisi değildir. Giddens bu nedenle birbirinden analitik olarak ayrılacak iki farklı bütünleşme düzeyi olduğunu ileri sürer.

#### 4.4.3. Toplumsal Bütünleşme ve Sistem Bütünleşmesi

Daha önce ifade edildiği gibi, Giddens gündelik hayatın akışı içinde insanların etkileşimlerini, davranışın rasyonalizasyonu temelinde refleksif olarak gözeterek icra ettiklerini düşünür. Bilgili, ehliyetli bireyler olmaları sebebiyle, gündelik toplumsal dünya, aynı zamanda güç ve çıkar ilişkilerinin olduğu bir dünyadır. Bu anlamda gündelik hayatta etkileşim karşılıklı olarak görece özerklik ve bağımlılık ilişkileri temelinde gerçekleşir. Öte yandan, bir bütün olarak sosyal sistemler kendi içlerinde alt-sistemlere, çeşitli gruplar ve kolektivitelere sahiplerdir. Söz konusu alt-sistemler arasında da benzer bir özerklik ve bağımlılık ilişkisi bulunur. Dolayısıyla, Giddens bütünleşmeden bahsederken her iki unsurun ve/veya düzeyin mevcudiyetinin dikkate alınması gerektiğini düşünür. Bu nedenle David Lockwood'tan aldığı toplumsal bütünleşme ve sistem bütünleşmesi kavramlarına başvurur. Giddens bu kavramların yardımıyla hem gündelik hayatta bireyin özerklik ve bağımlılık ilişkilerini hem de kolektiviteler arası özerklik ve bağımlılık ilişkilerini, böylece sosyal sistemler içindeki farklı eklemlenme düzeylerini ortaya koyabileceğine inanır.

Buna göre, Giddens toplumsal bütünleşme ile 'aktörler arasındaki (özerklik/bağımlılık) ilişkilerin karşılıklılığı'ndan (Giddens, 1979/2005: 222) bahseder. Başka deyişle, toplumsal bütünleşme 'yüz yüze etkileşim düzeyindeki sistemliliğe' (Giddens, 1984: 28) karşılık gelir. Bütünleşmenin yüz yüze etkileşim düzeyinde olması onun toplumun tam olarak minyatürünü temsil ettiği anlamına gelmez. Bütünleşmenin bu düzeyi daha ziyade toplumsal ilişkilerde *mekânın ve orada-bulunmanın önemini* vurgular. Ayrıca, toplumsal bütünleşme düzeyindeki sistemlilik, tipik olarak, eylemin refleksif gözetimiyle ve davranışın rasyonalizasyonu ile ilişki içinde mümkündür. Öte yandan, toplumsal bütünleşmedeki sistemlilik *bir bütün olarak toplumun sistemliliği açısından önemlidir*. Zira toplumsal bütünleşme biçimleri, her zaman, *kurumların yapının ikiliği temelinde yeniden-üretimi sayesinde* sistem bütünleşmesinin ana dayanaklarını oluşturur. Bununla beraber, bütünleşme sadece toplumsal bütünleşme biçimleriyle yeterince kavranamaz (Giddens, 1979/2005: 222, 223).

Sistem bütünleşmesi ise, gruplar ve kolektiviteler arasındaki (özerklik/bağımlılık) ilişkilerinin karşılıklılığını (Giddens, 1979/2005: 222) temsil eder. Sistem bütünleşmesi, toplumsal bütünleşmenin aksine, zaman ve mekân olarak orada-bulunmayanlarla ilişkilere işaret eder. Dolayısıyla, toplumsal bütünleşme ve sistem



bütünleşmesi ayrımı orada-bulunma ve orada-bulunma ayrımını gerektirir (Giddens, 1984: 28). Giddens toplumsal bütünleşme ve sistem bütünleşmesini aşağıdaki gibi özetler:

TOPLUMSAL BÜTÜNLEŞME	Aktörler arasındaki (özerklik/bağımlılık ilişkilerinin) karşılıklılığı
SİSTEM BÜTÜNLEŞMESİ	Gruplar veya kolektiviteler arasındaki (özerklik/bağımlılık) ilişkilerin karşılıklılığı

Toplumsal bütünleşme ve sistem bütünleşmesi ayrımı, Giddens'in teorisinde bir başka önemli hususa dikkat çeker. Bütünleşme kavramı doğrudan toplumsal düzen problemiyle ilgili bir terimdir. Giddens'a göre, "‘düzen problemi’ sosyal sistemlerin orada-bulunanlar ve bulunmayanları ilişkilendirip bütünleştirerek zaman ve mekânın ‘birbirine bağlanması’ni nasıl sağladığı sorudur". "Bu ayrıca zamansal-alansal uzaklaşma sorunu ile, yani sosyal sistemlerin zamanda ve mekânda ‘genişleme’siyle yakından ilişkilidir". Bu nedenle Giddens "zamansal-alansal uzaklaşmanın belirli toplumsal bütünleşme mekanizmaları temelinde uyumlu biçimlerini olanaklı kılan organizasyon ilkeleri olarak" 'yapısal ilkeler' kavramına başvurur (Giddens, 1984: 181). Başka deyişle, bütünleşme, dolayısıyla toplumsal düzen probleminde Giddens için temel soru "Orada-bulunanlar ve orada-bulunmayanlar arasında bütünleşme nasıl tesis edilir?" sorusu veya 'Zamansal-alansal genişleme/yayılmada bütünleşme nasıl mümkün olur?' sorusudur. Giddens bunu anlayabilmek için toplumsal bütünlüklerin organizasyon ilkelerinin, yani yapısal ilkelerinin belirlenmesi gerektiğini düşünür.

#### 4.5. TOPLUM TİPLERİ SINIFLANDIRMASI

Giddens'in tarihte toplum tipleri sınıflandırması, (i) kabile toplumları, (ii) sınıflara bölünmüş toplumlar ve (iii) sınıflı (kapitalist) toplumlardan oluşur. Görüldüğü üzere, Giddens'in toplum tipleri sınıflandırması tarihsel bir sınıflandırmadır. Ancak Giddens tarihsel bir sınıflandırma yapsa da bunu evrimci bir yaklaşımla gerçekleştirmez. Giddens evrim teorilerine ilişkin bazı kabullerden söz ederken kendi konumunu bu yaklaşımlardan ayırır. Örneğin, evrimci şemalara taraftar olanlar arasında en yaygın kabul gören ilkelerden biri, 'tüm insan toplumlarının daha basit organizasyon biçimlerinden daha karmaşık olanlara doğru gelişme eğiliminde' olduklarıdır. Giddens

öncelikle bu kabulün temelinde bazı epistemolojik kabuller yattığını düşünür. Sosyoloji ve doğa bilimleri arasında kurulmaya çalışılan metodolojik birlik ideali bu ifadenin merkezini oluşturur. Sosyoloji –tıpkı doğa bilimlerinde olduğu gibi– evrensel, zaman ve mekândan soyutlanabilir nitelikte, tüm tarihsel dönemleri kapsayacak yasalar formüle etmek ister. Tarih disiplini de bu amaç doğrultusunda araçsallaşarak sosyoloğa yasalar formüle edebileceği materyaller sunar. Bu nedenle tüm toplumlar için kaçınılmaz, ilerlemeci bir evrim tablosu oluşturulur (Giddens, 1981b/2005: 568).

Bu ilkeye karşın Giddens kendi toplum sınıflandırmasında ne geçişlerin kaçınılmaz olduğunu ne de insanların bu geçişleri her zaman gerçekleştirme eğiliminde olduklarını düşünür. Giddens konuya ilişkin şu açıklamaları yapar:

Avcı-toplayıcılıktan tarıma veya yerleşik tarımcı topluluklardan sınıflara-bölünmüş toplumlara geçiş kaçınılmaz değildir; ne de bu geçişlerin ilgili insanlar tarafından bizzat gerçekleştirilmeye çalışıldığını söyleyebiliriz. Aksine, ilkel toplumlarda yaşayanların sözde üstün uygarlıklar hakkında çoğu kez pek çok şey bildiğine ve onlara katılmaya fiilen direndiklerine dair bol miktarda kanıt vardır (Giddens, 1981b/2005: 571).

Öte yandan, evrimci teorilerde ilerlemeci bir bakış açısıyla her aşamanın bir sonraki aşamaya geçilince ortadan kalkacağı varsayılır. Giddens aksi yönde bir görüşle şu açıklamayı yapar:

...sınıflara-bölünmüş toplumların ortaya çıkışıyla, örneğin, kabile toplumları dünyadan silinmemiştir. Sanayi kapitalizmi, aslında hep kuvvetli ve görünüşte amansız bir yıkım veya yutma eğilimi içinde olsa bile, (sosyalizm dâhil) farklı toplum tipleriyle bir arada var olmuştur ve var olmaktadır (1981b/2005: 572).

Evrimci yaklaşımların bir diğer özelliği, toplumu kapalı bir şey gibi kavrayıp, değişimin sadece toplumun iç dinamikleriyle gerçekleştiğini varsaymalarıdır. Giddens'a göre, bu kabulü eleştirenler de daha ziyade değişimin dıştan gelen kaynaklarını vurgularlar. Dolayısıyla, mesele toplumsal değişimin ne kadar iç ne kadar dış

dinamiklerle gerçekleştiği problemine donüşür. Oysa Giddens bu tartişmada göz ardı edilen şeyin, gerçekte tüm toplumların diğer toplumlarla var olan ve olmuş karşılıklı ilişkilerinin niteliği olduğunu düşünür (Giddens, 1981/2000: 98). Bunun için de sosyal-bütünlükler-arası sistemlerin dikkate alınması gerektiğini belirtir.

Giddens evrim teorilerinin sosyal sistemlerin yapısal ilkelerini ortaya koyma konusundaki sınırlılıklarından dolayı *bütün evrimci anlayışlara* kesinlikle karşı çıktığını belirtir (Giddens, 1981b/2005: 568). Giddens bu yaklaşımların yerine “toplumsal düzen ve dönüşümü *uğraksal* nitelemeler ve *zaman-mekân köşeleri*” olarak adlandırdığı oluşumlara göre kavrayan bir tarih yaklaşımı önerir. ‘Uğraklar’ terimi burada “belirli yapısal dönüşümlerin yaşandığı belirli bir yön ve biçime sahip toplumsal değişme süreçlerini anlatır”. Kavram özetle bir toplum tipinin başka bir toplum tipine dönüşüm sürecini içerir. Zaman-mekân köşeleri ise, “toplum tiplerinin uğraksal geçişlerdeki *eşanlı* mevcudiyetinin önemini” işaret eder. Başka deyişle, her bir aşama bir sonraki aşamanın ortaya çıkmasıyla ortadan kalkmaz. Aksine toplum tipleri zaman-mekân köşelerine dağılmış hâlde yer alırlar ve genellikle karşılıklı bağımlılık ilişkileri içerirler (Giddens, 1981b/2005: 571, 572).

