

T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DOKTORA TEZİ

ALFRED SCHUTZ'UN
FENOMENOLOJİK SOSYOLOJİSİ VE
DİN SOSYOLOJİSİNE UYGULANABİLİRLİĞİ

S. NİLGÜN SOFUOĞLU

DANIŞMAN
PROF. DR. RECEP YAPAREL

2009

YEMİN METNİ

Doktora Tezi olarak sunduğum “**Alfred Schutz’un Fenomenolojik Sosyolojisi ve Din Sosyolojisine Uygulanabilirliđi**” adlı çalışmanın, tarafımdan, bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı dűşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gűsterilenlerden olduğuunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğuunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

09/10/2009

S. Nilgűn SOFUOĐLU

DOKTORA TEZ SINAV TUTANAĞI

Öğrencinin

Adı ve Soyadı : S. Nilgün SOFUOĞLU

Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri

Programı : Din Sosyolojisi

Tez Konusu : Alfred Schutz'un Fenomenolojik Sosyolojisi ve Din Sosyolojisine Uygulanabilirliği

Sınav Tarihi ve Saati :

Yukarıda kimlik bilgileri belirtilen öğrenci Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün tarih ve Sayılı toplantısında oluşturulan jürimiz tarafından Lisansüstü Yönetmeliğinin 30.maddesi gereğince doktora tez sınavına alınmıştır.

Adayın kişisel çalışmaya dayanan tezini dakikalık süre içinde savunmasından sonra jüri üyelerince gerek tez konusu gerekse tezin dayanağı olan Anabilim dallarından sorulara verdiği cevaplar değerlendirilerek tezin,

BAŞARILI OLDUĞUNA	O	OY BİRLİĞİ	O
DÜZELTİLMESİNE	O*	OY ÇOKLUĞU	O
REDDİNE	O**		

ile karar verilmiştir.

Jüri teşkil edilmediği için sınav yapılamamıştır. O***

Öğrenci sınava gelmemiştir. O**

* Bu halde adaya 6 ay süre verilir.

** Bu halde adâyin kaydı silinir.

*** Bu halde sınav için yeni bir tarih belirlenir.

	Evet
Tez, burs, ödül veya teşvik programlarına (Tüba, Fulbright vb.) aday olabilir.	O
Tez, mevcut hali ile basılabilir.	O
Tez, gözden geçirildikten sonra basılabilir.	O
Tezin, basımı gerekliliği yoktur.	O

JÜRİ ÜYELERİ

.....	<input type="checkbox"/> Başarılı	<input type="checkbox"/> Düzeltme	<input type="checkbox"/> Red
.....	<input type="checkbox"/> Başarılı	<input type="checkbox"/> Düzeltme	<input type="checkbox"/> Red
.....	<input type="checkbox"/> Başarılı	<input type="checkbox"/> Düzeltme	<input type="checkbox"/> Red
.....	<input type="checkbox"/> Başarılı	<input type="checkbox"/> Düzeltme	<input type="checkbox"/> Red
.....	<input type="checkbox"/> Başarılı	<input type="checkbox"/> Düzeltme	<input type="checkbox"/> Red

İMZA

ÖZET

Doktora Tezi

Alfred Schutz'un Fenomenolojik Sosyolojisi ve Din Sosyolojisine

Uygulanabilirliği

S. Nilgün SOFUOĞLU

Dokuz Eylül Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Bu çalışmanın amacı Yorumlayıcı Sosyoloji'nin Din Sosyolojisi'ne uygulanabilirliğini incelemektir. Bu gayeyle Birinci Bölüm'de Yorumlayıcı Sosyolojinin kurucusu kabul edilen Alfred Schutz'un Fenomenolojik Sosyolojisi'ni inşa eden düşünsel düzlem ve kendi hayat hikayesine dair bilgi verildi.

İkinci Bölüm'de onun kuramını anlayabilmek için kullandığı temel on kavram kısaca tanımlandı; toplum kuramı ve Sosyal Bilimler Felsefesi'nde iki meseleye dair malumat sunuldu.

Üçüncü Bölüm'de Schutz'un Yorumlayıcı Sosyolojisi anlatıldı. Konusu, yöntemleri ve aynı çerçevede edim tipleri, eylem, toplumsal eylem, toplumsal ilişki ve çoklu yaşama dünyalarına ilişkin konular ele alındı.

Dördüncü Bölüm'de ise, Schutz'un Fenomenolojik Sosyolojisi'nin Din Sosyolojisi'ne uygulanabilirliğini denendi. Bu deneme önce kavramsal, sonra konusal çerçevede yapılmaya çalışıldı.

Tezin genel bir değerlendirmesi ile çalışma bitirildi.

Anahtar kelimeler: Fenomenoloji, Fenomenolojik Sosyoloji, Yorumlayıcı Sosyoloji, Din Sosyolojisi, Alfred Schutz.

ABSTRACT

Doctoral Thesis

**Alfred Schutz's Phenomenological Sociology and Its Applicability in
Sociology of Religion**

S. Nilgün Sofuoğlu

Dokuz Eylul University

Institute of Social Sciences

Department of Philosophy and Religious Sciences

The aim of this study was to investigate applicability of the Interpretive Sociology of Alfred Schutz to the Sociology of Religion. Chapter One presents the intellectual and philosophical grounds of Phenomenological Sociology of Alfred Schutz and information on his life, who is considered as the founder of the Interpretive Sociology.

The ten basic concepts he used that are required to understand his phenomenological approach were described and information about his social theory and the issues regarding his Philosophy of Social were presented in Chapter two.

In Chapter Three, his Interpretive Sociology was scrutinized. The subjects and methods and in the same context issues about type of acts, actions, social actions, social relations and multiple life-worlds were analyzed.

The applicability of Interpretive Sociology of Alfred Schutz in Sociology of Religion was examined in Chapter Four. The examination was conducted in two steps: First in the conceptual, then in the topical contexts.

The dissertation was completed with a general assessment of the study.

Key Words: Phenomenology, Phenomenological Sociology, Interpretive Sociology, Alfred Schutz.

İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ	II
DOKTORA TEZ SINAV TUTANAĞI	III
ÖZET	IV
ABSTRACT	V
İÇİNDEKİLER	VI
KISALTMALAR	VIII
GİRİŞ	1
1.1. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ VE AMACI	1
1.2. ÇALIŞMANIN MUHTEVASI VE YÖNTEMİ	2

BİRİNCİ BÖLÜM

ALFRED SCHUTZ'UN FENOMENOLOJİK SOSYOLOJİSİNİ

İNŞA EDEN DÜŞÜNSEL DÜZLEM

2.1. GENEL HATLARIYLA FENOMENOLOJİ	9
2.2. FELSEFİ ZEMİN	19
2.2.1. <i>Gottfried Wilhelm Leibniz</i>	19
2.2.2. <i>Edmund Husserl</i>	22
2.2.3. <i>Henri Bergson</i>	32
2.2.4. <i>Jean Paul Sartre</i>	36
2.3. SOSYOLOJİK ZEMİN	41
2.3.1. <i>Max Weber</i>	41
2.4. BİR FİLOZOFUN HAYATI: ALFRED SCHUTZ	46
2.4.1. <i>Viyana Günleri (1899–1932)</i>	46
2.4.2. <i>İlk Sürgün: Paris (1933–1939)</i>	55
2.4.3. <i>New York'ta Bir Yabancı (1939–1959)</i>	56

İKİNCİ BÖLÜM

ALFRED SCHUTZ'UN TOPLUM KURAMI

3.1. ELE ALDIĞI KONULAR	70
3.1.1. <i>Ben'in Yaşama Formları</i>	70
3.1.2. <i>Aktörün Yaşama-Dünyası</i>	74
3.1.3. <i>Yaşama-Dünyası'nın Sorgusuz-Sualsiz Kabul Edilirliliği</i>	78
3.1.4. <i>Yaşama-Dünyası'nda Paranteze Alma</i>	80
3.1.5. <i>Yaşama-Dünyası'nın Özneler-Arasılık Niteliği</i>	81
3.1.6. <i>Yaşama-Dünyası'nda Perspektiflerin Karşılıklılığı</i>	85
3.1.7. <i>Bir Yaşama-Dünyası Kuralı: Tipleştirme</i>	86
3.1.8. <i>Yaşama-Dünyası'nda Çoklu Gerçeklikler ve Sınırlı Anlam Alanları</i>	89

3.1.9. Yaşama-Dünyası'nda Temsil.....	95
3.1.10. Yaşama-Dünyası'nda Dil.....	99
3.2. SOSYAL BİLİMLER FELSEFESİNDE İKİ MESELE.....	103
3.2.1. Sosyal Bilimlerin Konusu.....	103
3.2.2. Sosyal Bilimler ve İnşa.....	105

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ALFRED SCHUTZ'UN FENOMENOLOJİK SOSYOLOJİSİ

4.1. Fenomenolojik Sosyolojinin Konusu.....	112
4.2. Fenomenolojik Sosyolojide Yöntem.....	114
4.3. Fenomenolojik Sosyoloji'de Eylem.....	120
4.3.1. Edim Tipleri.....	120
4.3.2. Eylemde Niyetsellik.....	123
4.3.3. Eylemde Tarifelerin Kullanımı.....	124
4.3.4. Eylemlerin Planlanması.....	126
4.3.5. Eylem Planları Arasında Tercihle Bulunma.....	129
4.3.6. Eylem Planlarında İlgililik Sorunu.....	135
4.3.7. Eylemde Sâik Faktörü.....	145
4.4. Fenomenolojik Sosyoloji'de Toplumsal Eylem ve Toplumsal İlişkiler.....	149
4.4.1. Toplumsal Eylem Kavramı.....	149
4.4.2. Toplumsal İlişki Kavramı.....	150
4.4.3. Toplumsal İlişkiler: Biz-İlişkisi.....	153
4.4.4. Toplumsal İlişkiler: Onlar-İlişkisi.....	156
4.4.5. Toplumsal İlişkiler: Bizden Öncekiler ve Sonrakiler.....	158
4.5. Fenomenolojik Sosyolojide Çoklu Yaşama Dünyaları.....	161
4.6. Schutz'un Cevapsız Bıraktığı Birkaç Soru.....	165

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ALFRED SCHUTZ'UN FENOMENOLOJİK SOSYOLOJİSİNİN DİN SOSYOLOJİSİNE UYGULANABİLİRLİĞİ

5.1. KAVRAMSAL UYGULAMA.....	170
5.1.1. Fenomen Olarak Din.....	171
5.1.2. Yaşama-Dünyası'nda Din.....	172
5.1.3. Din Bağlı Eylem.....	176
5.1.3.1. Din Bağlı Eylemin Niyetselliği.....	178
5.1.3.2. Din Bağlı Eylemde İlgililik.....	180
5.1.3.3. Din Bağlı Eylemde Tercihle Bulunma.....	182
5.1.3.4. Din Bağlı Toplumsal Eylem.....	185
5.1.3.5. Din Bağlı Toplumsal İlişki.....	188
5.1.3.5.1. Din Bağlı Biz-İlişkisi.....	189
5.1.3.5.2. Din Bağlı Onlar-İlişkisi.....	192
5.1.3.5.3. Din Bağlı Toplumsal İlişki: Bizden Öncekiler ve Sonrakiler.....	194
5.1.4. Din Sosyolojisi'nde Epoché.....	195
5.1.5. Din Sosyolojisi'nde Tipleştirme.....	197
5.2. KONUSAL UYGULAMA.....	199
5.2.1. Mevlevî Âyinlerinde Özneler-Arası İlişki Oluşumu Hakkında Schutz'cu Bir Çözümleme.....	200
SONUÇ.....	231
KAYNAKLAR.....	236
6.1. ALFRED SCHUTZ'UN ESERLERİ.....	236
6.2. GENEL KAYNAKLAR.....	241

KISALTMALAR

CP Collected Papers of Alfred Schutz

PSW Phenomenology of The Social World

SLW Structures of Life-World

ABD Amerika Birleşik Devletleri

Bkz. Bakınız

a.g.e. Adı geçen eser

Yay. Yayınları/Yayınevi

Çev. Çeviren

Crisis The Crisis of European Sciences and Transandantal Phenomenology

GİRİŞ

1.1.Araştırmanın Önemi ve Amacı

Sosyolojinin, *bilim* olarak doğuşu bazı çevrelerce İbn Haldun'a kadar götürülse de genele hâkim görüş, bu alanın kurucusunu Auguste Comte (1798-1857) kabul eder. Auguste Comte, *Course de Philosophie Positive (Pozitif Felsefe Dersleri)* ve *Systeme de Politique Positive (Pozitif Politik Sistem)* adlı iki temel eserindeki pozitivist bilim anlayışı ile aynı zamanda pozitivizmin de kurucusu görülür. Bu bağlamda, sosyolojinin bilim olarak kurulduğu zamandan itibaren kullandığı yöntemler, doğa bilimlerinin kullandığı yöntemlerle büyük ölçüde müşterektir. İşte bu müşterekliğe bir 'karşı çıkış' şeklinde ortaya çıktığını söyleyebileceğimiz *fenomenolojik yaklaşım*, Avrupa ülkelerinde ve A.B.D.'de bizden uzun yıllar önce ortaya çıkmış; fakat ülkemizde henüz son on yıllarda bilimsel sahada tartışılmaya başlanmıştır.

Bu araştırmanın amacı, ülkemizde yeni yeni tartışılıp müzakere edilmeye başlanan Fenomenolojik Sosyoloji'nin kurucusu Alfred Schutz ile ilgili kapsamlı bir araştırma ortaya koymak ve onun görüşlerinin Din Sosyolojisi'ne uygulanabilirliğinin bir denemesini yapmaktır. Ülkemizde fenomenolojik yaklaşımla ilgili verilmiş eserlerin sayısı Batı ülkelerinde yapılan çalışmalara kıyasla oldukça azdır. Söz konusu durum, aynı zamanda, bu çalışmada kaynak sıkıntısı yaşamamıza neden olmuştur. Yabancı dilde bu alanda yazılan eserlerin sayısı az değilken, Türkçe'de özellikle de fenomenolojik sosyolojinin kurucusu sayılan Alfred Schutz'a özel hiçbir çalışmanın olmayışı, yapılmasına ciddi anlamda ihtiyaç olduğunu düşünmemize neden olmuştur. Tezde kullanılan dört eser hariç, hepsi çalışmaya başladığımız tarihten itibaren peyderpey yurtdışından getirilmiş, bir kısmı da çalışmamın son yılında A.B.D.'de

yaptığım araştırmalar esnasında edinilmiştir. Bu araştırma, Alfred Schutz hakkında Türkçe'de detaylı bir eser olarak ülkemizde ilk olduğundan önemi haizdir.

1.2. Çalışmanın Muhtevası ve Yöntemi

Yabancı lkelerde Fenomenolojik yaklaşım üzerine pek çok eser vardır. Bu durum, zaman sınırlaması olan bir çalışma yapıyor olmamızdan, muhtevada da bir sınırlama getirmemizi lüzumlu kıldı. Konuyu mümkün olan en eksiksiz tarzda yansıtılmamızı engellemeyecek bir sınırlamanın yapılabilmesi için, Fenomenolojik Sosyoloji'nin kurucusu kabul edilen Alfred Schutz'un çalışmalarını temel aldık.

Bu çerçevede öncelikle, fenomenolojik sosyolojiye giriş mahiyetinde, öncelikle fenomenoloji hakkında genel bir ereve çizme ihtiyacının oluşmasından ötürü, kısa bir tanıtım yazısı yazdık. Ardından, kuramın felsefi ve sosyolojik temelleriyle ilgili bilgi verilmesi de zaruriydi. Bu bakımdan Schutz'un eserlerinde sıklıkla atıfta bulunduğu dört filozofun, yani G. Wilhelm Leibniz, Edmund Husserl, Henri Bergson, Jean Paul Sartre ve Max Weber'in görüşlerini, çalışmamızı ilgilendirdiği kadarıyla Schutz'un kendi değerlendirme ve eleştirileriyle birlikte aktarmaya çalıştık. Bilhassa Weber ve Husserl'in burada detaylamadığımız fikirlerine sonraki bölümde yeri geldikçe değinmeyi tercih ettik. Bunu yapmaktaki amacımız, tez çalışmamızın tekrarlara boğulmasını önlemektir.

Aşağıda da görüleceği gibi Schutz'un eserleri, kendisi hayatta iken eserlerini yeniden tashih imknı bulamadığından, tekrarlardan arındırılmamış haldedir. Her ne kadar kendisi tekrarların silinerek yayınlanmasını vasiyet etmişse de, eşi ve öğrencileri onun vefatından sonra buna cesaret edememiş ve yazılarını olduğu gibi yayınlamışlardır. Çalışmamızdaki dipnotlardan da anlaşılacağı üzere, Schutz'un bir konu hakkındaki görüşlerini aktarırken farklı esarlere atıf yaparak, aynı konunun mkerre-ren işlendiği yerlere işaret etmiş olduk.

Schutz'un düşüncelerini inşa eden günün bilimsel ve felsefi eser ve şahsiyetleri kadar, kendi biyografisi de önem arz etmektedir. Zira bilim insanları veya düşünürler kendi biyografik geçmişleriyle orada *vardırlar*. Bundan ötürü de eser verirken, kendi düşünce dünyaları ile içinde buldukları çağın düşünce sorunlarını harmanlamak suretiyle soru ve sorunlara cevap aramaktadırlar. Biyografilerin sahip olduğu öneme atfen ve Schutz'un ne yapmak istediğini daha iyi anlayabilmek için biz de, *Alfred Schutz'un Fenomenolojik Sosyolojisini İnşa Eden Düşünsel Düzlem* başlığı altına kendi hayat hikâyesini de ilave ettik. Hayat hikâyesini anlatırken temelde, hayatına dair iki kitap, bir makale ve bir videoya başvurduk. Çok az değiştirerek aldığımız cümlelerin sonuna dipnot verdik; fakat anladığımızı aktardığımız ve özetlediğimiz kısımları dipnotsuz geçtik. Bu bakımdan hayatı ile ilgili faydalandığımız eserlere dair bu küçük hatırlatmayı yapmayı gerekli buluyoruz.

Fenomenolojik Sosyoloji'nin Din Sosyolojisi'ne uygulanabilirliğini görebilmemiz için Schutz'un kuramını ayrıntılarıyla anlamamız ve aktarmamız gerektiğinden, İkinci Bölüm'de Schutz'un fenomenolojik toplum kuramını konu edindik. Bu maksatla önce, kullandığı kavramlara dair genel bir resim çizmek amacıyla bir ön bilgi sunduk ve daha sonra toplumun bireylerce nasıl inşa edildiği, canlı tutulduğu ve insanların nasıl bir arada yaşadıklarına dair açıklamalar için, onun toplumu açıklamak için başvurduğu “*Lebenswelt*”, yani “yaşama-dünyası” kavramına dair verdiği bilgileri aktardık. Schutz'un aktardığı bütün yönlerini muhteva bir bilgi çerçevesi sunabilmek niyetiyle kavramı farklı kalemlerle başlıklandırarak ele aldık.

Schutz'un fenomenolojik yaklaşımı çerçevesinde Sosyal Bilimler felsefesine dair söylediklerini bir sonraki başlıkta topladık. Bütün kuramı zaten Sosyal Bilimler'e dair değerlendirilebileceği için tekrarlarla çalışmayı yormamak amacıyla, burada onun sadece Sosyal Bilimlerin konusu ve Sosyal Bilimler'de "inşa"ya dair görüşlerini özetledik.

Schutz'un kavramlarına ilişkin bu izahattan sonra Üçüncü Bölüm'de, fenomenolojik yaklaşımı doğrultusunda çerçevesini çizdiği Fenomenolojik Sosyoloji-

si'nin genel hatlarını ele aldık. Yorumlayıcı Sosyoloji'nin konusu, yöntemi ve bu bağlamda "çoklu yaşama-dünyaları", edim tipleri ve eylem kavramı ile toplumsal ilişki türleri ve toplum etkileşim kavramına dair Schutz'un düşüncelerini ilettik ve değerlendirdik. Edim tipleri ve bunlar arasında O'nun en çok önem atfettiği kavram olan "eylem"e ilişkin görüşlerini de, "yaşama-dünyası" kavramını incelerken yaptığımız gibi muhtelif başlıklar altında düzenleyerek aktardık. Eylemin toplumsallık özelliği ve toplumsal etkileşime dair fikirlerini incelerken de aynı yolu izledik.

Dördüncü Bölüm ise çalışmamızın asıl tezini taşımakta. Fenomenolojik Sosyoloji'nin Din Sosyolojisine Uygulanabilirliği konusunu değerlendirdiğimiz bu son bölümde, önce kavramsal aktarım yapmayı denedik. Schutz'un temel kavramlarından Din Sosyolojisi bağlamında irdeleyebileceğimizi düşündüklerimizi Din Sosyolojisi açısından ele alarak, Schutz'un kavramlarını Din Sosyolojisi resminde görmeye çalıştık. Bu kavramsal denemenin ardından, Schutz'un bir makalesinden esinle konusal bir uygulama girişiminde bulunduk. "Girişim" diyoruz; çünkü yazdığımız, alacağımız eleştirilere uygun olarak ilerideki çalışmalarımıza yön vermemizi sağlamasını istediğimiz deneme yazısıdır.

Bu uygulamayı yapmak için Mevlevi Ayinlerini seçtik ve öncelikle Semâ kavramının Mevlana Celâleddin-i Rûmî için ne anlam taşıdığını hakkında yazılmış kitap ve makalelerden ve kendi eserlerindeki bilgilerden istifade ederek anlamaya çalıştık. Semâ kavramı ile ilgili tatmin edici kapsamda bilgi aktarabildiğimizi umuyoruz. Ardından Semâ tecrübesinin Mevlevilik mensupları ve Semâ âyini icracıları için taşıdığı manaları keşfedebilmek gayesiyle, bu konuya ilişkin aktarımlarda bulunduk. İlâveten çalışmanın empirik bir değer taşıması için de, Semâ âyini icracıları ile yazılı mülakat yaptık. Bu mülakatları yapmak için pek çok tasavvuf musikisi ve Semâ topluluğu ile bağlantı kurmaya çalıştık; fakat bunlardan yalnızca ikisi bize yardımcı olabildi. Çünkü bir kısmı görüşme talebimizi yanıtız bırakırken, bazıları yurtdışı turnelerine çıktıkları için görüşme imkânı olmadığını bildirdiler. Bu bakımdan İstanbul'da Rûmî Mevlevi Müzik ve Semâ Topluluğu Eğitim, Kültür ve

Yardımlaşma Derneği'nin Yönetim Kurulu Başkanı Atilla Baran Demirtaş'a ve İzmir Türk Tasavvuf Musikisi ve Semâ Topluluğu Üyesi Oğuz Özgürbüz'e yardım ve ilgileri için teşekkürlerimizi sunmalıyız. Rûmî Mevlevî grubu üyeleri her ne kadar bize yardımcı olmak konusunda isteksiz davransalar da, Atilla Baran Bey'in gösterdiği ilgi sayesinde ihtiyacımız olan verilerin bir kısmını toplayabildik. Diğer taraftan İzmir'de görüşme yaptığımız grup üyeleri bize yardımcı olmakta tereddüt göstermediler. Mülakatın katılımcıları bize çok kısa bir süre ayırabileceklerinden ötürü soruları yazılı halde dağıttık ve onlar da soruların bazılarını cevapladılar, bazılarını boş bıraktılar, bazıları da hiçbir şey yazmadan kâğıtları geri verdi. Böyle bir süreçten sonra, Semâ icracılarının kendi durum tanımlamalarına dair elde ettiğimizi bilgileri, konusal uygulama başlığı altındaki denememizde kullandık.

Yukarıda anlattığımız muhtevayı çalışırken, metin anlama ve yorumlama teknikleri kullandık. Eğer onu anlayabilirsek kuramını da anlayabiliriz düşüncesiyle Schutz'un yerine kendimizi koymaya çalışarak onun *ne yapmak istediğini*, yani *niyetini* anlamaya çalıştık. Birazdan aşağıda da görüleceği gibi Schutz, bu bilginin öneminin farkında olduğu için, öğrencisi Maurice Natanson'dan basılacak olan *Collected Papers I: The Problem of Social Reality* adlı kitaba, “*gerçekte ne demek istediğini*” anlatan bir *giriş* yazmasını istemişti. Bu bakımdan biz de, onun vasiyetine uygun olacak şekilde bu gayretini ve kendisini harekete geçiren sâikleri anlamaya ve anlatmaya çalıştık. Bunu yapabilmek için öncelikle onun dili kullanım tarzını anlamamız gerekiyordu. Bu bakımdan Aron Gurwitsch ile mektuplaşmalarından faydalandık. Avrupa'dan Amerika'ya göçen iki düşünür olarak bu mektuplarda, kavramlarına hangi İngilizce karşılıkları vermenin daha uygun olacağı hususunda zaman zaman birbirlerine danışıp müzakerede bulunmaktalar. Bu müzakerelerde İngilizce karşılıkları hangi gerekçelerle seçtiklerine dair az da olsa mâlumat bulmak mümkün oldu.

Tez araştırmamızı yapmak üzere çalışmaya başladığımızda, Schutz'un kendi eserleriyle birlikte onun hakkında yazılanları da edinmeye çalıştık. Bu edinme süreci

Ülkemizdeki kütüphanelerden sadece birkaç tanesine ulaşabildiğimiz için biraz uzun ve zahmetli oldu diyebiliriz. Elimizde Alfred Schutz'a dair yazılmış eserler bulunmakla beraber, yukarıda da belirttiğimiz gibi bu eserlerin hiçbirisi ülkemizde çalışılmış değildir. Ülkemizde Schutz hakkında yazılanlar alt başlıklarda verilen kısa bilgilendirici mahiyetteki kısa yazılardan ibarettir. Tamamen Schutz hakkında yazılan kitap ve makalelerin de hepsi yabancı ülkelerde yayınlanmışlardır. Bu eserlerin listesini kaynakçada vereceğimiz için burada yazar ve eser adlarını tek tek zikretmeksizin kendi çalışmamızla mukayese imknı doğması bakımından genel bir değerlendirme yapma ihtiyacı duyduk.

Çalışmaya başlayıp bu kitapları edindiğimiz dönemde Schutz hakkında çok az bilgiye sahiptik ve sıfırdan başlayarak yaptığımız okumalarda kafamızda Schutz'un ne yapmak istediğine ve kuramına dair şekillenme çok zayıftı. Çünkü hakkında yazılan kitapların hepsinde genel konusal irdelemelerle karşılaşmaktaydık. Schutz'un kullandığı kavramları tam olarak anlamadan konulara dair tartışmaları anlamamız da mümkün olmamıştı. Zaten Schutz'un eserleri de yaklaşık olarak aynı tarzda yazılmıştı.

Biz ise bu araştırmada, önce Schutz'un kullandığı kavramları tespit ederek kendi eserlerinden tanımlamalarını çıkarmaya çalıştık. Daha sonra kavramlardan yola çıkarak konulara gittik ve konuları kavramlar bağlamında ele alarak Schutz'un kafa yorduğu sorunların anlaşılmasını kolaylaştırmaya çalıştık. Kavramsal zemin üzerinde konusal değerlendirmeler yaptığımız için de ortaya diğer kitaplardan çok farklı bir plan ıktı.

Kavramların Schutz'ca doldurulan içeriğini çözebilmek için, öncelikle yine kendisine başvurduk. Dikkatli bir okuma ile çeşitli yerlerdeki kullanım şekline dikkat ederek manayı yakalamaya çalıştık. Bunu yaparken, Schutz'un kuramının bütününe dair bilgimize başvurarak mantıksal tutarlılıklar aradık. Hermeneutiğin metin okuma tekniklerini kullanmak, onu anlayabilmek için şarttı. Bu yüzden, parça ve bütün arasında salınmak suretiyle kastı tam manasıyla yakalamaya çalıştık. Schutz'un bazı yazılarında bulamadığımız açıklığı başka yazılarından sağlamak gerekti.

Kavramlara Türkçe karşılıklar verme konusunda kimi kavramda az sorun yaşarken kiminde çok zorlandık. "*Relevance*", "*appresentation*", "*performance*" ve "*working*", Türkçeleştirme konusunda sıkıntı yaşadıklarımız arasında sayılabilir. Bizim burada önerdiğimiz karşılıklar, daha uygununu buluncaya kadar geçici olarak kullanılmışlardır ve bu yüzden de genellikle parantez içinde kavramların orijinalleri verilmiştir.

Kelime kullanış şeklimizle ilgili de birkaç cümle bilgi vermeliyiz. "Eylem", "edim", "hareket", "nesne" ve "davranış" gibi hassas kelimeleri Schutz'un düşünce dünyasına ters düşecek biçimde kullanmamaya çalıştık. Bu kelimelerin anlamlarının bütün bir kuramın inşasında oynadıkları rolü bildiğimizden, kendi kendimizle çelişkiye düşmemeliydik. Fakat mesela "açıklama" kavramı hem pozitivist bilim anlayışının yöntemini ifade eden bir kavram olduğu, hem de Türkçe'de gerekçeler sunmak ve belirsiz olan bir konuyu aydınlatmak manasını taşıdığından, pozitivismle ilgisi olmayacak şekilde zaman zaman kullandık.

Metin içerisinde özel bir kavram kullandığımızda bu kavramı tırnak içine aldık. Eğer yanına bir parantez açarak yabancı dildeki karşılığını da vermiş isek, yabancı dildeki kavramı hem tırnak içine aldık hem italik yaptık. Bunların dışında bu kavramlara gönderme yaptığımız yerlerde kavramı tırnak içine almadan yalnızca italik yaparak dikkat çektik. Paragraf içinde yaptığımız kısa alıntılarını tırnak içine ve italik yaparak belirttik. Uzun alıntılarını ise, ayrı bir paragrafta, daha dar bir formatta ve daha küçük puntolarla, tırnak içinde ve italik yazdık.

Kavram izahlarında bazen bu akım hakkında yazılmış başka kitap ve makalelerden de faydalandık. Ama bunu nadiren yaptığımızı, bazen başkasının yorumuna göre anlamının yanıltıcı olabileceğini tecrübe ettiğimiz için, kavramların anlamlarını Schutz'un kendisinde bulmaya daha çok ehemmiyet verdiğimiz; fakat bazen delil kılmak amacıyla "ayrıca bkz." ibaresiyle başka yazarların eserlerini kaynak gösterdiğimizizi belirtmeliyiz.

Diğer taraftan, *doğrudan* Schutz'un fenomenolojik sosyolojisinin Din Sosyolojisi'ne uygulanması ile ilgili herhangi bir çalışmaya rastlamadık. Bulduğumuz tek çalışma, konusal uygulama kısmında bize ilham veren kısa bir makaleydi.¹ Bu makaleden ilham almakla birlikte, konuyu ele alış tarz ve muhtevaların birbirinden çok farklı olduğunu belirtmeliyiz. İtiraf etmeliyiz ki, Schutz'un din konusunda hemen hiçbir şey söylemediğini bu çalışmaya başlarken bilmiyorduk. Bunu fark ettikten sonra bu çalışmada tek yapabileceğimiz, kendimizi onun yerine koymaya çalışarak "O olsaydı ne derdi?" ve "O'nun fenomenolojik yaklaşımdaki ana paradigması nedir?" sorularını sorarak düşünce sistemini, kendi mantıksal tutarlığını bozmadan hem kavramsal hem de konusal çerçevede tatbik etmeye gayret etmektir. Dediğimiz gibi burada bize güvence veren, onun kendi içerisindeki mantıksal tutarlılığıdır. O zemine uymayan herhangi bir şey söylemediğimiz sürece, Schutz'un itiraz edeceği bir durum yaratmayacağımız kanaatini taşıyoruz. Kuramın Din Sosyolojisi'ne uygulanabilirliğini denerken, kendi deyişiyle: Metin okumalarımızda onun "iç süresi"ni tecrübe ederek ("*dureé*") *bilincine* katıldık ve böylece O'nu yorumladık.

Schutz'un öğrencilerinin anlayıcı yaklaşım temelinde yaptıkları Din Sosyolojisi çalışmaları ise, ondan mülhem olmakla birlikte doğrudan Schutz'u anlatan eserler değillerdir. Bu bakımdan da bu çalışmamız özgünlük taşımaktadır.

¹ James V. Spickart, "Experiencing Religious Rituals: A Schutzian Analysis of Navajo Ceremonies", *Sociological Analysis*, 52:2, 1991, ss. 191–204.

BİRİNCİ BÖLÜM

Alfred Schutz'un Fenomenolojik Sosyolojisini

İnşa Eden Düşünsel Düzlem

2.1. Genel Hatlarıyla Fenomenoloji

“Fenomenoloji” kelimesinden anlaşılacağı üzere, bu bilim “fenomen” (*phenomenon*) bilimidir; yani “fenomen”leri konu edinmektedir. “Fenomen”in kelime anlamı ise “görünen”dir. Bundan dolayı bazı mütercimler “fenomenolojiyi” “görüngübilim” diye çevirmektedirler. Fakat bu çeviri yanlış anlamalara yol açabilmekte; “görünen”den kasıtın yalnızca gözle görünen, yani somut, “işte şurada var olan” nesnelere olduğu manası çıkabilmektedir. Oysa burada kasıt, “bilince görünen”dir. “Bilince görünen” tanımlaması iki mana taşır. İlki, bilinç bir bakıma gözle görüleni bir takım işlemlere tabi tutarak yeniden *görür*. Onun görmesi demek, gördüğünü bir takım yorumlama işlemlerine tabi tutarak *anlaması* demektir. “Önümüzde duran nesnenin masa olduğu kanısına, gördüğümüz masayı daha önce gördüğümüz masalardan çıkardığımız genel bir masa tanımına vurarak varırız. İkincisi, “bilince görünen”ler dünyanın yalnızca somut nesnelere değil, insana ait her türlü duygu, düşünce, tavır ve tutumlardır da. Başka deyişle, göz bir duyu organı olarak somut nesnelere, eşyaları görür; ama bilinç, bu eşyaların aslına dair bilgileri ve “öteki”ye ait duygu ve düşünceleri de *görür* ve *kendinden pay biçerek* anlar. İşte bu fenomenlerin bir özneyle, yani bilinçle ilişki kurması ve bilinç tarafından işlenmeleri Fenomenolojiyi ortaya çıkarmaktadır. Bu ilişkinin nasıl kurulduğu ve hangi yol ve süreçleri takip ettiği sorusunun cevabını Fenomenoloji vermeye çalışmaktadır.

Husserl zihninde oluşan bu problem için yaşadığı dönemdeki felsefe ve doğa bilimlerinin durumundan şikâyet etmektedir. Eserlerinden birine de adını veren bu durum aslında Avrupa bilimlerinin krizidir.² Onun bilimsel ortamda bir kriz yaşandığını düşünmesi, doğa bilimleri ile sosyal bilimler arasında yanlış bir iç içe giriş olduğunu gözlemlemesidir. Ona göre, sosyal bilimlerin konuları ile doğa bilimlerinin konuları nitelikçe birbirinden farklı olduğu halde, her ikisinde de aynı metodolojinin kullanılması gerektiğinin savunulması, sosyal bilimler açısından büyük bir hata doğurmaktadır. Zira insan, duygu ve düşünceleri olan, neredeyse bir anı diğerini tutmayan, kesin eylem kanunlarıyla sınırlamanın mümkün olmadığı bir varlıktır. Düşünür, üzülür, sevinir, ağlar, umud eder, hasta olur, iş yerinde terfi eder, iflas eder; kısacası insan dünyanın binbir halini tecrübe ettiğinden yapısal anlamda oldukça değişkendir. Böylesine değişken bir varlığı, bir fizik kanunu veya bir kimya formülü belirler gibi nesneleştiremezsiniz. Nesneleştirmeye kalkıldığında elde edilecek veriler yüzeysel kalacaktır. Max Weber’in ve daha sonra Alfred Schutz’un, pozitivist bakış açısı ve metodlarından ayrı kabulleri olan bir *anlayıcı sosyoloji* için kafa yorması da bundan ötürüdür. Husserl’e dönecek olursak; o, bu kaosun üstesinden gelmek için felsefeyi kesin bir bilim haline getirmek gerektiği kanaatine varmış ve bunu başara-bilmek için de “Fenomenoloji” dediği bilimi tesis etmeye girişmiştir.

Pozitivist bilim anlayışı, devrin yaygın yaklaşımıydı. Bilimsel bilginin kaynağının duyu verileri olduğunu ileri sürüyorlar ve bu iddiaları doğrultusunda bilinç edimlerini geri plana itiyorlardı. Pozitivist bilim yaklaşımına göre, yapılması gereken, herkes için genel-geçer kuralları bulmak ve genellemeler yapmak suretiyle doğa gibi toplumsal hareketlere de hâkim olmaktı. Bu yüzden mesela Heinrich Rickert sosyal bilimlerin bireyselleştirici kavramsallaştırmalarla, doğa bilimlerininse genelleştirici kavramsallaştırmalarla karakterize olduklarını ifade ediyordu.³ Bu nedenle ilkinin metodu “anlama”, ikincisinininki ise “açıklama” idi. Fenomenolojik metodu savunanlar,

² Husserl, Edmund, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Illinois 1970.

³ Alfred Schutz, “Positivist Philosophy and the Actual Approach of Interpretative Social Science: An Ineditum of Alfred Schutz from Spring 1953”, *Husserl Studies* 14, Netherlands 1997, s. 127.

salt duyu verilerini kullanarak yapılan izahların yanıltıcı olabileceğini, bu duyu verilerinin zihin tarafından işlemde geçirilerek anlaşılması gerektiğini, ancak bu şekilde olayların künhüne vakıf olunabileceğini ileri sürüyorlardı.

Varoluşçu Fenomenoloji akımında ismi zikredilen ve Schutz'un Fransa'da yaşadığı günlerde girdiği entelektüel çevrede tanıştığı, Schutz gibi Husserl'in fenomenolojisinin etkisinde çalışmalar yapmış bir düşünür olan Maurice Merleau-Ponty (1908–1961), insan bilimlerinde niçin bir metod ayrımı yapılması gerektiğiyle ilgili bir misal vermektedir. Onun, bilincin duyulara önceliğini ispatlamak için verdiği “balmumu” örneği, fenomenolojinin genel tavrını ortaya koymak bakımından güzel bir örnektir:

“Diyelim ki bir balmumu parçası görüyorum. Peki bu balmumu tam olarak nedir? Şurası kesin ki balmumu ne beyazımsı rengi, ne belki yitirmediği çiçek kokusu, ne parmağında duyduğum bu yumuşaklık, ne de elimden bırakınca çıkardığı kuru ses. Bunlardan hiçbiri balmumunu oluşturmuyor; balmumu bu niteliklerin hepsini yitirse bile varlığını sürdürüyor çünkü. Örneğin balmumunu eritsem, renksiz bir sıvıya dönüşse, kokusunu alamaz olsam ve dokusu parmağıma direncini yitirse... Buna karşın aynı balmumu hala orada diyorum. ... Balmumunun gerçek ve değişmez nüvesi bu öyleyse. Belli ki balmumunun gerçekliği kendini yalnızca duyulara göstermiyor işte... Balmumunu ancak zihinle kavrayabiliriz. Ben balmumunu gözümle gördüğümü sanıyorum ama duyularıma rastgelen niteliklerin ötesinde bu niteliklerin ortak kaynağı olan niteliksiz çirilçiplak balmumunu ben aslında düşünüyorum. Dünyanın gerçeğini bulgulamamızı sağlayabilecek tek kaynak olan zihne bel bağlamak yaraşır bize.”⁴

Bu anlatıma göre balmumuna beyaz (görme duyusu), sert (dokunma duyusu), düşünce çıkardığı kuru ses (işitme duyusu), çiçeksiz kokusu (koklama duyusu) ve buruk tadı (tad alma duyusu) bilgileri ile bir tanım getirirsek; balmumu eriyip bütün

⁴ Maurice Merleau-Ponty, *Algılanan Dünya: Sohbetler*, Çev. Ömer Aygün, İkinci Bas., İstanbul 2008, s. 13-14.

bu özellikleri değiştiğinde ve tamamen başka veriler sunduğunda ilk bilgi yanlışlanmış olacaktır. Husserl'in de karşıdaki duvarın renginin, günün saati, dışarıdan içeriye sızan ışığın geliş açısı, duvara bakan kişinin görme yetisinde renkkörlüğü gibi bir sorunun olup olmadığı gibi etkenlerle farklı kişilerce farklı tanımlanabileceğine dair verdiği örnek, salt duyu verilerine dayanarak yapılan araştırmaların yanılıcı sonuçlar verebileceği yönündeydi.

Burada “balmumu” örneğinden çıkarsanması gereken, balmumuna dair bilgimizin temelde duylara bağlı olmadığı, zihnimizde balmumunun neliğine dair genel bir kanaatin mevcut olduğu, “balmumu” denildiğinde onun herhangi bir halinin değil de “balmumu”na dair en genel kanının zihnimizde uyandığıdır. Yani duylar algılama vasıtalarımız ise de, nesnelere ve konuları salt bu duyu verileri ile değil de, asıl bilincimizle işlediğimiz sonucu ortaya çıkmaktadır.

Doğa bilimlerinin konu-nesnelere incelerken, bu nesnelere konuşup dile gele-meyecekleri ve kendileri hakkında bilgi veremeyecekleri için, araştırmacının *açıklamada* bulunması mecburidir. Oysa insanı konu alan bilimlerde, insan *irade* ve *bilinç* sahibi bir varlık olmasından ve kendisi üzerine düşünme ve kendisine ilişkin bilgi sunabilecek yetilere sahip olmasından dolayı, onu *açıklamak* kâfi gelmez. Zira insan kendisine soru yöneltildiğinde cevap verebilir, kendiyle ilgili fikir yürütebilir, dünyaya ilişkin kanaatlerini dile getirebilir, duygularını ve düşüncelerini ifade edebilir.

Bu gerekçelerle Husserl'in kesin bir bilim olarak tesis ettiği Fenomenolojiyi anlayabilmek için önce “bilincin yönelimselliği” ve “tecrübe” kavramlarına bakmalıyız. Bir “fenomen”in anlaşılma sürecinde ilk adım “yönelimsellik”, ikincisi “tecrübe”dir. Çünkü zihnimizdeki herhangi bir düşüncenin doğruluğunu sorgularken o düşüncüyü konu edinip bir gerçekliğe tekabül edip etmediğini kontrol etmemiz gerekir. Bu kontrol de tecrübe ile sağlanır. İşte Husserl'e göre bilgi ile inancı birbirinden

ayırır da tecrübedir.⁵ Fakat tecrübenin gerçekleşebilmesi için önce “bilincin yönelimselliği” söz konusudur. Bilinç her zaman bir “şey”in⁶ bilincidir. Bu bağlamda bir masa üzerine kafa yoracağımız zaman öncelikle bilincin masaya yönelmesi, yani bir bakıma o anda onu ilgi alanına dâhil etmesi gerekir. Benzer şekilde güvenme, inanma, sevme gibi duygular da her zaman bilincin yönelimi ile olur. Başka deyişle, bir şeye güvendiğimiz vakit, bilincimiz güvendiğimiz şeyin bilinci olmaktadır. Her iki durumda da bilincin yönelimi “tecrübe” kavramını devreye sokar. Yani masa hakkındaki tefekkürümüz de, inandığımız konu, varlık veya kişi hakkındaki güvenme eylemimiz de birer tecrübedir; “masa üzerine düşünme tecrübesi”, “Fatma’ya güvenme tecrübesi” gibi. Herhangi bir konuyu önce tecrübe eder, sonra onu yorumlar ve anlarız.

Bilincin yönelimselliği ve tecrübeye dair söylediklerimiz, kendimize ait tecrübeler gibi başkalarına ait olanlar için de geçerlidir. Mesela, bir arkadaşımızın herhangi birine olan güvenini, güven duygusuna dair kendi tecrübelerimizi hatırlayarak ve kendimizle onun arasında bir empati kurarak anlarız. Başka bir deyişle, kendi tecrübelerimize ilişkin hatırladıklarımızdan yola çıkarak karşımızdakinin tecrübesini bilincimizde yeniden inşa ederiz. Arkadaşımız “güvendiğim dağlara kar yağdı” dediğinde, kendimiz bu duyguyu daha önce tecrübe etmiş isek, onun ne demek istediğini anlamakta, yani yeniden inşa etmekte pek de zorlanmayız. Fakat daha önce hiç böyle bir hayal kırıklığı yaşamamış isek, tecrübenin yeniden inşası biraz daha güç olacaktır.

Biz bütün bu ayrıştırmaları yaparken aslında öncelikle dile dayanırız. Yani bütün bu işlemler kelimeler ve kelimelerin bilincimizde sahip olduğu “imajlar”⁷ kullanılarak yerine getirilir. Bu bakımdan Fenomenoloji için dil önemlidir. Zira

⁵ Henry Pietersma, *Phenomenological Epistemology*, New York 2000, s. 41.

⁶ “Şey” kelimesini, somut veya soyut her konuyu kapsayan bir anlamda kullandık.

⁷ Schutz, *Life Forms and Meaning Structure* adlı eserinde, altı yaşama/tecrübe formunda Ben’in hafızasında biriktirdiği “imajları” (images), eylemde bulunurken, düşünürken, yorum yaparken ve konuşurken nasıl kullandığı hakkında bilgi vermektedir. Buna göre özetle, olaylar, nesnelere, duygu ve düşünceler belirli imajlar/görüntüler şeklinde hafızada saklanıp, ileriki bir tarihte bu görüntülerle hatırlanırlar. Mesela bkz. Schutz, *Life Forms and Meaning Structure*, s. 31.

anlamı karşımızdakine dil ile aktarırız. Mesela “güvendiğim dağlara kar yağdı” deyimini manayı mecaz kullanarak yansıtmaktadır. Deyimdeki “kar yağması” gerçek manada bir kar yağışını anlatmaz; gaye, bu benzetme ile durumun ağırlığını daha iyi tarif etmektir. “Fatma’ya olan güvenim kırıldı” cümlesiyle “güvendiğim dağlara kar yağdı” cümleleri arasında vurgunun gücü bakımından fark vardır. Mecaz kullanılmaksızın dil vasıtasıyla meram iletildiğinde de durum değişmez. “Fatma’ya güvenim kırıldı” denildiğinde kelimelerin zihnimizdeki imajlarıyla cümleyi çözümler ve anlarız. İşte bu yüzden nesnelere ve duygulara verilen karşılıklar dili teşekkül ettirmeleri bakımından önem arz etmektedir. Dil sayesinde, az önce konuştuğum arkadaşımı da, bin yıl önce kayıtlara geçirilmiş belgelere dayanarak o zaman yaşamış bir insanın tecrübelerini de anlayabilirim.

Kendi hatıralarımıza başvurmak suretiyle bir tecrübeyi anlamaya çalışırken ilk yaptığımız, kendi tecrübemizi bizim yaşadıklarımıza has gelişmelerden arındırmaktır. Mesela ben bir sene önce Fatma adlı arkadaşım ile ilgili bir hayal kırıklığı ve güven kaybı yaşadım isem, bu yaşadıklarım belli olayların birbirini takip ettiği bir süreç sonucunda meydana gelmiştir. Arkadaşımın yaşadığı hayal kırıklığı ise onun kendi hayatına has kişilerle ve bu kişilerle ilgili olaylara bağlı olarak ortaya çıkmıştır. İkimizin tecrübelerinde her iki olay; zaman, mekân, kişiler, söylenenler ve yapılanlar bakımından ayrıntıda farklı olsa da, meselenin özü aynıdır: “Güvendiğim dağlara kar yağdı”. İşte bu şekilde empati tesisinde olaylar ayrıntılarından arındırılır ve sadece meselenin özü kalır. Bu işleme Fenomenolojide “epoché”, yani “paranteze alma/askıya alma” denilmektedir. Husserl’in felsefesinde “epoché”, “dünyanın tamamen devre dışı bırakılarak sadece özün kaldığı”⁸ bir işlemdir. “Epoché” bir bakıma dünyaya bakmayı yeniden öğrenmedir; “epoché”yi başarmak, fenomenolojik tavrı da başarıyla icra etmek demektir. Husserl için de “epoché” bir konuya veya nesneye tarihsel süreçte yüklenmiş her türlü yargıdan sıyrılarak o konuya yeniden bakmak anlamına gelmektedir.

⁸ Husserl, “Phenomenology”, s. 52.

Öze ulaşmak için atılan bütün bu adımlar, yaşadığı dönemde tezahür eden “bilim krizini” aşmak için Husserl’in önerdiği çözümlerdir. Herhangi bir meselenin *özüne* ait olmayan unsurlarını bir yana bırakarak meselenin özünü yakalamak için sarf edilen çabalar *anlama* denilen bilinç sıçramasını sağlamaktadır. Anlamak için “fenomenolojik irca” ve “epoché” gereklidir; fakat aynı zamanda dil etrafında dönen anlam iletimlerini çözümleyerek anlamaya ulaşmak da lazımdır. Sosyal bilimlerde geçmiş ve bugünü anlamak, anlam aktarımının dil ile sağlanmasından ötürü sözlü veya yazılı metin çözümlemelerine bağlıdır. Her ne kadar, dili kullanan özne-birey olduğu için, metinlerin özneliği sorunu ortaya çıkıyorsa da, dilin öznel olmaktan önce insanlar arası iletişimde genel bir zemin olmağı bakımından nesneliği de söz konusudur. Zira insanoğlu somut veya soyut, tecrübe ettiği herşeye birer isim vermiş ve bu isimleri belli söz dizimlerine yerleştirerek dili yaratmıştır. Şu anda hayatta olan herhangi biri “masa” kelimesini kullanırken, kelimeyi kendisi o anda yaratıp kullanıyor değildir; tarihin belli bir döneminde Türkçe’de kullanılmaya başlanan “masa” kelimesini kendisine kültürel olarak aktarıldığı şekliyle kullanmaktadır. Kurduğu cümle her ne kadar belki öznel bir duyguyu dile getiriyor olsa da, bunu yapmak için nesnel bir aracı kullanmaktadır.⁹

Diğer taraftan dil ile iletişimde özne, bu nesnel aracı içinde bulunan anlam haritasına yerleştirerek anlar. Diyelim ki birey bir başkasıyla sözlü iletişime girdiğinde, mevcut durumu ve söylenenleri kişiyle ilgili ön-bilgilerinden müteşekkil bir çerçeveye oturtur ve daha sonra kendi tecrübelerine döner ve buradan bir anlama meydana getirir. Wittgenstein’in meşhur “tuğla” örneği bize bu konuda misal teşkil edebilir. Bu örnekte kişi, biri “tuğla” diye seslendiğinde, bu kelimeyle ne demek istediğini, sözün söylendiği anlamsal resme bakarak anlar. Eğer bu iki kişi duvar örmekte olan iki inşaat işçisi ise, “bana tuğla ver” anlamını, birisi inşaatın üst katında

⁹ Burhanettin Tatar, *Felsefi Hermenötik ve Yazarı Niyeti*, Ankara 1999, s. 10. Gadamer, dilin insanın özneliğinin hizmetinde bir araç olmayıp, içinde geçmiş ve şimdinin gerçek bir diyalog ya da yaşayan bir konuşmayı gerçekleştirdiği aşkın (transandantal) bir zemin olduğu düşüncesindedir.

birisi altında ise, “başına tuğla düşüyor, kaç!” anlamını kurulu resimden çıkartır. Bunu yaparken de önce açıklar, sonra anlar.

Mesela ben “karşımdaki duvarın rengi mavi” dediğimde, duvarın rengini *açıklarken*, rengini yorumlamış, önceden kendimden bir yorum katmış oluyorum. Duvarın rengi konusunda bir ön-anlama gerçekleştirerek bunu yapabiliyorum. Yani aslında önce duvarın bana *kendini gösterdiği* haline bir *açıklama* getiriyor ve ardından hüküm veriyorum. Bütün bunları yapabilmem için de önceki tecrübelerime başvuruyorum. Çünkü karşımda duran nesnenin adının “duvar” olduğunu, “mavi rengin” neye benzediğini önceden biliyorum. Bu ön-bilgim sayesinde karşımdaki nesne için “duvarın rengi mavidir” cümlesini kurabiliyorum.

Geçmişte yazılmış bir metni okurken, çekilmiş bir videoyu seyrederken yahut bir ses kaydını dinlerken de, şu an telefonda herhangi biri ile konuşurken de bir anlama durumu söz konusu olmaktadır. Aşağıda Schutz’dan bahsederken de ifade edeceğimiz gibi insan, gündelik hayatını yürütürken karşılaştığı herşeyi ve herkesi anlama çabası içerisindedir. Wilhelm Dilthey de “*insan, genel olarak, yaşadığı müddetçe anlar. Dünyada rastladığı her şeyi belli bir peşin anlamanın ufku içinde ve her vakit belli bir yorumlama içinde, şu yahut bu olarak anlar*” demektedir.¹⁰ Dilthey aynı zamanda anlayan ile anlaşılan arasında her zaman bir ortaklaşalık olduğunu da düşünmektedir. Yani ona göre, “*bu dünya içine doğan insan her zaman dünyayı başkalarıyla paylaşır ve başkaları ile ortaklaşa olan bir dünya olarak kabul eder*”.¹¹ Bu düşüncesi de Schutz’un –aşağıda göreceğimiz üzere- “yaşama-dünyasının (“*life-world*”) “özneler-arasılık” (“*intersubjectivity*”)” niteliğini anımsatmaktadır. Çünkü “yaşama- dünyası” pek çok özne tarafından paylaşılan bir alanı ifade eder. Bu paylaşımlar “yaşama-dünyası”nın, dil, kültür, tarih, edebiyat, sanat gibi toplumsal nitelikteki alanlarını kapsar; daha doğru deyişle; “yaşama-dünyası” kavramı, dünyanın öznelerce ortaklaşa üretilen bu alanlarını ifade etmektedir.

¹⁰ Kamiran Birand, *Manevi İlimler Metodu Olarak Anlama*, Ankara 1960, s. 24.

¹¹ Kamiran Birand, *Manevi İlimler Metodu Olarak Anlama*, s. 24.

Husserl ve Schutz'un insanın bu dünyadaki varlığının, dünyadaki başka varlıklardan farklı bir özellik taşıdığı konusunda hemfikir olduklarını yukarıda belirtmiştik. Zaten sosyal bilimlerin metodolojisini doğa bilimlerinden ayrı olması gerektiğini savunmaları da bundandı. Onlara göre insan bilinç sahibi bir varlık olarak diğer cansız varlıklardan ayrılmaktadır. İnsan bu dünyada düşünen, üzülen, sevinen bir varlıktır; duygu ve düşünceleri, gayeleri ve tereddütleri, başarı ve başarısızlıkları ile canlı bir bilinç ile bir hayat sürer. Oysa bir kayanın yahut denizin bir dünyası yoktur; bu yüzden onlar için mana taşıyan bir şey de yoktur. İki insan bir araya geldiğinde her ikisi de bilir ki karşısındaki onun varlığının ve diğer bütün özelliklerinin farkındadır. Oysa denizin karşısında oturduğunda deniz insanın farkında olabilecek bir bilince sahip değildir.

Bilince ve dolayısıyla bireye öncelik tanınması, “dünyada-varlık” (“*Being-in-the-world*”) olmayı bilinç sahibi olmaklıkla ve kendileri gibi bilinç sahibi başka varlıklarla bir arada olunan bir dünya yaşamakla tanımlamaları, her iki akımın mutabık olduğu hususlardır.¹² Husserl'in ve Schutz'un “yaşama-dünyası”nın “özneler-arası” bir nitelik taşıdığını öne sürmeleri ve insana dair yapılacak araştırmaların Sosyal Bilimler adı altında kendine has bir metodolojiyle yürütülmesi gerektiğini savunmaları, bireyin tecrübelerinin her türlü bilimsel varsayım ve teoriden önce olduğunu düşünmeleri ve fiziksel veya akli bütün tecrübelerin kişiden kişiye farklılık gösterdiğine dair kanaatleri, bilincin her zaman bir şey ile varlığa geldiğine dair görüşleri, onları birer varoluşçu fenomenolog kılmaktadır. Aşağıda göreceğimiz üzere Schutz'un Jean Paul Sartre'ın fikirlerine dair söz söylemesinin ve ona eleştiri ve katkılarda bulunması bundandır. Her ne kadar onun gibi “bırakılmışlık”, “saçma”, “kaygı”, “korku” gibi kavramları kullanmıyorsa da insan varlığına dair fikirlerinde birleşmektedirler.

¹² Aslında bu aralarındaki bir farka da işaret eder. Fenomenoloji “bilince”, varoluşçuluk ise “varlığa” vurgu yapar. Bkz. Herbert Spiegelberg, “Husserl's Phenomenology and Existentialism”, *The Journal of Philosophy*, Vol. 57, No. 2, (Jan. 21, 1960), JSTOR Pub., s. 65.

Fenomenolojik akımın, başka herşeye bireyi önceleyen tavrı, içerisinde nüve bulduğu toplumsal ortamdan kaynaklanmış olmalıdır. Husserl' in ve Schutz'un, I. Dünya Savaşı'nın patlak verdiği ve Hitler yönetiminin Avrupa'yı etkisi altına aldığı bir dönemde yaşamış olmaları onların düşünce dünyalarına tesir etmiştir; ki Schutz'dan yaşça hayli büyük olan Husserl bu karmaşa ortamında Fenomenoloji hakkında söyleyeceklerini bitirmeden Avrupa'da vefat etmiş ve Schutz da bu siyasi şartlar altında iki sürgün yaşamak zorunda kalmıştır. Yani o zamanın Avrupa'sında yalnızca bilimler krizi yaşanmıyordu; aynı zamanda toplumsal bir kriz de insanların hayatlarını alt üst etmekteydi. Gerçi Avrupa'da bilimler krizinin yaşanmasına da bu siyasi şartlar ve toplumsal kaos neden olmuştur. O günlerde en parlak günlerini yaşayan pozitivist yaklaşım, doğa bilimlerinde gösterdiği başarılarından aldığı cesaret ve hevesle toplumsal sorunlara bu metodlarla çözüm getirebileceklerini, insan edimlerinin kurallarını tespit ederek bu kaotik duruma bir son verebileceklerini; başka deyişle bir tür toplum mühendisliği¹³ yaparak toplum makinesinin dişlilerindeki arızayı giderebileceklerini ümid ettiler.