Giddens kendi sınıflandırmasını evrimci yaklaşımlarınkinden ayırarak aşağıdaki modeli geliştirir:

Gelenek (Komünal Pratikler)

Akrabalık

Grup Yaptırımları

KABİLE TOPLUMLARI

Toplumsal Bütünleşme ve  
Sistem Bütünleşmesi Kaynaşması

Egemen Mekân Organizasyonu:  
Küçük Topluluklar ya da Köyler

SINIFLARA BÖLÜNÜMÜŞ TOPLUMLAR

Gelenek (Komünal Pratikler)

Akrabalık

Siyaset- Askeri Güç

Ekonomik Karşılıklı Bağımlılık

(Düşük Yatay ve Dikey Bütünleşme)

DEVLET

Toplumsal Bütünleşme ve  
Sistem Bütünleşmesi Farklılaşması

Egemen Mekân Organizasyonu:  
Kır ve Kentin Ortak Yaşarlığı

SINIFLI TOPLUM (KAPİTALİZM)

Rutinleşme

Akrabalık (Aile)

Gözetim

Siyaset- Askeri Güç

Ekonomik Karşılıklı Bağımlılık

(Yüksek Yatay ve Dikey Bütünleşme)

DEVLET

Toplumsal Bütünleşme ve  
Sistem Bütünleşmesi Farklılaşması

Egemen Mekânsal Organizasyon:  
Yaratılmış Çevre

Şekil 3: Anthony Giddens'in Toplum Tipleri Sınıflaması

Toplum tipleri sınıflandırması esasen Giddens'in sosyal sistemlerin yapısal özellikleri, yapısal ilkeleri, kurumları ve bütünleşme düzeylerini içeren ve bir bakıma bu kavramları somutlaştıran bir modeldir.

Bu modele göre Giddens'in ele aldığı ilk toplum tipi kabile toplumlarıdır. Başka bir ifadeyle sözlü kültürün egemen olduğu toplumlardır. Giddens yer yer bu toplumları geleneksel toplumlar olarak adlandırır. Bu toplumları karakterize eden egemen yapısal ilke gelenek ve akrabalık ilişkileridir. Giddens *Toplumun İnşası*'nda bu egemen ilkeyi tam olarak şöyle ifade eder:

Kabile toplumlarında... egemen yapısal ilke, zamanda ve mekânda gömülü olan gelenek ile akrabalığı birbirine bağlayan ekseninde işler (Giddens, 1984: 182).

Dolayısıyla, bir sosyal sistemin yapısal ilke ve/veya ilkeleri aslında o sosyal sisteme karakterini kazandıran temel ilkedir. Bu modele göre, Giddens'in yapısal özellikler olarak tespit ettiği egemenlik, meşrulaştırma ve anlamlandırma genel olarak gelenek, akrabalık ve grup yaptırımlarının iç içe geçen karakteriyle mümkündür. Örneğin, meşrulaştırma gelenekle temellendirilir, ancak aynı zamanda akrabalık ilişkileri de gelenek ekseninde yoğunluk kazanır (Giddens, 1981/2000: 100). Öte yandan, egemenlik grup yaptırımlarıyla kurulur, ancak aynı zamanda gelenek ve akrabalıkla ilişki içindedir. Ayrıca bu toplumlarda diğer toplum tiplerinde gözlenen kurumlar bulunmaz.

Öte yandan, kabile toplumlarında orada-bulunma ön plandadır. Başka deyişle, zamansal-alansal uzaklaşma bu toplumlarda en düşük seviyededir. Kabile toplumlarında, diğer toplum tiplerinin aksine, fiziksel olarak orada-bulunmayan diğerleriyle düzenli ilişkiler yoktur (Giddens, 1981/2000: 101). Ancak Giddens'in bu tespiti kabile toplumlarında orada-bulunmamanın hiçbir şekilde yer almadığı sonucunu içermez. Giddens'in "en saf ve masum toplumsal yeniden-üretim biçimi" olarak gördüğü gelenek kavramı, en genel hâliyle önceden beri yapılagelen bir dizi tekrarlanan eylemleri işaret eder (Giddens, 1979/2005: 378). Dolayısıyla geçmiş, başka deyişle orada-bulunmayanlar bugün devrededir. Başka deyişle, bu toplumlarda geçmiş bugün içinde –orada-bulunmanın sürekliliği içinde yer alması dışında– ele geçirilemez

(Giddens, 1981/2000: 101). Öte yandan, bu toplumlarda zamansal-alansal uzaklaşmanın veya orada-bulunmayan diğerleriyle ilişkilerinin en düşük düzeyde olması, sistem bütünleşmesi ve toplumsal bütünleşmenin birbirinden ayrılmadığı anlamına gelir. Başka deyişle, kabile toplumlarında genel olarak toplumsal bütünleşme ve sistem bütünleşmesi kaynaşması söz konusudur.

Giddens'in sınıflandırması içinde yer alan bir başka toplum tipi sınıflara bölünmüş toplumlardır. Giddens her ne kadar bu toplum tipini adlandırırken 'sınıflara bölünmüş' ifadesini kullansa da, onların egemen yapısal ilkesini tanımlarken bu ifadeye referansta bulunmaz. Giddens *Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Eleştirisi*'nde bu tutumunu şöyle gerekçelendirir:

Sınıflara bölünmüş bir toplumu, 'sınıfların bulunduğu, ancak sınıfsal analizin söz konusu toplumun temel yapısal örgütlenme ilkesini tanımlamanın bir temeli olarak hizmet etmediği bir toplum' olarak tanımlıyorum (Giddens, 1981/2000: 8).

Sınıflara bölünmüş toplumlarla sınıflı (kapitalist) toplumlar arasındaki ayırım *Sosyal Teori'nin Temel Problemleri*'nde şöyle açıklanır:

*Sınıflara-bölünmüş toplum* terimini *sınıflı toplumdan* farklı anlamda kullanıyorum. Sınıflara-bölünmüş bir toplum, sınıfların bulunduğu, sınıfsal bir ilişkinin doğası gereği daima –çıkar karşıtlığı anlamında– bir çatışma ilişkisi olduğu bir toplumdur; ancak bu toplumda, sınıfsal analiz kurumsal düzenin en temel özelliklerini anlamının bir anahtarı değildir. Bu anlamda, sınıflı toplum özelliği gösteren, önceden sözünü ettiğim üretici güçler/üretim ilişkileri şemasına uygun düşen tek toplum tipi vardır: kapitalizm. ...sınıflara-bölünmüş toplumlarda, sınıflı toplumların aksine, *otorite tahsis üzerinde önceliğe sahiptir*. Daha önceki tezi tekrarlarsak: kapitalist üretim tarzının –nihayetinde özel mülkiyet egemenliğindeki bir birikim sürecini harekete geçiren– kendine has karakteri nedeniyle, sadece kapitalist sistemde temel dinamik ekonomik etkinlik mekanizmasıdır (Giddens, 1979/2005: 330).

Dolayısıyla, Giddens sınıflara bölünmüş toplum tipiyle “kapitalizmden önceki toplumları” (Giddens, 1981/2000: 87), genel olarak “tarımcı devletleri” (Giddens, 1981/2000: 7) anlatır. Dolayısıyla, bu toplumlarda sınıflar bulunsada, gelenekler ve akrabalık ilişkileri ön plânda olduğu için egemen yapısal ilkeyi ‘sınıf’ kavramı oluşturmaz. Giddens söz konusu toplum tipinin egemen ilkesini şöyle tanımlar:

Sınıflara bölünmüş toplumların egemen yapısal ilkesi, kentsel alanları kırsal hinterlandlara bağlayan bir eksen üzerinde yer almasıdır (Giddens, 1984: 182, 183).

Dolayısıyla, sınıflara bölünmüş toplumları karakterize eden temel unsur kentlerdir. Giddens’in bu toplum tipinin oluşmasındaki temel faktör olarak kentleri görmesinin nedeni, sınıfların kentlerin oluşumuyla ortaya çıktığını düşünmesidir. Ona göre, “kentler olmazsa ne sınıflar ne de devlet var olur (Giddens, 1981/2000: 157). Öte yandan, bu toplumlarda Giddens’in bahsettiği dört kurum da bulunmaktadır. Resmî hukuk kuralları, yazılı metinler üzerine kurulu sembolik koordinasyon biçimleri, siyaseti ve ekonomik kurumları bu toplum tipinde görmek mümkündür. Ancak Giddens’in tespit ettiği bu kurumlar daha ziyade iç içe geçmiş hâldedir. Örneğin, bu toplumlarda siyaset ekonomik etkinliklerden bir ölçüde ayrılır (Giddens, 1984: 183).

Sınıflara bölünmüş toplumların bir başka özelliği, kır-kent ayrımıyla birlikte toplumsal bütünleşme ve sistem bütünleşmesinin ayrışmasıdır (Giddens, 1984: 183). Bu aynı zamanda bütünleşmenin orada-bulunanlar ve orada-bulunmayanları da içerdiği anlamına gelir. Başka deyişle, bu toplumlardaki zamansal-mekânsal yayılma beraberinde toplumsal bütünleşme ve sistem bütünleşmesi ayrışmasını getirir.

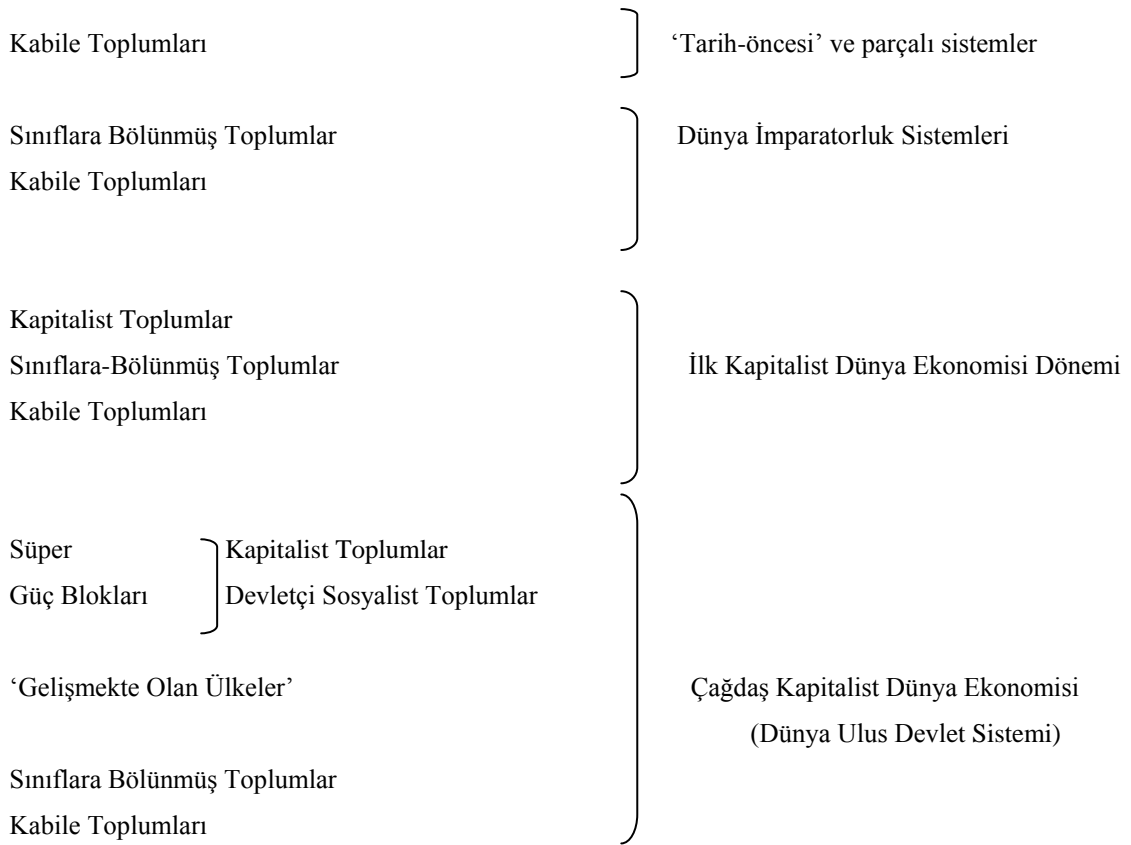
Giddens’in toplum tipleri sınıflandırmasındaki bir başka toplum tipini sınıflı (kapitalist) toplumlar oluşturur. Giddens bu toplumların yapısal ilkesini şöyle ifade eder:

Modern kapitalizmin kendine özgü yapısal ilkesi, devletin ve ekonomik kurumların yerinden çıkarılmaları, ancak karşılıklı ilişki içinde olmalarında görülebilir (Giddens, 1984: 183).