İşte Husserl'in de, Schutz'un da, Weber'in de yapmak istediği, bahsettiğimiz bu metod karmaşasını bir çözüme kavuşturmaktı. Bu bakımdan aşağıda, Schutz'u etkilemiş olmalarından ötürü Husserl ve Weber'in, bunun yanında ona felsefi bazı konularda dayanaklar sağladığından dolayı Leibniz, Bergson ve Sartre'nin görüşlerini, onu ilgilendirdiği kadarıyla aktaracağız.

¹³ Adil Çiftçi, "Toplumbilim, Teoloji ve Bilgi Sosyolojisi", *Din ve Modernlik: Toplumbilim Yazıları I*, Ankara 2002, s. 32.

2.2. Felsefi Zemin

Eserlerinde başvurduğu düşünürlerin sayısı burada ele alacağımızdan daha çoksa da, aşağıda, Alfred Schutz'un fenomenolojik sosyolojisinin ortaya çıkmasında etkili olan dört filozofun fikirleri, Schutz'u etkiledikleri görüşleriyle sınırlı tutularak incelenecektir.

2.2.1. Gottfried Wilhelm Leibniz

Matematik, mantık, teoloji ve felsefe alanlarındaki çalışmalarıyla ünlü filozof Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716), 'kendi içinde en tutarlı' felsefe sisteminin kurucusu olarak anılır. *Theodicée (Teodise)*, *Principles de la nature et de la grace (Doğanın ve İnanetin İlkeleri)*, *Discours de métaphysique (Metafizik Üzerine Konuşma)* ve *Nouveaux essais sur l'entendement humain (İnsan Anlığı Üzerine Yeni Denemeler)* onun en önemli eserleri olarak zikredilir.

Leibniz, fenomenolojik yaklaşımı *monadolojisi* ile etkilediğinden, bu konudaki fikirlerini kısa da olsa burada ele almak yerinde olacaktır. 17. yüzyıl felsefesinin ana tartışma konularından biri, *töz* sorunudur. Leibniz'e göre *töz*, *maddi olmayan etkin bir kuvvettir ve sonsuz sayıdadır*. Bu tözlerin her biri "*individuum*"dur; yani bölünemez birlikler. İşte Leibniz'in bu bölünemez nitelikteki tözlere verdiği isim "*monad*" ("*monade*")dır.¹⁴ *Monadlar*, kendi içine kapalı olduklarından birbirlerini etkileyemezler.¹⁵ Fakat, içlerindeki algılama eğilimi sayesinde aralarında etkileşim sağlanır.¹⁶ Evrenin bütünü kendisinde taşıyan her *monadın* özünde diğer *monadlar* temsil edilir; bu yüzden *çokluk içinde birliktirler*.¹⁷ *Monadlar* algılama ve tasarımılamada bulunurlar. Çokluğun birlik haline gelmesini sağlayan, bu *tasarımlamadır*. Konusu evren olan *tasarımları monadlar* ortaya çıkarırlar. *Monadların* arasında, *tasarımlarının*

¹⁴ G.W. Leibniz, *Monadoloji*, Çev. Suut Kemal Yetkin, İstanbul 1988, s.1.

¹⁵ Leibniz, *Monadoloji*, s. 2.

¹⁶ Leibniz, *Monadoloji*, s. 5.

¹⁷ Pauline Phemister, "Leibniz and the Natural World: Activity, Passivity and Corporeal Substances in Leibniz's Philosophy", *The Philosophical Quarterly*, Vol. 57, No. 226, 2007, s.1.

açık seçiklik derecesine göre bir hiyerarşi vardır. Bu bağlamda, *tasarımı* en karmaşık ve düzensiz olan *monad* bu sıranın en altında yer alırken, en açık-seçik tasarıma sahip olan *monad* ilk sıradadır; yani Tanrı.¹⁸ Az önce de belirttiğimiz gibi, *monadlar* dışarıya kapalıdır. Bu yüzden, her *monad* kendi kendine tasarımlama yapar. Ama bütün *monadlar* aynı şeyleri tasarımıladıkları için, birbirilerine etkide bulunuyor gibi görünürler. Bu duruma Leibniz, “önceden kurulmuş uyum” adını verir.¹⁹ Leibniz bu tanımlaması ile, ruh-beden ilişkisi sorununu ve *monadların* veya *tözlerin* arasındaki etkileşim sorununu çözmek ister. Çünkü önceden kurulmuş uyum, *monadları* birbirine bağlayan yasadır. Bir *monad*da ne kadar çok bulanık ve karışık tasarım varsa, o *monadın* bilinci o kadar azdır.²⁰

Diğer taraftan, Leibniz’in ahlaka dair görüşleri de eylemler arasında tercihte bulunma noktasında fenomenolojik sosyoloji açısından önemlidir. Ona göre, bir *monadın* *tasarımları* bulanık ve karışık iseler, o *pasif* bir durumdadır ve bu durumda o bulanık ve karışık eğilimlerin hükmü altındadır; özgür değildir. Buna karşılık, bir *monad*, açık ve seçik *tasarımlar* geliştirip *aktif* olabiliyorsa, o zaman o ahlaki bilince uyuyor, o kendi kendisini yönetiyor demektir; yani özgürdür.²¹

Ona göre, *monadların* kavram ve düşüncelerle birlikte, bazı *ilke* ve *doğruları* vardır. Bunlardan birisi de mantıkta “özdeşlik ilkesi” ve “çelişmezlik ilkesi”dir. Kaynağı akıl olan bu tip *doğrulara* Leibniz, “öncesiz-sonrasız doğrular” (“*vérites éternelles*”) adını verir. Bir de duyularla ve kültürle öğrenilen “olgu doğruları” (“*vérités de fait*”) vardır. Akıl doğruları zorunlu iken, olgu doğruları, duyularla dışarıdan edinildiği için, rastlantısaldır; başka türlü de olabilirler. “Akıl doğruları” *çelişmezlik ilkesine* sahipken, “olgu doğruları” *yeter-sebep ilkesiyle* işler. Leibniz algı’yı “dışsal şeyleri temsil eden *monadın* içsel durumu; algılamayı, algılanan bir şeyin, algılayan *monadı* etkileyen bir süreç olarak değil, algılayan *monadın* içinde

¹⁸ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 1999, s.315.

¹⁹ Leibniz, *Monadoloji*, s. 4.

²⁰ Leibniz, *Monadoloji*, s.16.

²¹ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 319.

algılanan monadda yer alan benzer bir olayın koşutu olarak ortaya çıkan bir olay”²² diye tanımlar. Bir algıdan diğerine geçme işlemi, Leibniz’in “iştah” (“*appétition*”) tabir ettiği “yönelim”e benzeyen bir ilke ile gerçekleşir.²³ Ona göre, dünyada basit özlerden ve onların içerisindeki algı ve iştahtan başka hiçbir şey yoktur.²⁴ Leibniz’in “iştah” kavramını “yönelim” anlamı taşıması bakımından Husserl’in “bilincin yönelimselliği” fikrine benzerliği dikkat çekici görünmektedir.

Leibniz’in *monadlar* üzerine inşa ettiği felsefi sistemi bütün detaylarıyla ele almak burada araştırma konumuzu açacağından, Schutz’un kendisine bulunduğu atıflar bağlamında, *monadlar*la ilgili verdiğimiz bu kısa bilgi kâfi olacak gibidir. Alfred Schutz, bir arkadaşına yazdığı mektupta, Leibniz’den “gerçek bir filozof”²⁵ diye bahsediyor ve bu mektuptan iki yıl sonra Leibniz’in düşüncelerini kendi çalışması ile bütünleştirme çabasına girişiyor. *The Problem of Personality in the Social World* adlı çalışmasında “süreklilik prensibi”ni zikrediyor; buna göre “sürekli-lik”, maddi nesnelerin temel karakteristiği iken, *insan monadı* gibi maddi olmayanlar ise süreklilik özelliğindedir. Bundan sonra da, Leibniz’in *monad*ının, Tanrı’nın inşa ettiği “ideal tip” olarak yorumlanabileceğini²⁶ söylüyor. Bunun dışında Schutz, Leibniz’in felsefesinde fenomenolojiye uygulanabilecek yönler bulmuştur. Buna göre *monad*, -Leibniz’in de “*individuum*” şeklinde tanımlamasından yola çıkarak, “*individual*” yani- birey ile benzerdir. Birey, başka deyişle “Ben”, çeşitli şeyler düşünür ve böylece de çeşitli hallere girer. Her varlık, yani her *monad*, bütün evrenin aynasıdır; dolayısıyla dünyanın ve başka deyişle kendi dünyasının yorumlanması için

²² M. Joad, *Dünyanın Büyük Felsefeleri*, Çev. Semih Umar, İstanbul 1985, s. 53.

²³ Leibniz, *Monadoloji*, s. 3.

²⁴ Richard Arthur, "Pauline Phemister-Leibniz and the Natural World: Activity, Passivity and Corporeal Substances in Leibniz's Philosophy" (Book Review), *The Philosophical Quarterly*, Vol. 57, No. 226, 2007, s. 1.

²⁵ Helmut R. Wagner, *Alfred Schutz: An Intellectual Biography*, Chicago 1986, s. 266.

²⁶ Helmut R. Wagner, *Alfred Schutz: An Intellectual Biography*, s. 267.

gerekli muhtevayı da içerisinde taşır.²⁷ *Monad*ların “*individuum*” oldukları ile ilgili görüşünden dolayı Leibniz’i, *personalizmin* kurucusu sayanlar da vardır.²⁸

Schutz, tıpkı *monad*ların kendi aralarındaki ahengi andıran *önceden kurulmuş bir düzen* gibi bir düzenden bahsetmekte ve bireylerin önlerindeki planlar arasında tercihte bulunma süreçlerinin nasıl işlediği ile ilgili noktalarda Leibniz’e de başvurmaktadır.²⁹ Schutz’un eylem planları arasında tercihte bulunma süreci ile ilgili düşüncelerini ileride ayrıntılıca ele alacağız.

Schutz’un Leibniz bağlamında dikkat çektiği bir diğer konu, bireylerin aktörün eylemini *anlamasıyla* ilgilidir. Aktör tarafından öznel bakışla “doğal” karşılanan dünyanın, gözlemci tarafından da “doğal” karşılanacağı garantisizdir. Aktör kendisince “doğal” olan her şeyin, başkalarınınca da öyle olacağını farz edebilir. Oysa her bireyin biyografik geçmişleriyle belirlenen şu anki durumları ve dolayısıyla da öznel bakışları da farklı olacaktır. Bu farklılığa rağmen, diyor Schutz, insanlar birbirlerini *anlama* yeteneğine de sahiptirler.³⁰ Anlamanın nasıl mümkün olduğu sorusunun cevabı Schutz için önemlidir ve bu cevap Husserl başlığı altında ve daha sonra da Schutz’un fenomenolojik sosyolojisini ele aldığımız bölümde izaha çalışılacağını belirterek Edmund Husserl’in felsefesine geçiyoruz.

2.2.2. Edmund Husserl

“Fenomenolojik Sosyoloji” tamlamasında geçen iki kelime olan “fenomenoloji” ve “sosyoloji”den de anlaşılacağı üzere bu sosyoloji akımı, felsefi bir yaklaşımın bazı ekleme ve çıkarmalarla sosyolojiye dönüştürülmesinden doğmuştur. Bizim çalışmamızda esas alacağımız anlamda Fenomenoloji’nin bir felsefe akımı olarak

²⁷ James Luchte, "Mathesis and Analyses: Finitude and the Infinite in the Monadology of Leibniz", *HeyJ*, XLVII, Blackwell Pub. 2006, ss. 519–543, s. 520.

²⁸ Robert J. Mulvaney, “Leibniz and The Personalism of L. E. Loemker”, *Leibniz and The English-Speaking World*, Ed. P. P. Phemister and S. Brown, Springer 2007, s. 225.

²⁹ Alfred Schutz, *Collected Paper I: The Problem of Social Reality*, Ed. Maurice Natanson, Netherlands 1971, s. 72.

³⁰ Schutz, *CP I*, s. 95.

ortaya çıkmasında anılan, hatta kurucusu kabul edilen en önemli isim Alman düşünür Edmund Husserl (1859–1938)’dir.

“Çalışmamızda esas alacağımız anlamda” ifadesiyle bir sınırlama getirmemiz, daha önce Johann Heinrich Lambert (1728–1777)³¹, Immanuel Kant (1724–1804)³², Friedrich Hegel (1770–1831)³³ vd. bazı düşünürlerin *fenomenoloji* kavramını çeşitli anlamlarda kullanmış olmalarıdır. Husserl (1859–1938) ise bu kavramı, *öznel idealist felsefe yönteminin* adı olarak kullanmıştır.³⁴ Alfred Schutz’un fenomenolojik sosyolojisini kurarken felsefi zemine yerleştirdiği düşünür Edmund Husserl olduğundan, burada kısaca O’nun fenomenolojisine –Alfred Schutz’un, fenomenolojik sosyolojisinin tesisinde başvurduğu kavramlarla sınırlı tutarak– değineceğiz.

Husserl’in yayınlanmış olan ve olmayan pek çok eseri olmakla birlikte, en önemli birkaç eseri, *Mantık Araştırmaları I-II* (1900–1901; iki cilt), “Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe” (1911), “Saf Bir Fenomenolojiye ve Fenomenolojik Düşünceye İlişkin Düşünceler” (1913) “Fenomenoloji” (1927) ve *Avrupa’da Bilim Krizi ve Transandantal Fenomenoloji* (1970)’dir.

Zikrettiğimiz son eser vefatından sonra yayınlanmış olup, Husserl’in niçin fenomenolojik felsefeyi geliştirme ihtiyacı duyduğunu anlamamıza en çok yardım edecek olandır. Husserl buradaki yazılarında Avrupa’nın bir bilim krizi içerisinde olduğuna ve bu krizden kurtulmanın tek yolunun da fenomenlerin özüne giderek *özü kavramaktan* geçtiğine olan inancını ifade etmektedir. Bu nedenle ona göre pozitivist

³¹ Johann Heinrich Lambert, Alman fizikçi, gökbilimci ve filozof. En önemli eseri, *Neues Organon* (1764)’dur.

³² Immanuel Kant, Alman filozof. Eserleri: *Kritik der reinen Vernunft* (*Saf Aklın Eleştirisi*), *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik* (*Gelecekte Bir Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (*Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*), *Kritik der praktischen Vernunft* (*Pratik Aklın Eleştirisi*), *Kritik der Urteilskraft* (*Yargı Gücünün Eleştirisi*), *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (*Saf Aklın Sınırları İçinde Din*), *Metaphysik der Sitten* (*Ahlak Metafiziği*).

³³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel Alman filozof. Eserleri: *Phänomenologie des Geistes* (*Tinin Fenomenolojisi*), *Wissenschaft der Logik* (*Mantık Bilimi*), *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaft im Grundrisse* (*Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*), *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (*Hukuk Felsefesinin İlkeleri*).

³⁴ Husserl, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, Çev. Harun Tepe, Ankara 1997, s. 34.

yaklaşım *hayatın anlamını kaybetmişti*³⁵ ve kendi zamanının filozofları bu kaybedişe bir çare bulma görevini üstlenmeliydiler.³⁶ Emel Koç, bu bağlamda felsefenin Husserl'e göre niçin kesin bir bilim olma niteliği kazanması gerektiğini birkaç cümleyle çok güzel anlatmış:

*“Hiçbir tikel bilim kullandığı kavramların ‘öz’ü ile ilgilenmediği için, Husserl’e göre, hiçbir tikel bilim hakkında konuştuğumun ‘ne’ olduğunu bilinceye kadar tam anlamıyla bilimsel değildir. Örneğin; matematikçi rakamlar, ölçüler, şekiller vb.den; fizikçi ağırlık, yoğunluk, hacim, vb.den; psikolog ise duyum, algı, irade vb.den söz eder. Her bilim adamı kendi alanıyla ilgili önemli sonuçlara ulaşır. Ancak hiçbir bilim adamı, kendi alanında uğraştığı nesnelerin ‘öz’lerini bilme durumuna gelmedikçe, verilerinin ya da ulaştığı sonuçların tam olarak ‘ne anlama geldiğini’ bilemez. ‘Öz’lerin bilimi olan fenomenoloji, nesnelere doğal ve naif tecrübenin tüm duyusallık öğelerinden ayırarak, onların özlerini bilmemize imkân tanımaktadır. Husserl’e göre bir özü bilmek, zorunlu ve ebediyen gerçek olanı bilmektir.”*³⁷

Max Weber’in ve daha sonra Alfred Schutz’un pozitivist bakış açısı ve metodlarından ayrı bir *anlayıcı sosyoloji* için kafasını yorması da bu sebeptendir. Husserl’e dönecek olursak; o, bu bilimlerin kaosu üstesinden gelmek için felsefeyi kesin bir bilim haline getirmek gerektiği kanaatine varmış ve bunu başarabilmek için de “fenomenoloji” dediği bilimi tesis etmeye girişti.

Fenomenoloji kavramı Husserl’den önce de bazı filozoflarca da kullanılmıştı, demiştik. Husserl’in bu kavramı kullanımının önemi, ilk defa onun tarafından bu kavrama, *felsefeye özgü bir inceleme yöntemi* anlamının yüklenmesidir.

Öncelikle, fenomenoloji terimine adını veren “fenomen” kavramından başlamak gerek. “Fenomen”, kelime karşılığı itibarıyla “görüngü” veya “görünüş”;

³⁵ Edmund Husserl, *Crisis*, s. 5. Husserl’in felsefesini inşa ettiği düzlem için ayrıca bkz. Marvin Farber, "Edmund Husserl and The Background of His Philosophy", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol.1, No.1, Jstor 1940, ss. 1-20.

³⁶ Husserl, *Crisis*, s. 17.

³⁷ Emel Koç, “Fenomenoloji Bilim midir?”, *Felsefe Dünyası*, S: 9, Ekim 1993, s. 77-78.

genel anlamda duyularla algılanabilen her ‘şey’i ifade eder. Husserl’in “fenomen”e yaptığı tanımlama ise, "*bilince olduğu gibi görünen ‘şey’dir*"³⁸. “Fenomenoloji” kelimesinden anlaşılacağı üzere, bu bilim “fenomen” (*phenomenon*) bilimidir; yani “fenomen”leri konu edinmektedir. “Fenomen”in kelime anlamı ise “görünen”dir. Bu nedenden bazı mütercimler “fenomenolojiyi” “görüngübilim” diye çevirmektedirler. Fakat bu çeviri yanlış anlamalara yol açabilmektedir. “Görünen”den kasıtın yalnızca gözle görünen, yani somut, “işte şurada var olan” nesnelere olduğu manası çıkmaktadır. Oysa burada “görünen”den kasıt, “bilince görünen”dir. “Bilince görünen” tanımlaması iki manayı taşımaktadır. İlki, bilinç bir bakıma gözle görüleni bir takım işlemlere tabi tutarak yeniden *görür*. Onun görmesi demek, gördüğünü bir takım yorumlama işlemlerine tabi tutarak *anlaması* demektir. “Önümüzde duran nesnenin masa olduğu kanısına, gördüğümüz masayı daha önce gördüğümüz masalardan çıkardığımız genel bir masa tanımına vurarak varırız. İkincisi, “bilince görünen”ler dünyanın yalnızca somut nesnelere değil, insana ait her türlü duygu, düşünce, tavır ve tutumlardır da. Başka deyişle, göz bir duyu organı olarak somut nesnelere, eşyaları görür; ama bilinç, “öteki”ye ait duygu ve düşünceleri de görür ve kendinden “pay biçerek” anlar. İşte bu fenomenlerin bir özneye, yani bilinçle ilişki kurması ve bilinç tarafından düşünülmesi Fenomenolojiyi ortaya çıkarmaktadır. Bu ilişkinin nasıl kurulduğu ve hangi yol ve süreçleri takip ettiği sorusunun cevabını Fenomenoloji vermeye çalışmaktadır. Aşağıda göreceğimiz üzere, felsefi fenomenolojinin kurucusu sayılan Edmund Husserl zaten bu akımı bir felsefi yöntem olarak tesis etme çabasına girmiştir.

‘Fenomenlerle ilgili sahip olduğumuz bilgilerin sağlamlığından nasıl emin olabiliriz’ sorusunu sormakla başlar Husserl ve *aşkın öznelliğin* ilk yönteminin Descartes’in şüphe metodu olduğunu³⁹ ve Descartes’ın yalnızca modern nesnelci rasyonalist yaklaşımın değil, aynı zamanda bu yaklaşımı çürüten transandantal

³⁸ Husserl, “Phenomenology”, *Phenomenology and Existentialism*, Ed. Richard Zaner ve Don Ihde, USA 1973, s. 50.

³⁹ Husserl, “Phenomenology”, s. 57.

eğilimin de öncüsü olduğunu söyler.⁴⁰ René Descartes'ın (1596–1650) “düşünüyorum, o halde varım” önermesinden yola çıkarak, *içkin bilginin* (kendimle ilgili sahip olduğum bilgi) elde edilebileceği bilgisine sahip olduğumuzu; fakat bilginin nasıl kendi dışına çıkıp, bilincin içinde bulunmayan bir varlığa ulaşabildiği (*aşkın bilgi*) sorusuna cevap verilmesi gerektiğini düşünür. Bunun için de, “*aşkın* olan (içkin olarak bana verilmeyen) her şey sıfır sayılmalıdır; yani onun varoluşu ve geçerliliği *aşkın* kabul edilmemelidir”.⁴¹ Husserl'in bu cümle ile önerdiği yöntem ‘fenomenolojik irca’ (“*reduction*”)⁴² dır. Bu yöntemde, “dış dünya”nın gerçekliği ne onaylanır ne de inkâr edilir; bilimsel tümevarım ve tündengelimle elde edilenler ile, hipotez ve olgulardan türetilen bilgiler bir yana bırakılır ve *geriye* sadece ‘saf fenomen’ kalır.⁴³

Burada, Husserl'in kullandığı iki kavramı daha izah etmemiz yerinde olacaktır: “doğal tavır” (“*natural attitude*”) ve “genel doğal tavır tezi” (“*general thesis of the natural attitude*”). Günlük hayatımızda, pek çok “şey”le karşılaşırız: nesnelere, bitkiler, hayvanlar, insanlar, vb. Duyularımızla algıladığımız bütün bu “şeyler”, başka bir zaman dilimindeki algılamamızda değişik bir içerik kazanabilir bizim için. Var olduğunu sandığımız bir şeyin var olmadığını fark edebiliriz veya o zamanki algımızdan çok daha farklı bir şekilde algılamada bulunabiliriz. Bununla beraber, çeşitli varlıkların mevcudiyetinden, kendi *varlığımızdan* ve yaşadığımız dünyanın gerçekliğinden eminizdir. İşte Husserl, günlük hayatın gidişatı içerisinde etrafımızdaki varlıklara karşı takındığımız bu bilişsel tavra “doğal tavır”, dünyanın apaçık var olduğuna dair sarsılmaz güvenimize de “genel doğal tavır tezi” adını vermektedir.⁴⁴ “Fenomenolojik irca” ile *fenomenlerin kendilerine geri gitme* faaliyeti, günlük hayatımızda takındığımız bu “doğal tavrın” değişmesini sağlar. “Husserl'e göre

⁴⁰ Husserl, *Crisis*, s. 73.

⁴¹ Husserl, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, s. 36.

⁴² “Fenomenolojik *redüksiyon*” terimine, pek çok çeviride “fenomenolojik indirgeme” karşılığı verildiği halde, bizim “geri götürme” anlamında “irca” tabirini kullanma sebebimiz, bu yöntemin içeriğinin fenomenlerin “saf” hallerine ulaşma faaliyeti olması ve “indirgeme” tabirinde “sayıca azaltma” veya “küçültme” manasını ihsas etmek istemememizdir; zira Husserl'in meşhur cümlesi, “*şeyleri kendilerine geri götürelim!*”dir.

⁴³ Husserl, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, s. 40.

⁴⁴ Nermi Uygur, *Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu*, İstanbul 2007, s. 41.

“doğal tavır”ı *kökten* değiştirmek demek, bu ‘tavırın genel tezi’ni kendine özgü bir “paranteze almak” (“*epoché*”) demektir.⁴⁵ Bu, dünyanın apaçık varlığından bütünüyle ‘vazgeçmek’, bu varlığı bütünüyle ‘işe karıştırmamak’, ‘dışarıda bırakmak’, ‘kullanmamak’ anlamına gelir. Böylece dünyanın sarsılmaz varlığı olduğu gibi kalmakta, yalnız, bu varlığın *anlamı değişmektedir*.⁴⁶ “Paranteze alma” işlemiyle, sadece bunu uyguladığımız “şeyleri” değil, aynı zamanda kendi “psişik-ben”imizi de paranteze almış oluyoruz; çünkü psişik-ben’imiz reel dünya ile kurduğu ilişki ile ve o dünya içerisindeki tecrübeler toplamı ile *vardır*. Böylece bütün evren “paranteze alınınca”, geriye *hiçlik* kalması tehlikesinden Husserl, geriye kalanın “salt-ben” (“*absolute*”) olduğu düşüncesiyle kurtulur. Bütün evrenle birlikte askıya alınan, o dünyanın bir parçası olan *psişik-ben* olduğuna göre, geriye kalan *salt-ben*’dir. Zira *salt-ben*, uzay-zaman belirlenimlerinin dışarısında kalan, bundan dolayı da paranteze alınamayan ‘ben’dir.⁴⁷ Husserl böylece, “en sonunda bilincin özü ile yüz yüze gelme”yi umar. Bilincin özüyle yüz yüze gelmek de aslında, kavranılan şeyin anlamını yakalamak demektir.⁴⁸ Diğer taraftan, “Epoche” ile tecrübenin iki yönü ortaya çıkmaktadır Husserl’e göre: *Noema* ve *Noesis*. *Noema* bilincin algılama edimi iken, *Noesis* algılanandır. Bu şekilde algılanan ile onun bilinçteki edimi birbirinden ayrıldığında algılananın özüne gidilmiş olur. Bu anlamda Husserl’in felsefesi bir tür idealizmdir. Çünkü bu anlamda fenomenin “ideal formunu”, yani özünü keşfetmeyi amaçlamaktadır.

Husserl’e göre, bilinç daima bir şeyin bilincidir. Husserl’in “yönelimsellik” (“*intentionality*”)⁴⁹ kavramı, bu felsefenin temel sorununu teşkil etmektedir. Husserl yönelimsellik kavramını, hocası Franz Brentano’dan⁵⁰ almakla birlikte, çok daha

⁴⁵ Husserl, *Crisis*, s. 148.

⁴⁶ Husserl, “Phenomenology”, s. 52.

⁴⁷ Nermi Uygur, *Husserl*, s. 44.

⁴⁸ Emel Koç, “Fenomenoloji Bilim midir?”, s. 78.

⁴⁹ Schutz okumalarımızda bu kavramı –daha uygun düşmesinden dolayı– “niyetsellik” şeklinde çevirdik.

⁵⁰ Husserl, “Phenomenology”, s. 52. Franz Brentano (1838–1917), özellikle “yönelimsellik” (“*intentionality*”) kavramını felsefeye sokması ile meşhur, 20. yüzyılın başlarında Avrupa’daki felsefi gelişmelerde etkiye sahip Alman filozof.

detaylıca ele almış ve fenomenolojisinde önemli bir yer vermiştir. Brentano'nun felsefi düşüncelerini burada incelemek, konumuzun amacını ve muhtevasını aşacağından, sadece Husserl'in bu kavramı *Mantık Araştırmaları* adlı eserinin ikinci cildinde hocasından daha detaylıca ele aldığı hatırlatması ile yetiniyoruz. O “yönelmişlik”i, “amaç olarak alınan bir şeye doğru yönelmiş olmak”, “bir şeye çevrilmiş olmak” diye tanımlar.⁵¹ Bilinç olarak veya bir şeyin bilinci olarak varlığın temel karakteri “yönelimselliğidir”.⁵²

Buna göre, kendisinden anlamlı bir biçimde söz edebileceğim her şeyin bana *verilmiş* olması gerekir. Güvenme, inanma, sevmeye gibi vb. her bilinç eyleminde bir “şey” ile bağlantı kurulur; yani bir “şey”e *yönelinir*.⁵³ Bilincin bir şey üzerine bilinç olması, bir şeyin bilinci olması, bir şeye *yönelmiş* olmasıdır. Buna göre gerçekliğin bir *kendiliğindenliği* yoktur; gerçek yalnızca *yönelinen*, bilincine varılan bir şeydir.⁵⁴

Fenomenolojik yöntemin “paranteze alma”dan sonraki aşaması, “eidetik irca”dır. Bu aşamayı izaha girişmeden önce, kavramın Husserl’de ne mâna taşıdığına bakmalı. Antik Yunanca’da “öz” anlamına gelen “*eidōs*” kelimesi ile birlikte, Husserl, bu anlama gelen başka terimler de kullanmıştır. “*Wesen*”, “*allgemeine form*”, “*essentia*”, “*eidōs*”, “*idea*”, O’nun öz anlamında kullandığı eş anlamlı sözlüklerdir.⁵⁵ “*Eidōs*” ile O, belli bir varlık biçimini anlar. Ancak ortada, somut, duyulara hitap eden bir varlık olmadığından, ortaya çıkarılabilmesi için bir süreçten geçirilmelidir. İşte Husserl bu yöntem veya sürece “eidetik irca” adını veriyor. “Eidetik irca”, bir şeyin özünü ya da biçimini sezebilmeye, görülebilmeye, o şeyin olasılıklar dışında kalan, değişmeyen özünü kavramaya yarar.⁵⁶ Böylece şeylerin, “*eidōs*”larına ulaşılabilir. Bedia Akarsu'nun ifadeleriyle "eidetik irca" uygulayarak, "bütün rastlantılarıyla birlikte gerçek dünyayı, giderek uçup gidici edimleriyle

⁵¹ Husserl, “Phenomenology”, s. 50.

⁵² Husserl, “Phenomenology”, s. 50.

⁵³ Harun Tepe, “Giriş”, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, s. 14.

⁵⁴ Nejat Bozkurt, *20. Yüzyıl Düşünce Akımları*, İstanbul 1995, s. 54.

⁵⁵ Nermi Uygur, *Husserl*, s. 63.

⁵⁶ Husserl, “Phenomenology”, s. 55.

'yaratıcı ben'in kendisini de öylesine geri götürmeliyiz ki (redüksiyon), sonunda sadece salt ben ya da aşkın bilinç kalsın."⁵⁷

“Husserl bu alanlar bağlamında Ben’i de yönlerine göre ayırmaktadır. Buna göre insanın maddi yani bedensel yönü ikiye ayrılır: Fiziksel beden ve yaşayan beden. Akli yönü üçe ayrılır: Ruh (“*Soul*”) veya Psik (“*Psyche*”), beşer (“*human being*”) veya Tin (“*Spirit*”) ve Salt Ben (“*Pure I*”). Fiziksel bedenim, maddi Ben’im, benim fiziksel nitelikteki bedenimdir ve bu bakımdan zaman ve mekân gibi fiziksel özelliklerle tanımlanır. Diğer taraftan yaşayan bedenim, yani canlı Ben’im, yaşamakta olan canlı yönüme tekabül eder; yani ellerimi, ayaklarımı, başımı, gözlerimi irademle hareket ettirebilmem ve bunun farkında olmamdan ötürü. Akli yönüm de ruhum, psikolojik Ben’imdir. Beşeri yönüm yani Tin, somut, kişisel, bir “yaşama-dünyası”na ait olan veçhemi gösterir ki, “yaşama-dünyası” fiziksel nitelikleri değil, gündelik hayat anlamını taşır. Empirik Ben, yani gündelik tecrübenin Ben’i, insan Ben’dir. Son olarak Salt Ben ise, yönelimsel tecrübelerin veya bilinç edimlerinin Ben’idir. Bu ayrımlardan çok katmanlı çok sayıda Ben’ler olduğu sonucu çıkarılmamalıdır; burada sayılanlar bir tek Ben’in farklı yönleridir.”⁵⁸

Yukarıdaki bilgilerden de anlaşılacağı üzere, Husserl *transandantal*, yani *aşkın* bir fenomenoloji tesis etmişti. *Salt-ben* ile solipsizme düşme tehlikesi yaşadığı noktada Husserl, “*peki, aslında yalnızca ben’de düpedüz birer tasarım ve tasarlanan şey olmayıp... anlamları gereği doğrudan doğruya başkaları olan başka ben’lere ne demeli?*”⁵⁹ sorusu ile, karşılaştığı “başka-ben” problemini dile getiriyor. O, *kendi ben’inden başka, kendi ben’i gibi bağımsız olan ben’lerin gerçekten var olduklarına inanmaktadır*⁶⁰; *kendi ben’i ben’lerden biridir sadece*. Öyleyse fenomenoloji, “benler-arası”, “bilinçler-arası” veya “özneler-arası” tecrübelerin yapılarını ortaya koymalıdır.

⁵⁷ Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe: Kant’tan Günümüze Felsefe Akımları*, İstanbul 1994, s. 159.

⁵⁸ Ayrımlar çok açık anlatıldığı ve bizim zihnimizdeki karışıklıklara da çözüm getirdiği için paragrafı olduğu gibi aldık; David Woodruff Smith, “Mind and Body”, s. 324.

⁵⁹ Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, s. 83.

⁶⁰ Kendi ben’imden başka ben’lerin varlığını kabul etmesinden dolayı, Nermi Uygur Husserl’in fenomenolojisine *pluralist idealizm* tanımlaması yapmaktadır.

İşte bu bağlamda Husserl'in, *yaşanmış tecrübeler dünyası* anlamındaki “*Lebenswelt*” kavramı devreye giriyor.⁶¹

Değişik anlamlar yüklemesinden ötürü, Husserl'in “*Lebenswelt*” kavramını tek bir karşılık vererek tanımlamak zorsa da, *Crisis*'de iki çizgi arasında verdiği tanımları buraya aktaralım: “*Somut dünya hayatımızda fülân bize daimi olarak verilen dünya*”.⁶² Husserl "yaşama-dünyası"nın insana önceden verili olduğu ve bu yüzden de sorgusuzsualsuz kabul edildiği fikrindedir.⁶³ Schutz'un İngilizce yazılarında “*life-world*” şeklinde çevirip kullandığı “*Lebenswelt*”in en genel anlamı, “her türlü gerçek ve olanaklı edimin oluşturduğu evrensel alan”dır.⁶⁴ Yani, günlük hayattaki eylemlerin, kültür ürünlerinin, kullanılan eşyaların, sanat eserlerinin vb. hepsinin toplamından oluşan *dünyadır*. “*Lebenswelt*”i inşa eden en önemli unsurlar, geçmiş nesillerin yaşadıkları tecrübelerdir; “*Lebenswelt*”, inşa edilmiş bir dünyadır; tüm göreliliklerin kendisine bağlı olduğu, kendisi görelisi olmayan bir yapıdadır ve her uzam ve zaman içindeki dünya, nedensel bağlantıları içindeki maddi *şeyler* dünyasıdır.⁶⁵ Geçmişte inşa edilmişliği bakımından, aslında “*Lebenswelt*” kavramı, *dünya tarihi* anlamını da taşıyor. Thomas Ryba ve Aron Gurwitsch, “*Lebenswelt*”in dört ayrı “dünya” anlamına geldiğini belirtiyorlar: 1. Şimdiki zamana ait, içinde yaşadığımız dünya (“*Umwelt*”); 2. ilk, başlangıçtaki dünya (“*Urwelt*”); 3. ara veya aracı dünya (“*Mittelwelt*”); 4. asıl, öz-dünya (“*Wessenswelt*”)⁶⁶. Bu karşılıklarda da “*Lebenswelt*”in yalnızca şimdikiye ait bir tecrübeler dünyası değil, geçmişin tecrübelerini de muhteva bir dünya olduğunu anlıyoruz.

Husserl'in “özneler-arasılık” (“*intersubjectivity*”) sorununa yaklaşımına dönerek, tekrar kavramı açalım: Demişti ki Husserl, “benim *ben*'im, *ben*'lerden sadece biridir”. “*Lebenswelt*” işte bu *ben*'ler çokluğunun inşa ettiği dünyadır; ve bu

⁶¹ Bedia Akarasu, *Çağdaş Felsefe*, s. 102.

⁶² Husserl, *Crisis*, s. 51.

⁶³ Husserl, *Crisis*, s. 113.

⁶⁴ Harun Tepe, "Giriş", s. 23.

⁶⁵ Husserl, *Crisis*, s. 24.

⁶⁶ Thomas Ryba, *The Essence of Phenomenology and Its Meaning for The Scientific Study of Religion*, New York 1991, s. 172.

yüzden de “ben” “başka ben”e ihtiyaç duyarım. “*Başka ben*’ler benim için, kendi *dünya-bilgimin* araçlarıdır (ben kendi varlığımı, *başka ben*’in *ben*’i algılamasını delil kılarak kanıtlarım (“*appresentation*”⁶⁷); *başka ben*’ler dünya içindeki bir *nesne* olarak kendi hakkımdaki bilginin de araçlarıdır. Dünyadaki varlığımla ilgili bilğim, başkasının bilgisini gerektirir”.⁶⁸ Bu önermeler Husserl’i, genel olarak dünyanın *bizim-için* bir dünya olması gerektiği⁶⁹ çıkarımına götürür. Ona göre, dünya özü gereği “özneler-arası”dır; dünyayı dünya yapan “özneler-arasılık”tır. Husserl, yazılarında bu anlamda “bizim-için-burada’lık”, “bizim-hepimiz-için-varolma”; *herkesi* dile getirmek için bazen, “insanlık” ve “özneler-arasılık” terimlerini kullanır. Onun bu kelimeleri kullanması, dünyanın varlığının yalnızca tekil ben bilincine bağlı olmadığı ve toplumsal bir karaktere sahip olduğu neticesine götürür bizi.⁷⁰ Burada toplumsal karaktere vurgu yaparken, Husserl’in bazı yazılarında, dünyanın tek tek *ben*’lerin dünyayı tecrübe edişleri arasındaki farklılıkları irdelediği ve herkesin dünyayı *kendi* açısından algıladığı, herkesin, dünyanın *kendiyle* ilgili kesitini yalnızca kendisinin olan bir biriciklik ve özgünlükle yaşadığı, herkesin kişisel bir *dünya-tasarımı* olduğu ve herkesin dünyayı başka türlü *gördüğü*⁷¹, düşüncesine sahip olduğunu belirtmeliyiz. Zaten, fenomenolojik sosyolojinin yahut anlayıcı yaklaşımın en önemli atıf noktalarından birisi bu düşüncedir.

Alfred Schutz, Husserl’in aşkın fenomenolojik felsefesini, *ayakları yere basan* sosyolojik bir değerlendirmeye tabi tuttuğundan, “özneler-arasılık” kavramını önemle ele almıştır. Onun değerlendirmelerine göre; birbirinden ayrı tecrübe dünyalarının bir araya gelip tekil bir *özneler-arası* dünya kurmaları mümkündür. “İnsan toplumunun

⁶⁷ Husserl, ben’in başka ben’i tecrübe edişini veya *yönelimselliğini*, “*appresentation*” kelimesi ile açıklar. Bu kelime, “bir şey ile, başka bir şey aracılığıyla algılamak” anlamında ikili bir algılama yöntemi anlamına gelir.

⁶⁸ Uygur, *Husserl*, s. 185.

⁶⁹ Uygur, *Husserl*, s. 187.

⁷⁰ Uygur, *Husserl*, s. 188.

⁷¹ Uygur, *Husserl*, s. 190.

evrensel uzantısı saf Ben'e irca edilirse, bu dünya birleşik bilinçler dünyası ile karşılıklı ilişkisi olan bir dünya olacaktır".⁷²

Husserl'in fenomenolojisi *transandantal* bir nitelik taşımasından ötürü, başka ben'in algılanmasının nasıl olup da mümkün olduğu ile ilgili sorular ve neticede Leibnizci bir *monadolojiye*⁷³ varan düşünceleri, Husserl'in zihnini epeyce meşgul etmiş ve daha sonra da kendisine yöneltilen eleştirilerin de odağını bu sorun teşkil etmiştir.⁷⁴

2.2.3. Henri Bergson

Alfred Schutz'un çalışmalarında adından sıklıkla söz ettiği filozoflardan biri Henri Bergson'dur (1859–1941). Eserleri; *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri Üzerine Deneme* (1889), *Madde ve Hafıza* (1896), *Gülme* (1899), *Zaman, Uzay ve Yaşam Üstüne Düşünceler* (1920), *Ahlak ve Dinin İki Kaynağı* (1932), *Yaratıcı Evrim* (1907), "Zaman ve Özgür İrade" (1910), *Zihinsel Enerji* (1919) ve *Düşünce ve Devingen* (1934)'dir.

Schutz, 1924'te Weber'in "Verstehen" kavramını anlamak için anahtar olur umuduyla o sıralarda yaşadığı çevrede fikirleriyle popüler olan Bergson'a başvurmuş; onun düşüncelerinden yararlanmıştı. Fakat Bergson felsefesi Schutz'un bazı sorularına cevap vermekte başarısız olduğu için, Schutz bir süre sonra tekrar düşünsel düzlemde Husserl'e dönmüştür. Yine de, Schutz'un düşüncelerini anlamamıza yardımcı olması bakımından Bergson felsefesine kısaca göz atmakta yarar var.

Modern felsefenin önemli isimlerinden biri olan Bergson, *tecrübeler ve tecrübeler üzerine tefekkür* arasındaki ayrımı yapan ilk filozoftur, diyor Schutz. Kriteri, sürekli bir nitelik değişimi olan "süre" akışındaki *çeşitlilik birliğini* ("unity of

⁷² Schutz, *CP III*, s. 52.

⁷³ Schutz, *CP III*, s. 56.

⁷⁴ Husserl'in, "Lebenswelt" ve "özneler-arasılık" kavramları çerçevesinde karşılaştığı sorunlardan ötürü transandantal fenomenolojisine dair bazı görüşlerini değiştirdiği bilgisine Karin Dahlberg itiraz ediyor; Bkz. Karin Dahlberg, "Did Husserl Change His Mind?: An Epistemological Analysis That Connects Husserl's Philosophy with His Followers", *History and Philosophy of Psychology*, Ed. Peter D. Ashworth, Man Cheung Chung, Springer Pub. 2007, ss. 89-100.

the manifold”) de ilk defa o göstermiştir.⁷⁵ Bergson aynı zamanda, *görüntü hafızasını*, bir düzen olarak *hafızanın* işlevlerine dâhil eden ilk kişidir.

Yukarıda Schutz’un da belirttiği gibi Bergson’un felsefesinin temel konusu “süre/zaman” (“*durée*”) ve önerdiği yöntem de “sezgi”dir (“*intuition*”). “Zaman” felsefesi çerçevesinde Bergson’un en çok üzerinde durduğu kavramlardan biri “bilinç”tir (“*conscience*”).

Bergson, “bilinç”i hafıza diye tanımlar; “bilinç”, yani “hafıza”, geçmiş tecrübeleri içerisinde saklar ve gelecekte yaşanacakları da oraya ekler.⁷⁶ İleride göreceğimiz üzere, tecrübelerin saklandığı yer olarak Schutz, “bilgi stoku” tabiri ile “bilince” gönderme yapacaktır. Bilinç, sadece tecrübelerin stoklandığı yer değildir; karar aşamalarında *seçme*, *tercihte bulunma*, *mukayese etme* gibi görevleri de yüklenir.⁷⁷ “Bilinç”in, iki tabakası vardır: *kabuk* ve *iç*. *Kabuk* tabakası, zekâ ve mantık tabakası; *iç* kısım ise, “ben”dir. *Kabuk* tabakası, madde ve toplum hayatının kurallarıyla determine edildiği için değişmez bir hal almıştır. Bergson’un *kabuk* tabirini kullanması da bundandır. *İç* tabakada, yani “ben”de ise *kabuktan* farklı olarak kurallara bağlılık değil, özgürlük vardır. İşte özgürlük niteliğine sahip *iç* tabaka/”ben”, asıl “bilinç”tir.⁷⁸ Bergson, *bilincin* ortadan kalktığı durumlarla ilgili ifadelerinde, Husserl’in “yönelimsellik” kavramını hatırlatır şekilde, herhangi bir fikre yahut nesneye yöneltilen bir *dikkat* yok ise *bilinç* de yok demektir, diyor.⁷⁹ Ona göre “bilinç”, bir şeye yönelmediği anlarda uyuklar.

Bergson, bilinç ve madde/ beden ilişkisini şöyle açıklıyor: Yukarıda da belirttiğimiz gibi, *bilinç* ona göre, özgürlük; madde ise determinizmi ifade ediyor. *Bilinç*, maddeyi yakalamak ve kendi lehine kullanmak için, gevşediği zamanlarda

⁷⁵ Alfred Schutz, *Life-Forms and Meaning Structure*, London 1982, s. 32.

⁷⁶ Bergson, *Zihin Kudreti*, s. 14.

⁷⁷ Bergson, , *Zihin Kudreti*, s. 20.

⁷⁸ Bergson, *Yaratıcı Tekamül*, Çev. Şekip Tunç, İstanbul 1986, s. 16.

⁷⁹ Bergson, *Zihin Kudreti*, s. 21.

küçülerek içine yerleşir ve orada genişleyerek maddenin tamamına hâkim olur. Bunu, her ikisi de ortak bir kaynaktan geldikleri için yapabilir.⁸⁰

Bergson, dışarıdan gelen bir etki ile yaptığımız *davranımlarla*, iradi olarak *eylediklerimizi* ayırmaktadır.⁸¹ Eserlerinden birine de adını veren “irade” (“*will*”), “bilinç”in özgür olmaklığından doğan bir özelliğidir. Eğer eylemlerimiz kişiliğimizden kaynaklanıyor ve karakterimizi ifade ediyor ise özgürüz demektir. Bu bağlamda özgürlük, bilinç”in seçme, tercihte bulunma niteliğine bağlıdır.

Bergson’un felsefesine önem kazandıran en önemli kavram “süre” (“*durée*”)dir. Günlük dilde zamandan, ‘mekânda bir dizi haline akan ve aktıkça birbiri üzerine eklenen bir akış’ diye bahsederiz. Kol saatimiz, duvar saatimiz *bir, iki, üç, dört* diye birbiri üzerine eklenip büyür ve bu tekrar eder. Doğa bilimlerinde de zamanın kavramsal ve kuramsal ele alınışı yalnızca bu örüntüyü tekrarlıyor gibi görünmektedir; yani, zamanı ölçülebilen bir olgu gibi hesaplamakta, onu belli birimlere ayırmaktadırlar. Oysa Bergson’a göre “süre”, ölçülebilen, mekanik nitelikleri haiz *uzaysal* bir olgu değildir. Ona göre evrendeki her şey “süre”de meydana gelir. “Süre” kavramının kendi felsefesi için önemini Bergson, “sezgi” ile ilgili görüşlerinin üzerinde “süre” kavramından çok daha fazla durulduğunu; fakat aslında, “sezgi” yöntemine kendisini götürenin “süre” kavramı olduğunu söylemektedir.⁸²

Bergson, *zamanı*, “homojen” ve “heterojen” şeklinde ikiye ayırmaktadır. “Homojen” *zaman*, dış dünyaya ait olan zamandır; yani ölçülebilen, sayılabilen *zaman*. “Heterojen” zaman ise, bilincin yaşadığı, tecrübe ettiği zamandır. İşte bu zaman türüne “süre” adını verir Bergson.⁸³ Bu bağlamda “süre”, *homojen zaman* gibi sayılarla ölçülemez, o *gerçek zamandır*. Bergson, içerisine mekân fikri bulaşmamış olan “süre”yi “saf süre” (“*pure durée*”) diye tanımlar. “Saf süre” bilincin, *şimdi* ile

⁸⁰ Bergson, , *Zihin Kudreti*, s. 30.

⁸¹ A. R. Lacey, *Bergson*, Routledge 1999, s. 83.

⁸² Gilles Deleuze, *Bergsonculuk*, Çev. Hakan Yücefer, İstanbul 2006, s. 49.

⁸³ Topçu, *Bergson*, s. 21.

önce arasında bir ayrıma gitmeksizin kesintisizce aktığı süredir.⁸⁴ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri* adlı eserinde, “süre” kavramını “bilinç” ile ilişkisi bakımından ele alırken, pozitivist bilim anlayışının, sayılarla ölçülemeyecek bir yapıya sahip olan “bilinç”i, dolayısıyla “süre”yi niceliksel ölçümlerle incelemesini eleştirmektedir.⁸⁵ Çünkü nicel nitelikler mekâna ait özelliklerdir; *büyük veya küçük, az veya çok* gibi. İşte bu yöntemsel yaklaşımı ile de Bergson, Alfred Schutz için kaynak olabilecek fenomenolojik bir yaklaşım sergilemiştir. *Life Forms and Meaning Structure* adlı eserinde Schutz, Bergson’un bu fikirlerinden yararlanarak *anlama, hafıza, sembol, dil* gibi sorunları ele almaktadır.

Bergson’un bu düşünceleri doğrultusunda, kendisine metot olarak seçtiği yol, “sezgi” (“*intuition*”)’dir. O, “sezgi”yi metafiziğin metodu olarak ortaya koymakta ve mutlak varlığın bilgisine ancak “sezgi” ile ulaşılabileceğini düşünmektedir. “Sezgi”, bir kimsenin nesnede biricik olan *şeyle*, dolayısıyla anlatılamaz olanla bir olmak, zamandaş olmak için nesnenin içine yerleştirdiği entelektüel bir sempatidir.⁸⁶ “Nesnenin içine yerleştirilen entelektüel sempati” ile o, aslında tam olarak “anlama”yı tarif etmekte. Bir roman kahramanının duygu ve düşüncelerini, yazarın anlattıkları yardımıyla; fakat ben kendimi birebir onun yerine koymak suretiyle ancak tam olarak *anlayabilirim*, diyerek “sezgi”yi bir örnekle açıklamaktadır. Algılarımızın mükemmel olmayışından ötürü, “sezgi” gereklidir. Çünkü *anlamak* ve akıl yürütmek algının eksiklerini kapatmaktadır.⁸⁷

Bergson, “sezgi”yi yöntem olarak belirlerken aslında zekâyı tamamen dışarıda bırakmadan bir sentez ortaya çıkarma gayretindedir. “Sezgi, daima zekâdan evvel gelmez, veya zekâyı, yani tahlil edici düşünceyi kapı dışarı etmez; bazen onu takip

⁸⁴ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, Çev. M. Şekip Tunç, İstanbul 1990, s. 94.

⁸⁵ Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 100. Bu görüşlerinden dolayı Bergson'un ilk fenomenologlardan ("*proto-phenomenologist*") olduğu söylenmektedir; Bkz. Stephen E. Robbins, "Bergson and the Holographic Theory of Mind", *Phenomenology and The Cognitive Science*, 5:365-394, Springer Pub. 2006, s. 365.

⁸⁶ Henri Bergson, *Metafiziğe Giriş*, Çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul 2001, s. 38.

⁸⁷ Topçu, *Bergson*, s. 37.

eder ve onun eksiklerini tamamlar.”⁸⁸ Topçu, aslında “sezgi”nin, mahiyet itibariyle zekâdan farklı olmadığını, fakat “sezgi”nin *geniş bir zekâ hareketi* kabul edilebileceğini ifade etmektedir.⁸⁹

Nurettin Topçu'nun tespitine göre, Bergson'da “sezgi”, bilinçte üç aşama takip eder: *kavramlar* (“*concepts*”), *hayaller* (“*images*”) ve *çaba* (“*effort*”). Geçmiş tecrübelerimizi saklayan “bilinç”, bu tecrübeleri *kavramlarla* ve *hayallerle* saklar; *sezgi*, “geriye doğru tenkitçi bir yürüyüşün, büyük bir çalışmanın, yani *çabanın* mahsulüdür”⁹⁰.

Schutz'un *Life Forms and Meaning Structure* adlı eseri, vefatından çok sonra Helmut Wagner tarafından el yazmalarının derlenip edite edilmesiyle basılmıştır.⁹¹ Bu durum, Schutz'un Bergson etkisinde yazdığı bu yazıların kendisini de tatmin etmemesinden ötürü yayınlanması konusunda istekli olmadığı hissi uyandırmaktadır. Husserl Schutz'un *fenomenolojik-psikolojik* çalışmasının merkezinde dururken, Bergson “hafıza”/”bilinç”, “sen”, “iç süre” ve “sezgi”/”anlama” kavramlarıyla Schutz'un çalışmalarını tamamlayıcı olmuştur.

2.2.4. Jean Paul Sartre

Varoluşçuluk felsefesinin öncüleri, Sören Kierkegaard (1813–1855), Martin Heidegger (1889–1976) ve Jean Paul Sartre (1905–1980) olmakla beraber, Alfred Schutz'un eserlerinde varoluşçuluk felsefesine dayanırken en çok başvurduğu düşünür olan J. P. Sartre'i esas alarak *Varoluşçu Fenomenoloji*'yi inceleyeceğiz. Schutz, *Collected Papers I*'da “öteki ben” ve “özneler-arasılık” sorunu açısından Sartre'ın düşüncelerini ele alır ve eleştirir.

⁸⁸ Topçu, *Bergson*, s. 64.

⁸⁹ Topçu, *Bergson*, s. 64.

⁹⁰ Topçu, *Bergson*, s. 69.

⁹¹ Wagner aynı zamanda Schutz'un Bergson etkisindeki dönemini anlatan kısa bir makale de kaleme almış: Helmut R. Wagner, "Bergsonian Period of Alfred Schutz", *Philosophy and Phenomenological Research*, 38:187-199, 1977.

Sartre içerinde romanların da olduğu pek çok esere imza atmıştır. Felsefesini yansıtması bakımından en önemli eserleri; *L'Imagination* (1936), *La Transcendance of The Ego* (1937), *Being and Nothingness* (1943), *The Problem of The Method* (1957), *Critique of Dialectical Reason* (1960)'dir.

Sartre'a göre, insan doğduğunda ne iyidir ne de kötü; ne bilgilidir ne de cahil; ne dürüsttür ne de suçlu. Sonraları kendisini nasıl inşa ettiyse, öyledir.⁹² önce yalnız *buradadır*; her şeyden önce salt bir *var oluştur*. İnsan kendi kendisini inşa eder. *Varoluşunu* insan, *hiçlik* içerisinde kendisi yaratır. İnsanın bütün seçimlerinde zgr olması gerektiğine inanır. Sadece özgürce kendilerini seçenler, varlıklarına *benimdir* diyebilirler. Ona göre varoluş zden önce gelir; yani,

“Yapılmış bir nesneyi, söz gelişi bir kitabı ya da bir kğit keseceğini ele alalım. Bu nesneyi bir kavramdan esinlenen (ilham alan) bir zanaat yapmıştır. Zanaat onu yaparken bir yandan kğit keseceği kavramına, öbür yandan da bu kavramla birleşen bir üretim tekniğine, bir yapış reçetesine başvurur. Böylece, hem belli bir biçimde yapılmış bir nesne, hem de belli bir işe yarayan bir eşya olur. Neye yarayacağını bilmeden kğit keseceği yapmaya kalkan bir kimse tasarlanamaz. Bu demektir ki, kğit keseceğinin özü (yani onu yapmayı ve tanımlamayı sağlayan reçetelerin, tekniklerin, niteliklerin hepsi) onun varlaşmasından önce gelir. Karşımda şöyle bir kitabın ya da böyle bir kğit keseceğinin bulunuşu önceden belirlenmiştir. Burada dünyanın teknik görünümü (“vision”) ile karşılaşıyoruz. Bu görünüme bakarak, ‘yapış varoluştan önce gelir’ diyebiliriz.”⁹³

Sartre felsefesinin önemli kavramlarından biri, Heidegger'in “terk edilmişlik” kavramından mülhem, “bırakılmışlık” kavramıdır. İnsan dünyaya, kr ve dayanıksız halde *bırakılmıştır*. Dünyada yalnız olduğundan, kendi varlığından kendisi sorumlu-

⁹² Bedia Akarsu, *ağdaş Felsefe*, s. 229.