Giddens bu toplumlarda zaman ve mekânın ayrılmasının en üst düzeyde olduğunu düşünür. Bu anlamda toplumsal bütünleşme ve sistem bütünleşmesi ayrışması diğer toplum örneklerine nazaran en üst düzeydedir. Giddens bunun en önemli sebebini gözetim olarak görür. Giddens gözetim kavramını genel olarak “tâbi halkların yönetilmesiyle ilişkili bilginin işlenmesi, artı resmi görevliler ve idareciler tarafından her türlü doğrudan denetim” biçiminde tanımlar. Ona göre, bu anlamıyla gözetim sistem bütünleşmesinin toplumsal bütünleşmeden ayrışmasını ilerleten temel bir mekanizma olarak işler. Öte yandan, Giddens’a göre sınıflı toplumlarda geleneksel pratikler kodlanmış idari süreçlerin gündelik yaşama nüfuzlarının etkisiyle çözülür. Şüphesiz bu geleneklerin tamamen ortadan kalktığı anlamına gelmez. Sınıflı toplumların bir başka özelliği, bir-arada-bulunulan durumlardaki etkileşim ortamlarını sağlayan mekânların bu toplumlarda bir dizi köklü dönüşüme uğramasıdır. Bu toplumlarda artık kır-kent ilişkisinin yerini imâl edilmiş veya ‘yaratılmış çevre’ alır (Giddens, 1984: 184).

Giddens’in yukarıda ayrıntılarıyla sunulan toplum tipleri sınıflandırmasında her toplum tipi bir sosyal sisteme karşılık gelir. Ancak Giddens her sosyal sistemin aynı zamanda sosyal-bütünlükler arası bir sistem olduğunu düşünür. Dolayısıyla, bahsedilen her toplum tipi aynı zamanda sosyal-bütünlükler-arası sistemlerle ilişkilidir. Giddens genel hatlarıyla bu ilişkiselliği şöyle şemalaştırır:





Şekil 4: Anthony Giddens’in Sosyal-bütünlükler-arası Sistemler Modeli

Öncelikle tablonun sağ tarafında yer alan tarih-öncesi parçalı sistemler, dünya imparatorluk sistemleri, ilk kapitalist dünya ekonomisi dönemi ve çağdaş kapitalist dünya ekonomisi, en üst düzeyde sosyal bütünlükler-arası-sistemlerin tarihsel sınıflandırmasına işaret eder. Tablonun sol tarafında yer alanlar ise Giddens’in toplum tiplerine karşılık gelir. Kabile toplumlarından başlayarak tablo şöyle açıklanabilir.

Kabile toplumları bu tablonun zaman aralığı bakımından en büyük kısmı işgal eden toplumlarıdır. Ancak bu toplumlar tarihin her aşamasında bulunmakla beraber, “kabile toplumlarını içeren sosyal bütünlükler-arası-sistemler, zaman ve alandaki bir araya gelişleri bakımından (şekillenmeleri) sınırlı olmaları anlamında her zaman nispeten parçalı olmuşlardır”. Başka deyişle dünya sistemi oluşturamamışlardır. Bu anlamda ‘tarih öncesi ve parçalı sistemler’ yerkürenin büyükçe bölümünü etkileyen güç merkezleri geliştiren ve toplumsal değişimin fitilini ateşleyen bir dönemdir (Giddens, 1984: 184).

Öte yandan, ‘dünya imparatorluk sistemleri’ sınıflara-bölünmüş toplumları ve kabile toplumlarını içermektedir. Ancak Giddens’a göre, imparatorluk sistemleri ile kabile toplumları arasında rahat olmayan bir ilişki söz konusudur (Giddens, 1984: 184).

Giddens ‘ilk kapitalist dünya ekonomisi dönemi’ni tarihte yaklaşık iki asırdır var olmayan bir geçiş dönemi olarak nitelendirir. Bununla beraber, diğer dönemlere nazaran bu dönemde büyük çeşitlilikte toplum biçimi yer alır. Giddens bu dönemde özellikle Batının sürekli yükselişinin kabile toplumları ve sınıflara bölünmüş toplumları tahrip ettiği veya aşındırdığını düşünür (Giddens, 1984: 184, 185).

‘Çağdaş dünya sistemi’ ise insan tarihinde ilk kez belirli bir mekânda yer almamanın sistem koordinasyonunu engellemediği bir sistemdir (Giddens, 1984: 185).

Sonuç olarak, Giddens’ın gerek toplum tipleri sınıflandırması, gerekse sosyal bütünlükler-arası-sistemler sınıflandırması genel olarak kurumsal analizinin somut örneklerini temsil eder.

#### **4.6.ANTHONY GIDDENS’IN KURUMSAL ANALİZİNE YÖNELİK GENEL BİR DEĞERLENDİRME**

Giddens’ın eylem anlayışında *Modernite ve Bireysel Kimlik* çalışmasından şu ifadelere yer verilmişti:

Gündelik eylem ve söylemin sıradan özellikleri olarak görünen şeylerin ötesinde kaos gizlidir. Bu kaos sadece düzensizlik değil, aynı zamanda şeyler ve diğer kişilerin gerçekliği duygusunun kaybolmasıdır (Giddens, 1991/2010: 54).

Yukarıdaki ifade esasen toplumsal dünyanın karmaşık, kaotik karakterine rağmen insanın toplumsal dünyayı ‘düzenleme’ye, anlaşılır kılmaya çalıştığına işaret ediyordu. Giddens’ın kurumsal analizi ise, insan tarafından, ancak aynı zamanda *kendi seçmediği koşullarda* düzenlediği toplumsal dünyaya odaklanır. Bu anlamda Giddens kurumsal *yaklaşımında* her ne kadar faili/eylemi devrede tutmaya özen gösterse de, kurumsal *analizinde*, başka deyişle sosyal bilimsel bir araştırmanın konusu olarak kurum analizinde eylemi metodolojik olarak paranteze alır. Dolayısıyla Giddens’ın kurumsal analizi daha ziyade bir dizi soyutlama üzerinden gerçekleştirilir.

Öte yandan, Giddens'in yapı tanımı sosyolojik literatürdeki tanımların ötesine geçer. Özellikle Giddens'in yapıyı soyut, zaman ve mekândan bağımsız olarak tanımlaması onun kurumsal analizinde çeşitli zorluklara yol açar. Giddens bu zorlukları çeşitli yeni kavramlaştırmalarla aşmaya çalışır. Örneğin kurumsal analizinde 'yapı' kavramından ziyade, 'yapısal özellikler' veya 'kurallar-kaynaklar öbekleri' kavramalarını kullanır. Zira bu kavramlar Giddens'in kurumsal analizinde odaklandığı yapılaşmış bütünlükleri veya başka ifadeyse sosyal sistemlerde yapılaşmış toplumsal etkileşim örüntülerini daha güçlü bir biçimde temsil eder. O hâlde, Giddens'in kurumsal yaklaşımının hedefinde açıkça yapılaşmış bütünlükler olduğu söylenebilir. Bu analiz düzeyinde eylem paranteze alınır. Eylemin/failin izleri kurumsal analizde sadece yapılaşmış bütünlüklerin tanımında gözlenir. Zira yapılaşmış bütünlükler Giddens'in teorisinde eylemin hem aracı hem sonucudur.

Giddens'in kurumsal analizinin en ayırt edici yanı, bir sosyal sistem olarak toplumu parça/bütün ilişkisi üzerinden tanımlamamasıdır. Ona göre, toplum kendi içinde çeşitli düzeyleri, alt-sistemleri barındıran bir oluşumdur. Bu düzeyler kendi içlerinde çeşitli çelişkiler ve gerilimleri, çatışmaları barındırmakla beraber, bir sosyal sistem içinde bütünlüğü de sağlayan düzenlerdir. Giddens'in toplum kavrayışı aynı zamanda onun toplumsal düzen problemine yaklaşımını da belirler. Giddens için toplumsal düzen problemi ne bireyin topluma adaptasyonu problemidir, ne de dolayısıyla ahlâkî bir konsensüs meselesidir. Giddens için toplumsal düzen, sosyal sistemlerin zamansal mekânsal yayılımını dikkate alarak, orada-bulunanlar ve bulunmayanlar arasındaki bağlantıların nasıl sağlandığı problemi, başka deyişle zaman ve mekânın bir sosyal sistem içinde birbirine nasıl bağlandığı meselesidir.

## BEŞİNCİ BÖLÜM

### ANTHONY GIDDENS'IN TOPLUMSAL DÜZEN ANLAYIŞI

Giddens toplumsal düzen problemini açıkça kendi teorisinin merkezî problemi olarak tanımlamamıştır. Ancak çoğu sosyal teorisyen gibi Giddens'in da çalışmalarını bu problem ekseninde şekillendirdiği rahatlıkla söylenebilir. Öte yandan Giddens problemin sosyal teori açısından öneminin farkındadır, ancak toplumsal düzen probleminin sosyal teori literatüründe ele alındığı şekliyle formüle edilemeyeceğini açıkça belirtir. Bilindiği üzere, toplumsal düzen problemini açıkça formüle eden ilk düşünür Hobbes'tur. Hobbescu düzen probleminin sosyal teori açısından önemine işaret eden düşünürlerden biri ise Parsons'tır. Ancak Giddens "Hobbescu problemin toplumsal düşünce tarihinde Parsons'ın iddia ettiği kadar önemli olmadığını" açıkça ifade eder (Giddens, 1976/2013: 125). Bununla beraber, Parsons'ın toplumsal düzen probleminin çözümü olarak sunduğu açıklamaların Simmel'in "Toplum nasıl mümkündür?" sorusuyla aynı genellik düzeyinde olmadığını da belirtir. Giddens açıklamalarına şöyle devam eder:

Simmel'in sorusunun Parsons'ın 'düzen problemi'ni ifade etme biçimi terk edildiğinde bile önemini koruduğunu düşünüyorum. 'Düzen' terimi kullanılacaksa... daha gevşek bir 'örüntü' anlamında veya 'kaos'un antitezi olarak kullanılması gerekir (Giddens, 1976/2013: 125).

Giddens'in yukarıdaki ifadeleri, problemin en başından sosyal teori literatüründe kullanılageldiği şekliyle kavranmadığına işaret eder. Onun da ifade ettiği gibi, Hobbes'un ve Parsons'ın formüle ettiği şekliyle toplumsal düzen problemi bir *kontrol* problemi (Giddens, 1976/2013: 125), bir *toplumsal denetim* meselesidir (Giddens, 1981/2000: 31). Zira bu bakış açısından tanımlanan tek çatışma türü (soyut aktör) ve toplum (genel ahlâkî topluluk) arasındaki çatışmadır (Giddens, 1976/2013: 121). Dolayısıyla, problemin de ancak bireyin topluma bağlılığının sağlanmasıyla çözülebileceği düşünülür. Bireyin topluma bağlılığı Parsons'ın ve Durkheim'in bakış açısından ahlâkî sosyalleşme süreçleriyle gerçekleştirilebilecek bir şeydir. Bu anlamda

toplumsal ‘düzensiz’liğin kaynağı da ahlâkî sosyalleşme süreçlerinin yetersizliğiyle ilişkilendirilir. Başka deyişle birey, toplumsal değerleri ne kadar sağlıklı bir şekilde içselleştirirse toplumsal düzen de o kadar güçlü tesis edilmiş olur.

Giddens ise düzen problemini ahlâkî konsensüs meselesi olarak görmez. Bu anlamda problem basitçe bireyin topluma bağlılığının sağlanması üzerinden formüle edilmez. Zira en temelde bu tür bir bakış açısı bir sosyal sistem olarak toplumun alt-sistemleri arasındaki çelişkiler ve çatışmaları (örneğin, sınıf çatışmalarını) göz ardı eder. Bu bakış açısından toplum kendinde, yekpare bir ‘şey’miş gibi kavranmak istenir. Başka deyişle, kendi içinde alt-sistemler, gruplar, sınıflar, çeşitli toplulukları barındıran bir oluşum olarak görülmez. Giddens düzen problemini toplumun tüm düzeylerini, alt-sistemlerini dikkate alarak analiz etmek ister ve bu anlamda onun için toplumsal düzen problemi esas itibarıyla ‘bütünleşme’ sorunudur. Başka deyişle, problem tüm farklı unsur ve düzeyleriyle birlikte toplumun ‘sistemli’, ‘bütünlüklü’ bir karakterde nasıl mümkün olduğu sorunudur. Bu perspektiften bakıldığında düzen problemi Giddens’in sosyal teorisinin ana odağını oluşturur.

Giddens’in toplumsal düzen problemine yaklaşımında en ayırt edici yan ontolojik muhakemeye tanıdığı ayrıcalıklı roldür. Daha önce belirtildiği gibi, Giddens sosyal teoride ontolojiye dönme talebinde bulunur ve kendi sosyal teorisini esasen bu düzlem üzerinden inşa etmeye çalışır. Bu noktada Giddens’in aşağıdaki ifadelerine bir kez daha yer vermekte yarar vardır:

...epistemolojik problemlere yoğunlaşma ilgiyi sosyal teorinin daha ‘ontolojik’ alanlarından uzaklaştırmıştır ve yapılaşma teorisi esas olarak bu problemlere odaklanır. Sosyal teori konusunda çalışanlara, epistemolojik tartışmalarla ve zaman içinde ‘kökleşmiş’ olma anlamında ‘epistemoloji’ye benzer bir şey bulunup bulunmadığı sorusuyla uğraşmaktan ziyade, öncelikle insan, insanların faaliyetleri, toplumsal yeniden-üretim ve toplumsal dönüşüm kavramlarını yeniden ele almaya çalışmalarını öneriyorum (Giddens, 1984: xx).

Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da tekrar tekrar vurguladığı gibi felsefe, Batı düşüncesinin epistemolojisiyle ısrarlı uğraşısı nedeniyle karmakarışık hâle gelen Varlık problemine geri dönmelidir (Giddens, 1981/2000: 32).

Giddens'in ontolojiye dönme talebi onun toplumsal düzen problemine yaklaşımında belirleyici bir etkiye sahiptir. Zira Giddens ontolojik muhakeme sayesinde sosyal teori literatüründe sıklıkla kullanılan toplum, yapı, sistem, üretim, yeniden-üretim, sistem, faillik/eylem gibi kavramları yapı-bozumuna uğratarak yeniden tanımlamaya çalışır. Amacı, gerçekliğin ne olduğunu ve nasıl kavramlaştırılabileceğini ortaya koymaktır. Zira gerçekliği tanımlama, kavrama şekli aynı zamanda onun bilgisine nasıl ulaşılacağını gösterecektir. Dolayısıyla, ontolojik muhakeme sosyolojiden, sosyolojik bilgidен bağımsız bir şey olarak görülmez. Giddens bu amaç uğruna öncelikle bahsedilen kavramların yapı-bozumuna uğratılması gerektiğini düşünür. Ancak bu Penelope'nin Ulysses'i beklerken gündüz ördüklerini gece sökmesi, başka deyişle aynı anda hem örmesi hem de sökmesi anlamında bir yapı-bozum değildir (Megill, 1998: 382). Giddens sosyal analiz için uygun bir referans çerçevesi oluşturmak ister. Gerçekliğin ne olduğunu anlamaya çalışırken gerçekliğin elinden kayıp gitmesini istemez, toplumsal gerçekliğin bütün boyutlarını dikkate almak ister.

Giddens metodolojik bir araç olarak kullandığı eleştirel diyalog sayesinde söz konusu gerçekliğin sosyal teori literatüründe düalist bir bakışla kavrandığını tespit eder. Ancak ona göre, düalizmin kutuplarından hiçbiri tek başına toplumsal gerçekliği anlamak için uygun bir referans olamaz. Toplumsal gerçeklik, ne sadece fail/eylem tarafından inşa edilen ne de sadece eylemden bağımsız biçimde kendiliğinden oluşan bir şeydir.

İnsan toplumları ya da sosyal sistemler, açıkçası insan eylemi olmadan var olamazlar. Ancak aktörlerin sosyal sistemleri yarattıkları doğru değildir; onlar, *praxis*'in sürekliliği içinde daha önceden yapılanları yeniden yaparak bu sistemleri yeniden-üretir ve değiştirirler (Giddens, 1984: 171).

Giddens'in ontolojik muhakemesinin genel neticesi tam olarak yukarıdaki ifadede somutlaşır. Giddens için toplumsal dünyanın gerçekliği ne eylem/failden

bağımsız bir şeydir ne de sadece eylemin/failin ürettiği bir şeydir. Giddens'in kavradığı toplumsal gerçeklik bu anlamda ikili bir karaktere sahiptir. Giddens bu kabulden yola çıkarak insanı yapısalcı, işlevselci geleneklerdeki gibi toplumsal yapıların kontrolündeki pasif varlıklar olarak görmez. Ancak aynı zamanda insanı sınırsız bilgi ve güçle donatılmış bir varlık olarak da görmez. Başka deyişle, insanı bilgili ve ehliyetli bir varlık olarak görür, ancak bu bilgililik ve ehliyetin çeşitli koşullar altında sınırlı olduğunu da kabul eder. O hâlde, toplumsal dünyayı anlamak her şeyden önce bu dünyanın ikili bir karaktere sahip olduğunu kabul etmekten geçer.

Giddens tüm bu kabuller üzerine toplumsal dünyanın nasıl mümkün olduğunu 'bedenin dünya içinde eyleyen bir araca nasıl dönüştüğü' sorusundan yola çıkarak ortaya koymaya çalışır. "Giddens'in Eylem Teorisi" başlığı altında ele alınan temel bazı hususları bu noktada kısaca özetlemekte yarar var.

Daha önceden ifade edildiği gibi, Giddens bedenin dünya içinde eyleyen bir araca dönüşme sürecini bilincin tabakalaşma modeliyle ortaya koyar. Modelin iki kritik aşamasını bilinçdışı ve pratik bilinç kavramları oluşturur. Ontolojik güvenlik ve ontolojik kaygı duygusu bilinçdışını karakterize eden iki stratejik önemde duygudur. Annenin/bakıcının bebeğe ilgisi bebekte ötekine yönelik güçlü bir güven duygusuna yol açar ve ontolojik kaygılarını gidermesine yardımcı olur. Giddens ontolojik güven duygusunu bu anlamda bir tür koruyucu koza olarak nitelendirir. Ontolojik güvenlik duygusu bebeğin dünya içindeki varoluşunu gerçekleştirmesine imkân sağlar. Bebek bir yanda kendi bireysel kişiliğini diğeriyle etkileşimi vasıtasıyla inşa ederken, öte yandan diğer nesnelere ve kişilerin var olduğu duygusuna sahip olur.

Giddens'in bu bağlamdaki tüm tespitlerinin toplumsal düzen problemi özelinde işaret ettiği hususlar önemlidir. Öncelikle Giddens, varoluşun dünya-içinde-olmayla mümkün olduğunu göstermeye çalışarak, aslında insanın tabiatı gereği toplumsal bir varlık olduğuna işaret eder. Öte yandan, ontolojik güvenlik duygusu toplumsal dünyaya katılmanın önkoşulu olarak belirir. Zira, gündelik hayatın rutin karakterinin temelinde bebeğin ontolojik güvenlik duygusu ve anneyle/bakıcıyla olan karşılaşmalarının rutin karakteri vardır. Daha önceden ifade edildiği gibi, 'potansiyel alan'da bir yanda annenin/bakıcının etkisi ön-plândayken, öte yandan o karşılıklı etkileşimlerle icra edilen, şekillenen bir alandır. Ancak aynı zamanda bu alan anne/bakıcı ile bebek arasındaki etkileşimin düzenlilik kazandığı bir alandır. Düzenlilik burada etkileşimlerin

tekrara dayalı yanıyla kazanılır. Dolayısıyla, bebeğin ontolojik kaygı duygusuyla bu rutinleri koruma eğilimi kendini gündelik hayatın rutin akışı içinde de gösterir. İnsanlar ontolojik güvenlik duygusuyla toplumsal dünyayı düzenli kılmaya çalışırlar. Başka deyişle, ontolojik güvenlik duygusunun gelişimiyle birlikte insan nesne-dünyasını istikrar, süreklilik arayışı temelinde tesis eder. İnsanların gündelik hayatın rutin akışı içinde bu rutin akışa uygun eylemde bulunmaları, hatta bunu daha ziyade pratik bilinç düzeyinde gerçekleştirmeleri nesne-dünyasına yönelik bu istikrar duygusunu sürdürme çabasına karşılık gelir. Bu yüzden, gündelik hayatın rutin akışı bozulmadığı sürece insan içinde yer aldığı toplumsal dünyayı sorgulama gereği duymaz. Ancak bütün bunlar insanların gündelik toplumsal dünyanın akışına sorgusuz katıldıkları veya koşulsuz uydukları anlamına gelmez. Giddens'a göre, gündelik toplumsal dünya aynı zamanda kırılgan bir dünyadır. Başka deyişle, bir potansiyeller dünyasıdır. İnsanların bilgili ve ehliyetli varlıklar olması aynı zamanda bu dünyanın yeniden-üretildiği kadar farklı biçimlerde üretilebileceği anlamına gelir. Giddens *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*'nda görüşünü özetle şöyle ifade eder:

...en genel anlamında 'toplumsal düzen'i anlamının anahtarı, 'değerlerin içselleştirilmesi' değil, aksine toplumsal hayatın –onu inşa eden aktörler tarafından– üretimi ve *yeniden-üretimi* arasındaki değişen ilişkilerdir. Bununla beraber, *her yeniden-üretim zorunlu olarak üretilir*; 'düzenli' bir toplumsal hayat tarzının yeniden-üretimine katkıda bulunan her eylem kendi içinde değişimin nüvelerini barındırır. Yeniden-üretim süreci insanî varoluşun maddî koşullarının yeniden-üretimiyle, yani türün yeniden-üremesi ve doğanın dönüştürülmesiyle başlar ve ona dayanır. İnsanlar, Marx'ın belirttiği gibi, doğayla alışveriş içindeyken 'özgürce' üretimde bulunurlar. Fakat onlar, paradoksal olarak maddî çevrelerine mekanik uyumlarını mümkün kılan içgüdüsel donanımlardan yoksun olmaları nedeniyle, hayatta kalabilmek için maddî dünyayı aktif bir biçimde dönüştürmek *zorundadırlar*. Ancak, öncelikle insanları alt düzey diğer hayvanlardan ayıran özellik, çevrelerini üzerinde düşünerek 'programlayabilme'leri, böylece onun içindeki yerlerini gözetebilmeleridir (Giddens, 1976/2013: 128).