⁹³ Jean-Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, ev. Asım Bezirci, 20 Baskı, İstanbul 2007, s. 37-38.

dur. Bu bağlamda her insan, kendi ahlaki kabullerini kendisi inşa edecek ve dolayısıyla da yapıp etmelerinden kendisi sorumlu olacaktır.⁹⁴

Sartre, üç varlık tipi tasavvur eder: “kendinde varlık” (“*l’etre en soi*”), “kendisi için varlık” (“*l’etre pour soi*”) ve “başkası için varlık” (“*l’etre pour autrui*”). “Kendinde varlık”, somut olarak *vardır*, bir kütleye sahiptir; ancak bilinç ile ilişki kurduğunda bir anlam kazanır.⁹⁵ Yani bu masa, şu ağaç, o kalem; “kendinde varlık”tır; bilinç algılamasa da *vardır*; fakat bilinç olmaksızın anlamsızdır. “Kendisi için varlık” ise *bilinç*dir. Bilinç, Husserl’de olduğu gibi, bir şeyin bilincidir; yani varlığın kendisi değildir. Varlık yoksa bilinç de yoktur. Varlığa olan bu bağımlılığından dolayı bilinç aslında *hiçliktir*. “Kendisi için varlık”ın diğer özelliği, özgür olmasıdır. İnsan bütün eylemlerini özgürce seçer ve seçimlerinden kendisi sorumludur. “Kendisi için varlık” zamansallık özelliğine de sahiptir. Zaman, insana ait bir olgudur; “kendinde varlık”ın zamanla bir ilişkisi yoktur. Ona göre, zaman, geçmiş ve geleceğin *şimdide* birleştiği andır. İnsan sürekli geçmişine bağlıdır ve geleceğe *yöneliktir*. Üçüncü tip varlık, yani “başkası için varlık”, “sen”dir; *ben* olmayan “ben”dir. “Ben” ile “başka” arasındaki ilişki, bilinç aracılığıyla kurulur. “Başka” ile ilişki, bir bilinç durumu olan *utancı* meydana getirir; insan “başka”sına benzediği için *utanır*. “Başka”nın “bakış”ı ile “kendisi için varlık” nesneleşir, özgürlüğü tehlikeye girer. Sartre’a göre, “başka” ile kurulan iletişim, birinin *özne* diğerinin *nesne* durumuna düşmesinden dolayı sürekli bir çatışmadır. Zaten *utanç* da *nesne* durumuna düşüşten kaynaklanmaktadır. “Başka”nın bakışının sürekli üzerimde hissedip özgürlüğüm tehlikeye düştüğü ve *utancı* tecrübe ettiğim için, *cehennemde* gibiyimdir ve kendi kendime böylece *yabancılaşırım*.⁹⁶

“Bakış” tecrübesi tüm canlılar için *varlığımın* onaylanmasını sağlar. “Bakış” ile ortaya çıkan *nesne-ben*, çeşitli toplumsal rolleri de yüklenmiş olur üzerine: Asyalı insanlarla ilişkimde Avrupalı, yaşlı birinin yanında genç, bir işsiz *gözünde* meslek

⁹⁴ Nejat Bozkurt, *20. Yüzyıl Düşünce Akımları*, s. 125.

⁹⁵ J. P. Sartre, *Ego'nun Aşknlığı*, Çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, İstanbul 2003, s. 17.

⁹⁶ Schutz, *CP I*, s. 191.

sahibi, vb. olurum. Böylece, benim “kendisi için varlık” olmaklığım, “başkası için varlık” olmamdır da aynı zamanda.⁹⁷

Sartre, “başka ben” veya “özneler-arasılık” sorununda realizmin ve idealizmin yaklaşımlarını eleştirir. Realistler, dış dünyayı ve dolayısıyla “başka”nın bedenini bir gerçeklik kabul ederler. Fakat “başka”nın zihninin yahut *bilincinin var oluşunun* bilgisi onlar için bir varsayım olarak kalır. İdealist yaklaşıma göre ise, “başka” yalnızca diğer fenomenlere göndermede bulunan, benim tasarladığım bir *fenomendir*. Somut ve bilinir bir *şey* olarak “başka”, tecrübemi inşa eden “başka” değil, beni “başka” olarak inşa eden kendi tecrübelerimdir. “Başka”nın tecrübelerini ve benim o tecrübeler içerisindeki yerimi saptamaya çalışırken, mecburen kendi tecrübe alanımı aşmak ve *bilincimin birliğini parçalamak* zorundayım. Şu halde, “başka” kavramı sırf düzenleyici bir ide olarak yorumlanamaz. Düşüncemin konusu olarak “başka”nın bir tek bu yolla *özne* kabul edilmesi mümkün olur; işte bu idealizmin çıkmazıdır. Bu sorunun çözülmesi için, ya benim tecrübemin inşasında “başka”nın gerekli olmadığı kabul edilecek ya da benimle “başka”nın bilinci arasında gerçek bir iletişim ispatlanmaya çalışılacak. Bu durumda ilk çaba bizi *solipsizme*, ikincisi ise Sartre felsefesine götürür.⁹⁸

Sartre, Husserl’i, “başka”yı bu dünyadan bağımsız halde kavrayamamakla ve solipsizme düşmekle eleştirir.⁹⁹ Ona göre, Husserl’in “fenomenolojik irca” ve “paranteze alma” yöntemleri, “varlık”ın *varlığını ihmal* etmekte, insanın bu dünyada yaşayan somut varlığını görmezden gelmektedir ve *nesne* ile *bilincin nesnesi* arasına bir ayırım koyulması, fenomenolojinin kendisiyle çelişir. Çünkü, fenomenler bu bağlamda bir varlığa işaret etmek yerine, salt görünüşler olarak kalmaktadırlar; bu durumda da bir fenomen, kendi varlığından başka bir varlıkla desteklenemez.¹⁰⁰

⁹⁷ Schutz, *CP I*, s. 191.

⁹⁸ Schutz, *CP I*, s. 181.

⁹⁹ Richard E. Aquila, “Sartre’s Other and The Field of Consciousness: A ‘Husserlian’ Reading”, *European Journal of Philosophy*, 6:3, 1998, s. 253.

¹⁰⁰ Schutz, *CP II*, s. 195.

Schutz, Husserl'e yönelttiği solipsizm eleştirilerinde Sartre'a hak vermektedir. Zira Husserl, yayınlanmış bütün eserlerinde, *monadlar-arası* bir evrenden söz etmekte, dolayısıyla *aşkın egoların* çokluğunu kabul etmektedir. Schutz'a göre Sartre, Husserl'in fenomenolojik görüşlerinden epeyce istifade ederek kendi varoluşçuluk felsefesini kurmuştur.¹⁰¹ Sartre, Husserl'in solipsizmini eleştirirken, Schutz da Sartre'ı bir çeşit solipsizme düşmekle eleştirmektedir. Sartre, "kendisi için varlık" *benin*, "başka"nın *bakışı* ile nesneleştiğini söylüyordu. Peki, diyor Schutz, tüm bunlar eğer doğru ise, benim "başka"yı tecrübe edişim ve onun *beni* tecrübesi birbirinin yerine nasıl geçer?¹⁰² Başka deyişle, *ben* "kendisi için varlık" olmaklığımı, benim *bakışımla nesneye* dönüşen başka bir "kendisi için varlık"ın bana *bakışıyla* nasıl kaybederim? İşte Schutz'a göre, tezat buradadır.

Sartre'ın kuramındaki bir diğer sıkıntı şudur: "Başka"nın özgürlük imkânları, benim sınırlarımı çizer. Peki öyleyse, ben "başka"nın alanını nasıl belirlerim? Başka"nın eyleminin onun için ne manaya geldiğini nasıl *anlarım*? Dolayısıyla, toplumsal eylem ve toplumsal ilişki bu çerçevede nasıl izah edilebilir? Sartre'ın eleştiri aldığı bir diğer husus; "başka" eğer benim tarafımdan nesneleşiyorsa, benim belirlemediğim bir yerde yaşayan bir "başka"yı tanıyor olmam, onu benim nesnem haline getirmez. Her ikimiz de kendi durumlarımızı belirler, kendi yaşama alanlarımızı kurarız. Bütün bu sorunların, Schutz'a göre, "bakış" adlı "sihirli güçle değil açıklanması, yanına bile yaklaşmak mümkün olamaz".¹⁰³

Burada işaret etmemiz gereken bir diğer nokta, Schutz'un "özneler-arasılık" kavramında Sartre'ınki gibi bir *antipati* duygusunun saklı olmadığıdır. Fakat yine de Schutz için, bütün somut ilişkilerde *bireysel bilince* vurgu yapmasından ötürü Sartre felsefesi önemlidir.

¹⁰¹ Schutz, *CP II*, s. 196.

¹⁰² Schutz, *CP II*, s. 199.

¹⁰³ Schutz, *CP II*, s. 202.

2.3. Sosyolojik Zemin

Husserl'in fenomenolojisi, bir felsefi akım ve aynı zamanda da öncelikle felsefi ve daha geniş anlamda sosyal bilimsel bir yöntemdir de. Edmund Husserl'in fenomenolojik felsefeyi “*kesin bir bilim olarak*” tesis etmesinden sonraki dönemde, Avrupa'da ve Amerika'da bu akımın bilhassa sosyoloji ve psikoloji üzerinde kayda değer etkilerinin olduğu görülmektedir. Bununla beraber, tam olarak bu akıma dâhil olduklarını iddia edemeyeceğimiz; fakat modern sosyolojinin gelişim sürecinde, fenomenolojik gelişim çizgisine katkıda bulunduğunu söyleyebileceğimiz bazı önemli isimler de vardır; Georg Simmel (1858–1918), Karl Mannheim (1893–1947), William James (1842–1910), Max Scheler (1874–1928), Charles Cooley (1864–1929), W.I. Thomas (1863–1947) gibi. Max Weber (1864–1920) de bu düşünürlerden biridir ve aynı zamanda Alfred Schutz'un da Fenomenolojik Sosyoloji'sinin *sosyoloji* ayağını dayandırdığı sosyal bilimcidir.

2.3.1. Max Weber

Max Weber'in kendi metodolojisini kaleme aldığı iki eseri “Yorumlayıcı Sosyolojinin Bazı Kategorileri Üstüne” (1913) ve “Sosyolojinin Temel Kavramları” (1921)'dir. Modern sosyolojinin gelişimine katkıda bulunan bu düşünürün sosyoloji bilimi için yaptığı tanım, “sosyoloji, toplumsal eylemi yorumlayıcı olarak anlamaya (“*Verstehen*”) ve böylece eylemin kendi akışı ve etkilerini açıklamaya teşebbüs eden bir disiplindir.”¹⁰⁴ Bu tanım çerçevesinde sosyolojik metodun da iskeleti oluşuyor. Weber'in “yorumlayıcı anlama” (“*Verstehen*”) kavramı, aslında pozitivist yaklaşımın “açıklama” yöntem/kavramına karşı ortaya konmuş bir kavramdır. Fen bilimlerinin “dışarıdan açıklama” yöntemine karşılık, fenomenolojik yahut yorumlayıcı yaklaşımın sosyal bilimler için önerisi, “içeriden anlama”dır. Max Weber'in *öznel anlama*'yı kasıtlı “*Verstehen*” kavramını kullanmaktaki amacı, aktörün yakınındaki herhangi biri

¹⁰⁴ Max Weber, *Theory of Social and Economics Organization*, 1947, s. 80.

veya tarafsız gözlemde bulunan araştırmacının “dışarıdan” *anladığı* aksine, aktörün eyleminde “ne demek istediğini” bulmaktır.¹⁰⁵ Yani, bireyin, kendi eylemine yüklediği *öznel anlamı* tespit etmek zorundayız. Bu noktada, bu yöntemsel yaklaşımın “davranış” ve “eylem” kavramlarının arasına koyduğu ayrımı belirtmekte fayda vardır. Davranışın sahibi olan birey, o eyleme öznel bir *anlam* yüklüyor ise, o davranış “eylem” (“*action*”)dir; *öznel anlam* yüklenmeksizin yapılan bir davranış, “eylem” değil, “hareket”tir; istemsizce göz seğirmesi, el titremesi vb.¹⁰⁶ Bu çerçevede Schutz, “davranım” genel terimi altına iki başlık koymaktadır: 1. Tasarısız davranım: Alışkanlığa dayalı, geleneksel uygulanan davranımlar bu gruba girer; yürümek, yemek yemek, selamlamak, piyano çalarken parmakları hareket ettirmek gibi. Leibniz de bu tip davranımlara “empirik davranım” adını veriyordu. 2. Tasarımli davranım da, terimin tam anlamıyla “eylem”dir; yani, önceden düşünüp planlanarak tasarımılanan davranım. Eylem örtülü olabilir; Bu bağlamda, bu çalışma boyunca –fenomenolojik yaklaşımın terminolojisi gereğince- *öznel anlam* yüklü davranımları ifade etmek için “eylem” veya “edim” (“*act*”, “*action*” ve “*conduct*”), eylemde bulunan birey anlamında “aktör” (“*actor*”) ve *öznel anlam* yüklü olmayanları ifade için “hareket” yahut “davranış” kavramları kullanılacaktır. O’na göre, “*empirik kaldığı sürece*, sosyolojinin yönelebileceği, doğrudan ele alabileceği nesne, *gözlemlenebilir insan eylemidir*.”¹⁰⁷ Burada Weber’in gözlemlenebilir eylemleri sosyolojinin konusu yapması, onun gözlemlenemeyen duygu, inanç, gelenek, demokrasi vb. gibi soyut kavramları, *gözlem nesnesi* değil, *anlama konusu* olarak tespit etmesindedir; sosyolojinin araştırma konularının dışında bırakmasından değil. Zaten Weber, “sosyolojinin amacı, kültürel anlamları anlamaktır” cümlesiyle buna vurgu yapmakta.¹⁰⁸

¹⁰⁵ Schutz, *CP II*, s. 56.

¹⁰⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Adil Çiftçi, *Nasıl Bir Sosyal Bilim*, Ankara 2003; Brian Fay, *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi: Çok Kültürlü Bir Yaklaşım*, Çev. İsmail Türkmen, İstanbul 2001; David K. Henderson, *Interpretation and Explanation in the Human Sciences*, New York 1993.

¹⁰⁷ Özlem, *Max Weber’de Bilim ve Sosyoloji*, İstanbul 2001, s. 120.

¹⁰⁸ Özlem, *Max Weber’de Bilim ve Sosyoloji*, s. 121.

Weber'in "eylem" kavramının tanımına dönecek olursak; *toplumsal eylem* de bu çerçevede *başkasının eylemine yönelik eylemiş ise toplumsal*'dir.¹⁰⁹ Sosyolojinin konusu olarak eylemlerin, *anlaşılır olan ve olmayan* şeklinde Weber tarafından ikiye ayrıldığını görüyoruz. Bir eylemin gözlenince anlaşılabilir olması, *anlam bağlamının* bilinmesine bağlıdır. *Anlam bağlamı*, mesela, ağlayan bir kadının *niçin* ağladığı hakkındaki bilgimizdir; bir yakınının vefat ettiği bilgimiz, onun *niçin* ağladığını *anlamamızı* sağlar. Burada *kadının ağlaması* bizim için *anlaşılırdır*. Eğer "ağlama" eylemi, öğrenip bilme imkânına sahip olamayacağımız bir ortam ve karakterde olsaydı, *anlaşılır olmayan bir eylem* olurdu. Toplumsal eylem, *başkasının eylemine yönelik eylemiş eylem* olduğundan, o eylemin *anlam bağlamının*, yani eylemi motive eden *kültürel niteliklerin* bilinmesini gerekli kılar. Daha açık ifadeyle, "el öpme" eylemini *anlayabilmemiz*, o eylemin sergilendiği kültürün özelliklerini bilmemize bağlıdır.¹¹⁰ Diğer taraftan, bazı eylemler vardır ki, bireyin kendisi bile hangi *nedenle* o eylemde bulunduğunu bilmez. Kişiyi o eylemi yapmaya iten çok sayıda *neden* ve *sebeplere* olabilir ve kişi esas *nedenin* veya *sebebin* hangisi olduğunu tespit edemeyebilir veya *neden* birey için de tamamen bilinmez olabilir. Bu gibi durumlarda Weber, sosyal bilimcinin, tıpkı o eylemde bulunan birey gibi, durumdaki psişik ve psiko-fiziksel şartları hesaba katarak verileri değerlendirmesi gerektiğini söyleyerek bir çözüm önerisi sunar.¹¹¹ "El öpen" birey örneğine dönerek; bir bireyin bu eylemini herkes için geçerli bir *kural* veya *norm* telakki etmemek gerekir; çünkü empirik olmaklığı ile sosyolojinin burada incelemesi gereken, o birey için eylemin ne *anlam* taşıdığıdır. Buradan, Weber'e göre *sosyolojinin normatif bir bilim olmadığı* sonucunu çıkartıyoruz.¹¹²

Max Weber'in, Schutz'un fenomenolojik sosyolojisine yaptığı ikinci katkı, "ideal tip" ("*ideal type*") veya "tipleştirme" ("*typification*") kavramıdır. Weber, *tipleştirme* metoduna sosyal bilimlerde, doğa bilimlerinin *genelleme* metoduna

¹⁰⁹ Max Weber, *Theory of Social and Economics Organization*, s. 80.

¹¹⁰ Özlem, *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji*, s. 127.

¹¹¹ Weber, *Sosyolojinin Temel Kavramları*, Çev. Medeni Beyaztaş, İstanbul 2002, s. 17.

¹¹² Özlem, *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji*, s. 129.

mukabil bir işlev yüklemiştir. “*Tipleştirme*” metodu, sosyal bilimsel bir yöntem olmasının yanı sıra, bireylerin toplumsal hayatlarını bilişsel anlamda idame etmelerini sağlayan -aslında her gün farkında olmadan kullandıkları- bir metottur.

Bireyin günlük *tipleştirmelerine* geçmeden önce, Weber’in sosyal bilimsel bir metot vaz ettiği “*tipleştirme*” veya “ideal tipler” konusunda daha detaylı ve açık bir izah yapalım. Fritz Ringer’in Weber’in metodolojisi üzerine yazdığı eserinde belirttiği üzere, Weber’in “ideal tip” kavramının iki ilham kaynağı vardı: Kısmen Carl Menger ve Georg Jellinek.¹¹³ Yine Ringer'den öğrendiğimize göre, Weber “ideal tip” kavramını ilk olarak 1904’te kaleme aldığı yazısında¹¹⁴ tartışmıştır. “İdeal tip” kavramının, *mükemmel olan, asıl istenen* anlamındaki “ideal” kavramı ile karıştırılmaması gerektiği ile ilgili küçük hatırlatmayı yaptıktan sonra, Weber’in kullandığı şekliyle ne anlama geldiğini izaha çalışalım. Dünya, bireylerin zihinlerinde bilişsel olarak düzenlenilebilir bir yapıya sahiptir. Bireyin karşılaştığı sayısız fenomen, sınırlı bir sayıya indirgenerek bazı tasniflere tabi tutulabilir. Bunun için, benzer fenomenler aynı kabul edilir, aynı telakki edilip aynı adla isimlendirilirler. İşte bu anlamda, fenomenler *tipleştirilirler* ve böylece “ideal tip”ler ortaya çıkar. “İdeal tip”, *tipleştirmeye* konu olan *şeyin* önemli, vazgeçilmez unsur veya niteliklerinin bir seçime tabi tutulmasıyla belirlenir. Bu bağlamda “ideal tip” bir *soyutlaştırma* olduğundan, doğrudan fiili hayatta tıpatıp aynısı aramak yalnızca *ütopya* olacaktır.¹¹⁵ Günlük hayatta ve bilimsel terminolojide, mesela sosyolojik terminolojide kullanılan “kurum”, “sistem”, “rol” vb. kavramlar, bireylerce oluşturulmuş *tipleştirmelerdir* aslında; yani “kurum”, aile, okul, devlet, vb. yapıların *soyutlaştırılmış* ismidir.

“İdeal tip”lerin sosyal bilimlere sağladığı faydaları Stephen Kalberg şöyle maddeliyor: “İdeal tip”ler; *a.* empirik gerçekliğin ayrıntılı ve tam bir tanımını

¹¹³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Fritz Ringer, *Weber’in Metodolojisi*, Çev. Mehmet Küçük, Ankara 2006, s. 140.

¹¹⁴ Max Weber, “Objectivity in Social Science and Social Policy”, *The Methodology of the Social Sciences*, İngilizceye çev. Edward A. Shils ve Henry A. Finch, New York 1949.

¹¹⁵ Max Weber, “The Ideal Type”, *Sociological Perspectives*, Ed. Kenneth Thompson ve Jeremy Tunstall, England 1971, s. 63.

sağlamaya girişmezler; *b.* genel kanun koyucu teoriler önermezler; *c.* “misal teşkil edecek anlamlı eylem” kavramlaştırmaları için bir araçtırlar; *d.* tarihsel kural veya anlatımlardan farklı bir “tahlil aşaması” sunarlar; *e.* “tarihsel olarak ayırd edici bağlam” temin ederler; *f.* “somut vakaların, birbiriyle ilişkisiz olayların sonsuz akışını ve olmuş-bitmiş olayların” elenme, sıralanma ve düzenlenmesine olanak sağlarlar; *g.* genel kuralları hedeflemediklerinden, bireysel durumlara odaklanırlar.¹¹⁶ Bu işlevlere göre Weber’in, üç tür kavrama “ideal tip” adını verdiği söylenebilir. Birinci tür, tarihsel örneklerin “ideal tip”leridir; mesela “kapitalizm” “ideal tip”i örneğinde, genel ve benzersiz *tarihsel bir gerçeklik yeniden inşa edilir; geneldir*, zira ekonomik bir rejimin bütününe ifade eder; *benzersizdir*, çünkü -Weber’e göre, kapitalizm- tam olarak sadece çağdaş Batı toplumlarında ortaya çıkmıştır.¹¹⁷

Weber’in fikirlerinde sosyolojinin, tek tek bireylerin eylemlerine yükledikleri anlamların tespitine yaptığı vurgudan dolayı *tikellere* dayandığını yukarıda söylemiştik. *Tikellere* dayanıyor olması ile Weber’in sosyolojisi, bilim olma niteliğini nasıl koruyacaktır? Weber, sosyolojinin bilim olması için şu çıkış noktasını gösteriyor: her bilim madem ki gerçekliğin kavramlar yardımıyla bilinmesi etkinliğidir; o halde sosyoloji de, konusunun özelliğine uygun kavramlar geliştirebilir ve yüksek soyutlamalarla elde edilen bu kavramlarla, yani yukarıda açıkladığımız “ideal tip”lerle çalışabilir. Bu kavramların, gerçeklikten kopuk salt inşalar olmaları, bunların empirik denetlemeye sürekli açık tutulmaları ile engellenecektir. Sosyoloji eğer bir bilim olmak istiyorsa, her bilim gibi empirik bir temelden, yani tekil toplumsal eylemden hareket etmelidir. İşte empiriklik ancak burada yakalanabilir.¹¹⁸

Schutz, Weber’i bazı hususlarda eleştirmekle beraber, -ki bu eleştiriler ileride yeri geldikçe belirtilecektir- onu fenomenolojik sosyolojisinin tesisinde sosyolojik çıkış noktası gördüğü muhakkaktır.

¹¹⁶ George Psathas, “The Ideal Type in Weber and Schutz”, *Explorations of The Life-World*, Ed. M. Endress, G. Psathas, Hisashu Nasu, Springer Yay. 2006, s. 149.

¹¹⁷ Raymond Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Ankara 1994, s. 361.

¹¹⁸ Özlem, *Max Weber’de Bilim ve Sosyoloji*, s. 262.

Fenomenolojik Sosyolojinin kurucusu olarak ismi anılan Alfred Schutz'un düşüncelerini içerisinde yeşerttiği düşünce iklimindeki bu gezintiden sonra, hayat hikâyesinden başlamak üzere, Schutz'un kendi kuramına geçiyoruz. Zira bir bilim adamının hayat hikâyesi, onun entelektüel biyografisinin temelini oluşturur.

2.4. Bir Filozofun Hayatı: Alfred Schutz

2.4.1. Viyana Günleri (1899–1932)

Alfred Schutz, 13 Nisan 1899'da Viyana'da Yahudi bir ailenin çocuğu olarak doğmuştur. Babası o doğmadan vefat etmiş; annesi Johanna, eşinin vefatından iki yıl sonra, babasının kardeşiyle, yani Otto Schutz ile evlenmiştir. Babası vefat ettiğinden, ona babasının ismi verilmişti: Alfred. Amcası Otto, hayatı boyunca Alfred'e babalık yapmıştır. Alfred Schutz, biyolojik babasının Otto olmadığını annesi kendisinden gizlediği için, on yedi yaşında orduya katılacağı zaman resmi evraklardan öğrenmiş; fakat annesine bir kızgınlık duymamış, üvey babası ve amcası olan Otto'ya kendisine yaptığı babalıktan dolayı sevgi beslemiştir.¹¹⁹ Annesi Johanna, enerjik, güçlü bir iradeye sahip ve koruyucu yapısıyla, Alfred Schutz'un hayatında önemli bir etkiye sahip olmuştur. Babası Otto ise, sessiz-sakin bir banka müdürü idi.

Hitler döneminin Avrupası'nda Schutz'un Yahudi bir aileden olması, hayat hikâyesi açısından önemli bir husustur. Çünkü belki de Yahudi olması, onun anlayıcı yaklaşıma eğilim göstermesine neden olmuştur. Hitler mezaliminde ırk ve din ayrımcılığına dayanan politikalar, onu *herkesin kendine ait bir dünyası ve kendi durum tanımlaması vardır* şeklinde bir düşünceye götürmüş olmalı. Daha sonra eşitlik kavramı üzerine yazdığı yazılar da, bu ayrımcılığa karşı bir *iç dökme* olarak nitelenebilir.

Alfred, ilkokuldan sonra klasik eğitim yapan, Latince ve Yunanca dersleri de aldığı *Esterhazy Gymnasium* adlı okula kaydoldu ve buradan normal süresinden bir yıl

¹¹⁹ Michael D. Barber, *The Participating Citizen: A Biography of Alfred Schutz*, New York 2004, s. 1.

önce, Ocak 1917’de mezun oldu. Öğrencilik yılları sırasında, Schutz’da büyük bir müzik tutkusu gelişti. Bu tutkuyla piyano çalıyor, Bach, Beethoven ve Mozart’a hayranlık duyuyor ve diğer taraftan da Alman edebiyatından Goethe’yi çok seviyordu. Tıpkı müzik tutkusu gibi, Goethe sevgisi de onu ömrü boyunca terk etmemiştir.¹²⁰

I. Dünya Savaşı’nın ikinci yılında *Viyana Gençlik Hareketi* diye bilinen bir gruba katıldı. 1917’de başarıyla liseden mezun olduğunda, savaş üçüncü yılına girmişti. Avusturya ağır kayıplar vermeye başladığından, orduya lise mezunlarından asker alınıyordu. O da, kısa ve yoğun bir askerlik eğitiminden sonra orduya katıldı. İtalya kıyılarında ağır çarpışmaların olduğu bir bölgede, keşif ve haberci görevi üstlendi, aynı zamanda zehirli-gaz saldırılarına karşı savunma birliğinde yer aldı.¹²¹ Bir buçuk yıl sonra ilk izni için Viyana’ya döndüğünde, memleketini ağır ekonomik şartlar ve açlık içinde bulan on sekiz yaşında bir yetişkindi. Döndüğü âyin sonunda Avusturya tamamen mağlup ve kısa süre sonra da teslim olunca, askerlik kariyeri de sona ermiş oldu.

Savaş sonrasında, buğday ve çavdar mahsulleri savaş öncesinin yarısına düşmüş; et, yağ ve patates kıtlığı baş göstermişti. Viyana’da okula giden çocukların yüzde sekseninde kötü beslenme ve -Freud’un kızı Sophie de dâhil olmak üzere- binlerce Avusturyalının ölümüne yol açan influenza salgını kaydedilmişti, ki bu hastalıktan ölenlerin sayısı, bütün dünyada o iki yıl boyunca yirmi milyonu bulmuştu. Yeni kurulan Çekoslovakya, o kış Avusturya’ya gemiyle kömür taşınmasına izin vermiyordu. Askerden dönen yığınla insan, savaşa katıldıkları için işe alınmıyor, dönenlerin çoğu da boşuna savaştıklarını düşünüyorlardı. 45.675 Viyanalı Kasım 1918’de işsizdi; bu rakam Mayıs 1919’da 185.235’e yükselmişti. Halkın çoğunun yardıma ihtiyacı vardı. Binalar harabe halindeydi; o yıllarda herhangi bir tamirat yapılamamıştı. 1914’ten beri çatısı tamir edilemediğinden, 1921-22’nin çetin kışında

¹²⁰ Lester Embree, *Alfred Schutz: Philosopher in Social Science in the 20th Century*, (Video), Waseda 1999.

¹²¹ Helmut R. Wagner, *Alfred Schutz: An Intellectual Biography*, Chicago 1983, s. 6.

Viyana Üniversitesi kapandı.¹²² Savaştan sonraki iki yıl süresince *Avusturya Sosyal Demokrat İşçi Partisi* (“*Austrian Social Democratic Workers’ Party*”) çok güçlü durumdaydı. Bu parti, savaş sonrasında işsizlik başta olmak üzere bazı sorunlarının kısmen üstesinden gelmeyi başarmış olsa da, 1920’lerde *Hristiyan Sosyaller* (“*Christian Socials*”) güç kazandılar ve bu durum sekiz sene devam etti.¹²³

Schutz’un, orta sınıf bir aileden gelen, Viyana’nın zengin müzikal-kültürel geleneğinde yetişmiş, iyi bir eğitim almış bir genç olarak, savaş sonrası memleketinin acı hali karşısında etkilenmemesi mümkün değildi. Zira, yirmi beş yıl sonra Schutz –o zamana dek savaşta yaşadıklarından hiç bahsetmediği halde¹²⁴–, savaştan dönen ve memleketini çok farklı şartlarda bulmuş biri olarak, “*The Homecomer*”¹²⁵ adlı makalesini yazmıştır. Bu makalesinde, yaşadığı şehri ardında bırakıp savaşa giden, orada hasret çeken ve döndüğünde her şeyi değişmiş bulan bir askerin tecrübelerini tahlil etmektedir. Babasının, o doğmadan önce öldüğünü on yedi yaşındayken öğrenmesi ve savaş sonrası ülkesini perişan halde görmesi; genç Schutz’un o zamana kadarki hayatının iki önemli şok tecrübesidir.

Sivil hayata döndükten sonra Schutz, nasıl bir kariyer yapacağı ile ilgili karar vermeliydi. Lisedeyken aklında iki plan vardı: ya fizikçi ya da orkestra şefi olmak. Savaş esnasında işitmesinde zayıflık meydana gelmesi, orkestra şefliği hayalini suya düşürdüğü ve fizikçi olma hayalinin gerçekleşmesi de uzun bir eğitim hazırlığı gerektirdiği için, her ikisinden de vazgeçip annesinin tavsiyesiyle hukuk eğitimi almaya karar verdi ve Viyana Üniversitesi Hukuk Fakültesi’ne kaydoldu. Savaş gazisi olduğu için, dört yıllık eğitimi iki yılda tamamlama hakkını kullandı ve Kasım 1921’de “*Dr. Jur.*”¹²⁶ ünvanı aldı. Bu arada öğrenciyken özellikle *Uluslararası Hukuk* ile ilgilendi; 1919’da *Viyana Uluslararası Ticaret Akademisi*’ne (“*Viennese Academy*

¹²² Barber, *The Participating Citizen*, s. 12.

¹²³ Barber, *The Participating Citizen*, s. 12.

¹²⁴ H. R. Wagner, “Schutz’s Life Story and The Understanding of His Work”, *Alfred Schutz: Appraisals and Developments*, Ed. Kurt H. Wolff, Netherlands 1984, s. 4.

¹²⁵ Schutz, *CP II*, ss. 106-120.

¹²⁶ “Dr. Jur.”, Hukuk Doktoru anlamına gelir.

of *International Trade*”) üye oldu. Mezuniyetinden üç hafta önce, Avusturyalı Bankacılar Birliği’nden kendisine teklif edilen yönetim sekreteryası görevini kabul etti.

İnsanlık dışı bir ortamda, insanlığın hala ölmediğini hissettiği arkadaş çevresi sayesinde, Schutz bu kötü tecrübelerin ardından ne kişiliğini kaybetti, ne de *nihilist* oldu. Çünkü, kendisini ailesine adanmış güçlü bir kişiliğe sahipti ve *iki eli kanda olsa* yanlarına koşacağı dostluklar kurmuştu.¹²⁷ Schutz yeni hayatına adaptasyon sürecinde, önce hukuk fakültesi öğrencisi olarak, sonra yüksek rütbeli bir çalışan olarak fiili hayatın gereklerini en iyi şekilde yerine getiriyordu. Sekreteryası görevinde Schutz, merkez Avrupa ülkelerinin bankacılık sorunlarına dair bir araştırma yaptı ve bu çerçevedeki bazı şirketlerin hukuki ve ekonomik danışmanlığını ifa etti. 1929’da, Macaristan, Çekoslovakya, Almanya, Fransa, İsviçre ve Hollanda gibi ülkelerin mevzuat ve banka işlemlerine ilişkin danışmanlık ve araştırma faaliyetlerini genişleterek *Raitler and Company* adlı özel bir bankaya geçti. Bunun yanında, Avusturya hükümeti için de uluslararası ticaret ve diğer bazı ekonomik meselelerde danışmanlık yaptı. Diğer yandan, *Neue Freie Presse* adlı Viyana’nın en büyük gazetesine ekonomi ve finans yazıları yazdı.¹²⁸

28 Mart 1926’da mesleki kariyerinin iyi bir noktasında iken, Viyanalı bir tüccarın kızı olan Ilse Heim (1902–1990) ile evlendi.¹²⁹ Bu sıralarda Schutz, "toplumsal düzen" üzerine dikkatini yoğunlaştırmaya başlamıştı. Toplumsal düzenin bütün hayatı üzerindeki etkisi, bir açıklamayı gerekli kılıyordu. Schutz, ihtiyaç duyduğu bu açıklamaya ancak duygusal tepkilerini bir tarafa bırakabilirse ulaşabileceğine karar verdi ve daha sonra da, Alman sosyolog Max Weber’in *değer-bağımsızlık* (“*wertfreiheit*”) fikrini keşfetti.

Savaş dönüşü yaşadığı ve sonraları sosyolojisinde belirgin izler bırakacak olan *yabancılaşma* duygusunu, başkalarıyla yakınlık kurma özlemine dönüştüren Schutz,

¹²⁷ Wagner, “Schutz’s Life Story and The Understanding of His Work”, s. 112.

¹²⁸ Wagner, *Alfred Schutz: An Intellectual Biography*, s. 9.

¹²⁹ Embree, *Alfred Schutz*, (Video).

bu özlemini derin yakınlık kurduğu eşiyle ve entelektüel meseleleri paylaştığı dostlarıyla gideriyordu. Akranları arasında, sadece tecrübelerini paylaştığı dostlarının değil, aynı zamanda ona rehberlik eden, destek veren ve bazı konularda cesaretlendiren dostlarının da olduğunu fark etti. Yalnız değildi; çünkü, kendisine cesaret veren noktaları ve zihninde sürekli devam eden entelektüel ilgileri, o neslin entelektüel ‘ruhu’nun unsurları arasındaydı. Bu arkadaş grubunun en önemli isimlerinden biri, Felix Kaufmann’dır. Kaufmann Schutz’dan birkaç yaş büyük; matematik, felsefe ve sosyal bilimlere ilgi duyan çok zeki biriydi. Onun hukuk araştırmalarında yardım etmiş, ileriki zamanlarda da onun en iyi eleştirmeni olmuştu.¹³⁰

Schutz bu bağlamda, üniversitedeki beş hocasına büyük önem veriyordu: uluslararası hukukta A. Vendross ve Hans Kelsen; ekonomide Friedrich von Wieser ve Ludwig von Mises; sosyolojide Othmar Spann. Saydığımız isimlerden Kelsen ve Von Mises, Schutz’un çalışmalarına etkisinin olduğu söylenebilecek hocalarıdır.¹³¹ Kelsen’e (1881–1973) göre, *hukuk, bir toplumsal düzenin temel prensibidir; devletin tek amacı hukuku güçlendirmek ve benimsemektir*¹³². Schutz, hocasının hukuk ve devlet ilişkisi hakkındaki düşünceleri kabul etmemiştir; fakat daha sonra Amerika yıllarında da dostlukları devam etmiştir.

Von Mises (1881–1973), Kelsen’den daha önemli bir role sahiptir Schutz’un hayatında. Viyana Üniversitesi’nde, Avusturya ekolünün “marjinal fayda teorisi”nin temsilcilerindendi. Schutz, hocasının bu teorisini ilkede kabul etmiş; fakat ekonomik liberalizme dair fikirlerine katılmamıştır. Schutz’u Viyana ekolünde tutan şey, bu ekolün görüşlerinin temelinde yorumlayıcı kabullerin yatıyor olmasıydı.¹³³

1921–1933 yılları arasında Schutz, zihninde kuramının hazırlık planlarını yapıyor ve fikirlerini Felix Kaufmann ve Eric Voegelin’e (1901–1985) anlatıp, onların eleştirilerini alıyordu. O dönemde Viyana’da entelektüeller, tartışma halkaları

¹³⁰ Wagner, *Alfred Schutz*, s. 11.

¹³¹ Barber, *The Participating Citizen*, s. 17.

¹³² Wagner, *Alfred Schutz: An Intellectual Biography*, s. 11.

¹³³ Wagner, *Alfred Schutz*, s. 12.

(“*Kreise*”) kuruyorlardı. Schutz bu halkalardan ikisine katılıyordu: “*Geistkreis*” ve “*Mises Seminar*”. “*Geistkreis*”in, çoğu sosyal bilimlere ilgi duyan yirmi beş üyesi vardı. Bu üyelerden her biri, sırası geldikçe, müştereken belirlenen bir konuda seminer veriyordu. Schutz bu halkada altı sunum verdi: “Operanın Anlamı”, “Müzik Teorisi”, Dil Teorisi”, “Şaka” (iki seminer) ve “Grafoloji” (Yazıbilim).¹³⁴ *Mises Seminar*, adından anlaşılacağı gibi, Von Mises’in kurduğu, diğer halka gibi sosyal bilimler temelinde tartışmaların yapıldığı bir halka idi. Burada Schutz, *Max Weber’in metodolojisi*, *'Sen' ve 'Ben'*, *grup ruhu*, *anlama* ve *eylemde bulunma* gibi konularda seminerler vermiştir.¹³⁵

Schutz’un hukuk öğrencisi iken, *değer-bağımsızlık* fikrinden dolayı Weber’e ilgi duyduğunu yukarıda belirtmiştik. Hocası Kelsen, Weber tarafından ortaya atılan *tarihsel-sosyolojik hukuk kuramına* karşı idi. Spann, bireye iradi eylemde bulunma özgürlüğü tanımayan Katolik teolojinin kabul ettiği *organik-bütünlükçü toplum kuramını* öneriyordu; ve von Mises de, Weber’in “ideal tip” ve “anlama” yöntemini eleştirenler arasındaydı.¹³⁶ Weber 1918’in ilk döneminde Viyana Üniversitesi’nde ders vermiş; sonra Almanya’ya dönmüştü. Schutz bu arada Weber’in dünya dinleriyle ve sosyal bilimler metodolojisi ile ilgili yayınlarını okudu ve kendi görevini seçti: Weber’in *anlayıcı sosyolojisinin* kavramlarını daha açık hale getirmek, geliştirmek ve *öznel yaklaşımı* açmak. Kısacası; *bütün ayrıntılarıyla bir anlayıcı sosyoloji yaratmak*.

Modern bir toplumda yetişen başka herhangi biri gibi, fark etmişti ki, yapmak istediklerimizle yapmak zorunda olduklarımız arasında fark var. Herhangi bir durumda ne yapacağımıza, o anki önceliklerimizi göz önünde tutarak karar veriyorduk. Schutz, “ilgililik” (“*relevance*”) probleminin toplumsal eylemin en önemli sorunlarından biri olduğunu, kendi hayat tecrübesinden öğrendiğini ifade ediyordu.¹³⁷ Daha sonra “ilgililik” kuramında açıkladığı gibi; bazı kararlarımız içsel

¹³⁴ Barber, *The Participating Citizen*, s. 14.

¹³⁵ Barber, *The Participating Citizen*, s. 14.

¹³⁶ Wagner, *Alfred Schutz: An Intellectual Biography*, s. 14.

¹³⁷ Wagner, *Alfred Schutz*, s. 16.

("intrinsic"), yani kendi tercihlerimizden kaynaklanıyordu; bazıları dışsaldı ("imposed"), yani mecbur kalıyorduk. Dahası, bu kararları yönlendiren "ilgililik"ler güdüsel ("motivational"); çünkü ("because") dışsal olanlara uymak zorundaydı ya da içsel "ilgililik"ler kuralmalıydı. İşte insanlar, Schutz'a göre, böyle bir "ilgililik" sistemi çerçevesinde eylemlerine karar verip hayatlarını devam ettiriyorlardı. Bu bağlamda Schutz'un düşüncelerini, eylemlerin planlanması konusu da meşgul ediyordu; ki kendi hayatı, hayat planını çizdiği bir hedefe göre yapan bir entelektüelin hayatıdır. Schutz, hayatını planlarken önceliklerine göre dört ilgi alanı belirledi; eşi Ilse'ye yazdığı mektuptan¹³⁸ anlaşıldığına göre, ilk sırada aile hayatı geliyordu; arkadaşlarıyla kurduğu sıkı ilişkiler de bu grupta zikredilebilir. İkinci ilgi alanı, çalışmak zorunda olduğu işiydi; kendisi ve ailesinin geçimini sağlamak için mecburdu. Felsefeye olan ilgisi, üçüncü gruptaydı ve içseldi; sadece istediği için okuyor ve yazıyordu. Son ilgi alanı ise, estetik ve duygusal ihtiyaçları doğrultusunda gelişen müzik tutkusu idi.¹³⁹ Müzik onun hayatında bu denli önemli olduğundan, felsefi fikirlerini müzik fenomenolojisine uyguladığı üç eser vardır: "Making Music Together", "Mozart and The Philosophers" ve "Fragments on The Phenomenology of Music"¹⁴⁰.

Schutz'un, Weber'in anlayıcı yaklaşımına duyduğu ilgiden bahsetmiştik. Anlayıcı yaklaşım aklına yatmıştı; fakat zihninde tamamlanması gereken eksikler vardı. Bilincin nasıl çalıştığını ve yapıp-ettiklerinde kendi kendisini nasıl anladığını bilmeden öznel anlama üzerine söz söyleyemezdi. Arkadaşı Felix Kaufmann ona, Husserl'in *Logical Investigations* ve *Ideas* adlı eserlerini okumasını tavsiye etti. Bu eserleri büyük bir ilgiyle okudu; fakat daha sonra belirttiği üzere, "bu kitaplarda ilgilendiği sorunlarla köprü kuracak bilgiyi bulamadığı"¹⁴¹ için, o yıllarda Viyana'daki entelektüel çevrede popüler olan Henri Bergson'un yazılarını okumaya başladı.

¹³⁸ Barber, *The Participating Citizen*, s. 22.

¹³⁹ Wagner, *Alfred Schutz*, s. 17.

¹⁴⁰ Alfred Schutz, "Mozart and The Philosophers", *CP III*, ss. 180–201. Schutz, "Making Music Together: A Study in Social Relationships", *CP II*, ss. 159-178; "Fragments on The Phenomenology of Music", Ed. Fred Kersten, *In Search of Musical Method*, Ed. F. J. Smith, London 1976, ss. 23-72.

¹⁴¹ Wagner, *Alfred Schutz*, s. 20.

Bergson'un fikirlerinde, ihtiyaç duyduğu temel görüşler vardı: Weber'in gözden geçirilmiş ve genişletilmiş sosyoloji çalışması, Bergson felsefesine dayandırılmıyordu. İşte, vefatından sonra el yazmalarının derlenmesiyle *Lebensformen und Sinnstruktur* (*Life Forms and Meaning Structure*) adıyla yayınlanan eseri, onun bu dönemini yansıtmaktadır. Schutz, yukarıda Bergson'un düşünce düzleminde de belirttiğimiz gibi, 1924'te başladığı Bergson üzerine çalışmalarına, 1928'de son vermiştir. Bu çalışmalarla onun ulaştığı temel husus, "Sen'in empirik bilimi" ("*an empirical science of the Thou*") adını verdiği sosyolojik yaklaşım idi.¹⁴² "Sen", kavramsal olarak belirlenmeden önce, *biriciklik* özelliği kavranmalıydı; çünkü "Sen", "*tek anlaşılabilir tecrübe objesi*" idi. Anlamını kavramak için, "Ben'in 'Sen' tecrübesini kontrol etmeli ve bu tecrübenin 'Ben' tarafından nasıl bilinir olduğu" izaha kavuşturulmalıydı. Kitaba adını veren "*life form*" kavramı, "*bilinç-Ben'in dünyaya karşı duruş biçimi*" ("*the stance of the I-consciousness [Ichbewusstsein] toward the world*") manasını taşımaktadır. Bu bağlamda Schutz, altı "*life form*" tasarlamıştı: "Saf süre" ("*pure duration*"), hafıza- yetili Ben olarak hafıza-yetili süre" ("*memory-endowed duration as memory-endowed I*"), "eyleyen Ben" ("*the acting I*"), "Sen ilişkisindeki Ben" ("*the I in the Thou relation*"), "konuşan Ben" ("*the speaking I*") ve "düşünen ve yorumlayan Ben" ("*the thinking and interpreting I*"). Bunlar arasında "düşünen ve yorumlayan Ben", "*life form*"ları arasında en yüksek dereceye sahip olanıydı.¹⁴³

Schutz'un bu dört yıllık süreçteki Bergson okumaları, Bergson'un düşüncelerinde tespit ettiği paradokslar nedeniyle son bulmuştu. Fakat bu süre zarfında yaptığı çalışmaların tamamen boşa olduğunu söylemek doğru olmayacaktır. Çünkü Schutz bu dönemde, sosyolojik bir çerçevede anlam ve sembolleştirme konusunu ele alma hazırlığı yaptı; "özneler-arasılık" ve dil yardımıyla iletişim sağlama kuramını geliştirmek için önemli bir mesafe kaydetti; ve bütün bu yaklaşım içerisinde sosyolojinin yerini belirleme konusunda ciddi bir adım atmış oldu.

¹⁴² Barber, *The Participating Citizen*, s.34.

¹⁴³ Schutz, *Life-Forms and Meaning Structure*, England 1982, s. 32.

Schutz, *Life Forms* projesinden böylece vazgeçtikten sonra, tekrar arkadaşı Felix Kaufmann'la birlikte Husserl okumaya başladı. Husserl ile ele alacağı temel kavram “*life-world*” olacaktı. Bu sefer ona dair kanaati, önceki okumalarından farklı olmuştu ve bunun Bergson okumaları sayesinde olduğu fikrindeydi: “Bergson felsefesini çalışmam sayesinde, Husserl’in düşüncesini ve dilini anlayabildim.”¹⁴⁴ diyordu. Schutz bu evresinde, Husserl ile Weber arasında bir sarkaç gibi salınıyordu. İlk önemli eserini Bergson, Husserl ve Weber ışığında yazmaya başlamıştı. Bu dönemde üç önemli destekçisi vardı: eşi Ilse Schutz, arkadaşları Felix Kaufmann ve Tomoo Otaka. Ilse, Schutz’un el yazmalarını daktilo ediyor; Kaufmann ve Otaka fikir alış-verişi ve eleştirilerle ona yardımcı oluyorlardı. Şimdiye kadar adı geçmeyen Tomoo Otaka, Berlin’de Husserl ile doktora-sonrası çalışması yapmış, onun tavsiyesiyle, Viyana’ya Kaufmann ile görüşmeye gelmiş, Schutz’a Husserl çalışmalarında yardım eden, siyaset ve hukuk bilimcisi Japon arkadaşıydı. Husserl okumalarına dayanarak yaptığı bu çalışması, *toplumsal dünyanın anlamlı inşası* anlamına gelen ve İngilizce’ye *The Phenomenology of The Social World* diye çevrilen *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*’tir. Bu eserinde, artık entelektüel anlamda *yetişmiş*, kapsamlı bir eser ortaya koymuş bir düşünür olarak sosyal bilimler sahasında kendini göstermiştir. Kitabın önsözünde belirttiği üzere bu çalışmanın, Max Weber’in kuramsal yazılarına yıllardır duyduğu yoğun ilgiye dayandığını ve konunun bilinçle ilgili kısımlarını Bergson ve bilhassa Husserl’in felsefelerine dayanarak çözüme kavuşturma girişiminde bulunduğunu ifade etmekte ve Tomoo Otaka ve Felix Kaufmann’a yardımlarından dolayı teşekkür etmektedir.¹⁴⁵

Schutz, F. Kaufmann’ın ve eşi Ilse’nin ısrarlarıyla, o zaman yetmiş üç yaşında olan Husserl’e kitabın bir kopyasını gönderdi. Çok çabuk bir mektupla mukabelede bulunan Husserl, Schutz için “ciddi ve tam anlamıyla bir fenomenolog” tanımlaması yapıyor, “kendi çalışmasını derinlemesine anlayan nadir birkaç kişiden biri olduğunu”

¹⁴⁴ Wagner, *Alfred Schutz*, s. 35.

¹⁴⁵ Schutz, *The Phenomenology of the Social World*, İng. Çev. George Walsh, Frederick Lehnert, Vienna 1932, s. xxvii.

söylüyor ve “kendi çalışmasını devam ettireceği için Schutz’dan umutla” bahsediyordu.¹⁴⁶ Schutz her ne kadar Husserl’e büyük bir sevgi ve saygı ile bezeli bir hayranlık duyuyorsa da bu duygusu, onun Husserl’in çalışmalarındaki bazı kör noktaları görmesine engel olmamıştır. O tarihten sonra uzun veya kısa aralıklarla yılda üç veya dört kere Husserl ile görüşüyorlardı. O sıralarda *Krisis* adlı eseriyle kafası meşgul olan ve bir yandan da bir hastalıktan müşteki olan Husserl’i, son olarak vefatından birkaç ay önce 1937’de ziyaret etmişti.

2.4.2. İlk Sürgün: Paris (1933–1939)

Bankadaki görevi nedeniyle Paris’e sık sık gittiği dönemde, Schutz’un bu ilk eseri bilim camiasında yavaş yavaş duyulmaya başladı. Nasıl olduğunu bilmediği bir şekilde, Schutz’un bu kitabı, Alexander von Schelting, Talcott Parsons, Ortega Y. Gasset ve Raymond Aron gibi uluslararası üne sahip bazı bilim adamlarının eline geçmişti.

1933’ün başlarında Hitler Avrupa’da iyice güç kazanmıştı ve Yahudi kökenli olan Schutz’un da içerisinde yetiştiği entelektüel çevreyi tehdit ediyordu. Schutz kendisinin ve ailesinin hayatının tehlikede olduğunu hissediyor, bir taraftan da artık fenomenolojik felsefeyi iyice özümsemiş halde bilimsel çalışmalarına devam ediyordu. Bu yıllarda Leibniz okumaya başlamış ve -yukarıda Leibniz başlığı altında açıkladığımız gibi- “*monad*” kavramından etkilenmişti.

Mart 1938’de, bankadaki görevi için Paris’e gittiği seferlerden birinde, Hitler’in ordusu Avusturya’ya girdi. Büyük zorluklardan sonra Haziran’da, kızı ve ilk defa gördüğü yeni doğan oğlu ile birlikte, eşi Ilse de Paris’e geldi. Paris’teki bu sürgün, ona entelektüel camiadan dostlar kazandırmıştı. Bunlardan en önemlileri, iki Alman fenomenolog Paul Landsberg (1901–1944) ve Aron Gurwitsch’tir (1901–1973). P. Landsberg, Husserl ve Max Scheler ile birlikte çalışmıştı ve felsefi-antropoloji alanında iki kitabı vardı. A. Gurwitsch ise, Husserl’den bir dönem ders

¹⁴⁶ Wagner, *Alfred Schutz*, s. 46.

almış matematik, teorik fizik, felsefe ve psikolojiye yoğun ilgi duyan bir entelektüeldi. Gurwitsch ve Schutz, Paris'teki karşılaşmalarından önce, birbirlerinden Husserl vasıtasıyla haberdar olmuşlardı. Ömür boyu sürecek bu dostluk, muhtemelen 1937'de ilk defa Paris'te karşılaşmaları ile başlamıştı. 1939'da başlayıp Schutz'un vefat ettiği tarihe (1959) kadar devam eden mektuplaşmaları, *Philosophers in Exile*¹⁴⁷ (*Sürgündeki Filozoflar*) adıyla bir kitapta yayınlanmıştır.

Schutz Paris'te, önemli isimlerden müteşekkil bir entelektüel çevre edinmiştir: Filozof Jacques Maritain; Fransız fenomenolog Jean Wahl; egzistansiyalist fenomenolojinin en önemli düşünürlerinden Merleau-Ponty; mantık ve fizik felsefesi, bilgi, tarih ve din felsefesi üzerine yayınlara sahip, Ilse Schutz'un da akrabası olan Louis Rougier; Raymond Aron ve daha pek çok Fransız entelektüeli.¹⁴⁸ Schutz'un böyle bir çevre edinmiş olması ve orada bulunduğu sırada Fransızcasını iyice ilerletmesi, Paris'te yaşadığı sürgünün en iyi tarafıydı denebilir.

O yıllarda Hitler'in Avrupa'da daha fazla bölgeyi ele geçirmesi hadisesiyle birlikte, Schutz'un çalıştığı şirket, çalışmalarını Batı'ya kaydırmaya başlamış ve artık Amerika'ya göç hazırlığına girişmişti. 1939 Haziran'ının ortasında Schutz ailesini bir gemiye bindirerek New York'a gönderdi. 1 Eylül'de Hitler'in ordusu Polonya'ya girmiş ve iki gün sonra da İngiltere ve Fransa, Almanya'ya savaş ilan etmişlerdi. 1 Eylül 1939, Schutz'un da Amerika'ya yolculuk tarihi olmuştu.

2.4.3. New York'ta Bir Yabancı (1939–1959)

Schutz, şimdi memleketinden tamamen uzakta, yepyeni bir kültürün içinde bir *yabancı* idi. Yaşadığı kültürel yabancılık, onda bir taraftan, entelektüel anlamda orada neler kazanabileceğinin heyecanını da yaşıyordu. Zira Amerikan bilim çevresine katılmasıyla, Sumner, Veblen, Thomas, Park, Kimball Young, Cooley, Mead,

¹⁴⁷ Kitabın orijinali *Alfred Schütz, Aron Gurwitsch: Briefwechsel, 1939-1959* adıyla 1985'te Almanya'da yayınlanmış, daha sonra J. Claude Evans tarafından İngilizce'ye tercüme edilmiştir: *Philosophers in Exile: The Correspondence of Alfred Schutz and Aron Gurwitsch, 1939-1959*, ed. Richard Grathoff, Indiana 1989.

¹⁴⁸ Wagner, *Alfred Schutz*, s. 67.

Ellsworth Faris, Talcott Parsons, Allport, McIver, Metron ve Richard Williams gibi meşhur isimlerle tanıştı. Zikredilen isimlerden özellikle birisi Schutz için ayrı bir önem arz eder: Talcott Parsons (1902–1979). Schutz Paris'teyken, Parsons'un *The Structure of Social Action*¹⁴⁹ adlı kitabını okumuş ve Weberci bir çizgi takip ettiğini görerek fikirlerine ilgi duymuştu. *İlk Sürgün: Paris* başlığı altında da belirttiğimiz gibi, Parsons da Schutz'un *Phenomenology of The Social World* adlı eserinden haberdardı. Parsons'un, Nisan 1940'ta bir seminer vermek üzere kendi fakültesine Schutz'u davet etmesiyle ilk yüz yüze karşılaşma da gerçekleşmiş oldu.¹⁵⁰

Aynı yıl Schutz, Parsons'un *toplumsal eylem kuramını*¹⁵¹ değerlendiren bir yazı yazarak, kuramına katkıda bulunmak ve tartışmak amacıyla Parsons'a gönderdi; fakat Parsons, sosyolojideki temel dayanak noktalarının farklı olduğunu söyleyerek bu talebi reddetti. Schutz'un bu yazısı, 1978'de bu iki düşünürün mektuplaşmalarını da ihtiva eden bir kitapta yayınlanmıştır.¹⁵² Parsons'un, Schutz'un bu fikir alış-verişi teklifini reddetme sebebi, kendisinin de 16 Ocak 1941 tarihli mektubunda¹⁵³ ifade ettiği gibi, ortak noktaları Weber olsa bile, varış noktalarının tamamen farklı olması idi. Schutz Weber'den hareket ederek Husserl'in fenomenolojisine ulaşırken; Parsons, temeli Herbert Spencer'a dayanan bir işlevselcilik kuramı inşa ediyordu. Schutz'un Parsons ile fikir alış-verişinde bulunma arzusu hayal kırıklığı ile sonuçlansa da, A.B.D.'de tanıştığı başka önemli isimler onu çalışmalarında yüreklendiriyorlardı.

Schutz'un tanışıp çok yakın arkadaşlık kurduğu entelektüellerden birisi de Marvin Farber idi. Almanca'yı çok iyi bilen Farber, bir süre Almanya'da Husserl ile çalışmış, 1928'de *Phenomenology as a Method and as a Philosophical Discipline* adlı bir yazı yayınlamıştı. Kasım 1939'da başkanlığına Farber'in seçildiği yirmi dört üyesi olan *The International Phenomenological Society* kuruldu ve ilk on sekiz ay zarfında

¹⁴⁹ Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, New York 1937.

¹⁵⁰ Barber, *The Participating Citizen*, s. 93.

¹⁵¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Nilgün Sofuoğlu, *Talcott Parsons'un Yapısal-İşlevsel Kuramı ve Din*, İzmir 2001 (Yayımlanmamış Yüksek Lisans tezi).

¹⁵² Schutz ve Parsons, *The Theory of Social Action: The Correspondence of Alfred Schutz and Talcott Parsons*, Ed. Richard Grathoff, Indiana 1978.

¹⁵³ Schutz ve Parsons, *The Theory of Social Action*, s. 63.

üye sayısı iki yüzü aştı.¹⁵⁴ Eylül 1940'ta, Harvard Üniversitesi'nin maddi desteğiyle *Philosophy and Phenomenological Research (PPR)* adlı bir dergi kurdular. Schutz da bu derginin editörleri arasında yer almıştı.

1942'de, *The New School for Social Research*'ün Sosyoloji departmanına katıldı ve burada ilk dersini Şubat 1943'te verdi. Burada, A.B.D.'ye bir *yabancı* olarak geldiğinde yaşadığı tecrübeleri fenomenolojik sosyoloji nokta-i nazarından kaleme döktüğü, "The Strange and The Stranger"¹⁵⁵ adlı makalesini okuyarak herkesi, bilgisi ve şahsiyeti ile etkiledi.¹⁵⁶ Fakat A.B.D.'ye göçmen olarak gelen Schutz'un düşünceleri bazılarınca yanlış anlaşıldığından, bu makaleyi yayınlama talebini geri çevirdiler. Nihayet 1944'te, makalenin önemini fark eden Herbert Blumer tarafından "Chicago geleneği"ne uyduğu düşüncesiyle kabul edildi ve editörlüğünü yaptığı *American Journal of Sociology*'de "The Stranger: An Essay in Social Psychology" başlığıyla yayınlandı. Bu makalesini 1945'te "The Homecomer"¹⁵⁷ izledi ve 1959'a kadar çok sayıda makalesi yayınlandı. Bunlar arasında 1948'de yayınladığı "Sartre's Theory of the Alter Ego"¹⁵⁸ adlı makaleyi zikretmeden geçemeyiz. Yukarıda *Sartre* başlığı altında incelediğimiz gibi Schutz, Husserl'in transandantal fenomenolojisini, fenomenolojik temelli bir sosyoloji kurma çabasında kullanırken, onun kavramlarını, toplumsallık ve bireysel varoluş bağlamında değerlendirdiğinden, *varoluşçu fenomenoloji* akımındaki isimler arasında zikredilir. Sartre felsefesi üzerine yaptığı değerlendirmeler bu bakımdan önem taşımaktadır.

New School for Social Research'te 1949'a kadar ders vermeyi sürdürdü. Bu sırada kendisine tam-zamanlı profesörlük teklif edilse de bankadaki işlerinden dolayı, dönem başına iki ders vermeyi kabul etti. 1949 aynı zamanda, yakın dostu Felix Kaufmann'ı kaybettiği yıldır. Bu sırada yeni bir kitap yazmaya başlamıştı. Bu kitapta,

¹⁵⁴ Wagner, *Alfred Schutz*, s. 80.

¹⁵⁵ Schutz, "The Stranger: An Essay in Social Psychology", *American Journal of Sociology*, 49: 499–507; *CP II*, ss. 91–105.

¹⁵⁶ Wagner, *The Theory of Social Action*, s. 86.

¹⁵⁷ Schutz, "The Homecomer", *American Journal of Sociology*, 50:369–376; *CP II*, ss. 106–119.

¹⁵⁸ "Sartre's Theory of the Alter Ego", *Philosophy and Phenomenological Research*, 9:181–199; *Collected Papers I*, Netherlands 1971, ss. 260–286.

daha önce kafasında tasarladığı “ilgililik” (“*relevance*”) konusunu bütünüyle ele alacaktı. Ölümüne kadar tam anlamıyla bitiremediği bu çalışması, vefatından sonra 1970’de Richard Zaner tarafından edite edilerek *Reflections on the Problem of Relevance*¹⁵⁹ adıyla yayınlandı.

Schutz 1952–1956 yılları arasında dokuz makale yayınladı. 1956 yılında bankadaki işini bırakma kararı aldı; fakat bundan sonraki dönemde, arada sırada eski şirketine danışmanlık yaptığı oldu. Bu kararıyla, *Graduate Faculty of the New School*’un Felsefe ve Sosyoloji Bölümü için gelen tam-zamanlı öğretim üyeliği teklifini kabul etti. Hem felsefe hem de sosyoloji üzerine çok yoğun bir program çerçevesinde, çok sayıda ders ve seminer veriyordu ve fakültenin programlarının yeniden şekillendirilmesinde önemli bir rol oynuyordu. Schutz artık fakültede etkin bir rol oynamasının cesaretiyle, kendisine üç hedef belirlemişti: Fakültedeki fenomenolog sayısını artırmak, *New School*’da bir Husserl arşivi oluşturmak ve bir fenomenolojik araştırma merkezi kurmak.¹⁶⁰ İlk amacı için, Aron Gurvitsch’in orada göreve başlaması hususunda temaslarda bulunmuş ve nihayet 1959’da bu girişimi başarıyla sonuçlanmış; fakat Gurvitsch’in göreve başlamasından iki ay önce vefat ettiği için başarısını görememiştir. Ölümü diğer iki hedefinin de gerçekleştiğini görmesine engel olmuştur.

Schutz, kalp rahatsızlığından müstekî olduğundan çok defalar hastaneye gidip geliyor, hatta bazı zamanlar birkaç hafta hastanede yattığı oluyordu. İlaçlara alerjisinin olması, tedavi edilememesine sebebiyet verdi ve 20 Mayıs 1959’da vefat etti.

Vefatından önce, artık sağlığı elvermediği için, öğrencisi Maurice Natanson’dan Almanca yazılarını İngilizce’ye tercüme etmesini, en iyi ifadeleri seçerek mükerrer cümleleri elemesini ve basılacak olan kitaba, “*gerçekte ne demek istediğini*” anlatan bir *giriş* yazmasını istemişti. Vefatından sonra eşi Ilse’nin de büyük desteğiyle, -Schutz’un “tekrarların elenmesi” hususundaki isteğini gerçekleştirme

¹⁵⁹ Schutz, *Reflections on the Problem of Relevance*, Ed. Richard Zaner, New York 1970.

¹⁶⁰ Wagner, *An Intellectual Biography*, s. 103.

cesareti gösterilemeden- 1962, 1964 ve 1966 yıllarında *Collected Papers* serisi yayınlandı. Başka bir grup el yazmaları ise, Schutz'un *New School*'daki 1950–1956 yılları arasında en iyi sosyoloji öğrencilerinden biri olan Thomas Luckmann'a teklif edilmiş ve bu zor görevi kabul etmesiyle,¹⁶¹ *Die Strukturen der Lebenswelt* (*Structures of Life-World*) adıyla 1973'te ve ikinci cildi de 1983'te yayınlanmıştır. Bu iki eserde Thomas Luckmann sadece editörlük değil, yazarlık da yapmıştır.

Alfred Schutz'un vefatından sonra onun fenomenolojik yaklaşımı etkisinde pek çok çalışma yapılmıştır. Bu isimlerden bazıları şunlardır: Maurice Natanson, Thomas Luckmann, Helmut R. Wagner, Brigitte Berger, Peter L. Berger, Fred Kersten, Richard Zaner, Harold Garfinkel, Valerie Benz, Egon Bittner, Aron Cicourel, Burkhardt Holzner, Roger Jehensen, Louise Levesque-Lopman, Mary Rogers, David Rehorick, David Sudnow, Frances Waksler ve daha pek çokları.¹⁶²

Schutz'un inşasına ömrünü adadığı Fenomenolojik Sosyoloji'sini şimdi daha ayrıntılı inceleyelim.

¹⁶¹ Thomas Luckmann, "Preface", *The Structures of the Life-World*, Chicago 1973, s. xvii.

¹⁶² George Psathas, "Alfred Schutz's Influence on American Sociologists and Sociology", *Human Studies*, 27:1-35, Netherlands 2004.

İKİNCİ BÖLÜM

ALFRED SCHUTZ'UN TOPLUM KURAMI

Daha önce de belirttiğimiz üzere, felsefi fenomenoloji, bilinci dünyaya öncelikle görmektedir. Bilinç bir bakıma hayatın başlangıç noktasıdır; çünkü bilincin algılamadığı bir şeyin taşıdığı bir anlam da olmayacaktır. Olaylara ve maddelere anlam veren, bilinç edimleriyle onları değerlendiren yorumlayan, insandır. Bir taş parçası gelip herhangi bir canlı onu oradan oynatmadıkça veya bir fırtına yerinden kıpırdatmadıkça yahut yağın yağmurların etkisiyle yapısında bir takım değişiklikler meydana gelmedikçe taş, taş olma özelliğini kendisi değiştiremez. Doğa etkilerinin yanında insan eli değen bir taş parçası bir evin duvarında tuğla da olabilir, bir kadının boynunda kolye de. Yani maddeye anlam veren insan ve onu işleyen bilinçtir.

Maddeye anlam veren bilinçtir sözü bu yaklaşımda, bilinç dışında hiçbir şeyin dışarıda bir gerçekliği yoktur anlamına gelmez. Çünkü fenomenoloji, Berkeleyci tarzda bir “ben algılamıyorsam madde yok demektir” önermesi ileri sürmez. Dışarıda insan dışında maddi, somut varlıkları bulunan canlı ve cansız varlıklar vardır; ama onları anlamlandıran insandır. Bilincin yönelimselliği ilkesine göre bilinç her zaman bir şeyin bilincidir, demiştik. Yani aksine, algılanan bir şey yoksa bilinç de yoktur. Bu bakımdan hayatın başlangıcı bilinç edimleridir.

Birey bu bilinç edimleriyle hem kendisine dair hem de çevresindekilere dair algılamalarda bulunur, kanaatler edinir, veriler toplar ve bu verileri yorumlayarak bir hayat tarzı inşa eder. Bütün bu süreçler aşağıdaki gibi işlemektedir.

Bireyin kendisine dair algılamalarda bulunması demek, bir bakıma kendisini keşfi, yani kendini anlaması demektir. İnsanın kendisini çok iyi tanıdığını, hangi edimi niçin yaptığını, bazı tutumlara belli tepkileri niçin sergilediğini vs. her zaman

anlamayabilir. Kendi kendini tanımak da emek gerektiren bir iştir. Tam anlamıyla bir keşif gerçekleştirme şeklinde olmasa da, kişi kendi biyografik geçmişi, zevkleri, hobileri, korkuları, güldükleri ve ağladıklarına dair tecrübeleri depolar ve bu şekilde kendine ait bir “yaşama-dünyası”¹⁶³ inşa eder.

“Yaşama-dünyası”, gündelik hayat tecrübelerinin birbiri üzerine eklenmesiyle sürekli bir gelişme seyri izler. Çünkü insan öğrendikleri arttıkça bilgi deposu da genişler ve hayata dair bilinenlerin fazlalığı kişinin hayatını kontrol gücünü biraz daha artırır. Tıpkı bilgisayarlardaki “sık kullanılanlar” listesi gibi, bireyler de *sorgusuz-sualsiz kabul edilenler*¹⁶⁴ dizisi oluştururlar. “Sorgusuz-sualsiz kabul etme”, Husserl’in “doğal tavır” adını verdiği duruma benzemektedir. Çünkü “doğal tavır” bireylerin dünyanın varlığına dair şüphesiz kabullerini ifade eden kavramdır. Bireyler, gündelik hayatlarında sık karşılaştıkları problemlere çözümler üretmekte ve bu çözümleri artık yeniden sorgulamaya gerek duymaksızın pratiğe dökmektedirler. Bu pratiğe döküş de aslında bireylerce yapılıyor olsa da, başka insanlarla birlikte ortaya konulan bir eylemdir. İnsanlar edindikleri tecrübeleri, aynı ortamda bulunma ve *yüz-yüze ilişkiye*¹⁶⁵ girme yoluyla bir diğerine aktarırlar; bu ortamlar bireyin içinde yetişip büyüdüğü ailesi de olabilir, bir ulaşım aracında tanımadığı insanlar da, bir kitaptan haklarında yazılar okuduğu kişiler de. Öyleyse bireysel edinimler aslında ortaklaşadır.

Diyelim ki birey kendi kültüründen farklı bir toplumsal yapıya, dile, adetlere, alışkanlıklara, edim sistemlerine sahip yabancı bir ülkeye gitti. Burada nerede-nasıl davranması ve konuşması gerektiğini öğrenmesi icap eder. Aksi takdirde orada sürekli *yabancılık* çekerek gündelik işlerini yürütmekte zorlanır. Gündelik sıradan işlerin bile aksayarak yürümesi birey için sıkıntı verici olacaktır. Bu krizi aşmak için birey, topluma karıştığı zamanlarda orada yaşayan insanların edimlerini takip ederek, nasıl davranması ve hangi kelimeleri söylemesi gerektiğini öğrenir. Bu elbette pek de kısa

¹⁶³ Schutz, *CP I*, s. 226, 233, 242; *CP IV*, s. 28-29

¹⁶⁴ Schutz, *CP I*, s. 231.

¹⁶⁵ Schutz ve, Luckmann, *The Structures of The Life-World*, s. 62.

sürmez; zira gündelik hayatı idame ettirmemizi sağlayan pek çok mesele vardır ve her birine sıra gelmesi vakit alabilir. Mesela yeme-içme ihtiyacı en öncelikli olanlardan-
dır. Bunu giderebilmek için önce, yiyecek maddelerini nereden ve nasıl satın alacağını
keşfetmesi gerekir. Alış-veriş merkezinin yerini, satın almak istediği malzemeleri
tezgâhtardan istemesi gerekip gerekmediğini, gerekiyorsa malzemelerin yaşadığı
ülkedeki isimlerini, gerekmiyorsa alış-veriş arabasını nasıl alacağını vb. hepsini alış-
veriş yapmakta olan başka insanlara bakarak öğrenir ve bu öğrendiği bilgiyi uygular.
Eğer uygulama sorunsuz ilerledi ve gündelik iş halloldu ise, bu bilgi bir sorun çözme
tarifesi veya *reçetesi*¹⁶⁶ olarak sonra tekrar kullanılmak üzere zihne kaydedilir. Daha
sonra tekrar alış-veriş yapma vakti geldiğinde, kişi kendisine özel *bilgi stokundan*¹⁶⁷ bu
bilgiyi çağırır ve eyleme dökerek kullanır. Bu edimler bir kaç kere tekrarlandığında
artık birey için üzerinde kafa yormadan yapacağı edimler haline geldiğinde artık
alışkanlığa dönüşmüş olur ve herhangi bir telaş olmaksızın hatta otomatik bir şekilde
kişi *tarifeyi* kullanır ve bilgi bu şekilde kişi için *sorgusuz-sualsiz kabul edilme* niteliği
kazanır. Başka deyişle kişi artık alış-veriş burada nasıl yapılır sorunu üzerine kafa
yormaz.

Öğrendiği edim sistemleri üzerine artık kafasını yormak istemez aslında; çün-
kü artık nasıl davranması gerektiğini öğrenmiştir. Her seferinde kafa yormak gündelik
işlerini kolaylıkla akıp gitmesini engelleyeceği için, kişi artık söz konusu işlere dair
şüphelerini *askıya alır*.¹⁶⁸ Bu, hayatı kolaylaştırmak için bilincin geliştirdiği bir
yöntemdir. Artık bilinenlere dair soruları askıya alır; ta ki *sorgusuz-sualsiz kabul ettiği*
eylem dizgesi kesintiye uğrayana kadar. *Askıya alışı*n kesintiye uğraması demek,
bilinenlerin mevcut sorunu çözmemesi ve bireyin yeni bir çözüm geliştirmek zorunda
kalması demektir. Diyelim ki kişi bu sefer her zaman gittiği alış-veriş merkezinden
başka bir yere gitti. Eğer orada farklı bir kural uygulanıyor ise, önceden öğrendiği
eylem tarifeleri bu sefer işe yaramayacak ve birey *sorgusuz kabul ettiklerini* burada

¹⁶⁶ Schutz, *CP III*, s. 14.

¹⁶⁷ Schutz, *Reflections on The Problem of Relevance*, s. 58.

¹⁶⁸ Schutz, *CP IV*, s. 27, 36.

bir kenara bırakmak ve bu yeni yerin edim kurallarını öğrenmek zorunda kalacaktır. Bu yeniden öğreniş ve *bilgi stokuna* yeni bilgileri kaydedişten sonra artık, hayat tecrübesine bir yenisi eklenmiş ve yeni bir *sorgusuz kabul edilen* bilgi daha kazanılmış olur. *Bilgi stokunu* yaşadığı toplumun kurallarına dair öğrendikleriyle ne kadar doldurursa, *sorgusuz bildiklerinin* kesintiye uğrama sıklığı o kadar azalır.

Az önce demiştik ki, kişi yeni eylem tarifeleri öğrenirken başkalarını gözlemler. Nerede ne yaptıklarına bakarak *eylem tarifeleri* öğrenir. Yani bilincini “öteki”ne yöneltir; kendisiyle benzer bir varlığa sahip olduğunun farkındalığıyla onu gözlemler ve belki ondan yardım ister. *Yaşama-dünyasında* insanın tek başına olmayışı, kendisi gibi pek çok insanın daha onunla birlikte aynı toplumsal ortamda yaşıyor olması, bu kişilerin aralarında bir etkileşim ve ilişki kurulması toplumu *özneler-arası* kılan bir özelliktir. Çünkü her birey bir öznedir ve dünya öznelerce inşa edilmektedir.

Schutz’un “özneler-arasılık” kavramı, gündelik hayatın, yani “yaşama-dünyası”nın o dünyaya ait kişilerce müştereken paylaşıldığı ve bu kişilerce yapılan katkılarla inşa edildiğini anlatmaktadır. Gündelik hayatın “özneler-arası” oluşu, öznelerce ortaklaşa kurulduğu anlamını taşımaktadır. Yani Ali bir eylemde bulunur, Mehmet ona bir karşılık verir ve orada bir toplumsal ilişki kurulmuş olur. Toplumsal ilişkiler, birbiri üzerine eklenip giriftleştğinde ve zamanla iyice yerleşik hale geldiğinde, toplumsal kurumlar, adetler, gelenek ve görenekler, kabuller, ahlak kuralları vd. teşekkül eder. Kısacası bu şekilde bir kültür inşa edilir ve hatta kültürlerden medeniyetler doğar.

Kültürlerin oluşum sürecine, bireylerin *bilgi stoklarında* sakladıkları verileri kendilerinden sonra gelen nesillere aktarmalarının rolü önemlidir. Eğer böyle bir bilgi aktarımı olmasaydı kültürlerin devamı sağlanamaz ve ömürleri kısa olurdu. Bu aktarım işleminde, aktarılacak bilgilerin güncellik niteliklerini koruyup korumadıklarına bakılır. Güncelliğini, başka deyişle artık geçerliliğini veya ehemmiyetini yitirmiş bilgiler ve *tarifeler*, artık işe yaramadıkları için *bilgi stokundan* zamanla silinirler.

Silinmeyenler bir tür eleme işlemiyle stokta kalırlar. Schutz bu sürece *tortulaşma*¹⁶⁹ adını vermektedir.

Bütün bu toplumsal yapı tabii ki zaman zaman onu sorgulayan, değiştirmek isteyen, yanlış bulan, eleştiren kişiler ortaya çıktıkça toplumsal bilincin *sorgusuz kabulleri askıya alınır* bu sefer ve toplumsal devrimler gibi büyük toplumsal olaylar bu şekilde patlak verir. Şimdiye kadar kabul edilenlerin dışında yeni bir fikir ve yorum ortaya atıldığında birdenbire toplumun üyeleri bilinçlerindeki *askıları indirirler* ve yepyeni bir bilgiye yönelirler. Yeni bir dinin ortaya çıkması, yeni bir siyasi egemenliğin kendini kabul ettirmesi, yeni bir düşünce sisteminin kendisini göstermesi gibi olaylar çoğunlukla, eskiyi değiştirmek istemeyenlerle yeniye geçmek isteyenler arasında yaşanan kavgaları doğurur. Tarihte bu kavgaların kanlı savaşlara dönüştüğü pek çok olay kaydedilmiştir.

Gündelik hayat dünyasında, bu dünya ile birey arasında sürekli bir alış-veriş gerçekleşir. Yani insan bir taraftan bilinç vasıtasıyla bu dünyayı tuğla tuğla kurarken, diğer taraftan başkalarıyla ortaklaşa inşa edilen bu dünya da bireyin eylem ve kabullerini teşekkül ettirir. Şöyle diyebiliriz: Birey ile içerisinde yaşadığı *yaşamadünyası* arasında sürekli bir döngü işler. Bu döngüde bilgi alınır, işlenir, yorumlanır, anlaşılır, eyleme dökülür, başkalarıyla paylaşılır, onay alması durumunda başkalarınca da kabul edilir ve bu sefer *ortak-duyu*¹⁷⁰ halinde toplumun zihninde depolanır. Bu şekilde herkesin, bilhassa sıradan gündelik işlerde birbirini anladığı bir zemin neşet eder; kısaca, toplumun müşterek sorgusuz kabulleri, toplumun ortak-duyusunu oluşturur. Mesela kimse kendine ait bir eşya veya paranın izinsizce kendisinden alınmasını istemez. Emek sarf ederek edinilen bir madde, o emekten dolayı emek veren kişinin tasarrufunda olmalıdır. Onu izinsiz alan kişi, maddenin sahibinin bu konudaki hakkını çiğnemiş olmaktadır. Bu bakımdan hemen bütün toplumlarda toplumsal ortak-duyu, hırsızlığı ahlak-dışı kabul eder; çalma eylemini kınar; hırsız cezalandırmak ister ve yasalarını da bu ortak-duyulara göre tesis eder ve çalma suçunu

¹⁶⁹ Schutz, *CP I*, s. 9.

¹⁷⁰ Schutz, *CP I*, s. 7.

işleyenlerin cezalandırılması gerektiği devletlerin yasalarına da geçirilir. Devletin yasalarına göre hırsızlığın suç olduğu belirlenir ve suçun ve suçlunun niteliklerine göre belli bazı cezalar belirlenir. Bu demek değildir ki, hırsızlar bu toplumsal ortak-duyuyu onaylamazlar. Elbette onaylamayanlar da olabilir ama kendi eşyası çalınan bir hırsızın bu durumdan rahatsızlık duyacağı ve eşyasını geri almak isteyeceği muhakkaktır. Bu da *ortak-duyunun* genel-geçerliğine işaret etmektedir.

Az önce belirttiğimiz gibi gündelik hayatın başlangıcı bilinçtir. Bilincin yönlemselliği ve niyetselliği doğrultusunda yukarıda anlattığımız şekilde bireyin inşaları ve bu inşaları başkalarıyla paylaşarak müşterek onaylı üretimlerde bulunması ile toplumsal yapı ayakta durur ve hayatını devam ettirir. Hayatın çıkış noktası birey olduğu için de bütün bu devinimin kaynağı da birey ve onun *şimdi-buradaki*¹⁷¹ varlığıdır. Başka insanlar onun bulunduğu yere göre *o zaman- oradadırlar*. Herkesin her anı kendisine özeldir ve bu yüzden de başka kimsenin bir anı ile aynı olması imkânsızdır. Çünkü bireyin *şimdi, şu anda, burada* yaşadığı tecrübeyi, bu haliyle yaşaması için doğduğu günden şu andaki yaşına kadar yaşadığı herşey edindiği bütün tecrübeler devreye girerler. Başka deyişle, kişiyi biyografik geçmişi, içerisinde doğduğu ailenin inançları, kabulleri, değerleri, çocuklarına öğrettikleri bilgiler ve verdikleri eğitimin tarzı, tutum ve tavırları, çocukluk arkadaşları ile paylaştıkları, aile dostları, amcaları, teyzeleri, gittiği okullardaki öğretmenleri, sınıf arkadaşları, iş hayatına atıldığında birlikte iş yaptığı kişiler, evlendiğinde eşi, vd. hayatına giren hemen herkes ve herşey onun şuanda buradaki duruşunu etkilemekte, belirlemekte ve inşa etmektedir. Eğer birey bugün uzakta bir köpek gördüğünde dahi eli-ayağına dolaşıyor ve korkudan soğuk terler döküyorsa, bu durduk yere olmaz. Şu anda onun böylesine korku duyması, onun önceki tecrübelerinden kaynaklanıyor olmalıdır. Mesela küçükken sevmek için elini uzattığı köpek elini ısırды ise, bu tecrübe *bilgi stokuna* “köpekler insanlara zarar verir, bu yüzden onlardan uzak durmalısın, ısırдыkları için onlardan korkmalısın” şeklinde bir önerme ile kaydedilir. Ve şimdi

¹⁷¹ Schutz, *CPI*, s. 133.

ileride köpek gördüğünde, *bilgi stokunda* köpek dosyasında kaydedilen bu bilgi geri çağrılır ve burada kullanılır.

Başkasının *bilgi stoku* bütün bunlar göz önüne alındığında bizimkinden doğal olarak farklı olacağı için kimsenin bir anı birbiriyle özdeş olamaz. Çünkü bir diğerinin köpek ile ilgili kaydettiği bilgiler, “köpeklerin sıcak, arkadaş ve sevimli oldukları” şeklinde olabilir. İkiz kardeşlerin bile *şimdi-buradaları* birbiriyle bu yüzden aynı olması çok güçtür. Bu yüzden bakış açılarının farklılığı, fakat kendinden pay biçme yoluyla anlaşılabilirliği söz konusudur, buna *perspektiflerin karşılıklığı*¹⁷² denir.

“Yaşama-dünyası”nı herkes kendisi inşa ediyor ve yaşatıyorsa da, aslında bireyler önceden belirlenmiş bir dünyaya doğar ve bu verili bilgileri öğrenerek ve üzerine kendi yorumlarını katarak kendi dünyalarını şekillendirirler. Dünyaya gelen her çocuk aslında, yukarıda örneğini verdiğimiz, başka ülkeye gidip oranın alışkanlık ve eylem tarifeleri öğrenmeye çalışan yabancından pek de farklı değildir. Çünkü, tıpkı o yabancı gibi, içerisine doğduğu dünyanın kurallarına yabancıdır ve yoğun bir öğrenme temposu içerisinde kültürünün içeriğini öğrenip özümser. Bu yüzden ilk öğrenilenler, sonradan *normal* veya *doğal* kabul edilenler olacaktır.

Bu öğrenme ve özümseme sürecinde birey, sürekli bir *tiplleştirme* faaliyetindedir. *Bilgi stokuna*, bilgileri sonradan kullanabilmesi için soyutlamalar yaparak saklaması icap etmektedir. Birey, tecrübe ettiği edimleri, *öze* ait olmayan ayrıntılarından arındırarak, sadece *aslı* kalacak şekilde bırakıp sakladığımda bu soyutlama işlemini yapmış olur. Yani tecrübelerle bir tür *askıya alma* hareketi yapılır. Bütün periferisinden ayrıştırılan tecrübe, bu haliyle ileride tekrar ihtiyaç hâsıl olduğunda kullanılmak üzere depoya atılır. İnsan *bilgi stokunu* verilerle doldurma sürecinde sürekli böyle bir inşa faaliyeti yürütmektedir. Mesela yukarıda verdiğimiz örneğe tekrar dönecek olursak; yapılan alış-verişlerin her biri kendine özeldir; yani her alış-verişte insanın içerisinde bulunduğu halet-i ruhiye, hava sıcaklığı, günlerden Pazar mı Salı mı olduğu, alınanların mahiyetleri, sayıları, markaları, alış-veriş yapılan saat,

¹⁷² Schutz, *CP III*, s. 11.

yalnız mı yoksa birisiyle mi gidildiği, ödemenin nakit mi kredi kartıyla mı, peşin mi yoksa taksitli mi olduğu, o gün ne giydiği gibi bir yığın ayrıntı, alış-veriş yapma eyleminin özüne ait değildir. Bütün bunlar yalnızca, o günkü alış-verişe ait özelliklerdir. Meselenin aslı belli kurallara uymak suretiyle karşılığında para ödeyerek belli bazı ihtiyaç malzemelerinin alınması eylemidir. İşte birey, alış-veriş eylemini ve *tarifesini bilgi stokuna* saklarken, bütün fazladan detayları atlayarak bir soyutlama faaliyeti, yani *tipleştirme*¹⁷³ yapmış olur. Bu şekilde eylemlere ve kişilere ait tipleştirmeler yaparak tecrübelerini biriktirir.

Tipleştirmeleri insan biriktirir ve daha sonra karşılaştığı olaylarda zihninden bu verileri çağırarak kullanır; yani “dönüşsellik” (“*reflexivity*”)¹⁷⁴ uygular. Önceki tarife”ler ve “tipleştirmeler”, bu yeti sayesinde yeniden yorumlanır ve o anki sorunu çözmeye kullanılır. Diğer taraftan bu yeti sayesinde kişi önceki eylemlerine döner ve önünde mevcut eylemini anlamlandırır.¹⁷⁵

Bütün bunların yanında, “yaşama-dünyası”nın *çoklu gerçekliklere*¹⁷⁶ sahip olması da mevzu bahistir. Aşağıda daha teferruatlı göreceğimiz gibi, Schutz için en yakın ve canlı gerçeklik gündelik hayattır. Çünkü gündelik hayatın canlılığı ve hareketliliği sürekli bireyin farkındalıklarını açık tutmasına neden olmaktadır. Diğer bir deyişle, öğrenme, soyutlama, tipleştirme ve bilgi stokuna gönderme işlemlerinin yapılabilmesi için bu uyanıklığın devrede olması zaruridir. Çünkü bir başka gerçeklik alanı olan uykuda insan gündelik hayata dair bu tip işlemler yapamaz. Çünkü uyku, hayal ve ölüm gibi tecrübelerde, zihnin *burada* değildir. Hayal kurarken düşündükleri kendi kontrolünde olabilirse de, uyku ve ölüm tecrübelerinde bu kontrolün olduğu söylenemez. Ölen kişi için ölümün nasıl bir tecrübe olduğu yaşamakta olan insanlarca bilinemediğinden, ancak yaşayanlar açısından ölümün anlamı sorgulanabilir. Uyku da hayal kurmak ve ölüm gibi gündelik hayatın işlerinden başka bir nitelikte olmaklığıyla

¹⁷³ Schutz, *PSW*, s. 188.

¹⁷⁴ Schutz, *CP I*, s. 210.

¹⁷⁵ Schutz, *CP I*, s. 210.

¹⁷⁶ Schutz, *CP III*, s. 230

başka bir gerçeklik alanıdır. Bu şekilde farklı gerçeklik alanları arasında insan zaman zaman geçiş yapmaktadır. Ama eylemde bulunulan ve bilincin uyanık olduğu alan olması bakımından Schutz için asıl alan eylemler dünyasının alanıdır.

Bireylerce özneler-arası inşa edilen gündelik “yaşama-dünyası”nda bireyler birbirleriyle ilişki ve etkileşim kurmak için birtakım temsiller kullanırlar. Bunlar bu dünyadaki somut birer varlığa tekabül veya soyut konulara tekabül edebilirler. Bu temsillerin bireylerce yaratılıp kullanılma sebebi, onların kendi üzerlerindeki aşkınlıklarının üstesinden gelebilme gayesidir. Başka deyişle, *iz*, *işaret*, *belirti* ve *semboller*¹⁷⁷ kullanmak yoluyla insanlar, bir bakıma anlatamadıklarını anlatabilme ve anlatımı kolaylaştırma çabasıdadırlar. Bayrakların devletleri, güneşin hayatı, tilkinin sinsiliği, baykuşun zekâyı sembolize etmesi, insanın iletişimi daha işlevsel hale getirmek için yarattığı işaretlerdir. İnsanoğlunun yarattığı en büyük ve güçlü temsil, dildir. Dil, tarih boyunca belirli bölgelerde yaşayan insan topluluklarının özneler-arası ortak-duyular ile seslere anlamlar yüklemek suretiyle yarattıkları iletişim sistemidir. Zamanla sesler belirli işaretlerle ifade edilmiş ve bu da alfabeleri ve yazının bulunmasını sağlamıştır. Böylece öznelerce üretilen, başlangıç noktasına bakıldığında öznel olan dil, özneler-arası onaylanarak ve paylaşılarak nesnel bir gerçeklik kazanmaktadır.

Schutz’un yukarıda anlattıklarımızdan anlaşıldığı üzere, toplum kuramının en önemli kavramı inşa olsa gerektir. Zaten bu yüzden o, inşacı gelenekten telakki edilmektedir. İnsanların hem bireysel olarak hem de özneler-arası bir iletişimle müştereken sürekli yürüttükleri inşa faaliyetleri neticesinde gündelik hayat kurulmakta, yürümekte ve yerleşik hale geliş derecesine göre kültürleri ve medeniyetleri doğurmaktadır.

Schutz’un toplum kuramını anlatırken italik karakterle aktardığımız kavramları, şimdi daha teferruatlıca onun nasıl anlattığına geçelim.

¹⁷⁷ Schutz and Luckmann, *The Structures of The Life-World*, s. 133.

3.1. Ele Aldığı Konular

Schutz, Yorumlayıcı bir Sosyoloji geliştirme çabalarında öncelikle bir toplum kuramı belirlemiştir. Toplum dediği kavramı Husserl'den aldığı "Lebenswelt"/"Life-World" kavramına dayandırarak, "yaşama-dünyası"nda insanların nasıl, ne şekilde bir arada bulduklarını ve bu bir arada yaşayışın kurallarını belirlemeye girişmiştir. Bu bağlamda O'nun toplum kuramı açısından üzerinde durmamız icap eden kavram "yaşama-dünyası"dır. Önce, Bergson etkisinde tefekkür ettiği dört yıllık dönemde geliştirdiği "yaşama formları" kavramına dair muhtasar bilgi verdikten sonra, "yaşama-dünyası"nın niteliklerine geçeceğiz.

3.1.1. Ben'in Yaşama Formları

Yukarıda da bahsettiğimiz gibi, Schutz fenomenolojik sosyolojisini inşa girişimlerinde bulunduğu döneminin başında Bergson etkisinde yaklaşık dört yıl geçirmiş ve bu devresinde "yaşama formları" ("*life forms*") kavramını geliştirmiştir. Bergson etkisindeki dönemi sona erdikten sonra bu kavramı kullanmayı bırakmış olsa da, "yaşama formları" ile ilgili kısaca bilgi vermek uygun olacak gibi görünmektedir.

Schutz'un daha sonraki yazılarında rastlamadığımız "yaşama formları" kavramından, vefatından çok sonra Helmut R. Wagner tarafından el yazmalarının edite edilip 1982'de yayınlanmasıyla ortaya çıkan *Life Forms and Meaning Structure* adlı kitabı sayesinde haberdar oluyoruz. Wagner el yazmalarını okuma konusunda zorlanmış veya yazılarda zaman içerisinde silinmeler meydana gelmiş olacak ki, cümlelerde maalesef pek çok kelime eksikleri vardır.

"*Life forms*" kavramının Türkçe'ye tercümesinin "tecrübe formları" veya "tecrübe biçimleri" şeklinde olması daha uygun gibi görünüyorsa da, biz Schutz'un bu tamlamada "*life*" kelimesini tercih etmesini, yaşamın tam da ortasındaki aktörleri ele almayı hedeflemesi ve daha sonra da bu kavramı yine içerisinde "*life*" kavramı geçen

"*life-world*" ("*lebenswelt*") kavramı ile değiştirmesi bakımından anlamlı buluyor ve "yaşama formları" şeklindeki bir çevirinin daha uygun dūřeceęi fikrini taşıyoruz.

Schutz, Bergson'un dūřünceleri etkisinde çalışmalarını yūřrūttūęu dōnemdeki sosyolojik çalışmalarına "Sen'in empirik bilimi" ("*an empirical science of the Thou*") adını veriyordu.¹⁷⁸ Yani ona gōre sosyolojinin amacı, "Bařka Ben"lerin bilimsel olarak anlaşılabilmesi ve bu yolla da toplumsal ilişkilerin izahına gidebilmektir. Schutz'un "Sen" kavramı üzerinde odaklanması, "Sen"nin dūnyadaki karşılıklı iletişim kurulup anlaşılabilir bilinç sahibi tek nesne olmasıdır. Bu karşılıklı anlamamanın nasıl sağlandığının tespiti için de "Sen"nin "Ben" tarafından nasıl bilinebildiği açıklığa kavuşturulmalıydı.¹⁷⁹

Kitaba adını veren "yaşama formu" kavramının tanımını Schutz, "*bilinç-Ben'in dūnyaya karşı duruş biçimi*" ("*the stance of the I-consciousness [‘Ichbewusstsein’] toward the world*") şeklinde yapmaktadır.¹⁸⁰ Bařka deyişle Schutz, "yaşama formları" ile, bireyin hayatının her bir ayrı alanında hatta anında farklı bir ego tipine dayanarak bir tavır sergilediğini, bu bağlamda insan bilincinde bir ego hiyerarşisinin var olduğunu ve her bir ego tabakasının bir "yaşama formu" olduğunu ileri sūrmekteydi.¹⁸¹

Bu bağlamda Schutz, altı "yaşama formu" tasarlamıştı: "Saf sūre" ("*pure duration*"); hafıza-yetili Ben olarak hafıza-yetili sūre" ("*memory-endowed duration as memory-endowed I*"); "eyleyen Ben" ("*the acting I*"); "Sen ilişkisindeki Ben" ("*the I in the Thou relation*"); "konuşan Ben" ("*the speaking I*"); ve "dūřünen ve yorumlayan Ben" ("*the thinking and interpreting I*").¹⁸² "Yařama formları" kuramına gōre, kitabın adından da anlaşılacağı üzere her bir *form* aynı zamanda bir *anlam yapısı*dır. Yalnız, *form* tabakalarından hiçbirisi kendi kendisini yorumlayamaz; yorumlama hep

¹⁷⁸ Schutz, *Life-Forms*, s. 42.

¹⁷⁹ Schutz, *Life-Forms*, s. 32.

¹⁸⁰ Schutz, *Life Forms*, s. 52.

¹⁸¹ Schutz, *Life-Forms*, s. 96.

¹⁸² Schutz, *Life-Forms*, s. 42.

bir üst tabakadaki bilinç tarafından sağlanır. Tabakalar arasındaki bu yorumlama zinciri sayesinde de katmanlar arası bağlantı kurulmuş olmaktadır.

Şimdi altı "yaşama formu"nun özelliklerini ele alalım.

1. *Saf Süre ("Pure duration")*: Bergson başlığı altında da belirttiğimiz gibi, Schutz "saf süre" veya "içsel süre" ("*pure duration/inner duration*") kavramını Bergson'dan alarak kullanmıştır. Buna göre, herkes için genel geçer olan, akıp giden ve saatlerle gösterilen nesnel diyebileceğimiz zaman dışında, bir de bireylerin kendi bilinçlerinde tecrübe ettikleri *içsel* veya *öznel* diyebileceğimiz bir zaman akışları vardır. Bergson ve Schutz'un "içsel süre" ile kastettikleri işte bu, kişiden kişiye değişiklik arz eden zaman algısıdır.¹⁸³ Schutz, akış halindeki süre sayesinde bilincimize değişik bilgiler aktarıldığını, iki saniye önce tecrübe ettiğim ile sonra ettiğim arasındaki farkı, akan süre sayesinde tespit ettiğimi düşünmektedir. Schutz'dan aktarımla;

"Süremi her hareketiyle ilgili çeşitli nitelikleri koordine edebilirim. Bunu buraya yazarken, elimin kâğıdın üzerinde kaydığını görüyorum; kalemin yazarken çıkardığı sesleri duyuyorum; sigara dumanımın kokusunu alıyorum; sobanın sıcaklığını hissediyorum; ve vücudumun sandalyedeki duruşunun da farkındayım. Bütün bu anlar ve pek çok başkaları, ne adlandırılabilir ne de rakamla sayılabilir, ki bunlar varlığımın Şimdi ve Böyle ("Now and Thus") oluşu tecrübesini teşkil ederler. Bir an içinde bunların mukayesesi, henüz geçen bir Şimdi ile şimdi olan bir Şimdi arasındaki niteliksel farklılıkları kurmamı sağlar."¹⁸⁴

2. *Hafıza-yetili Ben olarak Hafıza-yetili süre ("memory-endowed duration as memory-endowed I")*: Schutz, "saf süre"de belirttiğimiz gibi öznel sürede edinilen tecrübelerin "imajlar" ("*image*") halinde hafızada saklandığı ve bu sayede mukayese imkânı yakalandığı kanaatindeydi. Bu da diğer bir "yaşama formu" tabakasını teşkil ediyordu.

¹⁸³ Schutz, *Life-Forms*, s. 32.

¹⁸⁴ Schutz, *Life Forms*, s. 35.

*"Şimdi haline gelen değiştirilmiş Önce'yi ayırt ediyorum. Şimdi'nin kendisi, bununla beraber, benim tarafımdan fark ediliyor, hafızamdaki değişimle Şimdi, Önce oluyor."*¹⁸⁵

Mesela bir ses duyduğumuzda,

*"Sesin şimdi yüksek mi düşük mü, güçlü mü, zayıf mı veya farklı bir ses renginde mi; kısacası, önceki seslerden farklı olup olmadığını bilmek için, melodinin sondan bir önceki tonunu hatırlamak zorunda kalırım ve bunu da hafızamda sakladığım bir imaj sayesinde yapabilirim."*¹⁸⁶

Bu arada Schutz, dış dünyaya ait bilgilerin, bilince özel görüntüler haline nasıl dönüştürüldüğü sorusuna Bergson gibi kendisinin de cevap veremediğini, zaten felsefe tarihinin bu tip tartışmalarla dolu olduğunu söylemektedir.¹⁸⁷

3. *Eyleyen Ben ("The Acting I")*: Schutz'a göre, Ben ile dış dünya arasında koordineli olarak vücut, iki "yaşama formu" arasında aracılık yapar ve hafızaya aktarılan görüntüler sayesinde vücut eylemde bulunur.¹⁸⁸ Diyelim ki, otururken hafızamda oturduğuma dair bir görüntü olmasa ayağa kalkma hareketi de yapamazdım.

4. *Sen İlişkisindeki Ben ("The I in the Thou Relation")*: Schutz, "yaşama formları" hiyerarşisinin dördüncü katında "Sen ilişkisindeki Ben" in bulunduğunu düşünmekte, fakat bu eserini yazdığı dönemde, kavramsal olarak Sen ile ilişki kurulabildiği varsayımı ile hareket ettiğini ama bu ilişkinin nasıl kurulabildiği ile ilgili tatmin edici bir cevabın olmadığını ve bunun çözülmesi gereken mühim bir sorun olduğunu söylemektedir.¹⁸⁹

5. *Konuşan Ben ("The speaking I")*: Schutz'a göre Ben'in bütünlüğü içerisinde eylemde bulunur, konuşur ve düşünürüz. Konuşmak için sembolik işaretlerden

¹⁸⁵ Schutz, *Life-Forms*, s. 34.

¹⁸⁶ Schutz, *Life-Forms*, s. 34.

¹⁸⁷ Schutz, *Life-Forms*, s. 40.

¹⁸⁸ Schutz, *Life Forms*, s. 41.

¹⁸⁹ Schutz, *Life-Forms*, s. 43.

müteşekkil bir dil kullanırız. Bu bağlamda Schutz, konuşmak, düşünmek, eylemde bulunmak ve hatırlamak gibi işlemler için semboller kullanmaya muhtaç olduğumuzu düşünür ve insanı "sembol sınırlı" bir varlık kabul eder.¹⁹⁰

6. *Düşünen ve Yorumlayan Ben ("The Thinking and Interpreting I")*: Tabakalar arasında "düşünen ve yorumlayan Ben", "yaşama formları" arasında en yüksek dereceye sahip olanıdır.¹⁹¹ Schutz'a göre düşünen ve yorumlayan Ben, öncelikle en önemli sembolik oluşum olan dili *konuşan Ben'in*, konuşma eylemini gerçekleştirebilmek için hafızasına aktarıp sakladığı görüntüler üzerinde düşünüp yorumlamada bulunması ve sembollerini yorumlayarak kullanması gerekir.¹⁹² İşte en zor olan, karmaşık semboller sistemini anlamlı cümlelere dönüştürmek olduğundan Schutz bu "yaşama formu"nu hiyerarşinin en üst tabakasına yerleştirmiştir.

Schutz esasen tabakalara ayrılmış "yaşama formları"nın sadece "Sen" in "Ben" tarafından nasıl kavranabildiğinin izah edilebilmesi için kendisinin ürettiği "ideal tipler" olduğunu söylemektedir.¹⁹³ Kitapta sembollerle ilgili anlatımlarına dayanarak Schutz'un "yaşama formları" kavramının, ileride ele alacağımız "anlam veya gerçeklik alanları" fikri ile benzerlik arz ettiğini de söyleyebiliriz.

Konuya girerken de belirttiğimiz gibi Schutz 1928'den sonra, Bergson etkisinde kalarak yaptığı bu çalışmanın başarısız olduğuna karar vererek, ilgisini Bergson'dan Husserl'e yöneltmiş ve bu yeni safhasında, aşağıda ele alacağımız "yaşama-dünyası" kavramına odaklanmıştır.

3.1.2. Aktörün Yaşama-Dünyası

"Yaşama-dünyası" şeklinde çevirdiğimiz kavramın orijinali Almanca "*Lebenswelt*" olup, İngilizce'ye "*Life-world*" olarak çevrilmiş ve gördüğümüz

¹⁹⁰ Schutz, *Life-Forms*, s. 98.

¹⁹¹ Schutz, *Life-Forms*, s. 32.

¹⁹² Schutz, *Life-Forms*, s. 130.

¹⁹³ Schutz, *Life Forms*, s. 53.

kadarıyla fenomenolojik alandaki diğer düşünürlerce de bu şekilde kullanılmıştır. Schutz, Husserl'den alıp sosyal bilimlere dâhil ettiği temel kavram olan "yaşama-dünyası"na "işleyiş/faaliyet dünyası" ("*wirkwelt*"/"*the world of working*") adı da vermektedir.¹⁹⁴ Schutz'un kullanımına geçmeden önce, kısaca bir Husserl mukayesesi yapılmalı.

Birinci Bölüm'de açıklamaya çalıştığımız gibi, "yaşama-dünyası" kavramının Husserl'in kullanımında sahip olduğu en genel anlam, çok sayıda "ben"den oluşan "özneler-arası" dünyada "her türlü gerçek ve olanaklı edimin oluşturduğu evrensel alan"dır.¹⁹⁵ *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology* adlı eserinde Husserl, "*Kongo'daki çiftçilerle veya Çinli köylülerle bizim 'yaşama-dünyalarımız' birbirinden tamamen farklıdır; fakat yine de 'yaşam-dünyası'nın göreceli olmayan genel bir yapısı vardır*" demektedir.¹⁹⁶ Husserl cümlelerin birinci ve ikinci kısımlarındaki "yaşama-dünyası" kavramları ile neyi kastetmektedir? Sorunun cevabını bulabilmek için Heelan'ın Husserl'den alıntı ile verdiği "yaşama-dünyası" tanımlamalarını aktaralım:

"Yaşama-dünyası", herkese önceden verili yaşam dünyasının ("world of life") sezgiyle kuşatılmasıdır." "O; tıpkı önceden her şeyi kuşatan niyetsel bir bilinç evreni gibi, biten veya devam eden bütün amaçlarımızı, hedeflerimizi ihtiva eder. O, ne bir obje ne de bir düşüncedir; o kavramsal bir çerçevedir"; "o evrenseldir; ideal olan değildir; somuttur"; "kuramsal bilimin uygulanmasıdır; bütün kuramsal bilimlerin varacağı noktadır"; "bilgi karmaşası değil, insanların hayatlarını yönlendirdikleri tarihsel-pratik evrenlerce yapılanarak insanlara sunulan nihai gerçekliktir"; "geçmiş tarihsel kültürlerden kalan, gücünü şimdi ve gelecek üzerinde deneyen ürünlerdir; bununla beraber "yaşama-dünyası"

¹⁹⁴ Bkz. Schutz, *CP I*, s. 226, 233, 242; *CP IV*, s. 28-29.

¹⁹⁵ Harun Tepe, "Giriş", s. 23.

¹⁹⁶ Evan M. Zeusse, "The Role of Intentionality in The Phenomenology of Religion", *Journal of The American Academy of Religion*, S:53, No.1, 1985, s. 58.

daima çağdaştır/bugüne aittir ve aslen 'tarihsel'dir; tarihe anlam verendir".¹⁹⁷

Daha önce Thomas Ryba ve Aron Gurwitch'den aktardığımız bir şema ile "Lebenswelt" in veya "yaşama-dünyası"nın dört ayrı "dünya" anlamına geldiğini belirtmiştik: 1. Şimdiki zamana ait, içinde yaşadığımız dünya ("Umwelt"); 2. ilk, başlangıçtaki dünya ("Urwelt"); 3. ara veya aracı dünya ("Mittelwelt"); 4. asıl, öz-dünya ("Wessenswelt").¹⁹⁸ Bu tanımlamalardan da anlaşıldığı üzere Husserl'in "yaşama-dünyası" kavramı, içerisinde tüm tarihsel süreci bütün kültürel ürünleriyle barındırıp bugüne ve geleceğe taşıyan kavramsal bir çerçevedir. Schutz'un, Husserl'in "Lebenswelt"ine yaptığı tanım ise, "bütün bilimsel ve hatta mantıksal kavramların kendisinden doğduğu şey"dir.¹⁹⁹ Husserl'in "Kongolu veya Çinli köylülerle 'yaşama-dünyalarımız' birbirinden çok farklıdır; fakat aslında 'yaşama-dünyası' görece değildir" şeklindeki ifadesini Schutz'un bu tanımlaması yardımıyla anlamaya çalışırsak; bütün kültürlerdeki insanlar için müşterek olan "yaşama-dünyası", bütün bilimlerin hatta mantıksal kavramların kendisinden çıktığı kavramsal çerçeve olduğu için herkes için aynıdır. Farklılık, müşterek olan bu zeminden farklı kültürler, diller ve yaşama biçimleri üretildiğinde meydana gelmektedir.

Schutz da herkes için geçerli bir "yaşama-dünyası" fikrini kabul etmektedir.

"Her yerde cinsiyet ve yaş gruplarını ve bunlar tarafından şartlandırılan iş bölümünü ve toplumsal dünyayı, yakın samimiyetten yabancılığa dek değişen toplumsal uzaklık bölgeleri olarak düzenleyen az veya çok katı akraba organizasyonlarını görmekteyiz. Her yerde liderlerin ve takipçilerin, komuta edenlerin ve boyun eğenlerin oluşturduğu ast ve üst hiyerarşiler de görmekteyiz. ... Dahası her yerde dış dünyaya egemen olmak için gereken aletler gibi kültürel nesnelere, çocuklar için oyuncaklar, süslenmek için eşyalar, bir tür müzik aleti ve ibadet için

¹⁹⁷ Patrick A. Heelan, "Husserl's Later Philosophy of Natural Science", *Philosophy of Science*, S: 54, No.3, Eylül 1987, Jstor Publish, s. 380.

¹⁹⁸ Ryba, *The Esence of Phenomenology*, s. 172.

¹⁹⁹ Schutz, *CP I*, s. 57.

sembol hizmeti gören nesnelere; bireyin yaşam döngüsündeki (doğum, dine kabul, evlilik, ölüm) veya doğanın ritmi içindeki büyük olayları (ekim ve hasat, gün dönümü vs.) işaret eden belli törenler var"²⁰⁰

şeklindeki sözlerinden anladığımız üzere, kültürel farklılıklara rağmen bütün toplumlarda herkes için geçerli evrensel bir "yaşama-dünyası"nın varlığına inanmakta ve bu görüşünde Husserl ile örtüştüğü görülmektedir. Birazdan belirteceğimiz üzere, bir taraftan çok sayıda "yaşama-dünyası"nın varlığını öngörürken, diğer taraftan herkes için geçerli evrensel bir zemin olarak "yaşama-dünyası" fikrini yukarıdaki satırlarda kabul ediyor görünmesi kendi kendisiyle çelişki arz ettiği gerekçesiyle bazılarınca eleştirilmiştir.²⁰¹

Hayatının son yıllarında Husserl'in solipsizme düşme tehlikesinden kurtulmak gayesiyle "özneler-arasılık" fikrini geliştirdiğini ve buradan hareketle de çok sayıda "ben"den müteşekkil bir "yaşama-dünyası"ni varsaydığını daha önce dile getirmiştik. İşte Schutz'un "özneler-arası" bir nitelik taşıyan "yaşama-dünyası"ni kendi sosyoloji kuramının temel kavramı kılması, kavramın sadece "bilince" işaret eden bir anlam taşımaktan çıkıp, aynı zamanda çok sayıda "bilincin" bir araya gelerek meydana getirdiği toplumsal bir uzanım kazanmasından dolayıdır. Husserl'in "bilinç" temelli aşkın fenomenolojisini somut toplumsal ilişkileri aydınlığa kavuşturmak için sosyolojik bir yöntemle dönüştüren Schutz; Husserl'in bu bağlamda aşkın nitelikteki "yaşama-dünyası" kavramsal çerçevesini gündelik hayatın içerisinde yürütüldüğü bir kavramsal çerçeve haline getirmiş ve böylece de toplumsal gerçekliği anlayıcı yaklaşımla inceleyebileceğimiz fenomenolojik bir gündelik yaşam sosyolojisi kuramı geliştirmiştir. Bu girişimindeki gayesi; "*insanın, günlük hayatındaki tecrübelerini organize ederken temel aldığı genel prensipleri ve özellikle de toplumsal dünyanın genel ilkelerini keşfetmektir*".²⁰²

²⁰⁰ Schutz, *CP II*, s. 229.

²⁰¹ Yu, Chung-Chi, "Schutz on Life-World and Cultural Difference", *Schutzian Social Science*, Ed. Lester Embree, Netherlands 1999, s. 172.

²⁰² Schutz, *CP I*, s. 59.

Bireyler gündelik hayatlarında bir takım eylemlerde bulunmak suretiyle hayata birebir dâhil olurlar. Söz konusu eylemler, hayatımızı idame ettirmek üzere "*işlediğimiz*" her şeydir; uyumak, yemek yemek, yürümek, kitap okumak, dinlenmek, müzik dinlemek, düşünmek, koşmak, eğlenmek, vd. hayatımızı devam ettirirken sergilediğimiz her eylem, idame çarkının *işlemesine* katkıda bulunur. Çünkü çalışmazsak para kazanamayız; konuşmazsak kendimizi ifade edip anlayamayız; uyumazsak dinlenmeyiz; yemezsek karnımızı doyuramayız; vs. İşte Schutz'un "yaşama-dünyası" kavramı, Husserl'in kullanımından farklı olarak başka deyişle pragmatik yahut pratik eylemlerimizden müteşekkil bir "faaliyet dünyası" ("*wirkwelt*" / "*life of working*")dır.

“Yaşama-dünyası” ile “faaliyet dünyası” kavramları arasındaki farkı belirtmeden geçmemeliyiz. “Yaşama dünyası” bir bakıma dünya görüşü, yaşam tarzı, hayata karşı en genel anlamda duruşu ifade etmekte iken, “faaliyet dünyası” gündelik işlerin yürütüldüğü alana işaret etmektedir. Mesela bir bölgede sıra dışı bir durum yaşandığında veya olay olduğunda “hayat durdu” tabiri kullanılır. “Hayat durdu” demek, insanlar işlerine gitmiyorlar, alış-verişe çıkmıyorlar, birbirlerini ziyaret etmiyorlar, gezmiyorlar; yani *normalde* her günkü hayatlarında yaptıkları eylemleri yapmıyorlar demektir. “Hayatın durması” gündelik bütün faaliyetlerin yapılamaz hale gelmesi demektir. İşte bu tabirdeki “hayat” kelimesi Schutz’un “faaliyet dünyası” kavramını anlatıyor gibi görünmekte.

"Faaliyet dünyası" ve "yaşama-dünyası"nın Schutz için en önemli niteliklerinden birisi bireylerce "sorgusuz-sualsiz kabul edilme"sidir.

3.1.3. Yaşama-Dünyası'nın Sorgusuz-Sualsiz Kabul Edilirliği

"Yaşama-dünyası"nın, her şeyin kendisinden doğduğu, bireye önceden verili kavramsal çerçeve olması bakımından, Schutz'un düşüncesinde "yaşama-dünyası"nın "sorgusuz-sualsiz kabul edilme" ("*taken-for-grantedness*") özelliği sosyolojik açıdan önem arz etmektedir.

"Sorgusuz-sualsiz kabul etme" ifadesini Husserl'in de kullandığını görmekteyiz.²⁰³ Bu paradigmaya göre, insan kendisi doğmadan önce kurulmuş bir dünyaya doğar. Bu dünya hem fiziksel hem de sosyo-kültürel bakımdan hali hazırda kuruludur. İçine doğduğu toplumsal dünya, insanlar tarafından örülmüş bir toplumsal ilişkiler, işaret ve semboller, kurumsallaşmış toplumsal yapılar, sistemler vd. ağına sahiptir. Toplumsal dünyanın bütün bu unsurları, içinde yaşayanlarca olduğu gibi kabul edilir. Söz konusu unsurlar çoğunlukla, zaman içerisinde toplumun bireylerince birçok denemeden geçirile geçirile gelenek-görenek veya âdetler halinde yerleşik hale getirilmişlerdir. Topluma katılan bir çocuk veya başka bir kültürden gelen bir *yabancı*, gündelik hayatını rahat ve sorunsuzca idame ettirebilmek için bütün bu gelenekleri, toplumsal ilişkilerin *işleyiş* sistemini, o toplumun üyelerince *sorgusuz-sualsiz kabul edilen* eylem biçimlerini öğrenmek ve uygulamak zorundadır.²⁰⁴ "Dünyayı 'sorgusuz-sualsiz kabul etmek' şu varsayımı taşımaktadır: 'Bir sonraki sıra dışı duruma kadar dünya, aynı şekilde devam edecek'. Bunun anlamı, şimdiye kadar geçerliliği kanıtlanan kuralların aynı şekilde devam edeceği; bizim veya bizim gibi başkalarının başarılı şekilde bir kez gerçekleştirdiği herhangi bir eylemin benzer şekilde tekrar edebileceği ve aynı sonuçları doğuracağıdır."²⁰⁵ Mesela bir bakkal dükkânına alışverişe gidip "bir ekmek" dediğimizde, bakkal sahibi bunun "bir ekmek satın almak istiyorum" cümlesinin kısaltılmışı olduğunu bilir, ekmeği verir; ona para uzatır ve ekmeğin borcunu öderiz. Bu şekilde bakkalla olan satıcı-müşteri ilişkimiz, "acaba şimdi ne yapmam gerekiyor?" diye düşünmeden sorunsuzca tamamlanır.