Giddens insanların bilgili ve ehliyetli varlıklar olduğu kabulünden hareketle, toplumu sabit, verili bir ‘şey’ gibi görmez. Toplum yeniden-üretildiği kadar üretilen de bir dünyadır. Bununla beraber “herkesin benzer biçimde yaşadığı/algıladığı bir dış gerçeklik dünyası vardır” (Giddens, 1991/2010: 62). Giddens herkesin benzer biçimde yaşadığı/algıladığı bu dünyanın insanî toplumsal etkileşimlerin yapılaşmasıyla mümkün olduğunu düşünür. O hâlde, insanların gündelik hayatın rutin akışı içinde yararlandıkları öznesiz, zaman ve mekân dışı kurallar ve kaynaklar aynı zamanda bir sosyal sistem içinde yapılaşmış bütünlükler oluştururlar. Giddens bu yapılaşmış bütünlükleri sosyal sistemlerin yapısal özellikleri olarak tanımlar. Yapısal özellikler her sosyal sistemde bulunur. Onlar bir sosyal sistem içinde düzenli, bütünlük kazanmış, kurumsallaşmayla yakından bağlantılı özelliklerdir. Giddens her sosyal sistemde görülebilecek bu özellikleri anlamlandırma, meşrulaştırma ve egemenlik olarak sınıflandırır. Ancak bu sınıflandırma sadece analitik düzeyde yapılmış bir sınıflamadır. Zira bir sosyal sistem içinde bu özellikler birbirleriyle ilişki içinde var olurlar. Öte yandan, söz konusu yapısal özelliklerin sosyal sistemler içinde kurumsallaşmış biçimleri söz konusudur. Giddens bunları da sembolik düzenler/söylem biçimleri, hukuk/yaptırım biçimleri, siyasal kurumlar ve ekonomik kurumlar olarak tespit eder. Bir sosyal sistemin unsurları olarak görülebilecek yapısal özellikler ve kurumların ötesinde sosyal sisteme en üst düzeyde karakterini kazandıran yapısal ilke/ilkelere de söz konusudur. Sosyal sistemlerin yapısal ilkeleri aynı zamanda onları sosyal-bütünlükler arasında bir sistem kılan ilkelere de söz konusudur.

O hâlde, çeşitli yapılaşma düzeylerine sahip bir sosyal sistem basitçe birey ve toplum kategorileri üzerinden analiz edilemeyeceği gibi, toplumsal düzen probleminin çözümü de sadece bu kategorilere indirgenemez. Öte yandan, mesele bireyin topluma bağlılığının sağlanması gibi bu unsurların birbirine bağlanması meselesi değildir. Zira Giddens tespit etmiş olduğu her yapılaşmış bütünlük alanının diğerleriyle sürekli olarak ilişki içinde olduğunu düşünür. Ona göre, bir sosyal sistemi oluşturan her unsur arasında düzenli bir karşılıklı bağımlılık ilişkisi vardır ve bu bağımlılık özerklikten ve yanı sıra güç ilişkilerinden bağımsız değildir.

Dolayısıyla, toplumsal düzen problemi analizi en temelde bir sosyal sistemi tüm unsurlarıyla birlikte, ancak aynı zamanda sosyal-bütünlükler-arasında bir sistem olduğu da göz önünde bulundurarak yapılabilir. Başka deyişle, toplumsal düzen analizi toplumsal dünyanın bu kompleks karakterini; sosyal sistemlerin zamanda-mekânda

yayıma/genişleme biçimlerini dikkate almak zorundadır. Bu nedenle, toplumsal düzen problemi Giddens için zamanda-mekânda yayılma sayesinde orada-bulunanlar ve orada-bulunmayanlar arasında bütünleşmenin nasıl tesis edildiği problemidir. Başka deyişle, toplumsal düzen problemi sosyal sistem içinde toplumsal etkileşimin farklı yer ve zamanlarda nasıl üretildiği ve yeniden üretildiği problemidir. Bu aynı zamanda toplumsal etkileşim biçimlerinin farklı zaman ve mekânlara nasıl yayıldığı, genişlediği problemidir.

Giddens toplumsal etkileşim biçimlerinin sosyal sistemler içindeki yayılmasının önde gelen nedenlerinden biri olarak yazının icadı ve çeşitli iletişim araçlarını görür. Başta yazının icadı olmak üzere çeşitli iletişim araçları sosyal sistemler içinde zaman ve mekânın birbirine bağlanmasını mümkün kılmış ve toplumsal etkileşim biçimlerinin zaman ve mekâna yayılmasını sağlamıştır.

Giddens bu sürecin, yani sosyal sistem içinde zaman ve mekânın birbirine bağlanmasının dolayım ve dönüşümle gerçekleştiğini düşünür. Dolayım bir sosyal sistem içinde yeniden üretimin gerçekleşmesiyle, yani zaman ve mekânın birbirine bağlanmasıyla ilişkili bir süreçtir. Dönüşüm ise sosyal sistem içindeki üretim süreçleriyle ilişkili bir kavramdır. Ancak Giddens bu noktada “toplumsal yeniden üretim/dönüşüm koşulları hakkında genellemeler ortaya” koymaz. Aksi takdirde yapılaşmacı görüşün indirgemeci bir bakış açısına dönüşebileceğini düşünür (Giddens, 1976/2013: 15). Zira Giddens için toplum kendi içinde üretim ve yeniden-üretim süreçlerini sürekli olarak barındıran, çeşitli alt-sistemler içeren ve bu sistemler arasında olumsal ilişkilerin bulunduğu dinamik bir oluşumdur. Bu anlamda Giddens’in toplumsal düzen problemi analizi daha ziyade sosyal analizin mantığıyla ilişkilidir. Giddens bir toplumsal düzen problemi analizinde toplumsal alana ilişkin nelerin, hangi unsurlar ve süreçlerin dikkate alınması gerektiğini göstermeyi amaçlar.

Sonuç olarak, toplumsal düzen problemi Giddens için ne bireyin topluma bağlanması, ne ahlâkî bir konsensüs, ne de toplumdaki istikrarın, uyumun kaynaklarını arama meselesidir. Giddens toplumu, çeşitli düzeylerden oluşan dinamik bir yapıda kavrar. Bu nedenle analizine toplumu mümkün kılan (bireysel/toplumsal, mikro/makro vb.) tüm süreçleri dâhil etmek ister.

## SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Sosyolojinin kendini bir disiplin olarak kurma süreci, genel hatları itibariyle epistemolojik tartışmalar ekseninde gerçekleşmiştir. Şüphesiz ki bu süreçte dönemin toplumsal koşullarının ve özelde doğa bilimleri ve teknik alanında yaşanan gelişmelerin dolaysız etkisi söz konusudur. Bu etki doğrultusunda sosyoloji, kendi araştırma nesnesini ısrarla ‘nesne’ statüsüne konumlandırma gayreti içinde olmuştur. Başka deyişle sosyoloji kendi araştırma nesnesini, doğa dünyasındaki nesnelere gibi görme eğiliminde olmuştur. Dolayısıyla da onun kesin, genel-geçer yasalarının olabileceğini varsaymıştır. Oysa Giddens’in yanı sıra birçok düşünürün de ifade ettiği gibi sosyolojinin araştırma odağını oluşturan toplum, nesne konumunda ele alınamayacak denli karmaşık, dinamik bir karaktere sahiptir. Toplum, olumsal karaktere sahip bir oluşumdur. Dolayısıyla toplumsal dünyadaki herhangi bir olay ya da olgunun zorunlu bir doğası yoktur. Başka deyişle toplumsal dünyada her şeyin başka türlü olma olasılığı potansiyel olarak her zaman vardır. Bu anlamda toplumsal dünyadaki “herhangi bir olay ya da olgu ne zorunlu olarak var olur ne de olması tamamen olasılık dışıdır” (Çelebi, 2001: 24, 25). Toplumun bu karakteri, onun hakkında genel-geçer yasalar formüle etmeyi olanaksızlaştıran bir niteliktir. Ancak bu durum toplumun, toplumsal dünyanın bilimsel araştırmaya uygun bir doğasının olmadığı anlamına gelmez. Bu noktada sorgulanması, tartışılması gereken husus pozitivist paradigma uyarınca tanımlanmış bilimsel bilgi ilkeleridir.

Bilimsel bilgi pratiği –ister doğa bilimleri ister sosyal bilimler olsun– gerçekliğe ulaşma amacıyla karakterize olur. Ancak gerçekliğin ne olduğu sorusu sorulmadan bu gerçekliğin bilgisine ulaşmaya çalışmak zorlu, sıkıntılı bir çabadır. Bu konuyu sosyoloji özelinde daha spesifik bir biçimde şu şekilde ifade edilebilir: ‘Toplum nedir?’ sorusu sorulmadan toplumun bilgisine ulaşma çabası sıkıntılı bir çabadır.

Sosyolojinin kendini bir disiplin olarak kurma aşamasında bu sorunun göz ardı edildiği ya da başka deyişle bu soru dikkate alındığında dahi onun epistemik bir güdüyle karakterize edildiği ifade edilebilir.

Şüphesiz böylesi bir tavırda, yukarıda da ifade edildiği gibi, dönemin toplumsal koşullarının ve özelde doğa bilimleri ve teknik alanında yaşanan ilerlemelerin etkisi büyüktür. I. Bölümde ifade edildiği üzere sosyoloji esas itibariyle toplumsal dünyada

hızlı değişim ve dönüşüm sürecinin yaşandığı; krizlerin egemen olduğu bir dönemde kendini bir disiplin olarak kurma gayreti içinde olmuştur. Scott Gordon'un "sosyal bilimleri toplumsal değişimin ürünleri" (Gordon, 2003: 273, 274) olarak nitelmesi ya da Weiß'in (1995) sosyolojiyi bir kriz bilimi (akt. Steinmetz; Chae, 2002: 113) olarak görmesi bu bağlamda değerlendirilebilir. Toplumsal değişmenin hız kesmeden ivme kazandığı bu dönemde sosyoloji tüm mücadelesini bu gerilimi aşmaya yönelik vermiş; kendi kurumsallaşmasını istikrarlı bir şekilde bu krizi aşmaya adayarak gerçekleştirmiştir. Dolayısıyla toplumsal düzen problemi, sosyolojinin kendini bir disiplin olarak var etme çabasına eşlik eden bir problem olmuştur. Hatta sosyolojinin bu problem ekseninde şekillendiğini ifade etmek yanlış olmayacaktır.