Toplumsal kuralların "sorgusuz-sualsiz kabul" edilerek gündelik hayatın devam ettiriliyor olması, söz konusu kabullerin veya kuralların sorgulanmaya kapalı oldukları veya asla değişmeyen sabiteler oldukları anlamına gelmemektedir. İleride ele alacağımız üzere bir sosyologun tam da yapması gereken, toplumun bireyi olarak

²⁰³ Husserl, *Crisis*, s. 113.

²⁰⁴ Schutz, *CP I*, s. 231.

²⁰⁵ Schutz, *CP I*, s. 231.

"sorgusuzca kabul ettiği" herşeyi zihninde bir kenara itip, Schutz'un tabiriyle *paranteze alıp* ("*epoché*"/"*bracketing*") gözlemleyerek yorumlamak olacaktır.

3.1.4. Yaşama-Dünyası'nda Paranteze Alma

Schutz'un Husserl'den devraldığı "*epoché*" kavramı "paranteze veya askıya almak" anlamına gelmektedir. Yukarıda da ele aldığımız gibi, "Husserl'e göre "doğal tavrı"ı *kökten* değiştirmek demek, bu 'tavrın genel tezi'ni kendine özgü bir "paranteze almak" ("*epoché*") demektir. Bu, dünyanın apaçık varlığından bütünüyle 'vazgeçmek', bu varlığı bütünüyle 'işe karıştırmamak', 'dışarıda bırakmak', 'kullanmamak' anlamına gelir. Böylece dünyanın sarsılmaz varlığı olduğu gibi kalmakta, yalnız bu varlığın *anlamı değişmektedir.*"²⁰⁶

Husserl kendi felsefi yönteminde, kişinin bir tecrübe esnasındaki algısal süreçlerinin ve inşalarının "paranteze alınması"ni öngörürken;²⁰⁷ Schutz Husserl'in "*epoché*"sini, "yaşama-dünyası"ndaki insanın sorunsuzca devam eden hayatı içerisinde karşılaştığı nesne ve olaylarla ilgili bütün şüphelerini "paranteze aldığı" şeklinde yorumluyordu.²⁰⁸ Yani gündelik hayat içerisindeki her şeyin paranteze alınıp sorgulanması değil, gündelik hayata dair sorguların askıya alınıp hayatın daha pratik ve sorunsuzca idame ettirilmesini kastediyordu. Schutz'a göre, sürüp giden hayat içerisinde "sorgusuz-sualsiz kabul edilen" bir "yaşama-dünyası"nda daha önceden bilmediğimiz, tecrübe etmediğimiz herhangi bir tuhaf durum ile karşılaşmadıkça sorgusuz kabullerimiz üzerinde "neden", "niçin", "nasıl" gibi sorular sormayız. Ancak garip bir durum ile karşılaştığımızda durup düşünme ihtiyacı hissederiz. "*Dış dünyaya ve onun nesnelere olan inancı askıya almıyoruz*" diyor Schutz; "*tam tersine, varoluşlarına dair olan kuşkuyu askıya alıyoruz. Parantez içine koyduğumuz şey,*

²⁰⁶ Husserl, "Phenomenology", s. 52.

²⁰⁷ Husserl, *Crisis*, s. 135.

²⁰⁸ Schutz and Luckmann, *The Structures of The Life-World*, s. 27.

'dünya ve nesnelere bize görüldüğünden daha farklı olabilir' şüphesinin ta kendisi. Bu "epoché"ye doğal tutumun "epoché"si adını vermeyi öneriyoruz.²⁰⁹

Diğer taraftan Schutz, "sosyal bilimci için özel bir "epoché" olduğunu"²¹⁰ düşünmektedir. "Sosyal bilimci kendi fiziksel varlığını paranteze alır... Neticede, günlük hayattaki bireyden farklı olarak, kendi psiko-fiziksel varlığına bağlı olarak ortaya çıkan pragmatik ve kişisel problemlerine çözüm arıyor değildir. Kuramsal bir düşünür, herhangi bir yerde, herhangi bir zaman diliminde herkes için geçerli sorun ve çözümlerle ilgilenir."²¹¹

Diğer taraftan "paranteze alma"da Husserl'in "şeylerin kendilerine gidelim" dediği "özü kavrama"ya vurgu olduğundan, Schutz için de sosyal bilimlerde "şeylerin kendilerine" veya "işin aslına" gitme anlamı söz konusudur. Sosyal bilimcinin veya sosyologun yapması gereken, "işin aslını" öğrenmektir. Bu bakımdan fenomenoloji olayların periferisinden ziyade, kökü veya özüyle ilgilenmektedir.²¹²

Sorgusuz-sualsiz kabul edilen dünyadaki birey ve sosyal bilimci için "paranteze alma" kavramının ne anlama geldiğine kısaca göz attık. "Yaşama-dünyası" veya "işleyiş dünyası"nda tek başına da değildir; dünyada bizden başka insanlar da vardır. Bireylerin birden fazla sayıda olması "yaşama-dünyası"nın toplumsal bir dünya olma eğilimini doğurur. Bu noktada Schutz'un kafasını meşgul eden soru, toplumsal dünyanın bireyler arası veya Schutz'un tabiriyle "özneler-arası" karakteriyle nasıl anlamlı hale geldiğidir.

3.1.5. Yaşama-Dünyası'nın Özneler-Arasılık Niteliği

Gündelik hayatta birey, diğer bireylerin varlığını "sorgusuz-sualsiz kabul eder" ve diğerlerinin de kendisi gibi düşünüp eylemde buldukları, kendisi gibi bir bilinç, irade, istek ve duygulara sahip oldukları varsayımıyla hareket eder. Normal koşullar

²⁰⁹ Schutz, *CP IV*, s. 27, 36.

²¹⁰ Schutz, *CP I*, s. 249.

²¹¹ Schutz, *CP I*, s. 248. Ayrıca bkz. Schutz, *CP I*, s. 104-105.

²¹² Maurice Natanson, "Alfred Schutz: Philosopher and Social Scientist", *Human Studies*, 21:1-12, Netherlands 1998, s. 4.

altında birey, diğer bireyleri anlayabildiğini ve onların da kendisini anladıklarını tecrübeyle sabitleyerek, her küçük ayrıntı üzerinde uzun uzun düşünmek zorunda kalmadan gündelik hayatını devam ettirir. "Öznel-arasılık"ın sorunu, öznel arası *anlamanın*, başka deyişle bireylerin kendisi dışındaki bireyleri nasıl olup da anlayabildiği sorusundan doğmaktadır.

İşte Husserl'in "öznel-arasılık" kavramını ele alması, ömrünün ve dolayısıyla da felsefi hayatının son döneminde "başka ben" sorununa çözüm arayışı içine girişinin neticesinde ortaya çıkmıştır. "*Peki, aslında yalnızca 'ben'de düpedüz birer tasarım ve tasarlanan şey olmayıp... anlamları gereği doğrudan doğruya başkaları olan başka ben'lere ne demeli?*"²¹³ sorusu ile, karşılaştığı "başka-ben" problemini dile getirmekteydi.

Husserl aşkın fenomenoloji felsefesi çerçevesinde çetrefilli bir soru olan "başka ben" sorunu ile yüzleşmek zorunda kaldığında, "*Bu felsefe çocukları için solipsizmin, psikolojizmin veya göreliliğin hayaletlerinin istila ettiği karanlık bir köşe olabilir. Gerçek felsefeci, bundan kaçmak yerine buna ışık tutacaktır*"²¹⁴ diyerek bu sorunun üstesinden gelme arzusunu dile getirmektedir. Schutz da, "*nasıl başka bir psikofiziksel benin, başka kişilerin zihinsel içeriklerini fiilen tecrübe etmem imkânsızken, bular benim 'ben'im tarafımdan yapılandırılmış oluyor?*" sorusuna ilişkin "görev, bu acı soruya cevap bulmak"²¹⁵ diyerek problemin güçlüğüne ifade etmektedir.

Husserl bu önemli sorunun cevabını verirken "beden" üzerinde odaklanmaktadır. Ona göre "*beden tüm algı faaliyetlerine katılmaktadır. Duyarlılıklarımızın merkezidir*".²¹⁶

"Duyularımıza açık bir algı konusu olan 'beden', dolayısıyla 'başka'nın bedeni, 'başka'nın iç dünyasının da bir göstergesidir. Beden somut bir nesne olmaklığı bakımından benim algı dünya-

²¹³ Uygur, *Husserl*, s.83.

²¹⁴ Schutz, *CP III*, s. 54.

²¹⁵ Schutz, *CP III*, s. 54.

²¹⁶ Schutz, *CP III*, s. 20.

*ma aittir; öyleyse 'başka'nın iç dünyası da benim erişimime açıktır.'*²¹⁷

Husserl'e göre, zihin her zaman bir beden içerisinde somutlaştığı için, "başka ben" in gerçekliğinin benim zihnimdeki inşası beden aracılığıyla sağlanır. Mesela sol elimle sağ elimle dokunduğumda, sağ el sol eli, belli bir şekli, ısısı, yumuşaklığı olan fiziksel bir nesne algılarken; sol el de kendisine dokunulduğunu hisseder. Burada algılamayı ve hissetmeyi sağlayan zihin; beden ise vasıta. Beden ayrıca benim irade organıdır; iradem tarafından anında hareket ettirilebilir tek nesnedir. İrademizi kullanarak istediğimiz gibi hareket ettirebildiğimiz bedenimiz, bu hareketler sayesinde dış dünyayı da algılama gücüne sahiptir.²¹⁸

Husserl'e göre bir diğer vasıta "empati"dir ("*empathy*"). Bu izaha göre, "başka" benim için, hem uzamda yer kaplayan bir nesne, hem de kendine özel bir zihinsel ve psikolojik hayatı olan bir özne olarak *vardır*. Nesne olarak *var* olması, algılarıma açık durumda olmasına neden olur ve ben "başka"yı, kendi bedenimin varlığından yola çıkarak yaptığım "empati" sayesinde fark ederim. Çeşitli işaret, mimik ve dil sistemleri ile "Başka'nın bedensel hareketlerini algılar ve "empati" kurarak onu anlarım.²¹⁹ "Özneler-arası" ilişkilerde "yüz"ün rolüne dair yazdıklarında Lumsden, şunları söylemekte: İnsanlar nesnelere karşılıksız denebilecek bir ilişki kurarlar; çünkü nesnelere bilinç sahibi varlıklar olmadıkları için buradaki ilişki "Ben-O" ilişkisi tek taraflıdır. Fakat diğer insanlarla kurulan ilişkilerde, nesnelere tesis edilen ilişkiden farklı olarak bir tek taraflılık söz konusu değildir. Dahası, "Ben" in merkezde olduğu bir ilişki de değil; "özneler-arası" *karşılıklı* bir ilişki mevcuttur.²²⁰

Schutz ise Husserl'den farklı olarak "özneler-arasılık" sorununu aşkın "ben" temelinde çözmeye çalışmamış, sorunu "sorgusuz-sualsiz kabul edilen" gündelik

²¹⁷ Schutz, *CP II*, s. 141.

²¹⁸ Schutz, *CP III*, s. 25.

²¹⁹ Schutz, *CP III*, s. 25.

²²⁰ Simon Lumsden, "Absolute Difference and Social Ontology", *Human Studies*, 23: 227-241, Netherlands 2000, s.228.

hayata ait bir problem olarak ele almıştır.²²¹ Ona göre "özneler-arası" iletişimi mümkün kılan, belli toplumsal durumlar için önceden belirlenmiş anlamlı eylem ve sembollerdir. Her aktör, farklı öznel tecrübeleri kendi biyografik geçmişine göre değerlendirir ve diğerlerinin de mevcut durumu aynı tarzda yorumladıklarını varsayar.

Schutz, "özneler-arasılık" sorununa somut bir izah getirebilmek için "biz-ilişkisi" ("*we-relationship*") adını verdiği tecrübeyi devreye sokmaktadır. Demektedir ki; "*eğer aramızda fiili veya en azından potansiyel bir 'biz-ilişkisi' varsaymazsam, bu sorun bir anlam ifade edemezdi. Çünkü bu ancak hayatının belli bir anında seni somut olarak tecrübe edebileceğim bir 'biz-ilişkisi'nde olabilir*".²²² "Yüz-yüze ilişki" şeklinde cereyan eden "biz-ilişkisi"nde, zaman ve mekân ortaklığı yahut yakınlığından dolayı öznel tecrübe diğerleri ile paylaşılabılır²²³ ve bu da "özneler-arasılık"ı mümkün kılar.

Schutz'a göre de "yaşama-dünyası" başlangıç noktasında "özneler-arası"dır. Her birimiz, "başka"nın varlığını "sorgusuz-sualsiz kabul ederiz". Bana göre her insan vücudu -çevremde gördüğüm kadarıyla- bilinç donanımına sahiptir; yani, ilkede başka bilinçler benimkine benzer. Şu da benim için açık bir bilgidir ki, dış dünyaya ait *şeyler* esas itibariyle başkaları ve benim için aynıdır. İlaveten, diğerleriyle ilişki ve iletişim kurabilirim. Bununla beraber, bir tecrübe konusu, bana ve "başka"ya kendini farklı yönleriyle gösterebilir; çünkü benim erişimimdeki dünya, seninkiyle veya onunkiyle tıpatıp aynı değildir; çünkü benim "burada"ım ("*hic*") senin "orada"ndır ("*illic*"); ve benim faaliyet alanımla seninki aynı değildir. Diğer taraftan, benim biyografik konumum seninki değildir.²²⁴ Yani benim doğup büyüdüğüm yer, beni yetiştiren ebeveyn, öğretmenler, gittiğim okullar, soluduğum hava, arkadaşlarım, okuduğum kitaplar, seyrettiğim filmler, öğrendiğim ve ilişki kurduğum hiçbir şey bir başkasının-kiyle tamamen aynı olamaz; ikiz kardeşler için bile bu durum söz konusu değildir.

²²¹ Schutz, *PSW*, s. 97.

²²² Schutz, *PSW*, s. 166.

²²³ Schutz, *CP II*, s. 23.

²²⁴ Schutz and Luckmann, *The Structures of the Life-World*, s. 59.

Bu bağlamda "Ben" önce kendi varlığını sorgusuzca kabul eder. Fakat benim algılarıma ve anlayışıma açık olan dünya, başkaları için de aynı özellikleri taşımaktadır; yani başkalarının da algı ve anlayışına açık olmaklığıyla, -her ne kadar öncelikle dünya 'benim dünyam' olsa da- aynı zamanda "nesnel"dir. Dünyanın nesnel olmaklığı hususu, Schutz'un "perspektiflerin karşılıklılığı" ("*reciprocity of perspectives*") kavramını devreye sokmaktadır.

3.1.6. Yaşama-Dünyası'nda Perspektiflerin Karşılıklılığı

Schutz'un "perspektiflerin karşılıklılığı" ("*reciprocity of perspectives*") kuramı, "özneler-arasılık" kuramının bir uzanımı halinde ortaya çıkmaktadır. Bu kurama göre; gündelik hayatta akıllı hemcinslerim olduğunu *sorgusuz kabul ederim*. Bu da, dünyadaki nesnelere, benim gibi onların da bilgisine açık olduğuna, yani her iki taraf için de bilinebilir olduklarına işaret eder; bunu bilir ve *sorgulamaksızın kabul ederim*. Fakat, "aynı" nesnenin bana ve bir hemcinsime farklı anlamlar ifade etmesi gerektiğini de bilir ve sorgusuz kabul ederim. Ben "burada" ("*hic*"), söz konusu nesneye, "orada" ("*illic*") olandan farklı bir mesafedeyim ve onu farklı yönleriyle tecrübe ediyorum. Bu durumda bazı nesnelere benim erişimim dışında kalıp (görme, duyma vb.) bir başkasının erişiminde olabilirler.²²⁵

Diğer taraftan, benim ve "başka"nın biyografik olarak belirlenmiş durumumuz ve bu bağlamda kişisel niyetlerimiz ve bu niyetler etrafında teşekkül eden ilgilerimiz de mutlaka küçük de olsa bir farklılık meydana getirecektir. Bu iki temel nedenden, herhangi bir nesnel nesne veya olaya yahut duruma bakışımız, o nesne veya olayın her ikimiz için de harici bir nitelik taşımasından ötürü farklılık arz edecektir.²²⁶ İşte bu durum "perspektiflerin karşılıklılığı"nı doğurmaktadır.

²²⁵ Schutz, *CP III*, s. 11.

²²⁶ Schutz, *CP III*, s. 12.

Schutz, bu farklılıkların neden olacağı sorunların üstesinden gelebilmek için iki tür –birazdan aşağıda ele alacağımız- "*tipleştirme*" yarattığımızı öngörmektedir. Birincisi, duruş noktalarının karşılıklı değiştirilebilir olmasıdır. Eğer ben ve "başka", yerlerimizi değişseydik, nesnelere olan uzaklığımızı da değiştirmiş olacağımızı, yeni konumumda benim nesnelere onun olduğu mesafede olacağımı, onları onun gibi göreceğimi ve bunun tersinin de onun için geçerli olacağını bilirdik. İkincisi, kendi durumumuza uygun olarak ortaya çıkan "ilgililik"imizin "*tipleştirme*"sidir. Schutz, kendimize özel biyografik durumumuzun yarattığı bakış açısı farklarının, gündelik hayattaki eylemlerimiz esnasında pratik amaçlarımıza uygun olarak nesnelere benzer tarzda seçip yorumladığımız için makul bir seviyeye ineceğini varsaymaktadır.

Neticede Schutz'a göre şunu varsayabiliriz ki; benim tarafımdan *sorgusuz kabul edilen dünyaya* ait bölge, senin tarafından da *sorgusuz kabul edilir* ve dolayısıyla "bizim" tarafımızdan da. Fakat buradaki "Biz", yalnızca seni ve beni içermez; senin ve benimle uygunluk içerisinde olan anlamlılık sistemine sahip olan herkesi kapsar. Anlamlılık sistemimizi paylaşan herkesçe müştereken bilindiği farz edilen, grup üyelerince ("*in-group*") doğal, iyi, doğru telakki edilen hayat tarzıdır; bu, kullandığımız birçok "tarife"nin ve uyumsuzluklar olsa dahi grup içindeki üyelerce geçerli olduğuna inanılan bilgilerin temelinde yatmaktadır. Zira bu bilginin kendi tarihi vardır, o bizim toplumsal mirasımızın bir parçasıdır.²²⁷

Şimdi "*tipleştirme*" ve "ideal tipler" kavramlarını Schutz'un nasıl kullandığını görelim.

3.1.7. Bir Yaşama-Dünyası Kuralı: Tipleştirme

Schutz'un fikirlerinin neşet ettiği sosyolojik zeminde zikrettiğimiz Max Weber, onun fenomenolojik sosyolojisinin sosyoloji ayağını dayandırdığı isim olarak Schutz'un kuramına en önemli katkısını "ideal tip" ve "*tipleştirme*" kavramlarıyla

²²⁷ Schutz, *CP III*, s. 13.

sağlamıştır. Yukarıda *Max Weber* başlığı altında Weber'in "ideal tip" ve "*tipleştirme*" kavramlarına dair bilgi vermiş olduğumuzdan, burada Schutz'un bu kavramları nasıl kullandığına dair izahla yetineceğiz.

"Yaşama-dünyası"nda dış dünyadaki şeyleri belli kategorilere sokarız; ağaçlar, hayvanlar, çiçekler, duygular vb. Zihnimize önceden öğrenip kaydettiğimiz *tipler* vardır; tıpkı filmlerdeki veya tiyatrolardaki karakter *tiplemeleri* gibi. Diyelim ki sahnedeki oyunda bir 'ev hanımı' *tiplemesi* canlandırılmakta. Bu *tipleme* için oyun yazarı hayatının o anına kadar gözlemlediği 'ev hanımları'nın ortak özelliklerini zihninde biriktirmiş ve bir soyutlama yapmış olmalı ki, bir *tipleme* yaratabilsin. "Yaşama-dünyası"nda yaşayan her birey de bu oyun yazarı gibi, doğduğu andan itibaren olduğunu söyleyebileceğimiz bir "*tipleştirme*" faaliyetine başlar. Diyelim ki çocuk bir nesne görür; annesine "bu ne?" diye sorar; annesi "ağaç" der ve çocuk o nesneyi belleğine "ağaç" adıyla kaydeder. Yeni bir "ağaç" gördüğünde artık "bu ne?" sorusunu sormadan onun ağaç olduğunu *yorumlar*. Fakat bu, o *tip* nesnenin en genel adıdır. Çocuk nesnenin daha özel adını öğrenmeden de onun "ağaç" olduğunu bilir. Mesela bir servi veya bir limon ağacı gördüğünde, bir ağacın *tipik* özelliklerine dair hızlı bir örtüşürme yapar ve nesneyi tanımlar. Kısaca bu süreçte sırasıyla, görülen bir ağaç –diyelim ki servi- öğrenilir; başka bir ağaç görüldüğünde –mesela limon ağacı- daha önce görülen servi ağacının en genel nitelikleri zihinde soyutlanarak elde edilen bilgiler yeni görülen ağaca aktarılır ve bir "*tipleştirme*" yapılmış olur. Bu süreçte servi ağacından sonra bir "*tipleştirme*" yapılır ve bir ağaç "ideal tip"i belirlenir.

Schutz'un aşağıda göreceğimiz "onlar-ilişkisi" kavramının izahında verdiği şu örneklere göre;

"Posta kutusuna bir mektup atarken, postacı denilen tanımadığımız insanların benim net olarak bilmediğim belirli bir tarzda eylemde bulunacağını ve makul bir tarihte mektubumun adresine ulaşacağını beklerim. Daha önce hiç bir Fransız veya Almanla karşılaşmaksızın, Fransa'nın, Almanya'nın yeniden silahlanmasından ni-

*çin korktuğunu anlarım. Bir İngilizce gramer kuralına uyarak, İngilizce konuşan bir hemcinsimin toplumca onaylanmış davranış örüntüsünü takip ederim; kendi eylemlerimi beni anlayabilmesi için onunkine benzetirim. Ve son olarak, herhangi bir insan eliyle yapılmış bir şey veya kabın, onu kullanılması için üreten meçhul birilerinin olduğuna delalet ettiği yorumunu da yaparım."*²²⁸

Bütün bunları, daha önceden yapmış olduğum "tipleştirmeler" sayesinde bilebilirim.

"Tipleştirme" ile ilgili belirtilmesi gereken önemli bir husus, bu kavramı benzer şekilde Husserl'in de -yukarıda ifade ettiğimiz- "tekrar yapabilirim" ("*I-can-do-it-again*") önermesinde kullanmış olmasıdır. Öyle görünüyor ki Husserl, bu önermeyle bireyin bir eylem *tipleştirmesi* yaptığını düşünmektedir. Birey, bir eylem neticesinde aldığı bir sonucu benzer şartlar altında yeniden almak için o eylemi zihninde "tekrar yapabilirim" ihtimaliyle *tipleştirir* ve belleğine kaydeder. Ancak bu noktada dikkat edilmesi gereken husus, her anın kendi biricikliğinden dolayı, hiçbir eylemin ve neticesinin tıpatıp birbiriyle aynı olmasının mümkün olmadığıdır. Schutz bunu anlatmak için sembollerle bir örnek veriyor:

*"İlk eylem A, C koşullarında başlamıştır ve S durumuna neden olur; yinelenen A² eylemi C² şartları altında başlar ve S² durumunu ortaya çıkarması umulur. Zorunlu olarak C², C¹'den farklıdır; çünkü S¹'i ortaya çıkarmak için gerçekleştirilen A¹ tecrübesi, benim bilgi stokuma aittir. Benzer şekilde S² de S¹'den farklı olacaktır; çünkü bütün bu C¹, C², A¹, A², S¹, S² terimleri benzersiz ve tıpatıp aynısı tekrarlanamaz olaylardır. Tipleştirme yapılırken onları benzersiz kılan özellikleri ortadan kaldırılır. "Tekrar-yapabilirim" tipleştirmesini yaparken, ben yalnızca A, C ve S tipiklikleriyle ilgilenirim."*²²⁹

Gündelik hayatta yaratılan *tipleştirmeler* ile sosyal bilimcilerinki arasında benzerlik olduğu ve "ideal tip" inşasına dair diğer meseleleri aşağıda tekrar Yorumla-

²²⁸ Schutz, *CP I*, s. 17.

²²⁹ Schutz, *CP I*, s. 21.

yıcı Sosyoloji'nin yöntemini ele alırken aktaracağımız için burada bu kadar bilgi vermekle yetiniyor ve Schutz'un çoklu gerçeklikler ve sınırlı anlam alanları konusuna geçiyoruz.

3.1.8. Yaşama-Dünyası'nda Çoklu Gerçeklikler ve Sınırlı Anlam Alanları

Schutz, "çoklu gerçeklikler" ("*multiple realities*") kavramını geliştirirken William James'in "aşkın/üstün gerçeklikler" ("*paramount realities*") teorisinden ilham aldığını belirtiyor ve, James'in, gündelik hayatta sanat, din, bilim gibi tecrübe ettiğimiz pek çok gerçeklik olduğunu fikrini ve bu gerçekliklere "alt-evrenler" ("*subuniverses*") adını verdiğini aktarıyor.²³⁰

Schutz'a göre de gündelik "yaşama-dünyası" içerisinde çok sayıda farklı gerçeklik vardır. "On Multiple Realities"²³¹ adlı makalesinde, James'in "üstün gerçeklik" diye adlandırdığı "alt-evrenleri"ne gündelik "yaşama-dünyası"nda edinilen tecrübeler olarak "sınırlı anlam alanları" ("*finite provinces of meaning*") demeyi tercih ettiğini belirtmektedir.²³²

Schutz'un "çoklu gerçeklikler" veya "sınırlı anlam alanları" kuramını şimdi biraz daha açalım. Ben doğduğum andan itibaren kendimi, benim inşa etmediğim bir gündelik hayat içerisinde bulurum. Hem zaman hem de mekân açısından beni *aşan* bir dünya ile karşı karşıya gelirim. Zaman olarak aşar; zira bu dünya ben doğmadan çok önce kurulmuştur. Mekân olarak aşar; çünkü dünya benim erişebildiğim ve erişemediğim fakat erişme ihtimalim olan çok büyük bir mekândır. Bu zaman ve mekân ile çerçeveli dünya, benim kontrol edebildiğim ve edemediğim pek çok nesne, olay ve alan ile doludur. Diğer taraftan toplumsal dünya da benim gündelik hayatımı *aşan* bir niteliktedir. Çünkü o da benden önce kurulmuştur ve benim değiştirebileceğim ve değiştiremeyeceğim yanları vardır. Zaman bakımından da beni aşar; çünkü dünyada

²³⁰ Schutz, *CP III*, s. 294.

²³¹ Schutz, *CP III*, ss. 207-259.

²³² Schutz, *CP III*, s. 230.

benden önce milyonlarca insan yaşamıştır ve onlardan bize aktarılanlarla biz bir toplumsal-kültürel dünyayı yaşatmaktayızdır ve ben öldükten sonra da insanlar doğup, yaşayıp, ölmeye ve yerlerini başkalarına bırakmaya devam edeceklerdir. Mekânsal niteliği bakımından da toplumsal dünya benim üzerimdedir; çünkü dünyada farklı kültürlerle sahip pek çok toplum, grup, cemaat vb. vardır. İşte bütün bu özellikleriyle dünya benim istemim ve kontrolüm dışında varlığını devam ettirmektedir. Bütün bu bahsettiklerimiz benim için olduğu gibi, yeryüzünde yaşayan bütün insanlar için de geçerlidir. İşte Schutz'un doğa ve toplum anlamında aşkın olmaktan kastı budur. Schutz her ne kadar "aşkın" veya "yüce" yerine "sınırlı anlam alanları" demeyi tercih ettiğini söylese de, makalesinin alt başlıklarında "*paramount reality*" kavramını kullanmaya devam etmiştir.

Schutz'un "çoklu gerçeklikler" kuramına göre, her bir anlam alanı kendi içerisinde birey için gerçektir.²³³ Rüya gören adamın rüyasında yaptıkları o anda onun için gerçektir; çocuk için de oynadığı oyun. Zaten "*gerçeklik demek*" diyor Schutz, "*fili ve duygusal hayatımızla ilişkili oluşuktan başka bir şey değildir*".²³⁴ Yani ne ile ilişki içerisinde isek, o bizim için ilişki esnasında gerçektir; ta ki başka bir "anlam alanı"na geçene kadar. Bebeğiyle oynayan kız çocuğu için de oyundaki her şey gerçektir; annesi onu yemeğe çağırıp *asıl* alana geçene dek.

"Çocuk annesi çağırınca *asıl* alana geçer" dedik; çünkü Schutz bütün "gerçeklik veya anlam alanları" içerisinde gündelik "yaşama-dünyası"nın öncelikli bir yere sahip olduğunu ileri sürmektedir.²³⁵ Peki neden? "Yaşama-dünyası", benim bedensel eylemlerimin alanı olduğu; sürekli zorluklarla karşımıza çıktığı ve bu zorlukların üstesinden gelmek için gayret gösterilmesi gerektiği; benim için görevler ve sorumluluklar ortaya çıkardığı ve planlar yapmak suretiyle hayatımı düzenlemem gerektiği; hedeflerime ulaşmaya çalışırken başarılı ya da başarısız olmama neden olduğu; eylemlerimle onu değiştirdiğim; bu anlam alanını başkalarıyla paylaştığım;

²³³ Schutz and Luckmann, *The Structures of Life-World*, s. 22.

²³⁴ Schutz and Luckmann, *The Structures of Life-World*, s. 22.

²³⁵ Schutz and Luckmann, *The Structures of Life-World*, s. 35.

başka bireylerle karşılıklı etkileşim ve iletişim içerisinde olduğum ve birlikte edimlerde bulunduğumuz ve dolayısıyla karşılıklı anlamamanın mümkün olduğu için diğer alanlara önceliklidir.²³⁶

Schutz, her bir "anlam alanı"nın belirli "bilişsel stiller" ("*cognitive style*") sergilediklerini ve stillere göre de hem kendi kendileriyle hem de diğer "anlam alanları" ile de uyum gösterdiklerini düşünmektedir. Schutz, "anlam alanları"nın farklı "bilişsel stiller"ini şöyle sıralamaktadır:

1. *Hayata tam dikkat yöneltirken ortaya çıkan bilişsel gerilim, yani uyanıklık veya farkındalık hali;*
2. *"Paranteze alma", yani dış dünyanın varlığı ve paranteze alınan nesnelere ilişkin "doğal tavrın" askıya alınması;*
3. *Kendiliğinden oluşluğun belirgin biçimi; yani bedensel hareket veya eylemlerle değiştirilen dış dünyadaki anlamlı eylemler; başka deyişle "işleme" ("working");*
4. *Kişinin kendini özel tecrübe ediş biçimi, yani ben'in bütünsel ben olarak işlemesi;*
5. *Toplumsallık biçimi; yani "özneler-arası" nitelik taşıyan dünya içerisinde birlikte eylemde bulunduğumuz ve birbirimizi anladığımız bilinç sahibi hemcinslerimin olduğu toplumsal bir ortam;*
6. *Zaman-perspektifi; yani bireylerin kendi öznel zaman tecrübeleri ile herkes için müşterek olan zamanın kesiştiği noktadan doğan zaman algısı.*²³⁷

Schutz'a göre bireyler, herhangi bir sıra dışı durum ("*shock*") yaşamadıkça tecrübe ettikleri anlam alanlarındaki tavırlarını değiştirmezler.²³⁸ Bu sıra dışı durumlar aynı zamanda bireye gösterir ki, "işlem/eylem dünyası" tek "sınırlı anlam alanı" değildir; pek çok "alan"dan yalnızca biridir. Schutz bu arada "şok" tabir ettiği durumlara örnekler de vermektedir. Mesela uyuyakalıp birdenbire farkındalık

²³⁶ Schutz and Luckmann, *The Structures of Life-World*, s. 35.

²³⁷ Schutz, *CP III*, s. 230.

²³⁸ Schutz, *CP III*, s. 231.

alanından rüyalar alanına geçiş veya bir çocuğun oyuncağıyla kafasında kurguladığı oyuna dalıp başka bir âleme geçişi gibi.

Schutz'un, "çoklu gerçeklik"lerden ve "büyük aşkınlık"lardan biri olan uyku ve rüyaya dair görüşlerini kısaca aktaralım. Gündelik hayatta alanlar arasında sürekli geçiş yapmaktayızdır; kitap okurken birden dalıp hayal kurmak, dua ederken aşkın âlemi tecrübe etmek veya televizyon seyrederken uyuyakalmak gibi. Uyuma her zaman uyuyakalma şeklinde kontrolümüz dışında olmaz. Tıpkı bir gündelik "yaşamadünyası" işlemi gibi geceleri uyumaya *niyet* eder ve yatarız. Yatarken bu dünyadan bir anlamda uzaklaşacağımızı ve "uyanıklık hali"imizin veya "hayata dikkat" yetimizi kaybedeceğimizi biliriz. Bir süre uyuduktan sonra uyanacağımızı ve hayata kaldığımız yerden devam edeceğimizi (şüpheleri askıya alarak) biliriz. Uyandıktan sonra ellerim, ayaklarım, yüzüm aynı yerlerinde duracak diye varsayarım. Kısacası diğer eylemlerimiz gibi uyku konusunda *tiplştirmelerimiz* ve sorgusuz-sualsiz kabullerimiz vardır.²³⁹ Yani "uyuduktan sonra uyanırım", "uykumda bedenimde değişiklik olmaz", "ben uyurken dışsal zaman olduğundan daha yavaş veya hızlı akmaz" gibi "tekrar yapabilirim" *tiplştirmelerine* dayanarak uyumaktan korkmaz veya çekinmeyiz. Çünkü defalarca tecrübe etmişizdir uyuduktan sonra uyanma durumunu.

Az önce de dediğimiz gibi, uyumadan önce, uyuduğumuz zaman "hayata dikkat"imizi kaybolur; uyurken yemek yiyemeyeceğimizi, arkadaşımızla sohbet edemeyeceğimizi veya araba kullanamayacağımızı biliriz. Diğer taraftan yine biliriz ki, uyurken rüya görme ihtimalimiz vardır. Fakat rüya görüp görmemek bizim belirlediğimiz ve bilinçlice yaptığımız bir tercih olmadığı için *bir eylem değildir; başımıza gelen bir şeydir.*²⁴⁰ Eylemde bulunma durumu ancak rüyanın içerisinde gerçekleşebilir. Her ne kadar benim kontrolümde olmasa da, rüyamda yemek yiyebilir, arkadaşımınla sohbet edebilir veya araba kullanabilirim. Bu bakımdan

²³⁹ Schutz, *CP IV*, s. 41.

²⁴⁰ Schutz ve Luckmann, *The Structures of The Life-World II*, s. 119.

Schutz'a göre, her gerçeklik alanı kendi içerisinde tutarlı ve uyumlu olduğu için bu, rüya için de geçerlidir.²⁴¹

Rüya tecrübesini Schutz'un anlatımından aktaralım:

"Bilinçli eylemlerimin sona ermesi, beni, ötesinde bu tarafta olan şeyden tamamen farklı bir şeyin olduğu bir sınıra getirir. Burası günlük hayatta taşınabileceğim türden âşinâ bir ülke değildir; burada ne olduğunu günlük hayatımdaki eski olayları hatırladığım şekilde daha sonra (her zaman) hatırlayamam. Yine de, tamamen bilinmeyen bir ülke değildir. Aslında ben burada daha önce birçok kez bulunmuşumdur. Buradan birçok ayrıntıyı hatırlayabilirim bile: manzaralar, insanlar, olaylar, aynı zamanda kendim ve deneyimlerim. Fakat bunların içinde buldukları bağlam açıkça kavranamaz. Gerçeğe dayanarak bağlamı tekrar oluşturma çabalarımın ne kadar başarılı olduğundan hiç emin de değilimdir. Bu çabalarla beraber, rüyaların hatıraları genellikle karanlığın içinde solar. Bunları hava aydınlandıkça, sadece çok dikkatlice sırasıyla listelemeye ve ne olduğunu söylemeye çalışabilirim ve hatta bunu yaparken dil kâfi gelmeyebilir... Hatırladıklarımın bu dünyanın kategorilerine tam olarak uymadıklarını fark ederim. Tanıdığım insanlar 'farklı' görünürler veya yeni bir isimleri vardır ya da 'gerçekte' asla yapmayacakları şeyleri yaparlar; şehirler 'yanlış' yerde dururlar; ben kendimi 'yanlış' bir zamanda bulurum. (Rüyamda) Birisi çok gülünç bir şey söylemiştir –fakat söylediklerinde o kadar gülünç olan neydi? Rüyamda tanıdığım bir nehir manzarasını görmüştüm. Oraya daha önce çok kez gitmişim; fakat 'sadece' rüyamda. Şimdilik, uyanık haldeki hatıralarımı kurcalarken, bu manzaranın 'gerçekte' hiç bulunmadığını biliyorum. Rüyamda, daha önce hayal ettiğim bir manzarayı da görmüştüm."²⁴²

Schutz'un anlatımında belirttiği gibi, rüyamızda gördüğümüz nesne veya olayların gerçekliklerini, gündelik hayata dair bilgilerle mukayese ederek biliriz. Yani bu

²⁴¹ Schutz, *CP IV*, s. 37.

²⁴² Schutz ve Luckmann, *The Structures of The Life-World II*, s. 120.

rüyamızda gördüğümüz şeylerin "saçma" olup olmadığının kriteri, gündelik "yaşama-dünyası"nın gerçeklikleridir.

Rüyalar gibi hayaller de, "hayata dikkat"ten uzaklaşılan bir gerçeklik alanıdır. Schutz'un "yarı-uyanıklık" tabir ettiği hayal kurma da "büyük aşkınlık"lardandır. Hayal kurma hem yalnız hem de toplumsal gerçekleşebilir. Kişi tek başına hayal kurabileceği gibi, bunu başkalarıyla birlikte de yapabilir. Mesela bazı çocuk oyunları hayal kurma üzerine kurularak oynanır; oyuna katılan çocuklar hep birlikte aynı hayale iştirak ederek olaya toplumsal bir nitelik kazandırabilirler. Diğer yandan bir kişi hayali tek başına kursa da, hayaline başkalarını katabilir.²⁴³

Hayal esnasında kişi "yarı-uyanık" konumda olduğu için, "yaşama-dünyası" gerçekliğinde eylemde bulunabilecek bir durumda değildir. Çevresinde olan biteni görse ve sesleri duysa bile, bu veriler bilincine kategorilendirilmeden ve düzenli bir yerleştirme olmaksızın ulaşacağı için anlaşılmaz.²⁴⁴

Schutz "çoklu gerçeklikler" kapsamında *ölüm* tecrübesini de irdelemektedir. Ona göre ölüm, yani kişinin kendi ölümü, rüya ve hayal gibi büyük bir aşkınlık olduğu halde, onlardan farklı olarak "yaşama-dünyası"na ait bir tecrübe değildir. Diğer aşkınlıklarda alanlar arasında geçişler mümkündür. Fakat ölüm için aynı imkân söz konusu değildir; ölen kişi artık ölümün ait olduğu aşkınlık alanından "yaşama-dünyası"nın alanına geri dönemez. Dahası, görülen rüya veya kurulan hayaller, çeşitli sembollerle de olsa "yaşama-dünyası"na getirilebilir; yani hatırlanabilirler. "*Fakat hiç kimse ölümden dünyaya bir şey getirmiş midir?*"²⁴⁵

Ölüm "yaşama-dünyası"na ait bir tecrübe değildir ama herkes bir gün öleceğini *bilir*. Bu bilme eylemi, kişinin kendi ölümünü daha önce tecrübe ederek öğrenmesiyle gerçekleşmez. "İnsanlar yaşarlar ve bir gün ölürler" bilgisi, "yaşama-dünyası"nda

²⁴³ Schutz, *CP IV*, s. 40.

²⁴⁴ Schutz ve Luckmann, *The Structures of Life-World*, s. 122.

²⁴⁵ Schutz ve Luckmann, *The Structures of Life-World*, s. 127.

yaptığımız gözlemlere dayanan, yani başkalarının tecrübelerinden öğrenerek çıkarardığımız bir genellemedir.

Schutz öldükten sonra tekrar uyanacağımıza; başka deyişle, dirileceğimize dair inancın, diğer aşkınlıklarla yaptığımız mukayeselerden destek aldığı kanaatindedir. Uyuduktan sonra uyanma ve hayal kurduktan sonra gündelik gerçekliğe dönme gibi tecrübeler, "bunu her zaman yapabilirim" hissinin ölüm tecrübesi için de yaşanmasına sebep olur. Başka deyişle, "uyuduktan sonra uyanma" *tipleştirmesini* çok güçlü bir varsayımla olmasa da ölüm tecrübesine de uygularız.²⁴⁶

Özetle, Schutz'un "çoklu gerçeklikler" dediği farklı gerçeklik alanları vardır ve gündelik hayatımız tek bir gerçeklik içerisinde geçmemektedir. Bir gün içerisinde bile pek çok kez alan değiştirmekteyizdir. Yani sadece gündelik görevlerimizi yerine getirirken Schutz'un "tam uyanıklık" dediği o bilinç geriliminde yaşamıyoruz. Tam tersine, bilinçliliğimiz tüm olası gerilim dereceleri arasında durmadan gidip geliyor.

Gündelik "yaşama-dünyası" Schutz'a göre asıl "anlam alanı" veya asıl "gerçeklik"tir demiştik. Bu temel "gerçeklik" "özneler-arası" oluşundan ötürü sosyokültürel bir dünyadır ve bu niteliğiyle de temsil ve sembollerin *konuştuğu* bir alandır.

3.1.9. Yaşama-Dünyası'nda Temsil

"Başka ben" in varlığını nasıl olup da kabul edip tanıyabildiğime dair Husserl'in "*appresentation*" dediği ve bizim de "eşleştirme" şeklinde tercüme etmeyi uygun bulduğumuz kavramın, "başka"nın bedeni ile benimkinin arasındaki benzerliklerden yola çıkarak "başka ben" i tanıma yöntemi olduğunu belirtmiştik. Fakat buradaki "eşleştirme" kavramı bir şeyin diğer başka bir şey ile tam anlamıyla örtüşmesi olarak değil; ima olarak anlaşılması daha uygun olacaktır. Çünkü "ben", "başka ben" i kendinden yola çıkarak ikili bir algılama hareketi ile dolaylı bir yolla tanımlamaktadır.

²⁴⁶ Schutz, *CP IV*, s. 41.

Schutz'un "*appresentation*" kavramını kullanışı Husserl'inkinden farklıdır; fakat anlam itibariyle aynı olduğundan ve kendisi de "*pairing*" diyerek kavramı açtığından²⁴⁷ Türkçe karşılığımız yine "eşleştirme" olacak. Schutz, "eşleştirme"den Husserl gibi sadece aşkın alanda gerçekleştirilen bir bilinç işlemi olarak bahsetmemektedir. Ona göre farkındalık halindeki bilinç, yani "yaşama-dünyası"nın "sınırlı anlam alanları" başlığı altında belirttiğimiz öncelikli alandaki birey, iki farklı alan arasında "eşleştirme"ler yapar.²⁴⁸ *Eşleştirilen* taraflardan biri fiziksel dünyaya ait iken, diğeri kültürel dünyaya aittir çoğunlukla. Schutz bunu anlatmak için bayrak örneğini veriyor; eğer birey bir bayrağın herhangi bir şeyi –vatan, özgürlük, devlet, toprak, takım vs.– temsil ettiğini düşünüyor ise, fiziksel/somut bir nesne olan bayrak ile soyut bir kavram arasında bir "eşleştirme" yapıyor demektir. Fakat eğer bayrağı bir şeyin sembolü olarak değil de sadece bir kumaş parçası olarak görüyor ise, iki farklı alan arasında bir ilişki kurmuyor demektir.²⁴⁹ "Eşleştirme" aynı alana ait iki şey arasında da yapılabilir; duman zihnimize ateş ile eşleşmiş ise, duman gördüğümüz yerde ateş olduğu sonucuna varabiliriz. Bu bağlamda dumanı ateşe işaret eden bir temsil kabul etmekteyizdir.

Schutz, "eşleştirme" veya temsilleri (sembol, iz, işaret, belirti) gündelik "yaşama-dünyası"ndaki bireylerin soyut alandan bahsetmelerini kolaylaştıran vasıtalar olarak düşünmektedir.²⁵⁰

İz ("*mark*"), *işaret* ("*indication*") *belirti* ("*sign*") *sembol* ("*symbol*") vd. gibi temsiller, şimdiki zamandaki belirli olmayan bir şeye gönderme nitelikleri bakımından ortaktırlar; ama Schutz'a göre ayrıntıda gizli olan farklı niteliklerinden dolayı birbirlerinden dikkatlice ayırt edilmelidirler.²⁵¹ Bu dört temsil şeklini örneklerle izah etmek anlaşılmasını kolaylaştıracaktır.

²⁴⁷ Schutz, *CP I*, s. 298; Yu Chung Chi, "Schutz on Life-World and Cultural Difference", *Schutzian Social Science*, Ed. Lester Embree, Kluwer Pub. Netherlands 1999, ss. 164-167.

²⁴⁸ Schutz and Luckmann, *The Structures of The Life-World*, s. 132.

²⁴⁹ Schutz, *CP I*, s. 299.

²⁵⁰ Schutz, *CP I*, s. 347.

²⁵¹ Schutz and Luckmann, *The Structures of The Life-World*, s. 133.

a. *İşaretler/göstergeler ("Indications")*: Bir yöne doğru eğilen çimenleri şekillerinden ve önceki tecrübelerimizden yola çıkarak rüzgâra veya üzerlerinden geçen bir hayvana işaret kabul edebiliriz. Tabi ki bu yorumlamamızı çimenin şekline göre yapacağız ve bunu yaparken de "bilgi stoku"muzdaki verilere başvuracağız. Eğer çimenler ezilmeden yan yatıyorlar ise rüzgâr; eziliyorlarsa üzerinden bir hayvan geçtiğinin göstergesi kabul edebiliriz.²⁵² Diğer taraftan, bizim "bilgi stoku"muzda depolamadığımız bambaşka bir göstergeye de ait olabilir bu görüntü; mesela dolu yağmış da olabilir. Buradan anlaşıldığı gibi, göstergeler veya işaretlerin sayısı sabit değildir.²⁵³

b. *İmler ("Marks")*: İmler, Schutz'un zamansal açıdan "şimdi", mekânsal açıdan da "burada" yaşanan, yani fiili erişimimizdeki "küçük aşkınlıklar"ın ("*small transcendences*"), bunların aşılması için de *imlerin* insanlara yardımcı olduğunu düşünmektedir.²⁵⁴ Diyelim ki bir kutuyu kimsenin bulmasını istemediğim bir yere gömeceğim. Gömdükten sonra tekrar bulabilmem için bazı imler belirlerim; "yanında bir dut ağacı, arkasında büyük bir kaya var" gibi. Şu da önemlidir ki imler değiştirilebilirler; kutuyu *a* vadisine değil de *b* vadisine gömseydim bütün imler de kendiliğinden değişecekti.²⁵⁵ Veya diyelim ki üniversite öğrencisiyken okuduğum bir ders kitabını tekrar okurken, öğrenci olduğum esnada kalemlerle çizdiğim bazı imleri görüp ne için konduklarını artık hatırlamayıpabilirim. Yani o im benim için bir şeyin işareti olmaktan çıkıp anlamsızlaşabilir veya bana başka bir şeyi hatırlatabilir.²⁵⁶ Öyle anlaşılıyor ki Schutz, imlerin geçici işaretler ("*indication*") olduğu fikrindedir.

c. *Simgeler ("Signs")*: Schutz'a göre simgeler, işaret ve imlerin toplumsal anlamda geliştirilmiş halleridir ve "özneler-arası" "yaşama-dünyası"nda simgelerin esas işlevi

²⁵² Schutz and Luckmann, *The Structures of The Life-World*, s. 136.

²⁵³ Schutz, *CP I*, s. 310.

²⁵⁴ Michael Jay Stoltzfus, "Alfred Schutz: Transcendence, Symbolic Intersubjectivity and Moral Value", *Human Studies*, S:26, ss. 183-201, Netherlands 2003, s. 185.

²⁵⁵ Schutz and Luckmann, *Structures of Life-World*, s. 138.

²⁵⁶ Schutz, *CP I*, s. 309.

iletişimi sağlamaktır.²⁵⁷ Dolayısıyla simgelerin "yaşama-dünyası"ndaki görevi orta aşkınlıkların üstesinden gelmektir.²⁵⁸ Bu çerçevede simge için verilebilecek en iyi örnek de dil olacaktır. "Özneler-arası" kurulduğundan, Schutz'a göre simgelerin, dil örneği üzerinden konuşacak olursak, aynı zamanda bireyleri öğrenmeye mecbur tutma özelliği de vardır.²⁵⁹ Mesela sadece Türkçe bilen biri Fransa'ya gittiğinde oradaki *toplumsal aşkınlığı aşabilmek*, yani insanlarla iletişim kurabilmek için, Fransızca konuşmak *zorunda* kalacaktır. Aslında bu durum sadece dışarıdan gelen bir yabancı için değil, o toplumda doğan herkes için geçerli olacaktır.

d. *Semboller* ("Symbols"): Schutz'a göre semboller, diğer temsiller gibi bir gerçeklik alanından diğerine köprü kurmak suretiyle aşkınlıkların üstesinden gelinmesini temin ederler ve bu grup temsiller *büyük aşkınlıklar* diyebileceğimiz alana bir bakıma erişim sağlanmasına yardımcı olurlar;²⁶⁰ simgeler gibi "özneler-arası" oluşturulmuşlardır ve bu bağlamda tarihseldirler. Yani insanoğlunun dünya üzerinde kültürler inşa etme sürecinde belirleye geldikleri *simgeler*, *işaretler* ve *imler* olduklarını söyleyebiliriz.²⁶¹ Sembolleri, *işaret*, *simge* ve *imlerden* ayıran en önemli özellik, eşleşme ikilisinde sembolün bu dünyaya ait bir nesne veya olay olması iken, sembolize edilen tarafın soyut alana ait olmasıdır;²⁶² inançlar, din, sanat, rüyalar, hayaller, hatıralar gibi. Schutz'a göre dünyadaki her şey sembol olabilir: Bize çok uzakta olsalar da görüp bildiğimiz ay, yıldızlar, güneş; veya yakınımızda olan dağlar, nehirler, denizler, toprak, geçitler; silahlar, mezarlar, evler, bayraklar gibi insan yapımı nesnelere; yahut yağmur yağması, şimşek çakması, gök gürültüsü, mevsimler, veba vb. bulaşıcı hastalıklar gibi doğa olayları; örümcek, at, aslan, tilki, ceylan gibi hayvanlar; göz, kol, bacak gibi insan vücudu organları; eğilmek, el öpmek, parmakla işaret etmek, şarkı söylemek, dans etmek gibi vücut hareketleri; ya da Olimpiyat oyunları, İstanbul'un

²⁵⁷ Schutz and Luckmann, *Structures of Life-World*, s. 143.

²⁵⁸ Michael Jay Stoltzfus, "Alfred Schutz: Transcendence, Symbolic Intersubjectivity and Moral Value", *Human Studies*, S:26, ss. 183-201, Netherlands 2003, s. 185.

²⁵⁹ Schutz and Luckmann, *Structures of Life-World*, s. 143.

²⁶⁰ Stoltzfus, "Alfred Schutz: Transcendence, Symbolic Intersubjectivity and Moral Value", s. 186.

²⁶¹ Schutz and Luckmann, *The Structures of The Life-World*, s. 147.

²⁶² Alfred Schutz and Aron Gurvitch, *Philosophers in Exile: The Correspondence of Alfred Schutz and Aron Gurvitch: 1939-1959*, Ed. Richard Grathoff, Indiana 1985, s. 237.

fethi gibi tarihi olaylar; veya evlilik ve cenaze törenleri gibi toplumsal olaylar; her şey sembol olabilir. Sembolik bir anlam kazandıkları andan itibaren bu nesnelere artık sadece birer olay ve nesne değildirler. Mesela kadın doğurganlığı, tilki kurnazlığı, aslan cesareti, yıldızlar umudu veya yalnızlığı sembolize edebilirler.²⁶³ Elbette kültürler arasında nesnelere ve olaylara ile sembolize ettikleri anlamlar farklılık arz edecektir. Farklı coğrafyalarda, farklı zaman dilimlerinde, hatta aynı zaman diliminde ama farklı coğrafyalarda yaşayan insanların "yaşama-dünyaları"nın çeşitlilik arz ettiği gibi, nesnelere yükledikleri anlamlar da farklılaşabilecektir.

Schutz'un yukarıda sıraladığımız temsil tiplerine, yani belirti, im, simge ve sembollerin tamamına "temsili atıflar/göndermeler" ("*appresentational references*" veya "*symbolic references*") adını verdiğini de²⁶⁴ belirterek, "yaşama-dünyası"ndaki en önemli iletişim vasıtasına, yani dile geçiyoruz.

3.1.10. Yaşama-Dünyası'nda Dil

Dil, "yaşama-dünyası"nın en önemli işaret sistemi olmasıyla, Schutz'un kuramında daha ziyade "Biz-ilişkisi" tipinde söz konusu edilmektedir. Aşağıda daha ayrıntılı ele alacağımız gibi "Biz-ilişkisi", daha çok aynı zaman ve mekânı paylaşan kişiler arasında kurulan "yüz-yüze ilişki"dir. Bu ilişki türünde aktörler iletişim kurabilmek için bazı sembol sistemleri kullanırlar. Toplumca belirli anlamlar yüklenmiş el-kol hareketleri veya mimikler gibi, konuşarak iletişime geçmemizi sağlayan dil de bir sembol sistemidir. Mimiklerle veya sadece bakışlarla birbirini anlayan kişilerin kurduğu ilişki gibi, doğrudan konuşarak karşısındaki ile sohbet eden kişinin ilişkisi de, bir kitap okurken dil vasıtasıyla kitabın yazarının bilinç akışına ve "iç süre"sine katılan kişinin ilişkisi de "Biz-ilişkisi"dir.²⁶⁵

Bireyler dili kullanırken, fonetik, semantik, gramer gibi dille ilgili bilimsel kuralları düşünmezler. Orada asıl önemli olan anlam iletimidir. Yani ben alış-veriş

²⁶³ Schutz and Luckmann, *Structures of Life-World*, s. 147.

²⁶⁴ Schutz, *CP I*, s. 303.

²⁶⁵ Schutz, *CP III*, s. 16.

yaparken bir satıcıya "Ne kadar?" diye sorduğumda, cümle düşük mü, gramer kurallarına uygun mu vb. sorunlarla ilgilenmem. Beni asıl ilgilendiren, almak istediğim malın fiyatını öğrenmek ve bu niyetle karşımdakine anlayabileceği bir soru yöneltmektir. Kısacası, öncelikle gerekli görülen anlam aktarımıdır. Başka deyişle, Schutz'un bir gündelik hayat yöntemi olarak belirlediği "paranteze alma" işlemini dile de uygulamaktayız.²⁶⁶ Amacımız malın fiyatını öğrenip, söylenen fiyata göre karar verip satın almak veya almamak. Orada durup, "ne tip bir cümle kuralıyım" diye her seferinde düşünecek ve dil kuralları üzerinde kafa yoracak olsaydık, gündelik hayatımız hayli aksatacak bir duruma düşerdik. Bu tip soruları kendimize ancak, bilmediğimiz bir dilin konuşulduğu, konuşma kalıplarını yeni yeni öğrenmeye çabaladığımız bir ülkede sorabiliriz. Çünkü orada hem yerleşik uygulamaların ve gündelik hayatın ivediyle yürütülmesinde kullanılan edimlerin, hem de konuşulan dilin *yabancı*sıyızdır. Schutz, "The Stranger"da²⁶⁷, kendisinin de tecrübe ettiği "yabancı" olmakla ilgili deneyimlerini ve yeni topluma ait bir "bilgi stoku" oluşturma sürecini fenomenolojik-sosyolojik bir zemine dökmektedir.

Kişiler *yabancı* konumunda olmadıkları bir memlekette veya kendi ülkelerinde girdikleri herhangi bir "Biz-ilişkisi"nde muhataplarıyla iletişim kurarken, dili kullanmak suretiyle bir anlam iletimi gerçekleştirmek isterler, demiştik. Bunu yaparken kelime kelime, cümle cümle bir anlam inşasına girişirler. Karşıdaki kişi de aktarılanları aynı ritimde yorumlar ve böylece her iki taraf da canlı bir iletişim sürecini tecrübe ederler.²⁶⁸ Bu durumda hem birbirlerinin "iç süre"lerine katılmaktadırlar hem de bilinçteki anlam oluşturma süreçleri dışarı yansıtıldığı için "dış zaman"ı paylaşmaktadırlar. Dinleyen taraf bir yandan karşısında konuşmakta olan kişiyle "dış süre"yi tecrübe etmekte, bir taraftan da dinlediklerini anlama ve yorumlama işlemlerini kendi "iç süre"sinde yapmaktadır. Yani dil vasıtasıyla iletişim kurma başka deyişle

²⁶⁶ Schutz ve Luckmann, *The Structures of Life World II*, s. 149.

²⁶⁷ Schutz, "The Stranger: An Essay in Social Psychology", *CP II*, ss. 91-105.

²⁶⁸ Schutz, *On Phenomenology and Social Relations*, s. 206.

konuşma esnasında hem *nesnel* hem de *öznel* tecrübeler gerçekleşmekte ve "özneler-arası" bir ilişki tesis olmaktadır.

Dil, Schutz'a göre *nesnel*dir; çünkü belirlenmiş kelimeler, cümle dizimleri ve sesler dili konuşanlar için *müşterektir*. Toplum üyelerince ortaklaşa kurulmuş olmağıyla, "dış süre"de paylaşılmasıyla ve "özneler-arası"lık niteliği taşımasıyla dil *nesnel*dir. Kelimelerin herkes için aynı konu veya nesneye işaret eden anlamları vardır. Schutz'un kendi örneğine bakalım. Mesela "köpek" kelimesi, hangi cins "köpek" olduğu öncelikle sorgulanmaksızın herkesçe bilinen dört ayaklı, beyaz, kahverengi, siyah veya sarı tüylü, mavi, yeşil, siyah veya kahverengi gözlü, "havlama" sesi çıkaran bir hayvanı sembolize etmektedir. Bu durumda "köpek" kelimesi veya yabancı dillerde "köpek" kelimesinin karşılığı her ne ise o, yukarıda tanımlamasını yaptığımız hayvan *tipleştirmesine* ait dilsel "ideal tip"idir. Toplumca bütün "köpek"lerin niteliklerini kapsayan bir *tipleme* çıkarıldığı için, "köpek" kelimesi nesnel-dir.

Diğer taraftan daha ayrıntılı nitelikler göz önüne alındığında bu *tipleştirmeler* ve işaret ettikleri fenomenler başka ülkelerde farklılık gösterebilir. "Köpek" kelimesinin karşılığı Endonezyaca'da "*anjing*", İngilizce'de "*dog*" dur. Her iki kelime de Türkçe'ye "köpek" kelimesiyle tercüme edilebilir. Fakat aslında kültürel anlamda bu kelimeler birbirinden farklı fenomenlere işaret edebilirler. Kanada'da "köpekler" çoğunlukla evcil hayvan kabul edilirken, Endonezya'nın bazı yerlerinde yendiği için bir çiftlik hayvanı olarak görülür. Yani bir "*anjing*" ile bir "*dog*" tamamen aynı şeyler değildirler.²⁶⁹ Diğer taraftan mesela, İngilizce'de "deve" anlamına gelen yalnız bir "*camel*" kelimesi varken Arapça'da yaşına, cinsine, durumuna, rengine vb. bir yığın farklı niteliğine göre altı bin farklı kelime olduğunu söylenmekte. Fakat bu demek değil ki, mesela bir Amerikan veya İngiliz değişik develer gördüğünde onların yine deve olduğunu anlamayacak. Burada İngiliz'in tarafından bilinmeyecek olan şey,

²⁶⁹ Schutz, *CP I*, s. 8.

gördüğü devenin adıdır.²⁷⁰ Develerle ilgili gelişmiş bir kültürde yaşamamış bir insanın, farklı tiplerin adlarını bilmesi de, eğer o konuya özel bir ilgisi yoksa, hayli güç olacaktır. Yani Schutz'un düşüncesine göre, dil kısmen bizim gündelik hayat "ideal tip"lerimizi belirler.

Dil, bu bakımdan toplumsal "bilgi stoku"nun oluşmasını sağlayan en önemli araçtır. Seslerden ve harflerden müteşekkil kelimeler, gündelik hayatın gerçekliklerini yüklediğimiz "ideal tipler"dir. Bir bakıma gündelik "yaşama-dünyası"nın tipleştirmelerinin saklandığı toplumsal "bilgi stoku"dur. "*Toplumsal bilginin nakledilmesinde kullanılan 'mükemmel' ('par excellence') araç*" diyor Schutz, *günlük dilin sözlük bilgisi ve grameridir. Günlük hayat dili, öncelikle şeylerin ve olayların dilidir ve herhangi bir isim, grup içinde hâkim olan anlamlılık sistemine atıfta bulunarak yapılan bir tipleştirme ve genelleştirmeyi ihtiva eder.*²⁷¹ Yani insanlar gündelik hayata ait her şeyi tipleştirerek dile dökmekte ve bu sayede "yaşama-dünya"sını dil adı altındaki *stokta* saklamaktadırlar. "Dil, toplumun hafızasıdır"²⁷² sözü bu durumu anlatıyor olsa gerek. Bu hafızada saklanan bilgiler, konuşularak sürekli yaşatılır ve sonraki nesillere aktarılır.

Topluma yeni katılan birey, "yabancı" veya dili yeni öğrenmekte olan çocuk, hal-i hazırda yerleşik bir dil sistemine karşı karşıya gelmektedir. Toplumun diğer bütün yerleşik kuralları gibi dil de önceden belirlenmiş haldedir. Çocuk kendisine öğretilenleri tekrarlayarak ve daha sonra kullanmak üzere konuşmaları hafızasında biriktirerek dili öğrenir. Çocuğa bir kitabı gösterip "kitap" dediğimizde, o nesnenin adının, başka deyişle dilsel sembolünün "kitap" şeklinde seslendirdiğimiz kelime olduğunu öğretmekteyizdir ve böylece "kitap"ın adının "kitap" olduğu bilgisi ve anlamı sürekli aktarılmakta ve kelime yaşatılmaktadır. Yukarıda sembollerle ilgili

²⁷⁰ James A. Aho, *The Things of The World: A Social Phenomenology*, USA 1998, s. 28.

²⁷¹ Schutz, *CPI*, s. 14.

²⁷² Bu sözü pek çok yerde okumakla beraber, sanıyoruz "Dil bir milletin hafızasıdır" şeklindeki ifade Cemil Meriç'e ait; bkz. Cemil Meriç, *Kırk Ambar I*, İstanbul 1980, s. 453.

kısımda belirttiğimiz gibi, dil bu anlamda aynı zamanda zamansal, mekânsal ve "özneler-arası" sınırları aşmamızı sağlamaktadır.

"Yaşama-dünyası"na ilişkin ele aldığımız birkaç konudan sonra şimdi eylem kavramı ve ilişkili konulara geçelim.

3.2. Sosyal Bilimler Felsefesinde İki Mesele

3.2.1. Sosyal Bilimlerin Konusu

Schutz'a göre bilimsel bilgi nihai planda pragmatiktir; çünkü insanoğlu dünyaya egemenlik sağlayabilmek için bu bilgiyi üretme çabası göstermektedir. Daha yakın planda amacı ise, dünyaya ilişkin herhangi bir meseleye ait doğru bilgileri tespit etmektir.

Doğa bilimlerinin konusu, yeryüzü şekilleri (Coğrafya), yeryüzü hareketleri (Jeoloji), evrende hareket kanunları (Fizik), sıvı ve gazlara dair bilim (Kimya), hava hareketleri (Meteoroloji) gibi fiziksel dünyaya ait meselelerdir. Amaç insanın üzerinde yaşadığı fiziksel dünyanın kurallarını bulmak ve bu sayede isteğine göre onu şekillendirmek ve kontrol etmektir. Sosyal bilimlerde ise konu, fiziksel dünya değil, kendisinin de içerisinde bulunduğu "yaşama-dünyası"dır ("*Lebenswelt*").²⁷³ Husserl, yukarıda belirttiğimiz üzere "yaşama-dünyası" kavramını, *bütün bilimlerin kendisinden çıktığı genel kavramsal çerçeve* olarak görürken,²⁷⁴ Schutz hem bu anlamı hem de tek tek toplumsal dünyanın aktörlerinin kendilerine özel "yaşama-dünyaları"nı kastetmektedir. Bütün kültürel ürünlerin kendisinden neşet ettiği genel kavramsal çerçeve olmaklığıyla "yaşama-dünyası"na dair meseleleri konu edindiği için,

²⁷³ Schutz, *CP I*, s. 6.

²⁷⁴ Husserl, *Crisis*, s. 142.

Schutz'un kendisi bu ifadeyi kullanmamakla beraber, Lester Embree onun kuramına genel anlamda "kültür bilimleri kuramı" adının da verilebileceğini söylemektedir.²⁷⁵

Husserl'in fenomenolojik felsefesini yaratırken zihnindeki temel sorun, doğa bilimlerinin insanın, başka deyişle bilincin edimlerini aydınlığa kavuşturacağı fikriydi. Realizmin *dışarıda*, "işte orada" fiziksel bir dünya vardır; insan bu dünyanın bir parçasıdır ve aynı yerde aynı nesneyi bütün insanlar aynı şekilde algılar fikrine dayanan metodolojisine itirazen Husserl, realist bilim yaklaşımının dünyayı izahta yetersiz kaldığı, bu nedenle incelenen nesnelere "özüne gitmek" gerektiği fikrindeydi.²⁷⁶

Schutz ise, ne realizm gibi dışarıdan açıklamacılığı ne de Husserl gibi transandantal bir yaklaşımı savundu. Hayat hikâyesini anlatırken demiştik ki, Schutz Weber'in anlayıcı sosyoloji yaklaşımına felsefi bir temel ararken önce Bergson'a başvurdu; fakat yaklaşık dört yıl süren çalışmalarından sonra onda aradığını bulamadığından Husserl'e yöneldi ve Husserl felsefesini kendi kuramına felsefi temel kılarak varoluşsal bir fenomenolojik sosyoloji kuramı geliştirdi. Yani Husserl'i kuramına felsefi zemin kıldı yalnızca; olduğu gibi kabul edip kendi kuramına aktarmadı. Zira Husserl'in fenomenolojik irca yönteminin çok öznel olduğunu düşünüyor, hatta solipsizme götüreceğini düşünüyordu.²⁷⁷ Bu yüzden yaptığı, bir bakıma, onun görüşlerini kendi sosyal bilimler yaklaşımına uygun tarzda dönüştürmektir. Öyle yapmalıydı; çünkü sosyal bilimler konusu itibariyle transandantal değildi. Bu bakımdan Schutz'un sosyal bilimler yaklaşımında ve daha özelde sosyoloji anlayışında realizm ile idealizmi sentezlediği söylenebilir.²⁷⁸ Yani Husserl'in bir ağaçta gördüğü

²⁷⁵ Embree, "A Problem in Schutz's Theory of The Historical Sciences with an Illustration from The Women's Liberation Movement", *Human Studies*, 27:281-306, Netherlands 2004, s. 282.

²⁷⁶ İki yaklaşım arasındaki ayrım hakkında ayrıntılı bilgi için Bkz. Adil Çiftçi, *Nasıl Bir Sosyal Bilim*, Ankara 2003; Russel Keat ve John Urry, *Bilim Olarak Sosyal Teori*, Çev. Nilgün Çelebi, İstanbul 2001.

²⁷⁷ Schutz, *CP III*, s. 113.

²⁷⁸ Robert A. Gorman, *The Dual Vision: Alfred Schutz and The Myth of Phenomenological Social Science*, London 1977, s. 136. Schutz'un iki farklı felsefi görüşü sentezlediğini düşündüğü için Gorman bu eserine *Dual Vision* adını vermiştir.

şey ağaç kavramı iken, Schutz'un gördüğü, benzer nesnelere kullanmak üzere tipleştirdiğimiz empirik bir nesnedir.

Schutz'a göre, çağının sosyal bilimcileri, çok ciddi bir ikileme karşılaşmaktaydılar. Bir görüşe göre, doğa dünyasının yapısı ile toplumsal dünyanın birbirinden farklıydı. Fakat bu görüş ona göre, bu iki alanın birbirinden bütünüyle farklı oldukları şeklinde bir yanlış anlamaya götürebilirdi. Diğer düşünceye göre ise, sosyal bilimciler insan edimlerini, tıpkı doğa bilimcilerinin kendi konularına yaklaştıkları gibi ele almalıydılar. Bu görüş de ona göre hatalıydı.²⁷⁹

Schutz'un sosyal bilimlerde nesnellik arayışını da bu sentezinde görebiliriz. O, aktörün asıl niyetini araştırmadığı ve bundan dolayı da hakikati yakalayamadığı kanaatinde olduğu için sosyal bilimlerde realist yaklaşımı reddediyordu. *Özü kavramaya ve anlamaya* bu yüzden ihtiyaç vardı.

Schutz nesnelliği teminde Weber'den aldığı "ideal tip" yöntemini öngörmekte. "İdeal tipler" de hem gündelik hayatta bireylerin hem de sosyal bilimsel çalışmalarda araştırmacıların gerçekleştirdikleri genelleştirme ve soyutlama inşalarıdır. Kendi çalışmasına *inşacı* ("*constitutive*") tanımlaması yapan Schutz açısından inşalar, hem gündelik hayatta hem de bilimsel çalışmalarda önemli bir yeri haizdir.

3.2.2. Sosyal Bilimler ve İnşa

Husserl gibi Schutz'un da, sosyal bilimlerin temelini "yaşama-dünyası" olduğu görüşünü yukarıda belirtmiştik. Gündelik "yaşama-dünyası"nın birer üyesi olan herkes, başka deyişle her aktör, çok çeşitli ilişkilere girdiği, türlü türlü eylemlerde bulunduğu "özneler-arası" bir hayat yaşar. Bu "yaşama-dünyası"nda, tıpkı sosyal bilimsel bir çalışmada imişcesine sürekli soyutlama, genelleştirme, *tipleştirme* ve yorumlama yapar; yani bir *inşa* faaliyetindedir. Buradan yola çıkarak Schutz kendi çalışmasına da "doğal tavrın inşacı fenomenolojisi" ("*constitutive phenomenology of*

²⁷⁹ Schutz, "Positivistic Philosophy and the Actual Approach of Interpretative Social Science: An Ineditum of Alfred Schutz from Spring 1953", *Human Studies*, 14.123-149, Netherlands 1997, s. 128.

the natural attitude") tanımlaması yapmaktadır.²⁸⁰ Bu tutumundan dolayı Schutz sosyal bilimler felsefesi bakımından "inşacı" ("*constructionist*") kabul edilmektedir.²⁸¹

Gündelik hayatın aktörlerinin yaptığı inşalar *birincil inşalardır*.²⁸² Schutz, bu tip inşalardan oluşan bilgiler bütününe "sağduyu" ("*common-sense*") adını vermektedir.²⁸³ Bu inşalara *birincil* nitelemesinin verilme nedeni, sosyal bilimcinin araştırma konusunun bu inşaları yapan insanlar olmasıdır. Toplumsal hayatta insanlar inşalar ortaya koyarlar ve sosyal bilimci bu yapılar üzerine yeniden bir inşa gerçekleştirir. Bu bakımdan sosyal bilimlerin yaptığı inşa *ikincil* konumdadır. Schutz, sosyal bilimcilerin yaptığı inşaların gündelik hayatın aktörünün yaptığı inşanın üstüne yeniden inşaada bulunduğu için "inşaların inşaları" demekte ve bu inşalar için "ikinci dereceden" tabirini kullanmaktadır.²⁸⁴ Bilim insanının bilimsel çalışmalar yaparkenki tavrına "ikincil doğal tavır" ("*second naïve attitude*") tanımlaması yapanlar da vardır.²⁸⁵ Bu tanımlamanın yapılma nedeni, bilim insanlarının araştırmaları için önermeler üretirken varsayımlara dayanmaları ve araştırmalarını böylece yönlendirmeleridir.

Aynı "yaşama-dünyası"nın birer üyesi olan sosyal bilimciler veya sosyologlar da bütün diğer aktörler gibi kendi gündelik hayatlarını aynı gündelik metotlarla yürütürler. Schutz, aktörlerin gündelik hayatlarında edindikleri ve "bilgi stokları"nda sakladıkları bilgilerle sosyal bilimcilerin topladıkları veriler arasında bir ilişkiden söz etmektedir. Ona göre bu iki tip bilgi arasında çok kesin bir ayırım gösterebilmek oldukça zordur. Gündelik hayatta ben bir hemcinsim hakkında kavramsal bir tarzda düşünürken, bir bakıma bir sosyal bilimci tavrı takınarak bunu yapmakta ve kavramsal inşalar üretmekteyimdir. Diğer taraftan sosyal bir araştırma yaparken de, diğer

²⁸⁰ Schutz, *CP II*, s. 21.

²⁸¹ Bkz. Burke C. Thomason, *Making Sense of Reification: Alfred Schutz and Constructionist Theory*, USA 1982.

²⁸² Schutz, *CP I*, s. 5.

²⁸³ Schutz, *CP I*, s. 5.

²⁸⁴ Schutz, *CP I*, s. 6.

²⁸⁵ Stephan Strasser, *Phenomenology and The Human Sciences: A Contribution to a New Scientific Ideal*, Pittsburg 1963, s. 194.

insanlar gibi bir insan olmaklığıma devam etmekteyimdir. Bilim genelleştirilebilir neticeler veren bir alan olması bakımından sadece benim için değil; herkes için vardır.

Sosyal bilimlerin araştırma konusu toplum olmakla beraber, bu demek değildir ki gündelik "yaşama-dünyası"nın her aktörü gündelik bilgi edinme yöntemleriyle sosyal bilim yapabilirler. *İkincil inşalar* işte bu noktada önemlidir. Birincil inşaların üzerine, yani gündelik hayatta oluşturulmuş *tiplendirmeler*, edim kalıpları veya *tarifeler* üzerinde yeniden bir inşa çalışması yapılacak, bütün bu bilgiler yeniden bir düzenleme ve genellemeye tabi tutulup, mesela *ikincil ideal tipler* yaratılacaktır.

Bu inşa faaliyeti esnasında araştırmacı kendi öznel anlam bağlamları olan bir "yaşama-dünyası" üyesi olduğuna göre, Schutz öznel anlam bağlamları olan sosyal bilimlerin nasıl var olabileceği sorusunu sormaktadır.²⁸⁶ Bu sorunun cevabını, O da Weber gibi "ideal tip" yöntemine dayanarak vermektedir. Doğal tavır içerisinde ortaya çıkmış ideal tipler nesnelleştirilmiş inşalarla uyumlu bir hale getirilebilir ve böylece öznel dünyadan nesnel bilimsel veriler çıkarsanabilir ona göre.

Schutz'un inşacı bir yaklaşımla sosyal bilimler için tasarladığı metodolojisi dört ana maddeyle toparlanabilir. Sosyal bilimlerde gerekli olan öncelikle tarafsız bir gözlemcidir. Bu gözlemci, toplumu ve toplumsal olayları "sorgusuz-sualsiz kabullerini" askıya alarak özü yakalamaya çalışacak ve soyutlama ve *tiplendirmelere* dayanacaktır.

Yukarıda Schutz'un *tiplendirme* yöntemini izah ettiğimiz için burada tekrar ele almadan yeni bir bölüme geçerek Schutz'un Yorumlayıcı Sosyolojiye dair düşüncesine geçiyoruz.

²⁸⁶ Schutz, *PSW*, s. 221.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ALFRED SCHUTZ'UN

FENOMENOLOJİK SOSYOLOJİSİ

Schutz'un toplum kuramında ele aldığı kavram ve konulardan da anlaşıldığı üzere, Yorumlayıcı Sosyoloji'de vurgu bireyledir. Toplumdan bireye giden bir yaklaşım yerine bireylerden topluma giden ve toplumu bireylerle izah eden bir bakış açısına sahiptir Yorumlayıcı Sosyoloji. Bu bakımdan Schutz mesela, Durkheim'ın "kolektif bilinç" fikrini eleştirmekte, "*kolektif ruh veya kolektif bilinç diye bir şey yoktur; toplumsal ilişkiler her zaman özneler-arasıdır*"²⁸⁷ demektedir. Toplumsal ilişkilerin "özneler-arası" olması demek, bütünden önce parça önemlidir, demektir. Husserl'in fenomenolojik yaklaşımında, *şeylere* "fenomenolojik irca" uygulandıktan sonra geriye kalanın yalnızca "Salt ben" olduğunu yukarıda belirtmiştik. Paranteze alma işlemiyle "öz" dışında ne varsa bir kenara bırakılıyordu. Yani fenomenolojinin hareket noktası "Ben"di. Zaten Schutz'un, Weber'in yorumlayıcı, diğer adıyla "Verstehen Sosyolojisi"ni felsefi bakımdan güçlendirmek ve desteklemek amacıyla önce Husserl'e gitme sebebi de buydu. Onun aradığı, önce toplumu değil, bireyi açmılayan bir izahı. Bireyi ve edimlerini açmılayabilmek için de gündelik hayata dair sorgulamaları bilimsel bir çerçeveye sokmak ve bunu felsefi bir destekle yapmak istiyordu. Bu desteği O'nda bulmasının sebebi, Husserl'in mevcut bilimsel yaklaşımlarda insana dair hakiki araştırma metodlarını bulamayışı, yeni bir metodoloji geliştirilmesi gerektiğine dair kanısı ve bu uğurda sarfettiği çabaydı.

²⁸⁷ Schutz, *CP II*, s. 144.

Schutz'un Husserl'e gidişinde, bir diğer açıdan bakılınca görülecek bir diğer sebep, Weber'in "ideal tipleri" ile Husserl'in "öz"leri arasındaki benzerliktir.²⁸⁸ Her ikisinin de *asıla* ait olmayan ne varsa bir kenara koyularak "öz"e veya "ideal"e ulaşıyordu. Buradaki "ideal" in "mükemmel" veya "en iyi" gibi anlamlar taşıyan "ideal" olmadığını yukarıda söylemiş olmalıyız. Fazlalıkların tasfiyesiyle ulaşılan "öz" veya "ideal tip", sosyologun araştırmalarında kullanacağı ana malzeme olacaktır. Yani bir bakıma Schutz, "ideal tipler" yaratırken uygulanacak yöntem için Husserl'in fenomenolojik felsefesinden destek bulmuştu. *Tipleştirme* inşasında sözünü ettiğimiz soyutlama işlemi, Husserl'in "epoché" ve "ırca"sı ile *özü görülediği* "şeylerin kendilerine geri gidiş" hareketini andırmaktadır.

Schutz, önce bireyi *anlamak* istiyordu, demiştik; çünkü yaşadığı dönem Avrupası'nda toplumda insanlar anlaşılmıyorlar ve faşist uygulamalara tâbi tutuluyorlardı. Hitler'in uyguladığı politika neticesinde zaten O ve pek çok arkadaşı yurtlarından göç etmek ve gurbette birer *yabancı* olmak zorunda kalmışlardı. *Anlamak* gerekliydi; bu yüzden Weber'in "*Verstehen*"i ona aradığı ışığı yakmıştı. *Empati* kurmak zaruruydu; zira çok zor günler geçiriyorlardı. Eğer anlaşılabilirlerdi ve teker teker herkesin dünyasına kendi içerisinden bakılırsaydı, belki de bütün o sıkıntılar yaşanmayacaktı. Sanıyoruz, bu kuramı geliştirmek O'nun için *varoluşsal* bir meseleydi.

Fenomenolojik akımın, dünyanın bilinçlerce kurulduğuna dair önermesinde, Schutz'un aradığı bireye vurguyu bulmak mümkündür. Buna göre, dünya bilinçlerce inşa edilir; fakat bu inşa, Berkeleyci²⁸⁹ mânada maddeyi yok sayma tarzında bir görüş değil, dış dünyaya ait her *şeyin* bilincin yönelimiyle *anlam* kazandığını iddia eden bir fikirdir. Husserl'in hocası Brentano'dan öğrendiği ve daha sonra da felsefesinde

²⁸⁸ Schutz, "Husserl and His Influence on Me", Ed. Lester Embree, *The Annals of Phenomenological Sociology*, 2: 41–44, 1977, s. 43. Tom Nenon, sosyal bilimlerde "ideal tipler" in "öz" kabul edilmesinin yanlış olacağını düşünmekte ve "aynılık" ileri sürülmesini eleştirmekte. Ona göre mesela *postacı* örneğinde tek bir *özden* bahsedilemez; çünkü postacıların nitelikleri ülkeden ülkeye değişiklik arz edebilir. Bkz. Tom Neron, "Foundations of The Social Sciences", *Schutzian Social Science*, Ed. Lester Embree, Netherlands 1999s. 184.

²⁸⁹ İdealist felsefenin önemli bir ismi olan İngiliz filozof George Berkeley (1687-1753), dünyada varolanın yalnızca zihin ya da ruhlar olduğunu, maddenin var olmadığını, savunuyordu.

kullandığı "yönelimsellik" kavramı, bilincin her zaman bir *şeyin* bilinci olduğu sonucuna götürüyordu. Schutz'un da dediği gibi, "*her hatıra hatırlanan bir şeyin hatırası, her korkulan şey bir şeyin korkusu*" ydu. Yani fenomenleri inşa eden ve dünyayı anlamlı kılan bu "yönelimsellik"ti. "Yönelimsellik" "yaşama-dünyası"nın da kurucu gücüydü.

Daha sonra, Weber'in eylemlerde anlamlı oluşun, herhangi bir niyetle yapılabildiğine bakılarak değerlendirilmesi gerektiğine ilişkin kanaatini Schutz, bazı ilave ve değişikliklerle kendi sosyolojik kuramında uyguladı. Peki "yönelimsellik" ile "niyet" arasında bir ilişki var mı? Bilincin bir *şeye* yönelmesi o *şeyin* anlam kazanmasını sağlıyor ise, bir aktörün bir eyleme yönelmesi, başka deyişle niyetlenmesi de o eyleme bir anlam iliştiirmesi ile aynı kapıya çıkıyor olsa gerektir. Yani bilincin *yönelimselliği*, aktörün *niyetselliğidir* bir bakıma. *Niyet etmek* bir tür *yönelmektir* de denebilir.

"Yaşama-dünyası", tarihsel olarak kurulan ve bugün de her an bireylerce inşaasına devam edilen bir yapıdır. Bu inşaatın devamını sağlayan sâik, bilincin *yönelimselliği*, yani eylemlerin *niyetselliğidir*. Bireylerin dünyayı anlamlandırma istek ve gayretleri "yaşama-dünyası"nı canlı tutmaktadır. Gündelik hayatın sorunsuzca yürütülmesi, ona dair pek çok şeyin "doğal tavrıla" "sorgusuz-sualsiz kabul edilmesi" ve bu esnada zihinlerde belirecek şüphelerin "paranteze alınması"yla sağlanır. Sosyologun bu noktada yapması gereken ise, o parantezleri kaldırarak geride kalanlara bu sefer kendi kanaatlerini *askıya alarak* yeniden sorgulamacı bir tavrıla bakmasıdır; "doğal bir tavır"la değil. Karşılaştığı olayları sanki ilk defa görüyor gibi şaşırması icap eder, ki ancak bu çocuksu merak anlamının otomatikliğini ortadan kaldırabilir.

Diğer taraftan, toplumsal ilişkilerin de öznesi bireyler olduğundan, toplumsal ilişkilere dair incelemelerde çıkış noktasının bireyler olması gerektiği sonucu çıkmaktadır. Eğer bireylerin hangi eylemleri *niçin* ve *nasıl* yaptıkları anlaşılabilir ve buradan "eylem" ve "kişi ideal tipleri" çıkarsanabilir ve bir eylemin ortaya konması için ne gibi bilinç süreçlerinin işlediğine dair "eylem-akışı ideal tipleri" yaratılabilirse,

sosyolojide *anlayıcı* bir yaklaşım temin edilmiş ve bilimsel bilginin sahip olması gereken nesnellik niteliği sağlanmış olabilecektir, Schutz'a göre. Yani, gündelik hayatta yaptığımız soyutlama ve tipleştirmelerin üzerine *ikinci* bir kat çıkacak, soyutlama ve tipleştirmeler daha sistematik ve düzenli bir hale sokulacaktır.

Toplumsal dünya "özneler-arası"dır diyor Schutz. Belki buna öznel ve nesnel olanın yeni bir nitelik kazanması da denebilir. Ne nesnel ne öznel; hem nesnel hem öznel; ikisini de muhtevî, ama ikisi de değildir. Bu yüzden en çok da "Biz-ilişkisi" adını verdiği "yüz-yüze" kurulan ilişkilere önem atfetmektedir. "Ben-özne", "Sen-özne" ile temas kurmakta ve böylece "özneler-arasılık" gerçekleşmektedir. Bu yüzden, Yorumlayıcı Sosyoloji için de "Biz-ilişkisi"nin ayrı bir ehemmiyeti vardır. Çünkü empirik araştırmalarda öncelikle kullanılması gereken metod, ister metin yorumlaması ister mülâkat olsun, doğrudan iletişim kurmaktır.

Bu "özneler-arası" ilişkilerde ayrıca, aktörlerin hangi eylem *tarifelerine* göre davrandıkları, hangi *ilgililiklere* göre karar verdikleri ve hangi *sâiklerle* harekete geçtiklerine dair çözümlenmeler yapılması, sosyolojik araştırmalar için gerekli olmaktadır. Zira eylemleri ortaya çıkartan bilinç süreçleri gibi, eylem kalıpları ve bu kalıplara şekil veren sâik ve ilgilerin de tespit edilmesi ve yorumlamaların bu verilere göre yapılması icap etmektedir.

Diğer taraftan, Yorumlayıcı Sosyoloji'ye göre, gündelik hayatta tecrübe edilen gerçeklik bir tane değildir. Hem gündelik hayatı *aşan* gerçeklikler hem de toplumsal rollere göre değişkenlik gösteren gerçeklikler söz konusudur. Rüya ve hayal dünyasına ait gerçeklikler sosyolojik anlamda pek de değer taşımıyorsa da, toplumsal rollere ait münferit gerçeklikler sosyolojik araştırmalar nazarında hayli önemlidir. Toplumsal rollerle beraber gerçekliği kavrayışların farklılaşması, yorumlamaların da bu farklılaşmalar göz önünde tutularak yapılmasını mecburi kılmaktadır.

Schutz'un toplum kuramının Yorumlayıcı Sosyolojisi'ne yansımalarını böylece özetledikten sonra birkaç alt başlıkla biraz tafsilatlı bilgi vermeye çalışacağız.

4.1. Fenomenolojik Sosyolojinin Konusu

Husserl fenomenolojiyi metod olarak kabul edip kullanmakla bu felsefi fenomenolojinin kurucusu sıfatını da almıştır. *Logic* adlı eserinde, psikolojinin ve diğer sosyal bilim konularının doğa bilimsel nesnelere indirgenmesinin doğru olmadığını anlatmaktadır. Bu yüzden o, fenomenolojiyi sosyal bilimlerin karşılaştığı bu ciddi problemden kurtaracak ve bilimler arasında meydana gelen bu karmaşadan kurtaracak bir yöntem olarak fenomenolojiyi önermektedir. Bu maksatla ele aldığı ana kavramlar; inanmak, görmek, hayal etmek gibi akılla icra edilen fiillerin özünü yakalamaktır. Husserl'e göre felsefenin temel hedefi dünyaya ait herşeye dair fikirleri aydınlatmaktır. Ona göre ele alınan her ne varsa, mevcut bilindik halleriyle değil, özleriyle tanımlanmalıydılar.

Gündelik hayatta doğal kabul edip şaşırmadan algılayıp geçtiğimiz herşeye karşı tavrımızı değiştirmemizi öneriyor fenomenolojik tavır. Çünkü bilincimiz için artık sıradanlaşmış her konu veya nesneyi artık üzerinde düşünmeden teğet geçeriz, özünü yakalamamış, onu anlamamış olsak bile. Özü yakalamak işte tam da bu yüzden elzem. Sarı yuvarlak bir nesne diyerek tanımladığımız bir nesneyi top zannedebilir, fakat daha sonra onun top değil de küre veya bilye yahut boncuk olduğunu fark edebilir ya da altı düz üstü yuvarlak bir dekorasyon aksesuarı olduğunu fark edebilir, renginin sarı değil kahverengi olduğuna karar verebiliriz. Nesneyi gördüğümüz an, ona uzaklığımız, bulunduğu ortamın ne kadar aydınlık veya karanlık olduğu, ışığın ona hangi yönden vurduğu vs. bir sürü faktör algılamamızı yönlendirmektedir. Bu tip yanılgılar yalnızca “işte orada var” olan nesnelere için söz konusu değildir. Duygu ve düşüncelerde de bilinç benzer yanılgılara düşebilir. Karşımızdakini bir konuşmamızda üzgün zannedebiliriz, oysa yalnızca biraz yorgun olabilir veya baş ağrısı onu bize üzgün gibi algılatmış olabilir. Neşeli diye gördüğümüz biri aslında sinirli olabilir ve neşe sandığımız mimikler aslında sinir belirtisi olabilir. Bunu anlamamanın yolu onu anlamaktır. Biliyoruz ki insan sevinçten de üzüntüden de ağlayabilir. Bu yüzden, gözünde her yaş gördüğümüzün o anda üzgün olduğuna hükmetmek yanlış olacaktır.

“Meselenin özüne vakıf olmak” demek “anlamak” demektir, “işin iç yüzünü/özünü kavramak” demektir. Bir nesneye bakıp geçmek veya bir konu üzerinde derinlemesine düşünmeden atlamak yerine, Husserl’in *doğal tavır* adını verdiği tutumdan fenomenolojik tavra geçiş için özü yakalamak, karşımızdakini anlamak için içimizde bir istek, bir merak duygusu olmalı veya onlara şüpheyle yaklaşmak gereklidir. Bu merak bir çocuğun yeni yeni karşılaştığı ve öğrendiği herşeye duyduğu büyük meraka benzetilebilir. “Bu ne?”, “bu neden böyle?” “adı ne?”, buraya nereden gelmiş?”, “neden onu giymiş?”, “ne zaman gelmiş?”, “ne zaman gidecekmiş?” gibi sürüp giden, bitmek bilmeyen sorular zinciriyle çocuklar ilgilendikleri konu ile bir yığın bilgi edinme çabasındadırlar. İşte doğal tavırdan fenomenolojik tavra geçiş böyle bir yaklaşım değişikliği ile gerçekleştirilebilir.

Fenomenolojik tavrın bir diğer aşaması “epoché”dir. “Epoché” bir bakıma dünyaya bakmayı bir yeniden öğrenmedir. Bir bakıma “epoché” yi başarmak, fenomenolojik tavrı da başarıyla icra etmek demektir. Husserl için de “epoché” bir konuya veya nesneye tarihsel süreçte yüklenmiş her türlü yargıdan sıyrılarak o konuya yeniden bakmak anlamına gelmektedir.

Gündelik hayata dair "ortak-duyusal" ("*common-sense*") bilgi, aktörler tarafından sorgulanmaz durumdadır; fakat topluma dair yapılacak bir araştırmada bu sorgulama gerçekleştirilecektir. Husserl'in "*Lebenswelt*" yani "yaşama-dünyası" dediği dünya, *bütün bilimlerin kendisinden neşet ettiği bir çerçevedir*. O ve diğer başka bazı düşünörlere göre, gündelik hayatın "ortak-duyusu" ile elde edilen bilgiler, tıpkı bilimlerdeki gibi, bir takım soyutlama, *tipleştirme*, *tarifeleştirme* gibi inşa faaliyetlerine tabi tutulmaktadır. Doğa bilimleri nasıl doğayla ilgili çözümler yaparken, bu tip faaliyetler yapıyorlarsa, Sosyal Bilimler ve Sosyoloji de aynı şekilde gündelik "yaşama-dünyası"na ait soyutlamalarla inşalarda bulunmak zorundadır. Fakat daha önce de belirttiğimiz üzere Husserl ve Weber'i kendisine yol gösterici belirleyen Schutz'a göre, iki alanın konularının farklılığından ötürü Sosyal bilimler ve

dolayısıyla Sosyoloji'nin kullanacağı metotlar farklı olmalıdır. Bu farklılık sayesinde, bilimler alanında yaşanan karmaşa ve kriz aşılabılır.

Doğa bilimlerinin molekül, atom, elektron gibi konu nesnelere için, doğa âlemi, "yaşama-dünyası"nın insan için taşıdığı anlam gibi bir mana taşımaz. Oysa sosyologun konu edindiği toplumsal gerçeklik, o gerçeklik içerisinde yaşayan ve ona anlamlar yükleyen insan için böyle değildir. İnsana ön-verili olan bu "yaşama-dünyası" bizden öncekilerce yorumlanmış ve inşa edilmiş haldedir ve dünyaya gelen ve yaşayan her nesil bu ön-verili bilgiyi alıp kendisi yorumlamalarla ve yeni inşalarla ona ilavelerde bulunmaya devam eder. Böylece sürekli bir yorumlama döngüsü gerçekleşmektedir. Gündelik hayatın aktörlerinin yaptıkları yorumlama faaliyetlerinin üzerine sosyologun yapacağı yorumlamalar "ikinci dereceden" bir nitelik kazanacaktır; yani Schutz'un dediği gibi "inşaların inşaları" olacaklardır.²⁹⁰ İşte sosyolojinin en genel anlamda konusu, aktörün gündelik "yaşama-dünyası"dır.

4.2. Fenomenolojik Sosyolojide Yöntem

Max Weber'in anlayıcı temelde yükselttiği Yorumlayıcı Sosyoloji'nin en temel kavramlarından birinin "*Verstehen*" olduğunu belirtmiştik. Schutz "*Verstehen*" kavramına özel ehemmiyet vermiş ve Weber'e de bu konuda eleştiriler getirmiş idi. Ona göre "*Verstehen*" yalnızca sosyal bilimsel bir yöntem değil, aynı zamanda aktörlerin toplumsal dünyayı kavrama biçimleridir de.²⁹¹ Sözü ettiğimiz sürekli yorumlama ve inşa faaliyetindeki aktörler, gündelik hayatta bu yönetime sıklıkla başvurumaktadırlar.

"Odun kıran adam" örneğinde Schutz, niçin odun kırdığı konusunda yorum yapacak dışarıdan bir gözlemcinin, kendi "bilgi stoku"ndaki bilgilere müracaat ederek adamın asıl sebebini tespit etmekte başarısız olabileceği görüşündeydi. Gözlemci eğer o ana dek hobi için odun kıran bir adam görmediyse, bu eyleme yapacağı yorumunun "hobi için odun kırıyor" şeklinde olması küçük bir ihtimal gibi görünmektedir. İşte

²⁹⁰ Schutz, *CP I*, s. 5.

²⁹¹ Schutz, *CP I*, s. 56.

Schutz'a göre, bu isabetsiz yorumlamaların önüne geçmenin yolu, bu soruyu odun kıran adamın kendisine yöneltmektir.²⁹² Adamın cevabı kendi öznel düşünceleri olacağından, burada "*Verstehen*"in öznel olduğu eleştirisi gelmektedir. Fakat Schutz, kavramda iki çeşit öznellik ayırt etmektedir. Anlama'ya *öznel* diyenler, kişinin öznel gerekçelerini anlamının, gözlemcinin özel, kontrol edilemez ve doğrulanamaz sezgilerine dayandığı gerekçesini göstermekte iken; Max Weber gibi "*Verstehen*"e *öznel* nitelmesi yapan sosyal bilimciler ise, amacın burada adamın eylemine iliştiirdiği anlamı, yani amacını tespit etmek olduğu için öznel demektedirler. Yani nesnellığın bu öznellikte gizli olduğunu savunmaktadırlar.²⁹³

Gündelik hayatın özneler-arası "ortak duyu" ("*common-sense*")²⁹⁴ tecrübelerini muhtevi "*Verstehen*" denilen inşalar, *birinci dereceden inşalar* demiştik. "Ortak duysal" tecrübeler, öncelikle aktörün kendi eylemine yüklediği öznel anlama işaret etmektedirler; yani aktörün açısından bir yorumlama yapılmaktadır. Eğer sosyal bilimler veya sosyoloji, toplumsal gerçekliği açıklığa kavuşturmayı amaçlıyorlarsa, yapılacak *ikinci dereceden inşalar* da *birinci dereceden inşalara* dayanacaktır ve bu da *öznel yorumlama* denen durumu meydana getirecektir. İşte bu öznelliği nesnellığe dönüştürmenin, yani bilimsel bir nesnellik temin etmenin yolu "ideal tip" metodundan geçmektedir. Susan Hekman'ın yorumuna göre, *tiplleştirmenin* nesnellığı sağlayacak bir yöntem olarak öznel üretilmesi nedeniyle sağlıklı olmayacağı eleştirisine Schutz'un vereceği cevap; "ideal tipler"in nesnel veya öznel olmadıkları; toplumsal dünyadaki aktörlerin ortak anlamlarına dayanmaları ve toplumbilim camiasının üyelerince paylaşılan kavramlar olmalarından ötürü nesnel veya öznel değil, "özneler-arası" bir nitelik taşıdıkları, şeklinde olacaktır.²⁹⁵

²⁹² Schutz, *PSW*, s. 28.

²⁹³ Schutz, *On Phenomenology and Social Relations*, s. 274.

²⁹⁴ "Common-sense" kavramının "ortak-duyu" şeklindeki tercemesini Vefa Sâyin Ögütle'den aldık. Bkz. Peter L. Berger, Thomas Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, Çev. Vefa Saygın Ögütle, Paradigma Yay. İstanbul 2008.

²⁹⁵ Susan Hekman, "Phenomenology, Ordinary Language, and The Methodology of The Social Sciences", *Political Research Quarterly*, 33: 341-356, 1980, s. 347.

Schutz, Weber'in *tarafsızlık* yaklaşımını benimsemiş ve bu doğrultuda "ideal tip" yöntemini de kabul etmiştir. Ona göre sosyal bilimci veya sosyolog, tıpkı doğa bilimcilerin araştırma konularına yaklaştıkları gibi tarafsız yaklaşmalıdırlar. Bir araştırmaya başlarken sonucunun istemediği gibi çıkacağı endişesiyle korkan veya tam tersi bir ümitle incelemeye girişen sosyolog daha baştan hata yapmaktadır. Sosyologun nesnellik ve tarafsızlık tavrını takınması, kendi "bilgi stoku"ndaki yargıları *askıya alması* öznellik niteliği taşıyan bir araştırma konusuna sahip olmasından ötürü bilhassa önemlidir.

Araştırmalarda nesnelliği sağlamak için "ideal tip" yöntemini öneren Schutz'a göre, söz konusu nesnelliği temin edecek "ideal tipler"in inşasında uyulması gereken bazı kurallar vardır. İlki, *mantıksal tutarlılık*. "İdeal tipler" yaratılırken, en yüksek derecede bir mantıksal tutarlılık göz önünde tutulmalıdır. Bu özellik, sosyologun "ideal tip"lerinin, gündelik hayatta oluşturulan *tipleştirmelerden* ayrılmasını sağlayacaktır. İkincisi, *öznel yorumlama* ilkesidir. Sosyolog, insan eylemlerini tavzih etmek için aktörlerin mevcut olay veya eylemlere ne tür anlam ilişkileri ve nitelikler yüklediklerini sorması gerekir. Bu ilke, her tür eylemin veya neticesinin benzer durumda aynı öznel anlama atıfta bulunabilmeyi temin edecektir. Üçüncüsü ise, *uygunluk* ilkesidir. Yani "yaşama-dünyası"nda ortaya konan herhangi bir eylemin, eylemin sahibi aktör kadar başka aktörlerce de anlaşılmasını sağlayacak tipik bir insanın yaratılması gerekir. Yani herkes için geçerli ve herkese uygun bir "ideal tip" teşekkül ettirilmelidir. Bu ilke sayesinde, sosyologun inşa ettiği "ideal tipler" ile gündelik hayatın "*tipleştirmeleri*" arasında bir uyum yakalanabilir.²⁹⁶ Schutz, sosyolojide yapılacak bütün model inşalarının bu üç ilkeye uygun olması gerektiğini savunmaktadır.

Schutz, "ideal tip" yöntemini Weber'den devralmakla beraber, amacı onunkinden biraz farklıydı. Husserl'in felsefi düşünceleri zemininde inşa ettiği epistemolojik bilgilerini Weber'in fikirleri yardımıyla bir Yorumlayıcı Sosyoloji'ye dönüştürmek

²⁹⁶ Schutz, *On Phenomenology and Social Relations*, s. 279.

istiyordu. Fakat sosyolojik tahlillerde kullanılacak en uygun metodun "ideal tip"ler ortaya çıkarmak olduğu konusunda Weber ile Schutz hemfikirdiler. Schutz "ideal tip"in, çağdaşlarımızın ve bizden öncekilerin dünyalarını kavramak için çok uygun bir araç olduğunu,²⁹⁷ çünkü bizden önce yaşayanların ve çağdaşlarımızın eylemlerinin *bilincin tipik bir seyir izlemesi* ile ortaya çıktığını²⁹⁸ belirtmektedir. "*Aktörün bilincindeki öznel tecrübeler*" diyor Schutz, "*sosyal bilimci için erişilebilir değildir.... Fakat eylemler tekrar edilebilirler ve tipiktirler.*"²⁹⁹ Schutz'un Leibniz, Husserl ve Bergson'a atıflarla onların fikirlerinden yardım alarak izah ettiği "eylemlerin planlanması" ve "eylem planları arasında tercihte bulunma" gibi meseleler esas itibarıyla bu soruya cevap aramaktadır diyebiliriz.

Schutz, "insan edimi ideal tipi" kavramının iki şekilde ele alınabileceğini düşünmektedir. İlki, kendi ifade etmiş ve etmekte olan bir hemcinsimin ifade edişinin "ideal tipi"; ikincisi, ifade ediş sürecinin kendisinin "ideal tipi". Schutz bunlardan ilkinde "kişisel ideal tip" ("*personal ideal type*"), ikincisine ise "materyal" ("*material*") veya "eylem-akışı-tipi" ("*course-of-action type*") adını vermekte ve bu iki tip arasında mevcut bir ilişkiden söz etmektedir.³⁰⁰ Mesela yaptığı iş ile ilgili herhangi bir bilgi edinmeksizin bir *postacı ideal tipi* tanımlaması yapamayız. Bu örnekte *postacının yaptığı işe dair tipleştirme* "eylem-akışı tipi", söz konusu *işi yapan kişi* için belirlenen tip ise "kişisel ideal tip" olacaktır. Bu durumda yapılan işten fikir yürüterek işi yapan kişinin *tipleştirmesine* gidilmesinden ötürü, "kişisel ideal tip", "eylem-akışı tipi"nden çıkarılmaktadır.³⁰¹ Anlaşıldığı üzere "ideal tipler" mantıksal inşalardır.

"İdeal tip" inşasında gözden kaçırılmaması gereken nokta, *tipleştirmesi* yapılan kişinin bütün eylemlerinin değil, yalnızca "eylem-akışı tipi"ne göre belirli eylemlerinin soyutlanarak bir "ideal tip"in oluşturulması gerektiğidir. Postacı örneğinde, mektupları postaneden alıp üzerlerinde yazılı adreslere götürme görevi postacının

²⁹⁷ Schutz, *PSW*, s. 223.

²⁹⁸ Schutz, *PSW*, s. 215.

²⁹⁹ Schutz, *PSW*, s. 188.

³⁰⁰ Schutz, *On Phenomenology and Social Relations*, s. 283.

³⁰¹ Schutz, *PSW*, s. 189.

temel "eylem-akışı tipi" olduğuna göre, soyutlamada önemli olan sadece budur. Postacının karakteri, fiziksel özellikleri, hangi yemeklerden hoşlandığı, hangi tür müzikleri sevdiği vs. gibi mektup taşıma işi ile ilgisi bulunmayan kişisel özellikleri "ideal tip" çıkarılırken dikkate alınmaz. Zira "ideal tipler" tekil kişi veya olaylardan bağımsız soyutlamalardır. Böyle olmaklığı ile aynı zamanda sosyal bilimci için de bir yöntem olma özelliği taşıyabilmektedir.

Schutz'un "ideal tip" tanımlamasına dair ilave etmemiz gereken bir diğer husus, tipleri konularını dikkate alarak ikiye ayırmasıdır: "Karakteristik tip" ("*characterological*") ve "alışıldık tip" ("*habitual*").³⁰² "Karakteristik tip", birbirine benzer nitelikteki kişisel özelliklere sahip kişilerden çıkarsanan "ideal tip"tir. Diyelim ki arkadaşım bana benim tanışmadığım ve hakkında bilgi sahibi olmadığım *B* kişisinden bahsediyor ve hırslı, azimli, inatçı bir kişiliğe sahip olduğu bilgisini veriyor. Ben bu bilgilerle, daha önce tanıdığım azimli, hırslı, inatçı karaktere sahip tanıdıklarımın "eylem tipleri"nden yola çıkarak, yani belli durumlar karşısındaki tavırlarına dair daha önceden çıkarsadığım "ideal tip"i *B* şahsına da uygulayarak, mesela başarısızlığa düştüğünde yılmadan çalışmaya devam edeceği sonucunu çıkarabilirim. İşte burada elde ettiğimiz "ideal tip" bir "karakteristik tip"tir. Postacı örneğindeki *postacı ideal tipi* ise bir "alışıldık tip"tir; çünkü "ideal tip" yaratılırken postacının karakteristik nitelikleri değil "eylem-akışı tipi" göz önünde bulundurulur. *Alışıldık* şekilde *her postacı mektup taşır*. Kendisine atfedilen veya varsayılan "eylem-akışı ideal tipi"ne dayanarak yaratılan "alışıldık ideal tip", birebir ilişki kurulan gerçek kişilere atfedilerek oluşturulan "karakteristik ideal tip"ten bu yüzden farklılık arz etmekte ve daha az somutluk niteliği taşımaktadır. Buna ilaveten "alışıldık ideal tip", daha belirsiz bir özelliktedir. Posta kutusuna bir mektup attığımızda, zihnimizde bir "postacı kişisel ideal tipi" tasarlamamız gerekmez. Biz mektubu atarken yalnızca, postamızın taşınacağını düşünürüz. Yani bizi burada ilgilendiren mektubun iletilmesi işi, yani "eylem-akışı ideal tipi"dir.

³⁰² Schutz, *PSW*, s. 196.

Schutz'a göre diğer taraftan, "alışıldık tipler"e nispeten daha büyük bir bilinmezlik derecesine sahip olarak karakterize edilen başka "ideal tipler" de vardır. Bu gruba dâhil edilebilecek ilk kategori, "sosyal topluluklar" ("*social collectives*") da denebilecek çağdaşlarımızın dünyasına atıfla inşa edilen "ideal tip"lerdir.³⁰³ Bu kategoridekiler, tamamen farklı bilinmezlik derecelerinde olabilirler. Mesela Schutz'un verdiği örnekle, belli bir kurumun yöneticileri veya Birleşik Devletler Senatosu üyeleri somut "ideal tipler"dir. Bunun dışında örneğin, Alman dili konuşan bir "Almanca konuşan ideal tipi" varsayabiliriz. Burada, ABD Senatosu üyelerinden farklı olarak, varsaydığımız "Almanca konuşan kişi tipi"ni kendi öznel anlam bağlamları olan gerçek bir kişi olarak ele almaktan kaçınmak gerekmektedir.³⁰⁴

Yine O'nun örneğini aktaralım: Bir "bürokrat tipi" varsaydığımızı düşünelim: "A bir bürokrattır ve biz bu yüzden onun düzenli olarak ofisimize gelmesini bekleriz. A bir *a* eylemi eylediğinde; *a*, *A ideal tipine* uygun düşmektedir. Bu durumda *a'* eylemi de A'nın bir karakteristiğidir; yani biz *a'* eylemini yapmasını da ondan bekleyebiliriz. Zira *a* eylemini yapıyor olmasından dolayı, henüz yapmadığı fakat gelecekte yapma ihtimalini kendisinde gördüğümüz *a'* eylemini yapıp yapmayacağına dair elimizde bir garanti olması mümkün değildir. Fakat bu veri elimizde bir ihtimaliyet bilgisi olarak bulunabilir. Eğer A, *a'* eylemini gelecekte yapmazsa, bu durumda araştırdığımız kişiye yanlış bir "ideal tip" uyguladığımız neticesi ortaya çıkacaktır. Bu yeni durumda yapılması gereken, A'ya uygun başka bir "kişisel ideal tip" bulmaktır.

Schutz'un önerdiği bu yöntemle, sosyolojik araştırmalar yapmak, reel aktörlerden yola çıkarak soyutlamalar yaparak çeşitli alanlardaki kişilere uygun düşecek "ideal tipler" yaratmak ve bu *tipleştirmeleri* sosyolojik çözümlemelerde kullanmak mümkün olabilir.

Her ne kadar Schutz'un Yorumlayıcı Sosyolojisi'nde yöntem başlığı altında "anlayarak yorumlama" ve "ideal tip" metotlarına değinmiş olsak da, aşağıda ele

³⁰³ Schutz, *On Phenomenology and Social Relations*, s. 289.

³⁰⁴ Schutz, *On Phenomenology and Social Relations*, s. 292.

alacağımız eylem ve toplumsal eylem kavramına ilişkin konular da Onun metodolojik değerlendirmeleridir. bu küçük hatırlatmadan sonra eylem kavramı ve eylem kavramına ilişkin konulara geçebiliriz.

4.3. Fenomenolojik Sosyoloji’de Eylem

4.3.1. Edim Tipleri

Alfred Schutz felsefi temellerini fenomenolojik zemine yerleştiren bir düşünür olarak insan edimleri ile ilgili bazı ayrımlar yapmaktadır. Öncelikle burada kullandığımız edim kavramını Schutz'un, "*behaviour*" kavramına Türkçe karşılık olarak kullandığımızı belirtmeliyiz. Türkçe sözlüklerdeki bu kelimeye verilen ilk karşılık "davranış" kelimesi olmasına rağmen "edim" kelimesini kullanmayı tercih etme sebebimiz, terminolojik anlamda doğabilecek karışıklıkları önlemektir. *Edim* kavramını niyetli olan ve olmayan, istemlice ve istemsizce yapılan bütün davranışları kapsayan genel bir ad olarak kullandık.

Schutz'un edimleri anlamlı ve niyetli olup olmadıklarına göre ikiye ayırdığını görmekteyiz: "Eylem" ve "hareket". Eylemleri de dış dünyada görünür olup olmamasına bağlı olarak ikiye ayırmaktadır: "İşlem" ve "icra". Şimdi bu kavramları teker teker açalım.

a. *Hareket*: Bireyin belli bir niyet taşımaksızın istemsizce yaptığı edimlere *hareket* ("*movement*"/"*behavior*") denir. Burada önemli olan bireyin o edime bir anlam yükleyip yüklediğidir.³⁰⁵ Schutz'un kanaatine göre, bireyin bir anlam yüklemeksizin, bir niyet taşımaksızın ve herhangi bir amaç hedeflemeksizin ortaya koyduğu edimler sosyal bilimciler için de inceleme konusu değeri taşımazlar; çünkü bireyin bir anlam yüklediği *hareket*, sosyal bir anlam da taşımayacak ve nesnel bir incelenebilirlik niteliğine sahip olmayacaktır.³⁰⁶ Fenomenolojik yaklaşımda *harekete* verilen en bilindik örnek *göz seğirmesidir*. Dışarıdan bakan tarafından göz kırpması

³⁰⁵ Schutz, *PSW*, s. 55.

³⁰⁶ Schutz, *CP IV*, s. 27.

zannedilebilecek bu *hareket*, aslında bireyin istemsizce, amaçsızca ve bir mesaj verme hedeflemeden ortaya çıkan bir kas hareketidir. Tik adı verilen bedensel kıpırdamalar da *harekete* örnek olabilir.

b. Eylem: Eylem ("action"), bireyin belli bir niyet taşıyarak, belli bir amaç doğrultusunda ve istemlice yaptığı edimlerdir.³⁰⁷ Belli bir niyet taşıyor olması *eylemin* bir anlama sahip olduğu manasına da geldiğinden, Schutz sosyal bilimler açısından incelenmesi gereken edimlerin *eylemler* olması gerektiği düşüncesindedir.³⁰⁸ Bu arada Schutz Weber'in eylem tanımını yetersiz bulmakta ve "*niyetlenilmiş anlam, aktörün eylemine yüklediği anlamdır*" şeklinde tanımlanmasını hatalı bulduğunu belirtmektedir.³⁰⁹ Ona göre eyleme doğru bir tanım yapabilmek için eylemin süreçlerini de kapsayıcı detaylı bir izahı içeren bir tanım yapılmalıdır. Şöyle ki; *eylem (1) öznenin spontane eyleminden doğan bir plan veya tasarım ile yönlendirilen ve (2) özel bir dikkat yönelimi ile diğer bütün yaşanmış tecrübelerden ayrılan (3) edinilmiş bir tecrübedir.*³¹⁰ Schutz bu tanım ile süreçte ortaya çıkan bir tecrübe olarak eylem ("*actio; handeln*") ile tamamlanmış eylemi ("*actum; Handlung*") birbirinden ayırmakta ve kendi eylem tasarımına göre gelecek zamanda yapılması beklenen planlı eylemin inşasına vurgu yapmaktadır.³¹¹

Schutz eylemleri aşağıda göreceğimiz ayırımdan farklı olarak, tasarımlı olmalarıyla gücüne göre de ikiye ayırmakta; yemek yemek, yürümek, birini selamlamak, piyano çalarken parmakları hareket ettirmek gibi alışkanlığa veya geleneğe dayalı eylemlere "tasarısız eylemler" derken, bilgi stokundaki eylem tecrübelerine dayanarak bazı tasarımlar geliştirmek suretiyle ortaya konan eylemlere "*tam anlamıyla eylem*" demektedir.³¹² Bir eylemin *eylem* adı alabilmesi için her zaman dış dünyada fiili bir değişiklik meydana getiriyor olması gerekmez; mesela "umud

³⁰⁷ Schutz, *CP I*, s. 211.

³⁰⁸ Schutz, *CP IV*, s. 27.

³⁰⁹ Schutz, *PSW*, s. 215.

³¹⁰ Schutz, *PSW*, s. 215.

³¹¹ Schutz, *PSW*, s. 215.