Öte yandan Batı düşünce tarihini büyük ölçüde karakterize eden inkâr edilmez, değişmez, genel geçer bilgi arayışı, bir disiplin olarak sosyolojinin kurulumuna eşlik etmiştir. Özellikle 19. yüzyılda modern doğa bilimlerinde yaşanan muazzam ilerleme toplumsal düzen probleminin nasıl formüle edileceği yönünde rehber niteliğindedir. Modern doğa bilimlerinin araçları, bir yanda doğa dünyasının inkâr edilemez yasalarını ortaya koyma iddiasındayken öte yandan bu iddiasını sınyabileceği araçları da sunar. Sosyoloji ise, bir disiplin olarak kendini geçerli kılmak ve dolayısıyla misyon edindiği toplumsal düzeni tesis edebilmek için modern doğa bilimlerinin hakikati keşfetme araçlarına sarılır. Amaç toplumun inkâr edilemez yasalarına ulaşmak ve toplumsal düzenin tartışma götürmez tesisini gerçekleştirmektir. Dolayısıyla sosyolojinin bir disiplin olarak kurulma aşamasında, ona eşlik eden ilişkili iki faktörün ön planda olduğu ifade edilebilir. Sosyoloji bir yanda toplumsal hastalıkların çözümünü bulmak, öte yandan bunları modern doğa bilimlerinin sunduğu çerçevede yapmak ister. Zira toplumun yasalarını bulmak, aynı zamanda onun düzenli bir toplum olarak tesis edilmesine yol açacaktır. Başka deyişle bilimin sunduğu inkâr edilemez, mutlak hakikat resmi aynı zamanda sarsılmaz bir toplumsal düzen tesisini de mümkün kılacak bir zemin sağlayacaktır. Bu toplum da çatışmanın, çelişkinin olmadığı; istikrarın, uyumun vekonsensüsün olduğu bir toplumdur.

Gerçekliğin doğasını sorgulamadan ya da bu sorgulamayı onun 'kesin bilgisine' ulaşmak üzerinden gerçekleştirmek, ya doğrudan epistemolojiye ya da epistemik ontolojiye karşılık gelir. Sosyolojinin bir disiplin olarak kurulma aşaması, büyük ölçüde bu düzlemde, gerçekleşmiştir. Dolayısıyla toplumsal düzen problemi de daha ziyade

epistemolojik bir problem gibi kavranmıştır. Bu bakış açısının izlerini, Comte ve Durkheim'in çalışmalarında açıkça görmek mümkündür.

Öte yandan probleme yönelik bu kavrayış şeklinin bazı kritik sonuçları olmuştur. Örneğin düzen, bu bakış açısında istikrarı, konsensüsü temsil eder. Dolayısıyla problemin çözümü istikrarın kaynaklarını bulma çabasına dönüşür. İdeal düzen de çatışmanın, çelişkinin olmadığı bir düzen olarak kavranır. Aynı zamanda bu bakış açısı, toplumun en stratejik ögesini birey olarak görürken, toplumu bireylerin toplamından daha fazla bir 'şey' olarak kavrar. Bir 'şey' olarak toplum, yekpare karaktere sahip bir 'şey'miş gibi görünür. Topluma yönelik bu kavrayış da –Giddens'in işaret ettiği gibi– toplumsal düzen probleminin sadece birey ve toplum arasında bir meseleymiş gibi adlandırılmasına yol açar.

Toplumsal düzen problemine yönelik bu kavrayış tarzının sıkıntılarının kaynağında, problemin epistemolojik yönelimle ele alınması yatar. Giddens her ne kadar problemin sosyal teori literatüründe formüle edilme biçimini eleştirse de, bu eleştirisinin kaynağını doğrudan epistemik yönelim oluşturmaz. Ancak bununla beraber, onun ontolojiye dönme talebi, sadece toplumsal düzen problemi özelinde değil, aynı zamanda sosyoloji adına stratejik önemde bir taleptir. Zira toplumsal düzen problemi, Giddens'in da işaret ettiği üzere bireyin topluma bağlanması üzerinden karakterize edilebilecek nitelikte bir istikrar problemi değildir. Toplumsal düzen problemi, en temelde toplumun nasıl mümkün olduğu problemidir. Bu anlamda da toplumsal düzen problemi, toplumsal ontolojik bir muhakemeden bağımsız olarak ele alınabilecek bir problem değildir. Başka deyişle toplumsal düzen problemi, 'Toplum nedir?', 'Toplum nasıl bir karaktere sahiptir?' vb. sorular sorulmadan ele alınabilecek bir problem değildir. Bu ve benzeri toplumsal ontolojik sorular, öncelikle 'nesnenin' karakterine olduğu haliyle ulaşmayı hedef alır. Dolayısıyla da 'nesne'nin bilgisi, nesnenin kendine içkin özelliklerinden yola çıkılarak edinilir. Bu bir nevi 'nesne'nin haklarını koruma talebidir.

Şüphesiz ki burada ontolojik muhakemelere tanınan öncelik, bilimsel bilgi üretim sürecinde yer alan epistemolojik ve metodolojik problemleri değersiz kılma amacı taşımadığı gibi, ontoloji, epistemoloji ve metodoloji alanları arasında keskin, aşılmaz ayrımlar tesis etme amacı da taşımaz. Amaç ontolojik tartışmaların bilimsel bilgi üretim sürecindeki önemine ve önceliğine işaret etmektir. Dikeçligil, bilimsel bilgi

üretim sürecini, bir güneş sistemine benzeterek, bu sistemin güneşini ontoloji olarak tespit eder. Ona göre epistemolojik ve metodolojik sayılılar, güneşe bağlı olarak belirli yörüngeleri izleyen gezegenler gibidir (Dikeçligil, 2006: 32). Dikeçligil'in ifadeleri buradaki bakış açısını özetler niteliktedir.

Tüm bu bağlam doğrultusunda, Giddens'in toplumsal düzen problemine yönelik analizinin en ayırt edici yanı –yukarıda da ifade edildiği üzere– gerçekleştirmiş olduğu ontolojik muhakemesidir. Ontolojik muhakeme Giddens'in toplumun karmaşık ve çok katmanlı yapısına ulaşmasına olanak sağlar. Bu da sadece toplumsal düzen probleminin analizi özelinde değil, aynı zamanda sosyolojik bilginin karakteri hakkında da Giddens'in önemli tespitlerde bulunmasına olanak sağlar. Giddens'in 'çifte hermeneutik' kavramsallaştırması bu anlamda değerlendirilebilir. Zira Giddens bu kavramsallaştırma altında sosyolojide genel-geçer yasalardan değil, ancak 'genellemeler'den bahsedilebileceğini ifade eder. Bu tespit bir yanda toplumsal dünyanın olumsal, dinamik karakterini göz önünde bulundurken, öte yanda bilimsel bilgi imkânının zeminini korur. Bu, aynı zamanda sosyolojik bilgi üretim sürecinde – özellikle araştırma nesnesinin karakterinden kaynaklı– refleksif dikkatin önemine işaret eder. Zira toplumun olumsal, dinamik karakteri, sosyolojik kabullerin her daim sorgulanmaya açık olmasını gerektirir –ki bu aynı zamanda bir bilim olarak sosyolojinin de dinamik bir karaktere sahip olduğunu gösterir.

Sonuç itibariyle sosyolojik bilgi üretim sürecinde –Giddens'in teorisinde de görüldüğü üzere– ontolojiye dönme talebi stratejik önemde bir taleptir. Zira toplumun ne olduğu, insanın nasıl bir karaktere sahip olduğu vb. sorular sorulmadan, ne toplumun bilgisine ulaşmak ne de bu bilgiye ulaşmada kullanılabilecek metodolojik araçları tespit etmek olanaklı olacaktır.

## KAYNAKÇA

- Ağaoğulları, Mehmet Ali (2012) *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, 3. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Aristoteles (1996) *Metafizik*(Çev. Ahmet Arslan), Sosyal Yayınları, İstanbul.
- Aron, Raymond (2006) *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*(Çev. Korkmaz Alemdar), Kırmızı Yayınları, İstanbul.
- Arslan (2010) *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon'a*, Cilt: 2, 3. Baskı, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Arslan (2013) *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, Cilt: 1, 5. Baskı, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Baert, Patrick (2013) *Sosyal Bilimler Felsefesi: Pragmatizme Doğru*(Çev. Ümit Tatlıcan), 2. Baskı, Küre Yayınları, İstanbul.
- Baldwin, John D. (1986) *George Herbert Mead: A Unifying Theory for Sociology*, Sage Publications, United States of America.
- Benton, Ted (2013) *Sosyolojinin Felsefi Kökenleri: Kant, Durkheim, Weber, Marx*(Çev. Ümit Tatlıcan), Küre Yayınları, İstanbul.
- Berlin, Isaiah (2010) *Romantikliğin Kökleri*(Çev. Mete Tunçay), 2. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Blumer, Herbert (2004) *George Herbert Mead and Human Conduct*, (Edited and Introduced by Thomas J. Morriane), AltaMira Press, United States of America.
- Bottomore, Tom (1997) "Marxizm ve Sosyoloji" (Çev. Mete Tunçay), Tom Bottomore; Robert Nisbet, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi* (Haz. Mete Tunçay, Aydın Uğur), 2. Baskı, Ayraç Yayınevi, Ankara, ss. 129-156.
- Bryant, Christopher G. A. (1992) "Sociology without Philosophy? The Case of Giddens's Structuration Theory" (Yayınlanmamış Çev. Ümit Tatlıcan), *Sociological Theory*, Vol. 10, No. 2, pp. 137-149.

- Burger, Thomas (1977) "Talcott Parsons, the Problem of Order, and the program of an Analytical Sociology" *American Journal of Sociology*, Vol. 83, No. 2, pp. 320-339.
- Callinicos, Alex (2007) *Toplum Kuramı: Tarihsel Bir Bakış* (Çev. Yasemin Tezgiden), 4. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Cevizci, A. (2005) *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul.
- Cevizci, Ahmet (2006) *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Genişletilmiş 4. Basım, Asa Kitapevi, Bursa.
- Cevizci, Arslan (2009) *Thales'ten Baudrillard'a Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul.
- Comte, Auguste (2003) *Pozitif Felsefeye Giriş* (Çev. Süleyman Sarı), Yeryüzü Yayınevi, Ankara.
- Coser, Levis A. (1997) "Amerikan Eğilimleri" (Çev. Mete Tunçay), Tom Bottomore; Robert Nisbet, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, (Haz. Mete Tunçay, Aydın Uğur), 2. Baskı, Ayraç Yayınevi, Ankara, ss. 291-326.
- Coulon, Alain (2010) *Etnometodoloji* (Çev. Ümit Tatlıcan), Küre Yayınları, İstanbul.
- Cuff, E. C.; Sharrock, W. W.; Francis, D. W. (2013) *Sosyolojide Perspektifler* (Çev. Ümit Tatlıcan), Say Yayınları, İstanbul.
- Cuff, E.C., Sharrock, W.W.; Francis, D.W., (1990) 'Meaning and action: I, symbolic interactionism', *Perspectives in Sociology*, Routledge, 3rd Edition, pp. 166-192 (Çeviren: Ümit Tatlıcan) [umittatlican.com](http://umittatlican.com) (erişim tarihi 2014).
- Çelebi, Aykut (2001) "Risk ve Olumsuzluk: Sosyal Teori-Sosyal Felsefe İlişisini Anlamaya Yönelik İki Anahtar Kavram" *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 56-1, ss.23-52.
- Çelgin, Güler (2011) *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.



- Davy, G. (2006) “Giriş”, *Sosyoloji Dersleri*, Emile Durkheim, (Çev. Ali Berktaş), İletişim Yayınları, İstanbul, ss. 11-44.
- Descartes (2007) *Meditasyonlar* (Çev. İsmet Birkan), Bilgesu Yayıncılık, Ankara.
- Dikeçligil, Beylü (2006) “Sosyal Bilimler Epistemolojisinde Sorunların Kaynağı: Ontolojiyi Unutmak”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler* (Muğla Üniversitesi Felsefe ve Sosyal Bilimler Sempozyumu Bildirileri), Vadi Yayınları, Ankara.
- Durand, Jean-Pierre (2000) *Marx’ın Sosyolojisi* (Çev. Ali Aktaş), Birikim Yayınları, İstanbul.
- Durkheim, Émile (1915/1960) “La Sociologie”, *La science française* (“Exposition universelle et internationale de San Francisco” [Paris: Librairie Larousse, 1915], Vol. I [“Sociology”, trans. Jerome D. Folkman, *Essays on Sociology and Philosophy*, ed. Kurt H. Wolff, Harper Torchbooks, 1960, pp. 376-385]. (Yayınlanmamış Çev. Ümit Tatlıcan).
- Durkheim, Émile (1900/1960) “La sociologia ed il suo dominio scientifico”, *Rivista Italiana di Sociologia*, IV (1900), pp. 127-148 [“Sociology and Its Scientific Field”, trans. Kurt H. Wolff, *Essays on Sociology and Philosophy*, ed. Kurt H. Wolff, Harper Torchbooks, 1960, pp. 354-375] (Yayınlanmamış Çev. Ümit Tatlıcan).
- Durkheim, Émile (1909/1982) “Sociologie religieuse et théorie de la connaissance”, third section, *The Revue de métaphysique et de morale*, 17, 1909, pp. 754-758 [“The Contribution of Sociology to Psychology and Philosophy”, trans. W.D. Halls, *The Rules of Sociological Method*, The Free Press, 1982, pp. 236-240] (Yayınlanmamış Çev. Ümit Tatlıcan).
- Durkheim, Émile (1912/1995) *The Elementary Forms of Religious Life* (Translated and with Introduction by Karen E. Fields), The Free Press, [This Book was originally published as *Les Formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totémique en Australie*, Paris, F. Alcan, 1912], (Yayınlanmamış Çev. Ümit Tatlıcan).

- Durkheim, Émile (1914/1973) “Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales”, *Scienta*, XV (1914), pp. 206-221. (Asso-Como, Italy) [“The Dualism of Human Nature and Its Social Conditions”, trans. Charles Blend, *Emile Durkheim on Morality and Society*, (ed.) Robert N. Bellah, University of Chicago Press, 1973, pp. 149-163] (Yayınlanmamış Çev. Ümit Tatlıcan).
- Durkheim, Emile (1982) *The Rules of Sociological Method*, translate by, W. D. Halls, The Macmillan Press, Free Press, New York (Yayınlanmamış Çev. Ümit Tatlıcan).
- Durkheim, Emile (2006) *Toplumsal İşbölümü* (Çev. Özer Özankaya), Cem Yayınevi, İstanbul.
- Durkheim, Emile (2010) *Ahlak Eğitimi* (Çev. Oğuz Adanır), 2. Baskı, Say Yayınları, İstanbul.
- Dürüşken, Çiğdem (2014) *Antikçağ Felsefesi: Homeros'tan Augustinus'a Bir Düşünce Serüveni*, Alfa Basım Yayım, İstanbul.
- Ege, Ragıp (2006) “Diyalektik” *Felsefe Ansiklopedisi*, (Editör: Ahmet Cevizci), 4. Cilt, Babil Yayıncılık, Ankara, ss. 576-591.
- Erkızan (2003) “Aristoteles”, *Felsefe Ansiklopedisi*, (Editör: Ahmet Cevizci), Babil Yayıncılık, Ankara, ss. 561-588.
- Frisby, David (2006) “Sunuş/Georg Simmel-Modernitenin İlk Sosyoloğu”, *Modern Kültürde Çatışma*, Georg Simmel (Çev. Tanıl Bora, Nazile Kalaycı, Elçin Gen), 4. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, ss. 7-53.
- Frisby, David (2011) “Sosyolojinin Temelleri” (Çev. Jale Özata Dirlikyapan), *Georg Simmel: Sosyolog, Sanatçı, Düşünür* (Editör: Jale Özata Dirlikyapan), Doğu Batı Yayınları, Ankara, ss. 15-37.
- Giddens, Anthony (1971/2009) *Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori: Marx, Durkheim ve Max Weber'in Çalışmalarının Bir Analizi* (Çev. Ümit Tatlıcan), İletişim Yayınları, İstanbul.

- Giddens, Anthony (1976/2013) *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları: Yorumcu Sosyolojilerin Pozitif Bir Eleştirisi* (Çev. Ümit Tatlıcan, Bekir Balkız), 2. Baskı, Sentez Yayıncılık, Bursa.
- Giddens, Anthony (1977/2005), “İşlevselcilik: Toz Duman Dağıldıktan Sonra”, *Sosyal Teorinin Temel Problemleri: Sosyal Analizde Eylem, Yapı ve Çelişki* (Çev. Ümit Tatlıcan), Paradigma Yayınları, İstanbul, ss. 511-558.
- Giddens, Anthony (1979/2005), *Sosyal Teorinin Temel Problemleri: Sosyal Analizde Eylem, Yapı ve Çelişki* (Çev. Ümit Tatlıcan), Paradigma Yayınları, İstanbul.
- Giddens, Anthony (1981/2000), *Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Eleştirisi* (Çev. Ümit Tatlıcan), Paradigma Yayınları, İstanbul.
- Giddens, Anthony (1981a/2005), “Faillik, Kurum ve Zaman-Mekân Analizi”, *Sosyal Teorinin Temel Problemleri: Sosyal Analizde Eylem, Yapı ve Çelişki* (Çev. Ümit Tatlıcan), Paradigma Yayınları, İstanbul, ss. 497-510.
- Giddens, Anthony (1981b/2005), “Sosyal Teoride Zaman-Mekân”, *Sosyal Teorinin Temel Problemleri: Sosyal Analizde Eylem, Yapı ve Çelişki* (Çev. Ümit Tatlıcan), Paradigma Yayınları, İstanbul, ss. 559-574.
- Giddens, Anthony (1986/2005) “Eylem, Öznellik ve Anlamın Oluşumu” *Sosyal Teorinin Temel Problemleri: Sosyal Analizde Eylem, Yapı ve Çelişki* (Çev. Ümit Tatlıcan), Paradigma Yayınları, İstanbul, ss. 575-590.
- Giddens, Anthony (1982), “Hermeneutics and Social Theory”, *Profiles and Critiques in Social Theory*, Macmillan Press, (Yayınlanmamış Çev. Ümit Tatlıcan).
- Giddens, Anthony (1987a) “Nine Thesis on the Future of Sociology”, *Social Theory and Modern Sociology*, Standford University Press, pp. 22-51, (Yayınlanmamış Çev. Ümit Tatlıcan).
- Giddens, Anthony (1987b) “The Social Sciences and Philosophy –trends in recent social theory” *Social Theory and Modern Sociology*, Standford University Press, pp. 22-72, (Yayınlanmamış Çev. Ümit Tatlıcan).

- Giddens, Anthony (1987c/2005) “Yapısalcılık, Post-yapısalcılık ve Kùltürün Üretimi”, *Sosyal Teorinin Temel Problemleri: Sosyal Analizde Eylem, Yapı ve Çelişki* (Çev. Ümit Tatlıcan), Paradigma Yayınları, İstanbul.
- Giddens, Anthony (1984), *The Constitution of Society*, University of California Press (Yayınlanmamış Çev. Ümit Tatlıcan).
- Giddens, Anthony (1990/2010) *Modernliğin Sonuçları* (Çev. Ersin Kuşdil), 4. Basım, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Giddens, Anthony (1974), “Introduction”, *Positivism and Sociology*, ed. Anthony Giddens, Heineman Educational Books, pp. 1-22.
- Giddens, Anthony (1991/2010) *Modernite ve Bireysel Kimlik: Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum* (Çev. Ümit Tatlıcan), Say Yayınları, İstanbul.
- Giddens, Anthony (1995/2000) *Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori* (Çev. Tuncay Birkan), Metis Yayınları, İstanbul.
- Giddens, Anthony (1996/2007) “Sosyal Bilim Nedir?” (Çev. Bekir Balkız) Ege Üniversitesi Sosyoloji Dergisi, Sayı: 17, ss. 313-325, [uvt.ulakbim.gov.tr](http://uvt.ulakbim.gov.tr) (erişim tarihi 2014).
- Giddens, Anthony (1981) *The Class Structure of the Advanced Societies*, Second edition, Hutchinson & Co. (Publishers) Ltd.
- Gordon, Scott (2003) *The History and Philosophy of Social Science*, First published 1991, Routledge [this edition published in the Taylor & Francis e-Library] (Yayınlanmamış Çev. Ümit Tatlıcan).
- Gouldner, Alvin W. (1965) *Enter Plato: Classical Greece and the Origins of Social Theory*, Basic Books, Inc., Publishers.
- Gouldner, Alvin W. (1973a) “Romanticism and Classicism: Deep Structures in Social Science”, *For Sociology: Renewal and Critique in Sociology Today*, New York: Basic Books, pp. 323-366.

- Gouldner, Alvin W. (1973b) “Remembrance and Renewal in Sociology”, *For Sociology: Renewal and Critique in Sociology Today*, New York: Basic Books, pp. 69-81.
- Guthrie, W. K. C. (2011) *Yunan Felsefe Tarihi: Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar* (Çev. Ergün Akça), Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- Gültekin, Ahmet Cüneyt (2007) *Wittgenstein'in 'Felsefi Soruşturmaları' Adlı Yapıtında Özel Dil Sorunu*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe (Sistemik Felsefe ve Mantık) Anabilim Dalı, Ankara.
- Hawkins, M. J. (1977) “A Re-examination of Durkheim’s Theory of Human Nature”, *The Sociological Review*, Vol. 25, No.2, pp. 229-251 (Yayınlanmamış Çeviri: Ümit Tatlıcan)
- Herakleitos (2009) *Fragmanlar* (Çev. Cengiz Çakmak), 2. Basım, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- Hesiodos (2012) *İşler ve Günler, Tanrıların Doğuşu* (Çev. Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul.
- Hobbes (2010) *Leviathan* (Çev. Semih Lim), 8. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Joas, Hans (2013) “Sembolik Etkileşimcilik”, *Günümüzde Sosyal Teori*, Edit. Anthony Giddens, Jonathan Turner, (Çev. Ümit Tatlıcan), Say Yayınları, İstanbul.
- Jung, Werner (2001), *Georg Simmel: Yaşamı, Sosyolojisi, Felsefesi* (Çev: Doğan Özlem), Anahtar Kitaplar Yayınevi.
- Kaspersen, Lars Bo (2000) *Anthony Giddens*, (Translated by Steven Sampson), Blackwell Publisher, (Yayınlanmamış Çev. Ümit Tatlıcan).
- Keat, Russel; Urry, John (2001) *Bilim Olarak Sosyal Teori* (Çev. Nilgün Çelebi), 2. Baskı, İmge Kitapevi, Ankara.