³¹² Schutz, *CP IV*, s. 28.

etmek" bedensel hareketlerle ortaya konulan bir edim olmadığı halde, aktör tarafından istemlice ve belli bir niyetle yapılmasından ötürü bir *eylemdir*. İşte bu noktada Schutz, bazı yazılarında "aktif eylem" ve "pasif eylem" diye eylemleri kategorize ederken, eylemi "işlem" ve "icra" diye de ikiye ayırmaktadır.

1. *İşlem*: Bu gruptaki eylemler sadece zihinde gerçekleştirilen, dış dünyada herhangi bir değişiklik yaratmayan, yani bu anlamda fiili olmayan eylemlerdir. Kendi verdiği örnekle izah edecek olursak; bir matematik problemini aklımızdan çözmeye çalıştığımızı varsayalım. Çözme işlemi bittikten sonra eğer sonuçtan emin değilsek, bütün işlem sürecini iptal edip çözmeye yeniden başlayabiliriz. Biz bu işlemleri yaparken dış dünyada gözle görülür herhangi bir değişiklik olmaz. Dolayısıyla akli işlemler iptal edilebilirler; yani iptal edilmeleri hiçbir şeyi değiştirmez. Bu tip akli işlemlere Schutz "işlem" ("*performance*") adını vermektedir. Schutz, gerçekleştirilmesine yönelik bir amaç olmaksızın hayal kurma eylemini de bu grupta zikretmektedir.

2. *İcra*: Schutz'un en çok önem verdiği ve sosyal bilimler açısından inceleme konusu olarak belirlediği eylem grubu, dış dünyada bir değişiklik meydana getirenlerdir. Bedensel eylemler "işlem"ler gibi sadece zihinde gerçekleştirilmediklerinden, bedensel olarak bir görünüme sahip olduklarından geri alınamazlar. Elimizi havaya kaldırmış isek, tekrar indirsek dahi elimizi kaldırmış olmağımız değişmez. İşte bu tip eylemlere Schutz "icra/faaliyet" ("*working*") demektedir.³¹³ Bu eylemler, Bergson'un "içsel süre" dediği oluştan, dış dünyaya ait mekânsal, başka deyişle uzamsal alana geçişi de göstermektedirler.³¹⁴ Zira zihin içerisinde tasarlanan eylem, dış dünyayı değiştirecek bir edim olarak zihnin içinden dış dünyaya geçiş yapmaktadır. "Yaşama-dünyası" kavramını işlerken de ifade ettiğimiz gibi, Schutz bu kavram içerisinde ayrıca bir "faaliyet dünyası" ("*life of working*") diye bir alan da belirlemektedir. İşte dış dünyada görünür bir değişiklik meydana getirmelerinden ötürü edim tipleri içerisinde en çok önem atfettiği işlemler, "yaşama-dünyası"nın aynı zamanda "faaliyet" dünyası" adını almasına neden olmaktadır.

³¹³ Schutz, Luckmann, *The Structures of The Life-World II*, s. 298.

³¹⁴ Schutz, *CP IV*, s. 29.

Weber başlığı altında çok kısaca yaptığımız “eylem”, “edim” ve “hareket” tanımlamaları, görüldüğü üzere Schutz’da ayrıntılı ele alınmış ve bu tanımlamaların sosyolojik araştırmalar bakımından ehemmiyet taşıyacağı hesap edilmiştir. Bu ayrımlar ve dolayısıyla tanımlamalar, çalışmaya konu aktörlerin edimlerinin değerlendirilmesinde rol oynayacaktır.

Schutz'un sosyolojisinde yaptığı edim tipleri ile ilgili bilgi verdikten sonra şimdi eylemlerin planlanma süreci ve koşullarına geçiyoruz.

4.3.2. Eylemde Niyetsellik

Daha önce Husserl'in felsefesini anlatırken "yönelimsellik" ("*intentionality*") kavramına dair kısa izahlarda bulunmuş idik. Husserl'in düşüncesinde "yönelimsellik" kavramı, bilincin her zaman bir şeye yöneliyor olmasından doğmaktadır. Yani ona göre, bilinç her zaman bir şeyin bilincidir. Schutz da Husserl'in bu düşüncesini *Collected Papers I*'da, "*tek başına düşünce, korku, hayal, hatıra diye bir şey yoktur; her düşünce düşünülen bir şeyin düşüncesi, her korku korkulan bir şeyin korkusu, her hatıra hatırlanan bir şeyin hatırasıdır*" diyerek izah etmektedir.³¹⁵

Schutz bu çerçevede anlamlı eylem tanımlamasında "niyetsellik"e vurgu yapmaktadır. Buna göre, bir eylemin anlamlı olması o eylemin belli bir *niyetle* veya *amaçla* yapılıp yapılmadığına göre belirlenmektedir.³¹⁶ Elini kaldıran bir adam düşünelim. Bu adamın elini kaldırmasının Schutz için toplumsal bir gerçeklik değeri taşıması, adamın elini belli bir *niyetle* kaldırıp kaldırmadığına bağlıdır. Eğer adam elini birine el sallamak veya bir işaretle bulunmak niyetiyle kaldırdı ise, burada bir "niyetsellik" vardır ve o anlamlı bir eylemdir. Fakat eğer herhangi bir amaçla kaldırmayıp kendisinde bulunan bir tikten dolayı kontrolsüzce kaldırdı ise, o el kaldırışta bir anlam aramak veya toplumsal bir eylem değeri biçmek manasız

³¹⁵ Schutz, *CP I*, s. 103.

³¹⁶ Schutz, *CP IV*, s. 27.

olacaktır. Zaten niyetlilik niteliği taşımayan bu tip davranışlara fenomenolojik yaklaşımda "hareket" adı verilmektedir. "Verstehen" ile ilişkisi bakımından söyleyecek olursak; "niyetsellik", gözlemcinin bir eylemin toplumsal anlam taşıyıp taşımadığını anlayıp bir değerlendirmeye tutabilmesi için önemli bir başvuru kriteri olacaktır.

Şimdi tekrar, "yaşama-dünyası"nın "sorgusuz-sualsiz kabul edilirlilik" özelliğine dönerek, bireylerin gündelik hayatlarında sürekli müracaat ettikleri "tarife"leri inceleyelim.

4.3.3. Eylemde Tarifelerin Kullanımı

Schutz "yaşama-dünyası"nda "sorgusuz-sualsiz kabul edilen" eylem kalıplarının, içinde doğup büyüdüğümüz toplumdan bize "tarife"ler ("*recipe*") ile aktarıldığını düşünmektedir.³¹⁷ Bilmediğimiz bir yemeği yaparken yapımın her aşamasında "şimdi ne yapılacak?" diye baktığımız tarifler sayesinde, yapmak istediğimiz yemeği –bizden kaynaklanan bir hata olmadıkça- genelde doğru ve güzel şekilde hazırlayıp pişirebiliriz. Çoğunlukla önceden denenerek hazırlanan yemek tarifleri aynı sonucu verirler. Günlük hayat içerisindeki eylemlerimizi de, tıpkı yemek tariflerinde belirlenmiş adımlar gibi, bizden öncekilerce deneme yanılma yolu ile doğru sonuçlar verdiği kanıtlanmış ve zamanla yerleşmiş "tarifeler"e göre yürütürüz. Az önce verdiğimiz örnekte 'bakkal dükkânından alış-veriş yapma tarifesi'ne başvurmuştuk. Alış-veriş yapılan yer bir bakkal dükkânı değil de, büyük bir süpermarket ise başvurulacak "tarife" de değişecektir.

Bireyler, toplumsal hayatta karşılaşacakları ayrı ayrı her durum için bir "tarife" öğrenir, saklar ve gerektiğinde hatırlarlar. Bu "tarife"lerin küçük bir kısmını birey kendi tecrübelerinden edinirken kalan büyük kısmı toplumsal aktarım yoluyla öğrenir; ebeveynler, okullardaki öğretmenler, arkadaşlar, kitap, dergi, televizyon gibi yayın

³¹⁷ Schutz, *CP III*, s. 14.

organları gibi. Aslında bütün bir toplum, yani "yaşama-dünyası" bu anlamda kocaman bir okuldur.

Bu okulda deneme-yanılma yoluyla ve toplumsal aktarım yoluyla öğrenilen "tarife"ler bireyin belleğinde biriktirilirler. Schutz "tarife"lerin biriktirildiği yere "bilgi stoku" ("*stock of knowledge*") adı vermektedir. Bu "stok"a bireyler "tekrar yapabiliyim" düşüncesiyle benzer durumlarda yeniden kullanmak üzere "tarife"leri saklar.³¹⁸ Schutz'a göre, "bilgi stoku"nda bilgiler çok ince düzenlemelere tabi tutularak depolanmazlar. Birbiriyle çok uyumlu ve ilgili olan bilgiler yan yana konumlandırılmakla beraber, az ilgili veya hiç ilgisiz bilgiler de birlikte konulurlar.³¹⁹

Günlük hayatta kullanılan edim reçeteleri yani "tarifeler", sonraki bir kullanımda sorunlu bir netice ile karşılaşınca veya ebeveynler, öğretmenler, yöneticiler, gelenekler, alışkanlıklar vd. tarafından itiraz görünceye kadar geçerliliğini koruyacaktır. Bu ihtimallerden herhangi birisi ortaya çıktığında, yani uyulan "tarife" işe yaramadığında bir "kriz" meydana gelir ve "tarife"de değişiklik yapılır. Başka deyişle, "tarife"nin çalışmayıp yerine yenisinin inşa edilmesi, toplumsal bir değişimin başladığına işaret eder.³²⁰ Bu bağlamda modernliğin getirilerinden yahut götürülerinden birisinin "tarife"leri sıklıkla değişime uğratması olduğu söylenebilir. Modern hayatın yarattığı yeni durumlar, eylem tarifelerini değiştirmekte veya yenilerini üretmektedir. Alış-veriş örneği üzerinden konuşacak olursak; eskiden bakkal dükkânlarından alış-veriş yapılırken kullanılan tarifeler, süpermarketlerin, hipermarketlerin açılmasıyla ve günümüzde internette alış-veriş sitelerinin ortaya çıkmasıyla da yeni bir alış-veriş eylem tarifesi daha toplumsal hayata eklenmiş oldu.

İleride hiç mahalle bakkalı kalmayınca, bireylerin bilgi stoklarındaki "mahalle bakkalı ideal tipi" veya "bakkaldan alış-veriş yapma ideal tipi" de silinecek ve bu bilginin aktarımı durdurulacaktır. Aktarılmaya devam edilenler, Schutz'un "tortu" ("*sediment*") adını verdiği hala işe yarayan bilgilerdir. Bu şekilde toplumsal olarak

³¹⁸ Schutz, *Reflections on The Problem of Relevance*, s. 58.

³¹⁹ Schutz, *CP II*, s. 120.

³²⁰ Schutz, *CP II*, s. 96.

aktarılan bilgiler, bir "tortulaşma" ("sedimentation") ve eleme sürecinden geçmektedir.³²¹

Her ne kadar Schutz yukarıda belirttiğimiz üzere, "tarife"ler "bilgi stoku"nda çok ince düzenlemeye tabi tutulmaksızın depolanırlar dese de, bu depolama işleminin yapılabilmesi ve iyi işleyebilmesi için gerekli mekanizmayı Max Weber'den aldığı "tipleştirme" kavramına bağlar.

Schutz'un düşüncesine göre, aktörler eylemlerini niyetleri doğrultusunda ortaya koyar. Bundan dolayı da niyetine veya hedefine ulaşmasını sağlayacak eylem planları yapmak zorundadır.

4.3.4. Eylemlerin Planlanması

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, bir hareketin *eylem* adını alması, belli bir plana veya niyete dayanarak yapılıp yapılmamasına bağlıdır. Bu bağlamda aktörler bir eylemde bulunmadan önce zihinlerinde bir amaç hedefliyor ve bu amaca ulaşmak için de bir *eylem planı* yapıyor ve bu plana göre de eylemde bulunuyor olmalılar. Eylemin gerisinde bir planın bulunması, Schutz'un "*project*" dediği *plan* veya *tasarı* diyebileceğimiz kavramın önem kazanmasına neden olmakta.

Schutz, planlamanın hayal kurmadan ayırt edilmesi gerektiğini savunarak, gerçekleşmesi mümkün olanı da olmayanı da insan zihninin tasarlayabilme gücü olduğunu belirtmektedir. Zihin bu noktada tasarlananın gerçekleşmesinin mümkün olması ile ilgili bir varsayıma dayanmaktadır.³²² Böyle bir varsayım üretmek çoğunlukla zor olmamaktadır. Schutz'un örneğini aktaralım: "*Beş asır önce, Çin'in bayan cumhurbaşkanı olarak on kör adama beyaz, yeşil ve sarı çizgili ejderhalar satın almaları emri verdiğimi düşünüyorum. Detayları tam olarak resmetme işini zor bulmuyorum (yani canlı renkler, kör insanların yaşları ve cinsiyetlerini zihinde*

³²¹ Schutz, *CP I*, s. 9.

³²² Schutz, *CP I*, s. 145.

tasarlamak zor değil). Gerçi biliyorum ki; fiilen beş asır önceye gitmem mümkün değil, ki beş asır önce Çin bir cumhuriyet bile değil, bir imparatorluktu ve ejderha diye bir şey de yoktur. Şayet olsaydı, böyle renklerde çizgiler büyük ihtimalle olmazdı ve son olarak kör adamlar her halükarda çizgileri göremezler. Kısaca, bu hayalin bir ütopya olduğunu, bir eylem projesiyle ilgili olmadığını ve tam anlamıyla bir proje bile olmadığını saptamak zor değil."³²³

Diğer taraftan, tamamen ütopya olmayan fakat hayata geçirilmesi imkânsıza yakın zorlukta olan planlar da olabilir. Yine Schutz'un örneğiyle açıklayalım: *"Bir asır sonra gömlek, pantolon ve tenis ayakkabısı giyinmiş halde kışın Triglav Dağı'na kuzey yönünden tırmanacağımı düşünüyorum. Şimdi, bunun için bundan bir asır sonra hala yaşıyor olmalıyım ve hatta mucize eseri bu gerçekleşse bile, gömlekli, pantolonlu vaziyette Salzburg Castle Dağı'na bu kış tırmansam sağ çıkamam. Öyleyse bu bir mantıklı proje değildir! Ama salt bir düşünüş de değildir: Günümüzde insanlar yüz yılın üzerindeki yaşlara dahi erişebilirler; kış iklimi ansızın değişebilir ve dağ rehberleri beni bir teleferikle zirveye taşıyabilirler v.b. Tüm bunlar, bir hayli olanaksız durumlardır. Çünkü birkaç temel nokta değiştirilmek zorundadır; ancak kesinlikle imkânsız da değildir. Gelecek yıl usta dağcılardan alacağım yoğun eğitim ve başarılı dağcılık derslerinden ve böylece form tuttuktan sonra yazın Triglav'ın kuzey yüzünü tırmanacağımı tasarlıyorum. Bu işe girişmeden önce, doğal bir şekilde banyoya giderken düşüp bacağımı hatta boynumu kırabilme olasılığına göre mantıklı bir proje gibi görünüyor. Tüm sorunla ilgili olarak imkânsız olan, bunu gerçeğe dönüştürmeye karar verecek olmamdır: Her halükarda, Triglav'a ne kuzey yüzünden tırmanmak istiyorum ne de tırmanma dersleri benim yaşamdaki bir insana önerilecek bir şeydir. Genelde uygun rotayı kullanıp Triglav'ın zirvesine rahat bir şekilde iki günde ulaşarak geceyi Kredarica dağ kulübesinde geçirmem bir proje olarak sadece kolayca*

³²³ Schutz ve Luckmann, *The Structures of The Life-World II*, s. 22.

uygulanabilir bir düşünce değil; aynı zamanda bunu zihnimde bir karara dönüştürme çabasıdır."³²⁴

Görüldüğü gibi yukarıda verilen örnekteki plan, 'beş asır önce Çin'in bayan cumhurbaşkanı olma planı'ndan daha ayakları yere basar bir plan izlenimi vermekle beraber, bu planın gerçeğe dönüştürülebilirliği bu planı yapan kişinin şartlarına da bağlıdır. Kışın kısa kollu gömlekle çok yüksek ve karlı bir dağda donmadan hayatta kalabilmenin imkânsızlığı sağduyu sahibi herkesin kabul edeceği bir bilgidir. Diğer bir husus, planı yapan kişinin nitelikleridir; hayatında hiç dağa tırmanma deneyimi olmayan biri ile ömrünü dağcılığa vermiş birinin dağa tırmanma projesini hayata geçirme başarısı aynı olmayacaktır. Yani kişi kendi yetenekleri ile ilgili bilgi sahibi olmak zorundadır. Plan sahibinin bu planı yaptığı sırada nerede olduğu sorusunun cevabı da önemli olacaktır; zira şu anda Amerika'da olan birinin birkaç saat içinde Avrupa'ya gelip dağa tırmanabilmesi mümkün değildir. Ama eğer kişi söz konusu dağa yakın bir yerde bulunuyorsa bu planın uygulanması imkân dâhilinde olmaya daha yakın olacaktır.

Gerçekleşmesi imkânsız olan planları –başka deyişle hayaller ya da düşleri– kişiler zaten sağduyuları ile bilirler; yani hem dış hem de bireysel koşullarını göz önünde bulundurarak bir ölçme-tartma işlemi ile hayal ile gerçeği ayırt edebilirler. Mesela beş asır önce Çin'in bayan cumhurbaşkanı olmamın imkânsız olduğunu öncelikle zaman engelinin aşılmasının imkânsızlığından dolayı kesin bir bilgi olarak bilirim. Kışın kısa kollu yazlık kıyafetlerle çok yüksek bir dağa tırmanmak ise Çin'in cumhurbaşkanı olmak kadar imkânsız bir plan olmasa da gerçekçi olmadığı için böyle bir girişimde bulunmam. Burada önemli olan, bireyin *hayal etme* ile *plan yapma* arasındaki farkın bilincinde olmasıdır. "*Planlama da bir düşlemedir*" diyor Schutz, "*fakat açık ihtimaller çerçevesinde yeterlilik kipinde bir düşleme.*"³²⁵ Yani planın hayata geçirilmesi için yeterli koşulların bulunması durumunda bir proje hayal değil bir plandır.

³²⁴ Schutz ve Luckmann, *The Structures of The Life-World II*, s. 23.

³²⁵ Schutz ve Luckmann, *The Structures of The Life-World II*, s. 24.

Bireyin bir planın uygulanabilir olmağına ilişkin varsayımı, tecrübe birikimine de bağıdır. Eğer birey planladığı bir eylemi daha önceden yapmış ise, "bilgi stoku"nda o eylem "tekrar-yapabilirim" kodlamasıyla saklanmış olduğundan, üzerinde çok düşünmeye gerek duymadan eylemde bulunulabilir. Fakat "tekrar-yapabilirim" kodlaması, bazen yaşın ilerlemesi ve kişinin fiziksel ve biyolojik durumunun değişikliğe uğraması neticesinde bozulabilir ve yeniden o eylemle ilgili "bilgi stoku"na yeni bir bilgi girişi yapılması gerekebilir.³²⁶ Başka deyişle, yirmi yaşında henüz enerjik bir bedensel yapıya sahipken yaptıklarımızla otuz yıl sonra yapabileceklerimiz değişiklik gösterebilir; mesela artık bir apartmanın beşinci katına nefes nefese kalmadan çıkamayabilir ve bunu tecrübe ettiğimizde "artık zorluk çekmeden beşinci kata merdivenlerden çıkamıyorum" bilgisi "bilgi stoku"na eklenecektir. Dolayısıyla bu bilgi girişi yapıldıktan sonraki eylem planlarımız da bu bilgiye göre düzenlenecek; apartmanın beşinci katına artık asansörle çıkma planı yapılacaktır.

Eylem planı yapma süreci gibi aktörlerin önlerindeki planlar arasında tercihte bulunma süreçleri de önem arz etmektedir. İki veya daha fazla plan arasındaki seçim neye göre yapılmaktadır?

4.3.5. Eylem Planları Arasında Tercihde Bulunma

Eylem planları arasında tercihte bulunma sorununun çözümü için Schutz, Husserl, Leibniz ve Bergson'un felsefi görüşlerine başvurmaktadır. Fakat Schutz, aktörün iki plan arasında seçim yaparken karşılaştığı açık ve kapalı ihtimallerle ilgili olarak ortaya çıkan "açık ihtimal" ve "sorunsal ihtimal" kavramları arasındaki ayrımı Husserl'e borçlu olduğunu ifade etse de,³²⁷ Leibniz ve Bergson'un bu konuya ilişkin görüşlerini de irdelemektedir. Bu nedenle öncelikle Leibniz'in fikirlerini nasıl değerlendirdiğini görmekte fayda vardır.

³²⁶ Schutz ve Luckmann, *The Structures of The Life-World II*, s. 25.

³²⁷ Schutz, *CP I*, s. 79.

Schutz, gelecekteki eylemlerimizle ilgili zihnimizde değerlendirdiğimiz olasılıkları, yani iki eylemden birini, aklın yargılama yeteneğine tabi tuttuğumuzu; Leibniz'in "düşünme sanatı" ("*art of deliberation*") dediği bu değerlendirme sürecinin Leibniz tarafından etraflıca analiz edildiğini belirtir. Leibniz'in *Theodicée* adlı eserinde ahlaki bağlamda kullandığı "iyi" ve "kötü" kavramlarını, Schutz "olumlu ağırlık" ("*positive weight*") ve "olumsuz ağırlık" ("*negative weight*") şeklinde değiştirerek kullanmaktadır.³²⁸

Schutz'un belirttiğine göre Leibniz'in, eylemde bulunmada iradenin etkisi üzerine kafa yorması, Pierre Bayle³²⁹ ile girdiği bir tartışmadan kaynaklanmaktadır. Bayle, aktörün önündeki iki eylemi, terazinin iki kefesine konmuş gibi tahayyül eder. İki eylemle ilgili kişinin eğilimi eşit olduğu sürece, kefelere dengede durur. Eylemlerden biriyle ilgili ortaya yeni bir argüman çıkması durumunda, biri diğerine daha ağır basacaktır; çünkü yeni bir fikir eskisinden daha çekici gelir. Fakat Leibniz, Bayle'ın bu düşüncelerini sorunu açıklamakta yetersiz bulmaktadır. Ona göre; genelde önümüzde ikiden fazla eylem ihtimali vardır; yani her zaman sadece iki seçenek karşısında tercihte bulunmak zorunda değilizdir. İkinci olarak; iradi niyetler, karar verme sürecinin her aşamasında etkilidir. Leibniz'in üçüncü red sebebi; sürecin başından itibaren denge diye bir şey olmadığını düşünmesidir. Bu sebeplerle Leibniz – Schutz'un ifadesine göre– Schoolmen'den³³⁰ devralarak kullandığı "önceki irade" ("*antecedent*") ve "sonraki irade" ("*subsequent*") kavramlarına, tercihte bulunma mekanizmasını açıklayabilmek için "ara irade" ("*intermediate*") kavramını eklemiştir. Bu kurama göre, söz konusu sürecin çeşitli aşamaları vardır. İlk olarak aktörün iradesi, "olumlu ağırlık"tır; çünkü henüz başka bir düşünsel bağlantısı yoktur. Şayet bu iradenin etkisini azaltacak başka bir argüman ortaya çıkmazsa, irade eylemi ortaya koyar. Karşı bir delil çıkması durumunda, "ara irade" devreye girer; *olumlu* olana *olumsuz* bir *ağırlık* iliştiyerek etkisini gösterir; eğer *sonraki irade*, *öncekinden* ağır

³²⁸ Schutz, *CP I*, s. 88.

³²⁹ Pierre Bayle, 1647-1706 yılları arasında yaşamış Fransız filozof; en meşhur eseri *Tarihsel ve Eleştirel Sözlük*'tür..

³³⁰ Schoolmen, Orta Çağ'da yaşamış skeptik bir düşünür.

basıyorsa, zihin *sonrakine* yönelecektir.³³¹ Eylemin yönünü belirleyen, bu üç iradenin toplamından müteşekkil “nihai irade” (“*final volition*”)dir; birey her ne yapmaya niyet ettiyse, *nihai irade* ile yapar. İşte bu yüzden mantık yürütme, eylem tasarımlarımız arasında tercihte bulunmamızda etkin bir rol oynar ve *önceki iradeyi sonraki iradeye* dönüştürmede bir işlev icra eder. Fakat bu işlev, sınırlıdır; zira, ileride izah edeceğimiz üzere, bireylerin bilgileri önceki tecrübelerinin depolandığı “bilgi stoku” ile sınırlı olduğundan tercih edilen eylemin seçimini aktör her zaman kendi bilgisinin sınırları çerçevesinde gerçekleştirir. Diğer taraftan, stoktaki bilgiler karmaşık bir halde olduğundan, yani homojen olmadığından, bu bilgiler yeniden bir çaba sarf etmek suretiyle değerlendirmeye tabi tutularak açık hale getirilmeleri gerekir.

Leibniz gibi Schutz da, niyetlenen neticenin elde edilebilmesi için, tercihte bulunma sürecinin bütün aşamalarında akıllıca mantık yürütülmesi ve bu konuda ustalaşmak gerektiğini düşünmektedir. Bildiklerimizden yararlanmamızı, gelecekte olacakların ihtimallerini, kararlarımızın sonuçlarını isabetle tahmin etmemizi ve – aşağıda açıklayacağımız– *sorunsal olasılıkların olumlu ve olumsuz ağırlıkları* veya –Leibniz’in kavramlarıyla konuşacak olursak– *iyi ve kötü* değerler arasında seçim yapmamızı sağlayacak bir tekniğe ihtiyaç duyarız. İşte Leibniz bu teknikte gösterilecek başarıya da “sonuç sanatı” (“*art of consequences*”) adını veriyor.³³² Schutz’un örneğini aktaracak olursak; bireyler tıpkı bilanço hazırlayan bir muhasebeci gibi, önündeki listeden hiçbir kalemi çıkarmadan, her kaleme gereken önemi vererek tümünü doğru düzenlemeli ve neticede tam bir döküm çıkarmalıdır.³³³ Yani tüm ihtimaller incelikte düşünülerek değerlendirilmeli ve en faydalı karar elde edilmelidir.

Schutz, Leibniz’in tasarımlar arasında tercihte bulunma ile ilgili fikirlerini değerlendirirken, “doğal tavır” fikrinden yola çıkmaktadır. Buna göre; biyografik geçmişimizle tanımlanıp belirlenmiş olan duruşumuz, zihnimizdeki niyete göre tercihte bulunmamızı sağlar. Şayet bu tercihte bulunuş, herhangi bir engelle karşılaş-

³³¹ Schutz, *CP I*, s. 89.

³³² Schutz, *CP I*, s. 91.

³³³ Schutz, *CP I*, s. 90.

mazsa, niyetimiz, yani eylem tasarımı sonuca ulaştırılır; yani eylemde bulunma süreci sonuçlanmış olur. Eğer tasarım esnasında, tasarımla ilgili bilgilerimiz muğlak ise ve bundan dolayı zihnimize bir kuşku doğarsa, o zaman zihnimize önceden *açık* olan olasılıklar (“*open possibilities*”) *sorunsal* (“*problematic possibilities*”) hale gelir.³³⁴ Başka deyişle, önceden aktör tarafından “doğal” karşılanan dünya, –daha önce de belirttiğimiz gibi– artık “sorgusuz-sualsiz kabul” edilmez.

Leibniz'den sonra, Husserl'in bu iki kavram arasında yaptığı ayrımı Schutz'un anlatımlarıyla izah edecek olursak; Husserl'e göre, bir tecrübeye ilişkin herhangi bir nesne, öncelikle pasif algımıza gönderilir; kendisini ego üzerinde dayatarak bizi etkiler. Böylelikle, egonun nesneye *yönelmesi* ve onunla ilgilenmesi konusunda uyarır. Kısaca "ilgi" adı altında özetlenebilecek bu *yöneliş*, zihnin tasarım veya plan yapmasının başlangıç noktasını teşkil etmektedir. Sürecin daha sonraki aşamalarında plan gerçekleştirilir veya gerçekleştirilmez.

Bir nesneye dair edindiğimiz kanaatin sorgulanabilir olması da bu süreç açısından Husserl için önemlidir. Schutz bu durumu izah için vitrindeki insan görünümlü nesneyi örnek veriyor: Mağaza vitrinindeki bu *şey* vitrini süslemekle meşgul olan bir görevli midir? Yoksa üzerine giysiler giydirilmiş bir vitrin mankeni mi? Bu iki ihtimal arasında düşüncelerimiz salınırken aralarında bir çatışma ortaya çıkmakta ve biz bir manken olduğu ihtimaline, bir insan olduğu ihtimaline göz kırparız. Biz böyle bir belirsizlik içindeyken, iki inancın ikisinin de geçersizliğine hükmedilemez. Ancak bir karar vermemiz durumunda diğer ihtimal çürümüş olacaktır. İhtimaller arasında gidip gelirken birden diğer ihtimalin ağır basmasına neden olacak bir izlenim elde eder ve bir karara varırız. Mesela vitrindeki insan görünümlü nesne hareket eder ve biz onun cansız bir manken değil, bir insan olduğuna hükmederiz.³³⁵ İşte Husserl zihinde çelişki oluşturan ve belirsizlik yaratan ihtimallere "sorunsal veya sorgulanabilir

³³⁴ Schutz, *CP I*, s. 94.

³³⁵ Schutz, *CP I*, s. 79.

olasılıklar" ("*problematic or questionable possibilities*") adı vermektedir.³³⁶ Sorgulanabilirler; çünkü iki ihtimal de sorgulanıp birinde karar kılınır.

Sorunsal olasılıklar yanında Husserl bir de, tıpkı Leibniz gibi, "açık olasılıklar"dan ("*open possibilities*") söz etmektedir. Husserl'in düşüncesinde "açık olasılıklar", karşısında başka bir olasılığın olmadığı, daha önce "doğal tavır" diyerek de açıkladığımız sorunsuz ve sorgusuz kabul edilen bilgilerdir.³³⁷ Mesela sabahları güneşin doğduğu bilgisi bizim için sorgusuz kabul ettiğimiz, her akşam yatarken "acaba yarın sabah güneş doğacak mı doğmayacak mı?" diye sorguladığımız bir mesele değildir ve böyle olmaklığı ile de bizim için *açık bir olasılıktır*.

Eylemler arasında tercihte bulunma süreci ile ilgili Schutz'un atıfta bulunduğu bir diğer düşünür Bergson'dur. Diğer düşünürlerde olduğu gibi Bergson'un fikirlerini de Schutz'un zihin süzgecinden geçmiş haliyle, yani onun anlatımlarıyla aktaracağız. Bergson'a göre ego, tecrübelerde bulunmak suretiyle sürekli genişlemekte, başka deyişle bilgi stokundaki bilgilerin artmasından ötürü olgunlaşmaktadır. Bu durumda hayatındaki ilk tecrübe *X* olan bir şahıs, ikinci tecrübe olan *Y*'yi düşünüp değerlendirirken hiç tecrübe edinmemiş halinden farklı olacaktır. Bergson'un deyişle ego ve onu etkileyen duygular değişime uğramaktadır.³³⁸ Böylelikle birbirini izleyen ve üst üste eklenen tecrübeler, birbirlerini zorlayan ve birbirine nüfuz eden bilinçlilik halleri oluşturur. Şayet *X* ve *Y* gibi iki olası eylemden birini seçiyorsam ve birinden diğerine dönüyorsam, Bergson'a göre, *X* ve onun tezadı olan *Y* için bende egemen olan eğilimlere paralel ruh durumları yaşıyorum demektir.³³⁹

Ayrıca Bergson'a göre, tecrübe ettiğimiz bütün eylemler aslında açık olasılıklar halindedir; sorunsal veya sorgulanabilir olanları ancak geçmişe dönüp baktığımızda fark edebiliriz. Yani bir eylem hayata geçirildiğinde varlık kazanır.³⁴⁰ Bu noktada

³³⁶ Schutz, *CP I*, s. 81.

³³⁷ Schutz, *CP I*, s. 81.

³³⁸ Schutz, *CP I*, s. 85.

³³⁹ Schutz, *CP I*, s. 86.

³⁴⁰ Schutz, *CP I*, s. 87.

Schutz, Bergson'un bu fikrine katılmadığını, açık ve kapalı yahut sorunsal olasılıkların bazı durumlarda –vitrindeki manken örneğinde olduğu gibi– aynı anda bireyin önünde durabildiğini ve aktörün iki olasılıktan birinde karar kılmak durumunda olduğunu düşünmektedir.³⁴¹

Eylem planları arasında tercihte bulunma süreci –vitrin mankeni örneğinden de anlaşılabilir üzere– Schutz'un kullandığı kavramlar başlığı altında ele aldığımız "ilgililik sistemleri" ("*relevance systems*") ile yakından ilişkilidir. Schutz, aktörlerin belli koşullar altında öncelikli "ilgililik"lerine göre seçim yaparak eylemde buldukları kanısındaydı.³⁴² "İlgililik" konusunda en sık başvurduğu örnek; dışarıdan gelip evine giren adamın daha önce odasının köşesinde görmediği bir nesneyi fark etmesiyle başlayan süreçte, o nesnenin ne olduğu ile ilgili yapacağı değerlendirmelerin o andaki eylem planını nasıl etkileyebileceğini irdeliyordu. Eğer adam odanın köşesindeki nesnenin sarılı bir halat olduğuna kanaat ederse yatağına yatıp rahatça uyuyabilir; fakat nesnenin kıvrılıp yatmış bir yılan olduğuna hükmederse öncelikli ilgisi hayatını tehlikeye atmak olmayacağından ya o yılanı etkisiz hale getirmek için bir plan yapacak ya da oradan ayrılıp kendisine uyuyacak güvenli bir yer aramaya başlayacaktır. Bu örnekte de açıkça görüldüğü gibi, aktörler eylem planları arasındaki tercihlerini "ilgililik"lerine göre yapmaktadırlar.

Kısacası Schutz, aktörün kendi biyografik olarak belirlenmiş durumuna göre, mevcut amaca uygun seçimler yaptığı kanaatindedir. Şayet bu seçim engelle karşılaşmazsa, zihindeki tasarım bir amaca dönüştürülür ve eylem bir süreç içerisinde ortaya çıkar. Tasarım anındaki bilgilerimizin belirsiz olmasından dolayı şayet bir kuşku doğarsa, o zaman önceden açık olan bazı olasılıklar sorgulanabilir-sorunsal olasılıklar halini alır. Yani önceden doğal karşılanan ve bu nedenle sorgulanmamış olan dünya şimdi tartışma konusu haline gelir. İhtimaller arasında verilecek karar, tartışılır hale gelen konuyu kesinliğe kavuşturmaktadır.

³⁴¹ Schutz, *CP I*, s. 89.

³⁴² Ronald R. Cox, *Schutz's Theory of Relevance*, Netherlands 1978, s. 114.

Bilincin yönelimselliği ve "ilgililik" esası üzerinde bir eylemde bulunma sürecini Schutz "öğle yemeği yeme" örneğinde şöyle izah etmekte: Önce bir "ilgililik" belirir: "Karnım *acıktı*". Ardından durumun aciliyeti bedensel bir tarzda ölçülür: "*Çok açım*". Sonra bu ihtiyacın karşısında bir değer belirir: "Hemen öğle yemeğine gitmek *istiyorum*". Eğer ortada yemeğe gitmeyi engelleyecek sorunsal bir olasılık yoksa –diyetle olmak, oruçlu olmak veya daha acil bir işin halledilmesi gibi– istek onaylanır, karar verilir ve eylem uygulamaya konur: "*Hemen öğle yemeğine git*". Schutz'a göre bir böyle bir karar alma süreci gerçekleştikten sonra benzer şartlar altında bu süreç çok daha hızlı işlemeye başlar ve rutin bir hale gelir.³⁴³ Çalışmayı yarıda kesip yemek yemeyi tercih etmek, bireyin gündelik hayatında alabileceği kararların işleyiş sürecine sadece bir örnektir. Birey gündelik hayatında bu şekilde sayısız tercihte bulunma süreci yaşar ve bunların çoğunu üzerinde durup düşünmeden yapar. Yine yemek yeme örneği üzerinden gidecek olursak; birey yerleşik zevkleri gereğince –mesela– genellikle ayran yerine meyve suyunu, buğday ekmeği yerine kepekli ekmeği seçecek veya yaz tatillerinde şehirde kalmak yerine bir dağ evinde kalmayı hızlıca tercih edecektir. Yukarıda *Edim Tipleri* başlığı altında belirttiğimiz üzere, zaten bu tip eylemler Schutz'un "pasif eylem" veya "tasarımsız eylem" dediği gruptaki eylemlerdendir.

4.3.6. Eylem Planlarında İlgililik Sorunu

"İlgililik" ("*relevance*") Schutz'un en önemli kavramlarından biri olup, *Reflections on The Problem of Relevance* (1970) ve *The Structures of The Life-World* (1973) adlı eserlerinde ayrıntılıca anlatılmıştır. "*İlgililik, "bireyin eylemlerinin, planlarının ve belli durumlarının kendisince seçilen veçhelerine atfettiği önem"*³⁴⁴ anlamını taşımaktadır. Bizim "*relevance*" kavramına "ilgililik" karşılığını verme nedenimiz, bireyin karşılaştığı durumlarda, durum veya nesne ile o andaki *ilgililiğine*

³⁴³ Schutz and Luckmann, *The Structures of The Life-World*, s. 37.

³⁴⁴ Schutz, *On Phenomenology and Social Relations*, s. 320.

göre eylemde bulunmasındandır. Bireyin çok çeşitli ilgilerine veya işlerine uygun olarak, çeşitli "ilgililik" alanları oluşur.³⁴⁵

Bireyin biyografik anlamda belirlenmiş olması ve "perspektif"lerinin farklı oluşu onun "ilgililik"leri ile doğrudan ilişkilidir. *"Benim erişimimdeki dünya, seninkiyle, onunkiyle tıpatıp özdeş değildir; çünkü benim "burada"m senin "orada"ndır; ve çünkü benim "işlem" bölgesi seninki aynı değildir. İkincisi; benim biyografik konumum da seninkiyle aynı değildir."*³⁴⁶

Bütün tecrübeler ve eylemler, "ilgililik" yapıları üzerine inşa edilir. Verdiğimiz her karar bir takım "ilgililikler"e göre verilir. Schutz'a göre "ilgililik" problemi, "yaşama-dünyası"nın çözmesi gereken en önemli ve en zor problemidir. Schutz bu bağlamda şu soruları sormaktadır: "İlgililik" yapılarının, "yaşama-dünyası" koşullarının tesisinde oynadığı rol nedir? Bu yapılar yorumlama sürecini nasıl etkiler ve "bilgi stoku", tecrübeler ve eylemler arasında nasıl bir ilişki kurulmaktadır?³⁴⁷

Schutz bu problemi izah edebilmek için çeşitli örnekler kullanmaktadır. Bunlardan ilki ve en sık başvurduğu, Skeptik bir filozof olan Carneades'nin³⁴⁸ örneğidir:

"Bir adam kötü aydınlatılmış bir odaya girer ve odanın köşesinde sarılı bir halat görür. Fakat objeyi belli belirsiz görmektedir. Kendi kendine onun sarılı bir ip olup olmadığını sorar. O sıkıca sarmalanmış bir yılan da olamaz mı? Bu da mümkün. Adam ilk izleniminden kuşku duyar. İki ihtimal arasında gidip gelir ve şüphede kalır. Nesneye biraz yaklaşır. Hareket etmemektedir. Halatlar hareket etmezler; belki de nesne gerçekten halattır. Fakat adam düşünür; o ip renginde bir yılan da olabilir. Ve yılan kışın uyuduğu için hareketsiz olabilir. Bunun üzerine adam bir yoklama yapar. Ama bir ihtimalin diğerine baskın gelebileceği bir ortama da sahip değildir. Her ikisi

³⁴⁵ Schutz, *On Phenomenology and Social Relations*, s. 320.

³⁴⁶ Schutz and Luckmann, *The Structures of The Life-World*, s. 59.

³⁴⁷ Schutz and Luckmann, *The Structures of The Life-World*, s. 182.

³⁴⁸ Carneades (M.Ö. 214-129), Kuzey Afrika'da doğup felsefe okumak için Atina'ya gelen Skeptik bir filozoftur.

de olabilir. Eğer adam eline bir sopa alır ve objeye onunla dokunursa ve hala hareket etmezse, onun yılan olmadığına kanaat getirecektir. Bu son delille adam, yoklamanın son aşamasına gelmiş olacaktır. Yegâne sağlam delil, bütün ihtimalleri iyice araştırarak elde edilir."³⁴⁹

Schutz bu örneği irdeler ve der ki; bu adam, iki ihtimal -yani *yılan* ve *halat*- arasında nasıl tereddüde düştü? Köşedeki nesne ikisinden de farklı bir nesne olamaz mıydı? Köşede muhakkak başka nesnelere de varken ve hatta odada üç köşe daha varken, niçin köşedeki *halat* veya *yılan* adamın ilgisini çekmekte? İşte bu sorular ve cevapları, "ilgililik" sorunu ile ilişkilidir.

Bu bağlamda Schutz "ilgililik"leri teşekkül edişleri bakımından dörde ayırmaktadır:

1. *Konusal ("thematic") İlgililik*: Burada Schutz'un, sözlüklere baktığımızda "konu", "mevzu" veya Türkçe'ye girdiği haliyle "tema" karşılığı verilen bu kavramı kullanışı, aşağıdaki örnekten de anlayacağımız üzere, aktörün zihninde daha önce sorunsallık arz etmeyen bir olay veya nesnenin birden zihninde "sorunsallaşması"ndandır. Schutz ilk sıraya bu tip "ilgililik"i yerleştirmekte ve bunu da ikiye ayırmaktadır:

a. *Zorunlu dikkat ("Forced attentiveness")*: Schutz aynı örnek üzerinden izah etmekte ve demektedir ki; adamın kendi odasına döndüğünü varsayalım. Diyelim ki, uzun zamandır kullandığından adam odasına aşinadır. Yani, "dış ufuk" ("*outer horizon*"; odanın evdeki konumu vb.) "iç ufuk" gibi ("*inner horizon*"; odadaki eşyalar, düzen vb.) adamın kafasında belirlenmiştir ve belirlenimler sürekli kullanım dolayısıyla bu adamın alışkanlık bilgisi haline gelmiştir.³⁵⁰ Bu anlamda adamın odasına dönmesinde sorunsal bir taraf yoktur. Büyük ihtimalle, odaya girerken başka düşüncelere dalmış durumdadır; mesela, bir tanıdığıyla hemen önce yaptığı bir konuşmayı düşünmektedir. Bu düşüncelerle, her zamanki gibi odasının kapısını açar; odayı çıkarken bıraktığı gibi bulmayı otomatikman bekler. Bu beklentinin otomatikli-

³⁴⁹ Schutz, *Reflections on The Problem of Relevance*, s. 20.

³⁵⁰ Schutz and Luckmann, *The Structures of the The Life-World*, s. 187.

ği, daha önce kurguladığı "tipleştirmelere" dayanmaktadır. Eğer adam odasını gerçekten değişmemiş bulsaydı, odayla ilgili alışkın olduğu durum aynen devam ederdi. Yani, aklındaki konuşmadan başka onu rahatsız eden hiçbir şey olmazdı. Fakat tanımadığı bir obje orada duruyor. Odaya ait fiili algısı, otomatik beklentilerine uymamakta. O anda adamın görüş alanının bütünlüğü birden "çöker", çünkü *beklenmedik* bir unsur görüş alanında. Adam odasını alıştığı gibi beklediğinden, beklenmedik bir obje "sorunsal" hale gelir: yani, obje, *tematize* olur veya *sorunsallaşır*.³⁵¹

b. *İradi dikkat ("Voluntary advertence"):*

i. *Tema değişimi:* Schutz'a göre bütün "konusal ilgililik"ler zihnimize izinsizce girmez. "Carneades'nin örneğindeki adamın odaya aşına olmadığını varsayalım. Orası onun odası değil; fakat tesadüfen daha önce o odaya girmiş. Bundan dolayı, odaya dair önceki tecrübelerine dayanan, içeriği tamamen boş olmayan otomatik beklentileri var. Yalnızca köşedeki nesne, onun için tamamen *bilinmediktir*; odadaki diğer nesnelere, otomatik beklentilerine sessizce dâhil olmuşlardır. Böylece, otomatik beklentilerindeki inkıta ve bilinmeyen nesnenin dikkat çekiciliği adamı yeni bir *konuya zorlamaktadır*. Bir de, adamın daha önce bu odaya hiç gelmediğini ve hiçbir şekilde adama oda hakkında bir bilgi verilmediğini varsayalım. O zaman bile adamın beklentileri tamamen boş olmayacaktır. Genelde odayla ilgili adamın "bilgi stoku"nda sakladığı bilgilerden kaynaklanan bir beklenti oluşacak, kafasındaki *tipik* oda fikrine dayanarak, içerisinde bulunacağını düşündüğü nesnelere olacaktır. Odaya girerse, köşedeki nesne onun dikkatini yine celbedecektir; çünkü kafasındaki oda fikrinde o nesne olmayacaktır."³⁵²

ii. *Tema gelişimi:* Diyelim ki kişi kendisiyle doğrudan ilişkili bir konu ile ilgili bir kitap okumaya başlar. Yeni bir konu okurken, okuduğu konuyu *unutmadan*

³⁵¹ Schutz and Luckmann, *The Structures of The Life-World*, s. 188.

³⁵² Schutz and Luckmann, *The Structures of The Life-World*, s. 190.

dikkat çekici yeni bir konu daha 'keşfeder'.³⁵³ İşte burada *tema değişmeden gelişmektedir*.

c. *Farazi/varsayımsal ilgililik ("Hypothetical")*: Yukarıda incelediğimiz "tematik ilgililik" konusundaki örneği de hatırlayacak olursak, oradan basit zaman üzerine bir kurgu söz konusuydu. Yani geniş zamanda, adam kafasında bir fikirle odaya giriyor ve odadaki aşına olmadığı obje karşısında yeni bir konuya yöneliyordu. "İlgililik" in bir biçimi de daha karmaşık bir zaman yapısına sahip olan "farazi ilgililik" tir. "Farazi ilgililik" teki bütün önemli "ilgililik" yapıları birbirlerine karışırlar. Çünkü "farazi ilgililik", "tematik ilgililik" i de içine almaktadır.

Schutz bu sefer farklı bir örnek veriyor: "Odamda oturuyorum ve bir mektupla meşgulüm. Birden bire, sokaktan gelen bir gürültü duyuyorum. Bu ses benim dikkatime sızıyor; yazmaya ara veriyorum. Bu yoğunluktaki bir ses, 'bilgi stoku' mdaki tecrübelerle bakınca, sokakta meydana gelen 'tanıdık' olaylardan biri –motor sesi, insan sesleri vb.- değil; tanıdık bir mekândan tanınmadık bir ses. Üzerine düşünürsem anlıyorum ki ihtimalle bir patlama veya yangındır. Eğer patlama ise, olay 'tematik' ve 'iradi' olarak benimle ilgilidir." "Farazi ilgililik" fiilen şu anda 'ilgili' dir; zira kişi, 'hipotezin' gelecekte doğrulanıp doğrulanmayacağını kesin olarak söyleyemez. Şuna dikkat etmek gerekir ki, "farazi" bir 'ilgililik' temasının doğrulanma veya çürütülme ihtimalleri aynı öznel ağırlıkta olmaz. Zira biri, "farazi ilgililik" in doğrulanmasından korkabilirken, *gerçek* olmasını da umabilir.³⁵⁴

Özetle "tematik ilgililik", aktörün alışılmadık veya beklenmedik bir durumla karşılaştığı zamanki eylemleri ile ilgilidir; mesela karanlık odaya giren bir adamın odanın köşesinde önceden görmediği-bilmediği bir nesne görüp geliştirdiği eylemler.

2. *Yorumsal İlgililik ("Interpretational Relevance")*:

³⁵³ Schutz and Luckmann, *The Structures of The Life-World*, s. 193.

³⁵⁴ Schutz and Luckmann, *The Structures of The Life-World*, s. 197.

a. *Tema ve bilgi unsurları arasındaki alışıldık rastlantı ("mecburi" yorumlayıcı ilgililik)*: Yine oda örneğiyle açıklıyor Schutz: "Adam odaya girdiği zaman garip bir nesne gözüne çarpar. Nesne, 'köşedeki-nesne-belki-bir-yılan' veya 'köşedeki-nesne-belki-bir-halat' şeklinde tecrübe edilir. Bir de adamın karanlık bir odaya girdiğini ve sert bir objeye çarptığını varsayalım. "Tematik ilgililik", burada "mecburen" devreye girmektedir. "Tema" kurulunca (yani oda), otomatikman bir *tip* ile kesişme meydana gelmektedir: Mobilya.³⁵⁵

"Yorumlayıcı ilgililik" in her iki aşamasında da, yani otomatik kesişme ve problemin izah edilmesinde de, sadece belli bilgi unsurları o anda devreye girer; yani "bilgi stoku"ndaki pek çok unsur bu çerçevede *ilgisiz* kalır. Mesela, adam bilir ki; "güneş doğudan doğar", "iki kere iki dörttür", "kasaplar et satar", "güvercinler kuştur". Bunların hiçbiri, bu durumda akla gelmez. Diğer unsurlar, "kendi durumlarında" ("*on their own*"), başka deyişle *yeri geldiğinde* ortaya çıkarlar.³⁵⁶

b. *Bir problemin yorumlanması ("sâikli" yorumsal ilgililik)*: Karşılaşılan durumla ilgili eğer "bilgi stoku"nda bir *tipe* uygun bilgi bulunamazsa sorun ortaya çıkar. "Köşedeki-nesne" teması ile "tipik-sarılı-halat" bilgi unsuru arasındaki kesişmenin nasıl gerçekleştiğine bakmak gerektiğini düşünüyor Schutz. Bu örnekte, her şeyden önce nesnenin algılandığı biçim *sarılı halat tipi* ile uyuşur. Yani *algılanan*, *tip* ile örtüşür. Örnekteki adam, daha önce *halat* veya *ip* görmüş; fakat *sarılı* halde görmemiş olabilir veya değişik *tip*te *ipler* görmüş olabilir.³⁵⁷ *Yılan tipi* de *halat tipi* de köşedeki nesneye uymaktadır. Diğer taraftan adam önceden öğrendiklerinden bir çıkarım veya yorumlama yaparak sarılı halat veya yılan neticesine ulaşacaktır. Adam daha önce farklı renklerde *sarılı halat* görmüş olabilir. Fakat bütün renkler *sarılı halat tipi*yle bağdaşır; yani *sarılı halatın* belli bir rengi yoktur; her renkte olabilir. Yani adam daha önce mavi bir *halat* gördü ise, şu anda gördüğü sarı nesneyi, renk farklılığı bir sorun yaratmadan "bu bir halat" diye yorumlayabilir. Ayrıca mesela, diyelim ki adamın

³⁵⁵ Schutz and Luckmann, *The Structures of The Life-World*, s. 199.

³⁵⁶ Schutz and Luckmann, *The Structures of The Life-World*, s. 199.

³⁵⁷ Schutz, *Reflections on The Problem of Relevance*, s. 37.

sürekli gördüğü tek *sarılı ip* rengi sarı ise, renk burada yorumlama için adamın ilk adımı olabilir.³⁵⁸

Bir gemi kamarasına giren bir adam için, *kamara tipi* tamamen *sarılı halat tipi* ile uygundur. “Bu-kamaranın-köşesindeki-nesne”, *sarılı halat* olarak yorumlanmaya daha uygundur; yani “kamaradaki-sarılı halat” olarak. Örnekteki adam sık sık böyle deneyimler yaşayabilir ve bu nesnelere ona çok tanıdık gelebilir. Bu durumda, köşedeki nesne, ilk algılamada belirlenemese bile, alışıldık bir kesişme ile tanımlanabilirdi. Örnekteki adamın yanında bir çocuk da olsaydı ve çocuk “orada ne var?” diye sorsaydı, “sarılı halat” yorumlaması kolayca yapılabilirdi.³⁵⁹

Örneği geliştiriyor Schutz: Adam bir gemi kamarasına değil, gemici bir arkadaşının odasına girer. Önceki tecrübelerinde, adam gemici arkadaşının odasına bile *sarılı bir halat* görme şeklindeki otomatik beklentiyle girmez; yani alışıldık bir örtüşme olmaz ve köşedeki nesne dikkatini çeker. *Sarılı halat tipi*, mevcut sorunu çözmek için yeterli niteliklere sahiptir. Peki, adam daha önce odaya girmiş olsa, ama odada hiç *sarılı halat* görmemiş olsa? Onun deneyimlerine göre, gemicilerin odalarına *halat* getirmeleri alışıldık bir durum değildir. Diğer yandan, insanların evlerine her şeyi getirebilirler de.³⁶⁰ Şu da var ki, bir gemicinin evine *halat* getirme ihtimali başka insanlara göre daha yüksektir. Kısacası, *sarılı halat yorumlaması* ortamla uygundur ve bu şartlar altında bir güvenilirliğe de sahip olacaktır. İçinde bulunulan şartlar ne anlama gelir? Diğer ihtimal, mesela zehirli yılanların görülmediği bir ülkede, o nesnenin *zararsız bir yılan* olması olabilirdi.

Örneği biraz daha geliştirelim: Adam odaya arada sırada gelen birisi olsa kesin olarak bilir ki, kendisi eve hiç halat getirmemiştir ve başka insanların da odaya ulaşım halat sokmaları da pek mümkün değildir. Yine de *tema* veya ortam, *sarılı halat tipi* ile uyumludur. Yani bu yorumlama ilkede “mümkündür” fakat mevcut bütün durumda gerçekleşme ihtimali küçüktür. Peki bu durumda ne olur? Adam sorunu çözmeden bir

³⁵⁸ Schutz and Luckmann, *The Structures of The Life-World*, s. 203.

³⁵⁹ Schutz and Luckmann, *The Structures of The Life-World*, s. 38.

³⁶⁰ Schutz and Luckmann, *The Structures of The Life-World*, s. 204.

kenara itebilir ama bu ihtimal, meçhul nesne loş odada dururken pek muhtemel değildir. Adamın evhamlı biri olduğunu varsayarsak bu durumda adamın sorunu çözmeden bırakması makul olmaz.³⁶¹ Hem de, evhamlı bir adam büyük ihtimalle, *sarı halat* yorumlamasından değil *yılan* yorumlamasından başlardı ihtimal hesaplarına; fakat oda kilitli olduğu için bu olasılığın da ihtimali düşüktür. Ve varsayalım ki başka hiçbir yorumlama temayla/ortamla örtüşmemektedir. Yine adamın elinde sadece *yılan* ve *sarı halat* ihtimalleri kalır ve bu durumda ne olur?

Durumu bütünsel görmezsek iki yorumlama da “eşit derecede mümkündür”. Daha fazla ışık olsa, bilgi stokundaki *yılan* hakkındaki bilgilerle objenin *yılan* olup olmadığı anlaşılabilir veya bir sopa ile objeye dokunulsa kendi kendine hareket edip etmemesine göre de karar verilebilirdi ve böylece *sarı halat* ihtimali elenmiş olurdu.³⁶²

"Yorumsal ilgililik"te aktör özetle, bilmediği bir durumla karşılaştığında "bilgi stoku"ndaki bilgileri kullanarak *yorumlamada* bulunur ve o an *ilgi* alanına giren sorunsal durumu çözmeye çalışır.

3. Sâiksel İlgililik ("*Motivational Relevance*")

Carneades'nin örneğinde, adam iki *yorum* ile karşı karşıya kalır ve iki *yorumun* da güvenilirliği eşit derecede olduğundan tatmin olmaz. İki seçenekten birini kabul edebilecek durumdadır; fakat iyi karar vermesi onun için *sâikler* ("*motivational*") açısından önemli olabilir.³⁶³

a. *Eylem Planı* ("*İçin*" bağlamındaki *sâikler*): Carneades'nin örneğinde, adam iki yorum ile karşı karşıya kalmaktadır ve bu iki yorumun da doğru olma ihtimali eşit derecededir. Neticede, kalacağı ikilemden dolayı bu durum onu tatmin etmez.³⁶⁴ Diyelim ki uyku ihtiyacı o anda baskın geldi ve adam odada uyumak istedi.

³⁶¹ Schutz, *Reflections on The Problem of Relevance*, s. 39.

³⁶² Schutz and Luckmann, *The Structures of the The Life-World*, s. 206.

³⁶³ Schutz, *Reflections on The Problem of Relevance*, s. 45.

³⁶⁴ Schutz and Luckmann, *The Structures of the The Life-World*, s. 209.