- Knapp, Peter (1986) ‘‘Hegel’s Universal in Marx, Durkheim and Weber: The Role of Hegelian Ideas in the Origin of Sociology’’, *Sociological Forum*, Vol. 1, No. 4, pp. 586-609 (Yayınlanmamış Çev. Ümit Tatlıcan).
- Kranz, Walther (1984) *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar*(Çev. Suad Y. Baybur), Sosyal Yayınları, İstanbul.
- Küçükalp, Kasım (2009) ‘‘Fenomenoloji’’ *Felsefe Ansiklopedisi*, (Editör: Ahmet Cevizci), 6. Cilt, Ebabel Yayıncılık, Ankara, ss. 382-398.
- Layder, Derek (2006) *Sosyal Teoriye Giriş* (Çev. Ümit Tatlıcan), Küre Yayınları, İstanbul.
- Lemert, Charles (2011) *Durkheim’in Hayaletleri: Kültürel Mantık ve Sosyal Şeyler* (Çev. Ferit Burak Aydar), İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Loyal, Steven (2003) *The Sociology of Anthony Giddens*, Pluto Press.
- Marshall, Gordon (1999) *Sosyoloji Sözlüğü* (Çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.
- Marshall I.; Zohar, D. (2006) *Kim Korkar Schrödinger’in Kedisinden: A’dan Z’ye Yeni Bilimin Kılavuzu*, (Çev. Orhan Düz), Paradigma Yayıncılık, İstanbul.
- Martinich, A. P. (2003) *Thomas Hobbes* (Çev. Akın Terzi), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Marx, Karl (2005) *1844 El Yazmaları* (Çev. Murat Belge), 3. Baskı, Birikim Yayınları, İstanbul.
- Mead, George Herbert (1972) *Mind, Self and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist*, (Edit. Charles W. Morris), Eighteenth Press, The University of Chicago Press, London.
- Megill, Allan (1998) *Aşırılığın Peygamberleri: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida* (Çev. Tuncay Birkan), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.

- Moran, Berna (2012) *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*, 22. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Moore, Wilbert E. (1997) “İşlevselcilik” (Çev. Alâeddin Şenel), Tom Bottomore; Robert Nisbet, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi* (Haz. Mete Tunçay, Aydın Uğur), 2. Baskı, Ayraç Yayınevi, Ankara, ss. 327-368.
- Mouzelis, Nicos (2012) “Öznelci-Nesnelci Bölünme: Aşmaya Karşı” (Çev. Ümit Tatlıcan) *Tözcülüğün Tasviyesi: İlişkisel Sosyolojide Temel Yaklaşımlar*, (Hazırlayanlar: Güney Çeğin, Emrah Göker), NotaBene Yayınları, Ankara, ss. 193-216.
- Murphy, John W. (2000) *Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Eleştiri* (Çev. Hüsamet Arslan), 2. Baskı, Paradigma Yayınları, İstanbul.
- Nietzsche, Friedrich (2006) *Yunanlılar'ın Trajik Çağında Felsefe* (Çev. Gürsel Aytaç), 2. Baskı, Say Yayınları, İstanbul.
- Nisbet, Robert (2013) *Sosyolojik Düşünce Geleneği* (Çev. Yusuf Kaplan), Paradigma Yayınları, İstanbul.
- Parsons, Talcott (1937/1966) *The Structure of Social Action: A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers*, Fourth Printing 1966, The Free Press, New York.
- Petrović, Gajo (2002) “Praxis” (Çev. Mehmet Küçük), *Marksist Düşünce Sözlüğü*, Yayın Yönetmeni: Tom Bottomore (Türkçe Çeviriyi Der. Mete Tunçay), 3. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Piaget, Jean (1999) *Yapısalcılık* (Çev. Ayşe Şirin Okyayuz Yener) Doruk Yayınları, Ankara.
- Platon (2010) *Mektuplar* (Çev. Furkan Akderin; Yayına Haz. Ahmet Cevizci), Say Yayınları, İstanbul.

- Ritzer, George (1992) “Karl Marx”, *Sociological Theory*, McGraw-Hill, Third Edition, (Çev. Ümit Tatlıcan) umittatlıcan.com (erişim tarihi 2014).
- Roberts, Brain (2006) *Micro Social Theory*, Palgrave Macmillan.
- Rousseau, Jean-Jacques (2003) *İtirafılar II* (Çev. Serkan Özbudun), 2. Basım, Kaknüs Yayınları, İstanbul.
- Rousseau, Jean-Jacques (2009) *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* (Çev. R. Nuri İleri), 10. Baskı, Say Yayınları, İstanbul.
- Rousseau, Jean-Jacques (2010) *Toplum Sözleşmesi* (Çev. Vedat Günyol), 6. Baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Rousseau, Jean-Jacques (2011) *Melodi ve Müziksel Taklit İle İlişki İçinde Dillerin Kökeni Üstüne Deneme* (Çev. Ömer Albayrak), 3. Baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Saussure, Ferdinand de (1976) *Genel Dilbilim Dersleri I* (Çev. Berke Vardar), Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Saygın, Tuncay (2010) “Yapısalcılıktan Postyapısalcılığa”, *Postyapısalcılık* (Derleyen: Armağan Öztürk), Phoenix Yayınevi, ss. 7-34.
- Simmel, Georg (2009a) “Sosyoloji Sorunu” *Bireysellik ve Kültür (Seçme Yazılar)* (Çev. Tuncay Birkan), Metis Yayınları, İstanbul.
- Simmel, Georg (2009b) “Toplum Nasıl Mümkün Olur?” *Bireysellik ve Kültür (Seçme Yazılar)* (Çev. Tuncay Birkan), Metis Yayınları, İstanbul.
- Suckiel, Ellen Kappy (2003) *William James’in Pragmatik Felsefesi* (Çev. Celal Türer), Paradigma Yayınları, İstanbul.
- Slattery, Martin (2007) *Sosyolojide Temel Fikirler*, (Yayına Haz. Ümit Tatlıcan, Gülhan Demiriz), Sentez Yayıncılık, Bursa.



- Sewell, William H. Jr. (1992) "A Theory of Structure: Duality, Agency, and Transformation" *American Journal of Sociology*, Vol. 98, No. 1, pp. 1-29.
- Steinmetz, George; Chae, Ou-Byung (2002), "Sociology in an Era of Fragmentation: From the Sociology of Knowledge to the Philosophy of Science, and Back Again", *The Sociological Quarterly*, Vol. 43, No. 1, pp. 111-137.
- Stevenson, Leslie (2005) *Yedi İnsan Doğası Kuramı* (Çev. Necla Arat; Yayına Haz. Necla Arat), Say Yayınları, İstanbul.
- Stones, Rob (2005) *Structuration Theory*, Palgrave Macmillan.
- Suckiel, Ellen Kappy (2003) *William James'in Pragmatik Felsefesi* (Çev. Celal Türer), Paradigma Yayınları, İstanbul.
- Swingewood, Alan (1998) *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi* (Çev. Osman Akınhay), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.
- Şentuna, Candan; Babür, Saffet (1998) "Giriş", *Yasalar*, Platon (Çev. Candan Şentuna, Saffet Babür), Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- Tatlıcan, Ümit (2009) "Fenomenolojik Sosyoloji", *Felsefe Ansiklopedisi* (Editör: Ahmet Cevizci), 6. Cilt, Ebabel Yayıncılık, Ankara, ss. 409-428.
- Tatlıcan, Ümit (2007) "Etnometodoloji" *Felsefe Ansiklopedisi* (Editör: Ahmet Cevizci), 5. Cilt, Ebabel Yayıncılık, Ankara, ss. 914-932.
- Tatlıcan, Ümit (2005) "Çifte Olumsuzluk" *Felsefe Ansiklopedisi*, (Editör: Ahmet Cevizci), 3. Cilt, Babil Yayıncılık, Ankara, ss. 644-657.
- Tatlıcan, Ümit; Binay, Berivan (2010) "Anthony Giddens", *1900'den Günümüze Büyük Düşünürler*, II. Cilt (Editör: Çetin Veysal), Etik Yayınları, İstanbul, ss. 3-136.
- Tucker, Kenneth Jr. (1998), *Anthony Giddens and Modern Social Theory*, Sage Publications, (Yayınlanmamış Çev. Ümit Tatlıcan).

- Turner, Bryan S. (2001) *Society and Culture: Principles of Scarcity and Solidarity*, Sage Publications.
- Turner, Jonathan H. (1991) *The Structure of Sociological Theory*, Fifth Edition, Wadsworth Publishing Company (Yayınlanmamış Çev. Ümit Tatlıcan).
- Turner, Jonathan H.; Beeghley, Leonard; Powers, H. Charles (2010) *Sosyolojik Teorinin Oluşumu* (Çev. Ümit Tatlıcan), Sentez Yayın ve Dağıtım, Bursa.
- Türk Dil Kurumu (1998) Türkçe Sözlük I. ve II. Cilt, 9. Baskı, Ankara.
- Türk Dil Kurumu (2005) Türkçe Sözlük, 10. Baskı, Ankara.
- Türk Dil Kurumu Internet Sayfası (2014)  
[http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.53faffec95be49.63306202](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.53faffec95be49.63306202).
- Weinstein, Deena; Weinstein, Michael A. (2011) “Çatışmanın Boyutları: Georg Simmel ve Modern Yaşam” (Çev. Jale Özata Dirlikyapan) *Georg Simmel: Sosyolog, Sanatçı, Düşünür* (Editör: Jale Özata Dirlikyapan) Doğu Batı Yayınları, Ankara, ss.38-53.
- Winch, Peter (2007) *Sosyal Bilim Düşüncesi ve Felsefe* (Çev. Ömer Demir), 2. Baskı, Vadi Yayınları, Ankara.
- Wittgenstein, Ludwig (2010) *Felsefi Soruşturmalar* (Çev. Haluk Barışçan), 2. Basım, Metis Yayınları, İstanbul.
- Wood, Allen W. (2005) “Hegel ve Marksizm” (Çev. Evren Mehmet Dinçer; Bora Erdağı), *Felsefelogos*, Yıl 7, Sayı 25-26, ss. 103-125, Bulut Yayınevi, İstanbul.
- Wrong, Dennis H. (1994) *The Problem of Order: What Unites and Divides Society*, The Free Press.
- Zeller, Eduard (2001) *Grek Felsefesi Tarihi* (Çev. Ahmet Aydoğan), İz Yayıncılık, İstanbul.

## ÖZGEÇMİŞ

**Adı Soyadı** : Berivan BİNAY  
**Doğum Yeri ve Tarihi** : Erzincan 08.09.1980

### EĞİTİM DURUMU

**Lisans Öğrenimi** : Adnan Menderes Üniversitesi Fen Edebiyat  
Fakültesi Sosyoloji Bölümü  
**Yüksek Lisans Öğrenimi** : Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler  
Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı  
**Bildiği Yabancı Diller** : İngilizce

### İŞ DENEYİMİ

**Mesleği** : Araştırma Görevlisi  
**Çalıştığı Kurumlar** : Adnan Menderes Üniversitesi

### İLETİŞİM

**e-posta Adresi** : bbinay@adu.edu.tr  
**Tarih** : Temmuz 2014