İnsan uyurken, yağmurdan, soğuktan ve diğer mümkün tehlikelerden korunmak ister ve bu sebeple kapalı ve güvenli bir alan olduğu için odada uyumayı tercih eder. Fakat bilmediği bir obje ile karşılaşması hayatî maksadı ile çakışmaktadır. Şayet adam objenin sadece *sarılı halat* olduğunu düşünürse, uykuya yönelebilir. Fakat *yılan* olma ihtimalini düşünürse, bu uykudayken tehlikeye maruz kalacağı anlamına geleceğinden, adam uyuma planını değiştirir. Yani, "sâiksel ilgililik", mevcut durumdaki planlara göre şekillenir ve planlar da "ilgililik"lere göre.³⁶⁵ Örnekteki adamın karşılaştığı iki ihtimalden birisi "sâiksel" olarak *ilgili* değildir; çünkü *sarılı halat*, mevcut durumda ne tehlikelidir ne de *ilginç*. Bu durumda adamın uykudan vazgeçmesi gerekmez. Aksine eğer nesne *yılan* ise tehlikelidir ve rutin tecrübe akışına ara verilmesi (yani odaya girip uyuma planı) makul olacaktır.³⁶⁶

b. Tavrı belirleyen biyografik konum ("çünkü" bağlamındaki sâikler): Adam objenin yılan olup olmadığını öğrenmek istemektedir; *çünkü* yılanlardan korkmaktadır. Zira objenin *yılan* mı yoksa *sarılı halat* mı olduğuna karar vermek istediği için yılanlardan korktuğunu söylemek anlamsız olur. Mesela biz trende yolculuk yaparken camdan gördüğümüz ağaçların gümüş çamı mı veya mavi çam mı olduğu sorusuyla pek fazla ilgilenmeyiz. Fakat mesela, kolumuzdaki böceğin örümcek mi yoksa "zararsız" bir böcek mi olduğu ile ilgileniriz.³⁶⁷

Örnekteki adam odaya girerken aklında arkadaşıyla yaptığı konuşma vardı, yılan korkusu yoktu; çünkü *yılanlar* veya *yılan korkusu* zihinde sürekli bulunmaz. Adam bir *yılan* göreceğini de düşünmüyordu. Odaya girdiğinde de yatakların altına acaba *yılan* var mıdır diye de bakmazdı. Peki adamın bilincine *yılan* ve *yılan korkusu* nasıl girmiştir?³⁶⁸

Yılan, önceki tecrübeleriyle adamın "bilgi stoku"nda saklanmış bir *tiptir* ve bu *tip* belli durumlarda zihinde canlanabilir. *Yılan zehirlidir ve yılan beni sokarsa*

³⁶⁵ Schutz and Luckmann, *The Structures of The Life-World*, s. 210.

³⁶⁶ Schutz and Luckmann, *The Structures of The Life-World*, s. 210.

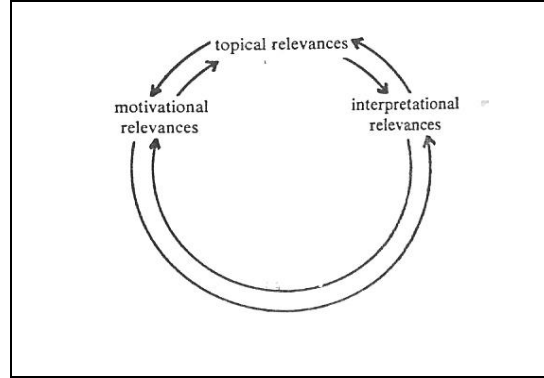
³⁶⁷ Schutz and Luckmann, *The Structures of The Life-World*, s. 216.

³⁶⁸ Schutz and Luckmann, *The Structures of The Life-World*, s. 217.

ölürüm. Örnekteki adamın o esnada yılanlardan nasıl korktuğunu “izah etmeye” ihtiyacı yoktur; o sadece, yılanlardan korktuğunu bilir. Diğer taraftan belki başka bir vakit korkusu üzerinde düşünebilir ve sebepleri tespit etmeye çalışabilir.³⁶⁹

Kısacası "sâiksel ilgililik", aktörün kısa veya uzun vadeli amaç veya durumlarına *ilişkin* kararlarını etkileyen şartlar bağlamında yönlendirme sağlamaktadır.

Görüldüğü üzere Schutz'un "ilgililik" kuramı, "yaşama-dünyası"nda aktörlerin karşılaştıkları olaylar, şartlar, nesnelere vb. ile ilgili olarak, o andaki durum tanımlamalarına ve, kısa veya uzun vadeli çıkarlarını gözeterek aldıkları kararları ele almaktadır. "İlgililik" türlerinden hiçbirisi bir diğerine ortaya çıkışları bakımından kronolojik anlamda öncelik taşımaz; yani aktörün "ilgililik"leri karşılaştığı bir durumda belli bir sıra izlemez karar alması için; fakat belki bir durum karşısında bunlardan bir tanesi başlangıçta değerlendirilir; sonra bir diğeri. Aslında üç ayrı kategoride isimlendirilen "ilgililik" *tipleri* birbirinden ayrı düşünülmemeyecek bir karşılıklı ilişki içerisindedirler. Schutz bu girift ilişkiyi *Reflections*'da bir çizimle³⁷⁰ göstermektedir:



Reflections'ın editörü Zaner'in belirttiği gibi her ne kadar kendisi elde edemese de,³⁷¹ Schutz bu kuramının üç ayrı veçhede fayda sağlayacağına inanıyordu. "İlkin "konusal/tematik ilgililik" hayatımıza yön vermesini isteyeceğimiz değerler arasında tercihte bulunurken *özgürlüğümüze ve değer anlayışımıza* katkı sağlayacaktır. "Yorumsal ilgililik" metodolojinin anlamı ve işlevine ışık tutacak; rasyonalizasyon kuramına ve

³⁶⁹ Schutz and Luckmann, *The Structures of The Life-World*, s. 221.

³⁷⁰ Schutz, *Reflections*, s. 70.

³⁷¹ Schutz, *Reflections*, s. 71.

bilhassa empirik gerçekliklere ilişkin varsayımların doğrulama, çürütme ve değiştirme sorununun çözümüne zemin temin edecek ve aynı zamanda tipikliklerin oluşumu ile ilgili problemlere katkıda bulunacaktır. Üçüncü olarak, "sâiksel ilgililik" kuramı, *kişilik yapısı* ve özellikle de *özneler-arası anlama* ile ilgili sorunların tahliline yardımcı olacaktır."³⁷²

Schutz'un yukarıda incelediğimiz "ilgililikler" kuramı, geliştirdiği başka bir kuramla çok yakından ilişkilidir: Eylemde sâiklerin etkisi.

4.3.7. Eylemde Sâik Faktörü

Schutz, eylemin *sâikli eylem* ("*motivated behavior*") olarak tanımlanabileceğini ifade ederken,³⁷³ burada *sâik* tabiriyle bir eylemin ortaya konma gerekçesini kastetmekte ve bu kavramı Max Weber'den aldığını ifade etmektedir.³⁷⁴ Max Weber'in bu kavramı kullanımıyla ilgili Schutz'un eleştirileriyle birlikte kendi kullanımına geçeceğiz.

"Motiv" veya "sâik" kavramıyla Weber iki farklı anlamı bir araya getirmektedir. Bunlardan ilki, aktörün edimi için hissettiği öznel gerekçe; ikincisi, aktörün edimi için gözlemcinin varsaydığı gerekçe. Schutz, burada yalnızca aktörün kendi edimi için sunduğu gerekçeye dikkat edilmesi gerektiği ve dolayısıyla Weber'in bu ayrımında yanlışlığı kanaatindedir.³⁷⁵ Daha açık söyleyecek olursak; daha önce de belirttiğimiz gibi Schutz, sosyal bilimler açısından daha kesinlik arz edecek olan bilginin, aktörün kendi durum tanımına dayalı bilgi olduğunu, çünkü gözlemcinin kendi varsayımında yanlışlık ihtimali bulunduğunu ileri sürmekteydi. Odun kıran adam örneğinde, adamın odunları niçin kırdığına ilişkin gözlemcinin tahminlerinin her zaman isabetli sonuçlar

³⁷² Schutz, *Reflections*, s. 71.

³⁷³ Schutz, *On Phenomenology and Social Relations*, s. 126.

³⁷⁴ Schutz, *PSW*, s. 86.

³⁷⁵ Schutz, *PSW*, s. 86.

vermesinin mümkün olamayacağını, burada önemli olanın adamın gösterdiği gerekçe olduğunu belirtmişti.

Schutz'a göre Weber'in bu konuda yanıldığı bir diğer husus, bu kavramı geleceğe ve geçmişe yönelik oluş ayrımı yapmadan kullanmasıydı. Oysa Schutz'a göre güdüler, geleceğe yönelik olanlar "için-sâiki" ("*in-order-to-motives*") ve geçmişe yönelik olanlar "çünkü-sâiki" ("*because motives*") olarak ayrılmalıydı.³⁷⁶

a."İçin-sâiki": Mesela bir katilin bir insanı öldürme gerekçesi, yani *güdüsü*, maktulün parasını almak olabilir. Bu durumda katil, birini öldürmek için kafasında bir plan yapmakta ve buna gerekçe olarak da *öldüreceği kişinin parasını almayı* göstermektedir. "Parasını almak için A'yı öldüreceğim" tasarımında geleceğe yönelik bir plan yapılmaktadır. Aynı şekilde, aslında "parasını almak için A'yı öldürdüm" cümlesinde de geçmiş zaman kipine ait olmasına rağmen, eylemin gerçekleştirilme gerekçesinde aktörün bakış açısından ve bu fikri ürettiği an bakımından gelecek zaman kipi gizlidir. İşte Schutz gelecek zamana ait bir gerekçelendirme ifade eden güdülere "için-güdüsü" ("*in-order-to-motives*") adını vermektedir.³⁷⁷

Verdiği başka bir örnekte Schutz, evine yakın bir yerde oturan bir arkadaşıyla konuşma planı yaptığını varsayıyor. Bu amacına ulaşabilmek için, oturduğu koltuktan kalkmalı, oturduğu daireden çıkıp merdivenlerden aşağıya inmeli, apartmandan çıkmalı, arkadaşının oturduğu caddeye gidip evinin olduğu apartmana girmelidir. Yolda karşılaştığı herhangi birisi ona nereye gittiğini sorduğunda, yani yapmakta olduğu eylemin rasyonel temelini veya anlamını sorduğunda, *şu yakınlarda oturan arkadaşı A'yı görmeye gittiği* şeklinde cevap vereceğini söylemektedir. Bütün bu eylemlerin güdüsü, A'yı ziyaret etme güdüsüdür; çünkü oturduğu koltuktan kalkıp arkadaşının evine ulaşana kadar gerçekleştirdiği bütün eylemlerin nihai amacı aslında A ile konuşmaktır. Bütün diğer eylemler ara eylemlerdir. A ile konuşma planını

³⁷⁶ Schutz, *PSW*, s. 87.

³⁷⁷ Schutz, *CP I*, s. 33.

kafamda yaptığım anda konuşma eylemi Schutz için o anda geleceğe yönelik bir kurgudur ve bütün bu eylemlerin anlam bağlamı da bu niyette gizlidir.³⁷⁸

Bir gerekçeye bağlı olarak zihinde kurgulanan bir eylem planını gerçekleştirmek için yapılan başka eylemler, başka deyişle aracı eylemler, bireyin o anda üzerinde çok fazla düşünmeden sadece nihai hedefine odaklanarak yaptığı halde aktörün planına dâhildirler. Yine Schutz'un örneğine göre; diyelim ki bir arkadaşım ile konuşmak için ona telefon edeceğim. Telefon etme planını aklımda kurguladığım zaman, telefon etme işlemi gerçekleşirken meydana gelen elektronik ve fiziksel olayları bilip bilmediğimi düşünmem. O anda kablolardan nasıl olup da sesin karşıdaki kişiye iletiildiği, o esnada ne gibi elektronik süreçlerin yaşandığı sorusu üzerine kafa yormadan, "sorgusuz-sualsiz kabul ettiğim" "tarifeler" gereğince telefonu elime alır ve arkadaşımın telefon numarasını çevirir ve eğer karşıdaki telefona cevap verirse, daha önce planladığım telefon konuşmasını yaparım. Schutz fiziksel süreçlerle ilgili olsa da bu örneğin toplumsal eylemlerle ilgili süreçler için de açılımlayıcı olduğu kanaatindedir.³⁷⁹

Planlanan bir eylem başarıyla tamamlandıktan sonra aktöre o eylemi yapma gerekçesini sorduğunuzda, yapıp bitmiş olduğundan vereceği cevap artık "için" ile değil "çünkü" ile olacaktır. Bu değişikliğin sebebi sadece zamansal olduğundan, yani aslında geleceğe yönelik bir sâik ile eylem ortaya konduğundan ve yerine getirildiği andan itibaren o an artık *geçmiş* olduğundan, Schutz'a göre bunu ifade için kurulan "çünkü" cümlesi *yapay* olacaktır. Başka deyişle, "arkadaşım ile konuşmak için ona telefon ettim" cümlesi sırf zaman değişikliğinden dolayı "arkadaşıma telefon ettim; çünkü onunla konuşmak istedim" cümlesine dönüşebilir. İşte bu mecburi değişiklikten ötürü de bu ifadeler "yapay çünkü-ifadeleri"dir ("*pseudo because-statements*").³⁸⁰

Schutz bahsettiği bu "yapay çünkü-ifadeleri" dışında aşağıda göreceğimiz "hakiki çünkü-ifadeleri"nin de bulunduğunu düşünmektedir.

³⁷⁸ Schutz, *PSW*, s. 88.

³⁷⁹ Schutz, *PSW*, s. 89.

³⁸⁰ Schutz, *PSW*, s. 90.

b. "*Çünkü-sâiki*": "*Çünkü-sâiki*", bireyin gerçekleştirdiği bir eylemi açıklamak için kullandığı izahı ifade etmektedir. Bu tip cümleler geçmişe yönelik bir anlam taşımakla beraber, "hakiki çünkü-ifadelerinin" geçmişe yönelik olmalarının asıl nedeni, aktörü o eylemi ortaya koymaya iten içinde bulunduğu biyografik ve toplumsal koşulları ifade etmeleridir. Yukarıda belirttiğimiz gibi, eğer aktörün, mesela az önceki örnekteki katil, "adamı öldürdüm; *çünkü* parasını almak istedim" şeklindeki cümlesi "yapay bir çünkü-ifadesi"dir. Burada hakiki çünkü ifadesi şu olabilir: "adamı öldürdüm; *çünkü* kötü *arkadaşlarımdan etkilendim*". Görüldüğü üzere bu cümlede aktör, para elde etme amacından daha derin bir gerekçelendirme getirmekte, bir bakıma kendi kendisine daha derin bir sorgulama yaparak bu ifadede bulunmakta ve aktör geçmiş tecrübelerine atıfta bulunmaktadır.

Schutz bu konuyu izah için başka bir örnek daha veriyor: "Şemsiyemi açtım; *çünkü* yağmur yağıyor" dediğimi varsayalım. Öncelikle bu cümlenin "yapay çünkü-ifadesi" olduğunu görmekteyiz. Bu cümle "için"li bir hale dönüştürülecek olursa, "yağmur yağdığı için şemsiyemi açtım" şeklini alacaktır ve aktörün şemsiyeyi açma planındaki asıl niyetinin *elbiselerinin yağmurdan ıslanmasını engellemek* olduğu daha iyi anlaşılacaktır. Diğer taraftan bu cümlenin geçmiş bir tecrübeye dayanarak kurulduğunu düşünürsek, bu ifadenin hakiki bir *çünkü-ifadesi* olduğunu da anlamaktayız. Şemsiye açma planının yapılma sürecini gözden geçirecek olursak, şu soruları soralım? Yağmurda ıslanacağımı nereden biliyorum? Bu soruya vereceğim cevap, ya "çünkü daha ıslandım" ya da "çünkü yağmur yağınca ıslanıldığımı öğrendim" şeklinde olacaktır. Başka deyişle, benim yağmur yağdığında şemsiyesiz dışarıya çıkılması durumunda elbiselerimin ıslanacağı bilgisi için, daha önceden "bilgi stoku"nda saklamış olduğum bir tecrübeye veya bilgiye başvuruyordum.³⁸¹

Schutz, "çünkü" formundaki bir güdünün, bizzat eylem planının kendisi olduğu tespitini de yapmaktadır. Bir önceki örnekteki katil eylemini yapmaya güdülenmiştir; *çünkü* bu veya şu çevrede yetişmiştir, şu veya bu çocukluk tecrübeleri vardır, vb.

³⁸¹ Schutz, *PSW*, s. 94.

Schutz'un “hakiki çünkü-güdüleri” dediği bu güdüler, aktörün bakış açısından, söz konusu eylemi işlemesine sebep olan geçmiş tecrübelerine başvurmaktadır. Yani aslında “çünkü” formundaki sâik, bizzat eylem planının kendisidir³⁸²; mesela, *bir adamı öldürmek suretiyle para ihtiyacını gidermek veya şemsiye açmak suretiyle ıslanmamak.*

4.4. Fenomenolojik Sosyoloji'de Toplumsal Eylem ve Toplumsal İlişkiler

4.4.1. Toplumsal Eylem Kavramı

Max Weber toplumsal eylemi, *aktörün öznel bir anlam yükleyerek başkasının eylemine yönelik eylemi* diye tanımlıyordu.³⁸³ Schutz bu tanımlı aktarıırken, Weber'in eylem kavramını "işlem" ve "icra" ayrımı yapmadan kullandığı hatırlatmasını yaparak, kendi terminolojisine uygun yeni bir tanım yapmaktadır: *Toplumsal eylem, başkasına yönelik gerçekleştirilen bilinçli-niyetsel eylemdir.*³⁸⁴ Weber'den farklı olarak yaptığı ayrımla Schutz'un daha önce "işlem" adını verdiğini belirttiğimiz sadece zihinle yapılan eylemler de toplumsal eylem kategorisine girmektedir. Sempatı, antipati, cinsel duygular, özlemek, beklemek, acımak vb. gibi bütün duygulanımlar da bu bağlamda toplumsal eylemdirler.³⁸⁵ Bu tip duygular Weber'e göre de toplumsal eylem adını alırlar; fakat Schutz burada bir hususa dikkat çekmektedir ki, eğer aktör başka bir insana bilinçli bir varlık olarak değil de, sadece fiziksel varlığına yönelik eylemde bulunuyorsa o eylem toplumsal eylem sayılmaz.³⁸⁶ Mesela anestezi ile uyutulmuş bir hastayı ameliyat eden bir doktorun hastanın vücudu üzerinde yaptığı işlemler, hem Schutz'a hem de Weber'e göre toplumsal eylem değildir. Fakat Weber'in tanımlı bu ayrımı yapmadığı için, Schutz'a göre muğlak ve başarısızdır.³⁸⁷

³⁸² Schutz, *CP I*, s. 22.

³⁸³ Max Weber, *Theory of Social and Economics Organization*, s. 80.

³⁸⁴ Schutz, *PSW*, s. 144.

³⁸⁵ Schutz, *PSW*, s. 144.

³⁸⁶ Schutz, *PSW*, s. 145.

³⁸⁷ Schutz, *PSW*, s. 145.

Schutz, Weber'in toplumsal eylem tanımlamasında, "için ve çünkü gerekçeleri"ndeki gibi eylemin yönelimselliği bakımından geçmiş-gelecek ve başka bir bireyi etkilemeyi amaçlıyor olup olmama ayrımı yoktur. Schutz'un "için-güdü" ile yapılan eylemlerin gelecek yönelimli olduklarına dair görüşünü yukarıda belirtmiştik. Hakiki toplumsal eylemde aktör, "diğeri"ni etkilemeyi amaçlar. Mesela karşımızdakine bir cümle söylüyorsak, burada onun bu cümleyi anlamasını amaçlıyor olmamız gerekir; "için-güdü" ile ifade edecek olursak; "senin anlamın için sana bunu söylüyorum"dur. Böyle bir amacımız olmasa karşımızdakine bir şey söylememizin de bir anlamı olmazdı. Bu şekilde gelecek yönelimli bir tasarımla karşımızdakine bir şey söylerken aslında onun da gelecek öznel tecrübesini etkilemek istiyoruzdur. Bu bağlamda "diğeri"ni etkilemeye yönelik her eylem toplumsal eylemdir ve diğeri etkilediği her eylemde bir toplumsal etkileşim söz konusudur.

4.4.2. Toplumsal İlişki Kavramı

En az iki kişi karşılıklı birbirlerine yönelik eylemde bulunurlarsa orada bir toplumsal ilişkiden söz edilebilir. Weber de toplumsal ilişkinin tanımını böyle yapmaktadır ve şöyle devam etmektedir: "*Toplumsal ilişki, anlaşılabilir nitelikte bir toplumsal eylem akışı olabileceği ihtimalinin varlığını ihtiva eder.*"³⁸⁸ Daha önce de değindiğimiz gibi, Schutz Weber'in "Verstehen" kavramında sosyal bilimci açısından nesnelğin sağlanması bakımından bir hata görüyordu. Bu hata, Weber'in bir eylemin değerlendirilmesinde aktörün kendi iç-gözleminden ziyade, gözlemcinin aktörün eylemine dair yorumuna yaptığı vurgudan kaynaklanıyordu. Şimdi toplumsal ilişki tanımlamasında da Schutz bu bağlamda yine bir sorun tespit etmekte: Weber'in yukarıdaki cümlesindeki *ihimal kimin için vardır; aktör için mi, yoksa onu gözlemleyen sosyal bilimci için mi?*³⁸⁹ Schutz'a göre aslında Weber'in toplumsal ilişki tanımlamalarında iki farklı durum söz konusu. Birincisi, aktörün başka bir bireyden eylemine karşılık vermesi veya kendisini anlaması için öznel beklentisinin karşılıklı yönelimi

³⁸⁸ Max Weber, *Theory of Social and Economics Organization*, s. 83.

³⁸⁹ Schutz, *PSW*, s. 151.

tesis etmesi durumu; ikincisi ise, ilişkiye dâhil olmayan gözlemcinin bir toplumsal ilişki ihtimalini tesis eden nesnel yargısıdır.³⁹⁰

Gözlemci gözlemlendiği iki kişi arasında bir ilişki tespit etmeyebilir de; fakat iki kişi arasında gözlemcinin tespit edemeyeceği gizli bir ilişki de mevcut olabilir. İşte bu nedenden bir ilişkinin var olup olmadığını tespit için bir ölçüt belirlenmelidir. Gözlemcinin ortada bir toplumsal ilişki olup olmadığına dair yargısının farklı kesinlik, yani *yorumlanabilirlik* derecelerinde olabileceğini ileri sürmektedir.³⁹¹ Gözlemci, iki veya daha fazla kişi arasında bir toplumsal ilişkinin var olup olmadığını aktörlerin gözlemlenebilen edimlerine bakarak söyleyecek, gözlemlenebilen edimleri aktörlerin akıllarından geçenleri anlamak için birer işaret kabul edecek, aktörlerin eylemleri yaparkenki "için ve çünkü gerekçelerini" anlamaya çalışacak, yorumlayacak, niyetledikleri hedeflere ulaşmak için gerçekleştirdikleri ara eylemleri tespit edecek; kısacası bir bakıma bütün o süreci kendi zihninde yeniden inşa edecektir. Schutz bütün bu işlemlerin sağlıklı yapılabilmesi ve gerekli bilimsel nesnel bilginin elde edilebilmesi için toplumsal ilişki kavramını ikiye ayırmakta: "Toplumsal etkileşim" ("*social interaction*"/"*Wirkensbeziehung*") ve "hedefsel-ilişki" ("*orientation-relationship*"/"*Einstellungsbeziehung*").³⁹² Diyelim ki A, B'ye bir soru sordu ve B cevap verdi. Burada toplumsal bir ilişkinin varlığı ihtimali görülebilir. Fakat iki kişinin birbirini anlayıp anlamadıkları, ancak kendilerine bazı doğrulama soruları sorularak anlaşılabilir. Ancak böyle bir sağlama işleminden sonra gözlemci bu iki kişinin arasında bir "hedefsel-ilişki"nin varlığı bilgisini verebilir. Schutz, bu örnekte olduğu gibi toplumsal ilişkinin test edilebilirlik durumuna "sorgulama imkânı" ("*possibility of questioned*"/"*Befragbarkeit*") adı vermekte ve bunu *doğrudan-toplumsal gözlem*in konusunun özel bir karakteristiği olarak belirlemektedir.³⁹³ İşte burada bahsi geçen sorgulama, gözlemcinin ihtiyaç duyduğu bir kriter haline gelmektedir.

³⁹⁰ Schutz, *PSW*, s. 152.

³⁹¹ Schutz, *PSW*, s. 154.

³⁹² Schutz, *PSW*, s. 154.

³⁹³ Schutz, *PSW*, s. 156.

Toplumsal etkileşim ise, Schutz'a göre, *özneler-arası güdüsel bir bağlamdır*.³⁹⁴ Mesela ben *B* şahsına bir soru yönelttim diyelim. Benim buradaki "için-gerekçem" sırf *B*'nin sorumu anlaması değil, ondan soruma cevap almaktır. Soruyu sorarken *B*'nin sorumu anlayacağını ve bana cevap vereceğini öngörürüm; yani bende bana cevap vereceği beklentisi oluşur. Benim aklımdaki planda belirsiz olan, *B*'nin soruma ne cevap vereceğidir. Burada dikkat edilmesi gereken noktalardan biri de, benim soru sorma eyleminin "için-sâiki" ile ortaya çıktığı, dolayısıyla geleceğe yönelik bir eylem olduğu noktasıdır. Başka deyişle soruyu sorup cevap alma projem, gelecekte olacağını umduğum bir olaya dayanmaktadır. Aklımdaki plan şöyledir: "Cevabı öğrenmek için soruyu soracağım". Soruya cevap veren kişinin cevap verirkenki güdüsü ise "hakiki çünkü-sâiki"dir. Zira ona sorulsa şöyle yanıtlayacaktır: "Cevap verdim; çünkü bana soru sordu". Her iki taraf da önceki tecrübelerine dayanarak soru sorma eyleminin cevap bekleyen bir eylem olduğunu bilirler. Bununla beraber soruyu soran kişi, karşıdakinin cevap verip vermeyeceğinden veya soruyu anlayıp anlamayacağından emin olamaz; fakat sorusunu yöneltmesi cevap alma beklentisine dayanır.³⁹⁵ İşte burada sorusuna bir cevap alıp almayacağını bilmeden bir aktörün başka bir aktöre dikkatini yönelterek soru sorma işlemi, yukarıda anlattığımız nedenlerle, *sâiklere bağlıdır* ve bir toplumsal etkileşimdir.

Schutz, toplumsal ilişkinin tarafları için de bir toplumsal ilişkinin varlığını tespit ölçütleri belirlemektedir. Mesela herhangi bir ortamda ben *A* şahsına dikkatimi yöneltiyorum ve onun da bana dikkat ettiğini fark ediyorum; göz göze geliyoruz. Karşılıklı birebir temasla gerçekleşen böyle ilişkilere Schutz "canlı toplumsal ilişki" ("*living social relationship*") tanımlamasıyla "Biz-ilişkisi" ("*We-relationship*") veya "yüzyüze-ilişki" ("*face-to-face relationship*") adı vermektedir. Şimdi Schutz'un bu tip toplumsal ilişkiye dair görüşlerini inceleyelim.

³⁹⁴ Schutz, *PSW*, s. 159.

³⁹⁵ Schutz, *PSW*, s. 161.

4.4.3. Toplumsal İlişkiler: Biz-İlişkisi

Aynı zaman diliminde yaşadığımız "çağdaşlarımız"ın bazılarıyla, birebir ilişki diyebileceğimiz "yüz-yüze ilişki"ye ("*face-to-face relation*") gireriz. Bu tip ilişki her ne kadar "yüz-yüze" ibaresiyle içerisinde iletişimin de olduğu bir ilişkiyi çağırırsa da, Schutz aynı zaman diliminde aynı eylemi yaptığımız her türlü ilişkiye "Biz-ilişkisi" ("*We-relation*") demektedir.³⁹⁶ Yani birlikte oturup film seyrettiğim arkadaşım ile kurduğum ilişki de "biz-ilişkisi"dir, bir toplu taşıma aracında birlikte aynı yöne gittiğim yabancılarla kurduğum ilişki de.³⁹⁷

Müşterek mekânı paylaştığımız herkes için,³⁹⁸ başkasının vücudu, jestleri, yürüyüşü ve yüz ifadeleri doğrudan gözlemlenebilir; yani kişiler bu gözlemlerle diğerlerinin jest, mimik ve ifadelerini anlayıp yorumlayabilirler. Aynı zaman dilimini –sadece dışsal (kronolojik) zamanı değil, "iç süreyi" de paylaşmak suretiyle her "ortağın", başkasının hayatına etki ettiği anlamı da çıkmaktadır. "*Kısacası, 'ortaklar' bir başkasının biyografisine tabi olurlar; birlikte yetişirler/büyürler, yaşarlar; 'saf Biz-ilişkisi' diyebileceğimiz şey budur*".³⁹⁹

Schutz "Biz-ilişkisi"ne giren bireylerin, bu ilişkiye kişiliklerinin tamamıyla değil, sadece o andaki durumla ilgili olan kısmıyla katıldıklarını düşünmektedir.⁴⁰⁰ Az önce verdiğimiz toplu taşıma aracındaki yolcular örneğine dönecek olursak; araçtaki yolcuların birbirleriyle ilişkileri yalnızca "yolcu" olma nitelikleri bakımından kurulmaktadır. Kişiler aslında o andaki statülerine göre karşılarındakileri ve kendilerini "*tipleştirmektedirler*; otobüste ben kendimi ve diğerlerini "yolcu", aracı kullanan kişiyi "şoför" olarak tipleştiririm; alış-veriş yaparken kendimi "müşteri", karşımdakini "satıcı" olarak vs.

³⁹⁶ Schutz ve, Luckmann, *The Structures of The Life-World*, s. 62.

³⁹⁷ Schutz, *CP III*, s. 16.

³⁹⁸ Schutz aynı zaman diliminde yaşayanlar için "ortak" ("*consociate*") tabirini de kullanmaktadır. Bkz. Schutz, *CP III*, s. 16.

³⁹⁹ Schutz, *CP III*, s. 17.

⁴⁰⁰ Schutz, *CP III*, s. 18.

"Biz-ilişkisi"nde gözden kaçırılmaması gereken husus, aktörlerin girdikleri ilişkinin bu adı alabilmesinin şartının, aynı zaman ve mekânda bu ilişkinin gerçekleştiriliyor olmasıdır. Schutz burada kendimizden başka birine yönelik doğrudan eylemde bulunma durumuna "Sen-yönelimlilik" ("*Thou-orientation*") tanımını yapmaktadır.⁴⁰¹

Schutz, "Sen-yönelimli" tavrın her şeyden önce "*bir kişi olarak başka bir insanın farkında olduğum en saf durum*"⁴⁰² olduğunu söylemektedir. Fakat bu farkındalık onun bilinçli bir varlık olarak orada olmaklığının farkındalığıdır; aklından neler geçtiğini bildiğim anlamında bir farkındalık değil.

"Sen-yönelimlilik" karşılıklı bir ilişki de olabilir, tek taraflı da. Eğer taraflardan sadece birisi diğerrinin farkında ise bu durumda bu ilişki tek taraflı; her iki taraf da birbirinin farkında olursa karşılıklı olacaktır. İki tarafın da karşılıklı birbirinin farkında olduğu ilişkiye Schutz "saf Biz-ilişkisi" ("*pure We-relationship*") adı vermektedir.⁴⁰³ Mesela, sen ve ben bir kuşun uçuşunu seyrediyoruz. İkimizin de aklında o sırada "uçan kuş" düşüncesi var. Kuşu seyrederken her ikimiz de aynı anda aynı tecrübeyi edinmekteyiz. O esnada ikimiz de aynı göz hareketleriyle kuşu takip ediyoruz. Bu durumda diyebilirim ki, ikimiz, yani "*biz*, kuşun uçuşunu seyrettik". Ben bu tecrübeyi edindiğimiz bilgisi dışında senin bu tecrübeyle ilgili öznel herhangi bir fikrini bilmiyorum. Bir hemcinsim olarak seninle aynı anda kuşun uçuşunu izleme tecrübelerini edindiğimiz bilgisi benim için kâfi.⁴⁰⁴ Schutz bu örnekle "saf Biz-ilişkisi"ni böylece izaha çalışmaktadır.

Schutz'un "Biz-ilişkisi"ne verdiği misal ise şöyle: Varsayalım ki sen bana bir şeyler anlatıyorsun ve ben de senin anlattıklarını anlıyorum. Burada anlamanın iki anlamı vardır; birincisi, ben senin anlattıklarının "nesnel anlamı"ni kavramaktayım. Yani sen veya başka herhangi biri aynı şeyleri söylese o sözlerin ne manaya geldiğini

⁴⁰¹ Schutz, *PSW*, s. 163.

⁴⁰² Schutz, *PSW*, s. 163.

⁴⁰³ Schutz, Luckmann, *The Structures of The Life-World*, s. 64.

⁴⁰⁴ Schutz, *PSW*, s. 165.

anlarım. İkincisi, söylediklerinle senin kastettiğin "öznel anlam". Senin kelimelere yüklediğin "öznel anlamı" yakalayabilmek için, seçtiğin sözcüklerle niyetsel eylemlerini yorumlamak ve kendi zihnimde yeniden inşa ederek anlamam gerekir. Bu ilişkinin "Biz-ilişkisi" adını alabilmesi, benim senin bilincindeki "öznel anlam bağlamını" yakalayabilmeme bağlıdır.⁴⁰⁵

"Yüzyüze-ilişki"de bulunan iki kişi, aynı ortamda aynı zaman diliminde birebir bir ilişki halindedirler. Bu tip ilişkide taraflar birbirlerinin sadece farkında değildirler; aynı zamanda birbirleriyle dil vasıtasıyla iletişim kurabilirler. Aynı ortamda bulunuyor olmaları, buldukları ortamın ikisinin de önünde var olduğu, o ortamın veya dünyanın sadece birinin değil, her ikisinin de dünyası olduğu neticesini ortaya çıkarır. İşte bu anlam bağlamında "özneler-arası" bir dünya inşa edilebilir.⁴⁰⁶ Bu çerçevede ben karşımdakinin jest ve mimiklerini takip eder, sesini duyabilir, ona aklından neler geçtiği ile ilgili sorular yöneltebilir, o andaki tecrübeyi nasıl yorumladığını sorabilir, bu sorularla yanlış anlamalarımı düzeltebilir ve tama yakın bir anlama elde edebilirim.

Peki doğrudan toplumsal gözlemde bulunan bir gözlemci, "biz-ilişkisi" kuran aktörlerin neler düşündüklerini nasıl bilecek? Eğer gözlenen aktörlerin gözlemlendiklerinden haberleri yoksa, gözlemci aktörlerin vücut hareketlerini ve konuşmalarını akıllarından geçenlere işaret eden semboller olarak değerlendirecek ve bu verileri nesnel bir bilgiye dönüştürmeye çalışacaktır; fakat daha önce de belirttiğimiz gibi, Schutz dışarıdan gözlemin eksik olduğu kanaatini taşıdığından, gözlemcinin gözlemlediği aktörlerle "yüz-yüze ilişki"ye girmesinin daha doğru olduğunu düşünmekte. Bu sayede gözlemci, aktörlerle konuşabilecek, aklında onlara dair yürüttüğü varsayımların sağlamasını yapabilecektir. Schutz, gözlemcinin gözlemlediği aktörlerin edimleri ile ilgili yorumlarının sağlamasını kendi kendine aklında matematik problemi çözer gibi yapamayacağını düşünmekte. Gerçek bilginin elde edilebilmesinin önünde duran bu engeli aşabilmesi için gözlemcinin, gözlemci rolünü "yüz-yüze ilişki"ye iştirak eden taraflardan biri olmakla değiştirmesi gerekir. Gözlem konusu olan aktörlere

⁴⁰⁵ Schutz, *PSW*, s. 166.

⁴⁰⁶ Schutz, *PSW*, s. 171.

sorular sormaya başladı andan itibaren o, yalnızca bir gözlemci değil;⁴⁰⁷ taraflardan biridir.

Schutz, toplumsal ilişki türlerini sınıflandırırken "Yüz-yüze ilişki" gibi doğrudan kurulan toplumsal ilişki dışında bir de dolaylı kurulan ilişki sınıfı belirlemiştir: "Onlar-ilişkisi".

4.4.4. Toplumsal İlişkiler: Onlar-İlişkisi

Günlük hayatta doğrudan ilişkiler yanında, dolaylı ilişkiler kurduğumuz bireyler de vardır. Tıpkı "yüz-yüze ilişki" kurduğumuz hemcinslerimiz gibi "onlar-ilişkisi" kurduğumuz hemcinslerimiz de aynı zaman diliminde yaşadığımız kişilerdir. Fakat ilişkinin farkı, kurulan ilişkinin aynı mekânda birebir kurulan bir ilişki olmayıp, aynı zaman diliminde kuruluyor olmasından kaynaklanır. Yani aslında bu tip ilişki kurduğumuz aktörlerin varlığından haberdarızdır.

Birebir ilişki kurulmadığı için de söz konusu kişiler bizim için "Sen" ("*Thou*") değildirler; dolayısıyla burada az önce yukarıda bahsettiğimiz "Sen-yönelimlilik" ("*Thou-orientation*") yerine "Onlar-yönelimlilik" ("*They-orientation*") meydana gelmektedir.⁴⁰⁸ Bu durumda doğrudan ilişki kurmadığım kişiler hakkında sahip olduğum bilgi de araçlarla edindiğim tanımlayıcı bir bilgi olacaktır. Mesela bir arkadaşım bana daha önce tanışmadığım ve herhangi bir yerde hiç görmediğim kız kardeşinden bahsediyor. Ben arkadaşımın kız kardeşi hakkında zihnimde bir resim oluştururken, arkadaşımın tanımlamalarına dayanmakta ve bir aracı ile başka birisi hakkında bilgi edinmekteyimdir.

"Onlar-ilişkisi" her zaman bu örnekteki gibi canlı bir aracı vasıtasıyla kurulmayabilir. Mesela postaneye gidip bir mektup attığımız zaman, postacı okuyup istediğimiz kişiye ulaştırın diye zarfın üzerine isim ve adres yazarız. Pul yapıştırma gibi gerekli "tarife"lere uyduktan sonra, postacının, zarfın üzerine yazdığımız adrese

⁴⁰⁷ Schutz, *PSW*, s. 174.

⁴⁰⁸ Schutz, Luckmann, *The Structures of The Life-World*, s. 75.

mektubumuzu götüreceğini *kuvvetle umarız*. Bu şekilde postacıyla dolaylı bir ilişki kurmuş oluruz.⁴⁰⁹ İşte Schutz, postacıyla hiç görüşmeden, yani "yüz-yüze" bir ilişki kurmadan, adını, nasıl bir fiziksel veya kişilik yapısı olduğunu bilmeden tanımadığımız biriyle kurduğumuz bu tip ilişkiye de "onlar-ilişkisi" ("*they-relation*") adını vermektedir. Bu örnekten de anlaşılabilceği gibi, postacılarla ilgili bilgiyi ben toplumsal gerçekliğe dair yaptığım çıkarım ve soyutlamalarla edinirim.⁴¹⁰ Bilirim ki devletin kurumları vardır; postane bu kurumlardan biridir; her kurum gibi orada da hayatını idame ettirmek için çalışan, o kurumun görevlerini yerine getiren insanlar vardır; orada postane adında bir kurum mevcut olduğuna göre atılan mektupları istenilen adreslere ulaştıran postacılar vardır. Bütün bu varsayımlar benim toplumsal hayattan çıkardığım *tipleştirmelere* dayanmaktadır: "Devlet", "kurum", "postane", "çalışan", "postacı", "mektup"; bunların hepsi başkalarından duyduğum, bir gazete, kitap, dergi, makale, televizyon veya radyodan öğrendiğim yahut tecrübeyle edindiğim bilgilerden yaptığım soyutlamalarla elde ettiğim "ideal tipler"dir.

"Biz-ilişkisi" ile "onlar-ilişkisi"nin birbiriyle yer değiştirmesi de mümkündür. Mesela çok yakın bir arkadaşımızla bir zaman sonra görüşmeyi kesersek, "biz-ilişkisi" kurduğumuz kişiler listesinden çıkıp işinden dolayı "onlar-ilişkisi" kurduğumuz biri haline gelebilir.

Peki, en güvenilir bilgilerin elde edilmesinde "biz-ilişkisi"nin önemini vurgulayan Schutz, "yüz yüze- ilişki" kurmadığımız, "onlar-ilişkisi"ne girdiğimiz aktörlere dair sağlam bilgilerin toplanması için nasıl bir çözüm önermektedir? Schutz, bu sorunun çözümünün, yine "yüz yüze-ilişki"ye girmekte saklı olduğunu ileri sürmektedir.⁴¹¹ Yani, yine postacı örneği üzerinden konuşacak olursak; çözüm, sosyal bilimcinin postacılar hakkında yapacağı bir araştırmada postacılarla "yüz yüze-ilişki" kurarak veri toplamasıdır.

⁴⁰⁹ Schutz, *CP II*, s. 44.

⁴¹⁰ Schutz, *PSW*, s. 185.

⁴¹¹ Schutz, *PSW*, s. 204.

Schutz çağdaşlarımızla olan toplumsal ilişkiler yanında bizden önceki ve sonrakilerle ilişkilerimizi de mercek altına almıştır.

4.4.5. Toplumsal İlişkiler: Bizden Öncekiler ve Sonrakiler

Dünya biz doğmadan önce, bizden önce yaşayanlarca tecrübe edilip yorumlanmış ve düzenlenmiş bir şekilde vardı. Bu anlamda dünya bize önceden verilidir. Fakat bize önceden verili olan bu dünyayı biz yeniden tecrübe eder; "bilgi stoku"muza yeni bilgiler, yeni *tipleştirmeler* ekler, kendi biyografik ve toplumsal koşullarımıza göre yeniden yorumlarız. Bu "yaşama-dünyası"nda başkalarını da kendimizi merkeze koyarak konumlandırırız. Mesela bana göre diğerleri "sen", "o", "biz", "siz", "onlar" diye adlar alırlar. "Yaşama-dünyası"nın benden başka aktörleri benimle aynı zaman diliminde yaşayanlar olabileceği gibi, benden önce doğan veya benden önce doğup ölen hemcinslerim olabilir. Benden önce yaşayanlar ("*predecessors*"), karşılıklı herhangi bir toplumsal ilişkiye girmedeğim, fakat yapıp ettiklerini yorumladığım ve etkilendiğim kişiler olma özelliğini taşırlar.⁴¹²

Schutz, çağdaşlarımız ile bizden öncekiler arasında çok keskin bir ayrımın olmadığını düşünmektedir. Çünkü başkalarına dair bütün tecrübelerim zamanın akıp gidişiyile birlikte zaten "geçmiş"te kalmakta; fakat hafızada saklanarak korunmaktadır. Bu bağlamda benimle ilişki kuran başkalarının geçmiş tecrübelerini, kendi geçmiş tecrübelerime başvurarak değerlendirebilirim. Fark şuradan kaynaklanmaktadır: Tecrübelerin geçmişte kalması bakımından keskin bir ayrımdan söz edilemese bile, eylemler birlikte gerçekleştirilmediği için yorumlamasını yaparken kendi hafızama başvuramam ve yorumlamada daha fazla zorluk çekerim. Onları anlayabilmek için mevcut *tipleştirmelere* başvurmam icab eder.⁴¹³ Aristoteles'i anlamak için de, büyükbabamı anlamak için de bu geçerlidir.

Tipleştirmelerin yanı sıra başkalarınca yapılan aktarımlar da bizden öncekilerle ilişkimizi temin eder. Mesela büyükbabamla ilgili bilgileri çocukluk hatıralarımdan

⁴¹² Schutz, *CP I*, s. 15.

⁴¹³ Schutz, Luckmann, *The Structures of The Life-World*, s. 88.

veya babamın ona dair anlattığı hatıralardan edinirim; veya Birinci Dünya Savaşı ile ilgili bilgileri tarih kitaplarından, yani tarihçilerin aktarımlarından dinlerim. Bu bakımdan Schutz, çağdaşlarımızla bizden öncekiler arasındaki ayırım çizgisinin belirsiz olduğu kanaatindedir. Zira *"babam benimle doğrudan ilişki halindedir; o büyükbabamla ilgili çocukluk tecrübeleri ben doğmadan önce edinmiştir ve bu tecrübeler benim için tarihtir; fakat yine de bir hemcinsimin tecrübeleridir. Böyle olmaklığı sayesinde ben onun tecrübelerini, benim için hemcinsimin öznel-anlam bağlamı olan tarihi tecrübeleri de koordine edebilirim"*⁴¹⁴ Ben babamla, o kendi babasıyla "biz-ilişkisi" kurmuştur ve bu zincir tarihin en karanlık yerlerine kadar uzanabilir.

Bu noktada Schutz, bir tarihçinin nesnelliği nasıl sağlayacağı ile ilgili bazı sorunlara da değinmektedir. Tarihçi, kendisi de içerisinde yaşadığı "yaşama-dünyası"na iştirak eden ve kendi öznel yorumlamaları olan biyografik bir aktör olarak, aktardığı tarihsel olayları da kendi penceresinden yorumlayarak aktaracaktır. Tarihçinin nesnelliği temin sorununu aşabilmesi için, yukarıda ele aldığımız "ilgililik" problemi bağlamında bazı sorular sorması gerekir. Tıpkı "biz-ilişkisi" kuran gözlemci gibi, aktörleri anlamak için hangi eylemlerin hangi sâiklerin etkisiyle ortaya çıktığını sorgulamalı, bir olayın hangi "ilgililik" bağlamına ait olduğunu irdelemelidir. Kısacası, tarihsel yorumlamaların başlangıç noktası, ortaya çıkmış insan eylemlerinin nesnel anlamında bulunabilir. *"Bu durumda tarihçi, bir olaylar tarihi bilgisine ulaşacaktır."*⁴¹⁵

Bizden öncekilerin edimleri, doğrudan iletişim kurmadığımız için muğlaklık taşıyor gibi görünse de, başka bir açıdan da aslında kesinlik niteliği de taşımaktadır. Tecrübelerini kendi çağdaşlarına dil gibi sembol sistemleri kullanarak aktardıkları için orada *nesnel bir anlam bağlamından* söz etmek mümkünleşmektedir.⁴¹⁶ Bu *nesnel anlam bağlamı* sayesinde ben herhangi bir tarihi kişilikle bir tür *yapay çağdaşlık*

⁴¹⁴ Schutz, Luckmann, *The Structures of The Life-World*, s. 89.

⁴¹⁵ Schutz, *PSW*, s. 214.

⁴¹⁶ Schutz, *PSW*, s. 209.

("pseudo-contemporaneity") içine girebilir⁴¹⁷ ve bu sayede onları anlayıp yorumlayabilirim.

Kısacası, atalarımızın tecrübeleri insan tecrübeleridir ve bu nedenle bir tür öznel anlama sahiptirler. Atalarımıza az ya da çok anlamlı *tipleştirmeler* yüklemek, çağdaş toplumsal dünyaya bunun uygulanmasından daha önemlidir. Bu, geçmişte kaldığı halde nesnel olan sembol sistemlerini yorumlamam için de geçerlidir. Bununla beraber atalarımın sembol sistemlerini doğrudan kontrol etme imkânım da yoktur. Bu bilgi sağlamasını ancak, az önce de belirttiğimiz gibi, dolaylı olarak varsayım ve yorumlamalar üzerinden yapabiliriz.⁴¹⁸ Schutz'un "yaşama-dünyası"nda bizden önce yaşayanlarla ilişkilerimize dair görüşlerini böylece özetleyebiliriz.

Schutz, bizden sonrakilerle ilişkilerimizin ise "açık" ve belirlenemez olduğunu söylemektedir. Geleceğe dair tecrübelerimiz oldukça belirsiz *tipleştirmelere* dayanacağı için bireysel tipleri uygulamamız mümkün değildir. Gelecek kuşaklarla temas kurmak için tek yol yine öznel tecrübelerin aktarılmasıdır. Şunu varsayabiliriz ki gelecek nesiller geçmiş nesillerin öznel tecrübelerini kendi tecrübeleriyle birleştireceklerdir.⁴¹⁹

Özetle; bizden öncekilerin dünyası tamamen olmuş-bitmiş, yani artık değiştirilemez bir nitelikte iken; çağdaşlarımızın dünyası halen değiştirilebilir olduğu için bir bakıma ihtimallere bağlıdır; bizden sonrakilerin dünyası ise, tamamen belirlenmesi mümkün olmayan bir niteliktedir. Gelecek bizim için belirsiz olduğu için, kendi *tipleştirmelerimizi* gelecek nesillere uygulayamayız. Belki bizden uzun yaşayan ortaklarımızın veya çağdaşlarımızın hali hazırda bildiğimiz *tipleştirmelere* göre eylemde bulunacakları tahmininde bulunabilsek de, gelecek tamamen belirsizdir ve

⁴¹⁷ Schutz ve Luckmann, *The Structures*, s. 89.

⁴¹⁸ Schutz ve Luckmann, *The Structures*, s. 91-92.

⁴¹⁹ Schutz ve Luckmann, *The Structures*, s. 92.

tarihin de kuralı yoktur; gelecekle ilgili ancak tafsilatlandırılmayacak soyut tahminlerde bulunabilir.⁴²⁰

4.5. Fenomenolojik Sosyolojide Çoklu Yaşama Dünyaları

Çoklu yaşama dünyaları tamlaması belki de Schutz'un kuramının ve Yorumlayıcı Sosyolojisi'nin üç kelimelelik bir özeti olabilir. O'nun kullandığı "çoklu gerçeklikler" ve "yaşama-dünyaları" kavramlarını birleştirerek yan yana getirdiğimiz bu kelimeler, 'herkesin, kendisine sunulan dünyanın üzerine inşa ettiği bir gerçekliği ve dolayısıyla bir "yaşama-dünyası" vardır' ana fikrini yansıtmaktadır.

Aslında O, "çoklu gerçeklikler" ("*multiple realities*") ifadesiyle, gündelik hayatın içerisinde yüz yüze geldiğimiz *küçük veya büyük aşkınlıkları* kastetmektedir. Yukarıda tafsilatla anlattığımız gibi, dünyada somut bir göstergesi olmayan soyut *şeyleri* anlayabilmek, başka deyişle bu aşkınlıkların üstesinden gelebilmek için "sembol", "simge", "işaret" ve "imler" kullanırız. Bu kavramlar sayesinde duyularımızla algılamamızın mümkün olmadığı konuları kavrayabiliriz. Mesela "özgürlük", elle tutulan gözle görülen somut bir nesne değildir. Fakat sembolik bir sistem olan dil sayesinde "özgürlük" kelimesiyle bu soyut anlamı kasteder ve karşımızdakine de bunu anlatabiliriz.

Bu tip *aşkınlıklar* yanında, rüya, hayal ve ölüm gibi "büyük aşkınlıklar" da gündelik hayatımızın orta yerinde bizi yakalayabilmektedir. Bu *aşkınlıkların* üstesinden gelmenin yolu ise, insanın "yeniden gündelik hayata dönebilirim" *tipleştirmesinden* geçmektedir. Bu *tipleştirmeyi* ölüm tecrübesine bile uygulayarak, "yeniden başka bir dünyaya uyanacağımız"a inanma eğilimi gösteririz. Her ne kadar Schutz, "çoklu gerçeklikler" ifadesiyle gündelik hayattaki *aşkınlıkları* kastediyorsa da, onun çok sayıda "yaşama-dünyası"nın var olduğuna dair kanaati bu kavram ışığında değerlendirilebilir.

⁴²⁰ Schutz, *PSW*, s. 214.

Çalışmanın başından beri mükerreren söylediğimiz gibi, toplumdaki her bireyin kendine has bir biyografisi ve bu çerçevede teşekkül eden bir "bilgi stoku", "ilgililikleri", "için ve çünkü gerekçeleri", "durum tanımlamaları", "bakış açıları" ve bütün bunlardan müteşekkil bir "yaşama-dünyası" vardır. Herkesin kendine özel bir "yaşama-dünyası"nın olması Yorumlayıcı Sosyoloji açısından önemlidir, ki zaten büyük ihtimalle Yorumlayıcı Sosyoloji'nin yaratılma ihtiyacının ortaya çıkması, bu durumun farkına varılmasındandır. Bu akımda adı geçen düşünürler, Birinci Dünya Savaşı'nın patlak verdiği ve Hitler egemenliğinin hüküm sürdüğü dönemde Avrupa'da zulme maruz kalarak yurtlarını terk etmek zorunda kalan veya zulme maruz kalmaları da bütün bunları birebir gözlemleyen insanlar arasından çıkmıştır. Mesela Schutz'un Yahudi bir aileden geliyor olması, memleketini terk edip önce Paris'e, sonra da Amerika'ya göç etmek zorunda kalmasına neden olmuştur. Ailesi ve dostlarıyla bütün bu sıkıntıları yaşayan Schutz'un 'herkesin kendi "durum tanımlaması", kendine has bir "yaşama-dünyası" vardır' odaklı bir sosyoloji kuramı geliştirme çabası bu bilgi ışığında anlaşılır görünmektedir. Başka deyişle, bu düşüncelerin arkasında "kimse biyografik durumundan ötürü ayrımcılığa maruz bırakılmamalıdır; çünkü *herkesin yaşadıkları kendisi için gerçektir*" savunusu gizlidir.

İşte Yorumlayıcı Sosyoloji'de, *herkesin yaşadıkları kendisi için gerçek ve doğrudur* önermesine vurgu yapılmaktadır. Mesela "mahalle baskısı"ndan,⁴²¹ başka deyişle çevre baskısından şikâyetle kendi hayat tarzı ile ilgili eleştiriler aldığını, dışlandığını veya bakışlarla bile olsa rahatsız edildiğini söyleyen bir bireyin hissettikleri, yaşadıkları, tecrübe ettikleri, gördükleri ve duydukları kendisi için *gerçektir*. Aynı ortamı solumadan ve kendimizi o kişinin yerine koymadan, yani katılımlı bir gözlemde bulunmadan A bölgesinde X hayat tarzını benimsemiş kişiler üzerinde herhangi bir baskı söz konusu değildir' şeklinde bir açıklama yapmak tatmin edici ve isabetli olmayabilir. Herhangi bir baskının olup olmadığını anlayabilmek için, A

⁴²¹ Çalışmayı yaptığımız esnada Prof. Dr. Binnaz Toprak'ın Açık Toplum Enstitüsü ve Boğaziçi Üniversitesi'nin desteğiyle yürüttüğü "*mahalle baskısı*"na ilişkin sosyolojik araştırması *Türkiye'de Farklı Olmak: Din ve Muhafazakarlık Ekseninde Ötekileştirilenler* gündemde idi.

bölgesindeki X hayat tarzını benimsemiş kişilerle birebir iletişim kurulmalı ve *gerçeklik ve durum tanımlamaları* kendilerinden öğrenilmelidir.⁴²²

"Mahalle baskısı" kavramı ve "çoklu yaşama dünyaları" bağlamında bu tezin yazarının da konuya ekleyeceği iki *durum tanımlaması* var. Türkiye'de *başörtülü olmak ve olmamak* tecrübelerinin ikisini de yaşayan biri olarak, her iki durumda da kişilerin üzerlerinde *bazı ortamlarda* baskı hissettiklerini ileri sürebilirim. Başörtüsü taktığım yıllarda, o dönemde patlak veren bazı olayların⁴²³ da etkisiyle başörtülü olmak alt tabaka sınıfa mensubiyet gibi algılanarak '*bütün başörtülüler aynıdır*' şeklindeki bir *genelleme*yle toplu taşıma araçlarında veya yolda yürürken bile çocuk-yetişkin pek çok kişi tarafından sözlü tacize uğradık. Başörtüsünü çıkardıktan sonra ise, başörtülü bir çevrenin hâkim olduğu bazı sosyal ortamlarda, "niçin *dışarıda* başını örtmüyorsun?" tarzında eleştirilere maruz kaldık. Bu iki farklı *durumda* katılımcı gözlemci olduğumu varsayarsak, iki farklı "yaşama-dünyası"nı tecrübe ettiğimi söyleyebilirim. Başörtüsü taktığım dönemlerdeki "yaşama-dünya"nda benim gerçekliğim "başörtüsü takma gerekliliği hissediyor olmaklığım" idi. Altı sene süren bu deneyimde ve ondan sonra bugüne kadar devam eden tecrübemde *durum tanımlama*, söz konusu giyim tarzlarıyla kendimi her ortamda özgür hissetmediğim ve farklı tarza sahip kişilerce kendimi sözlü veya sözsüz baskı altında hissettiğimdir. Tıpkı Schutz'un kalbinde gizli olduğunu düşündüğüm "*Ama Yahudi olmak suç değil ki!*" cümlesinin benzerini ilk *durumumda* "*Ama ben Fadime Şahin değilim ki!*" şeklinde, ikinci *durumumda* "*Ben de Müslüman'ım; sadece başımı örtmüyorum*" tarzında tecrübe ettim. Ancak şu ayırım da vurgulanmalıdır: 'Farklı hayat tarzlarındaki insanlardan oluşan her ortamda böyle bir baskının varlığı kesindir' gibi bir genelleme yapılamaz. Nitekim farklı tarzlarda olmakla birlikte kendimizi özgür hissettiğimiz pek çok sosyal ortamlarda da bulunduk ve hala da bulunmaktayız. Bu bakımdan araştırma-

⁴²² Görüşmeler ve yorumlamalarda uyulması gereken kurallar bu tezin yazarından önce kaleme alınmıştı; Bkz. Adil Çiftçi, *Anlayıcı Yaklaşım ve Din Sosyolojisi için Uzanımları: Empirik Bir Deneme*, Ankara 2004.

⁴²³ *Fadime Şahin Olayı* diye meşhur olaylar için bkz.

"[http://www.google.com.tr/search?hl=tr&q=fadime+%C5%9Fahin+olay%C4%B1&btnG=Ara&meta="](http://www.google.com.tr/search?hl=tr&q=fadime+%C5%9Fahin+olay%C4%B1&btnG=Ara&meta=)

ların titizlikle ve ortam belirlemeleriyle yapılması hassaten önemlidir. Belli bazı kişilere atfedilen niteliklerin benzer birkaç ortak noktaya sahip başka herkese mâl edilmesi, *anlamaksızın dışarıdan kendince yorum yapmaktan* başka bir şey olmamaktadır. Zira kişiler hakkında kendilerine sormadan hüküm vermek, isabetsiz teşhislere neden olabilmektedir.

İşte "yaşama-dünyaları"nın çok sayıda olmaklığı, bu sorgulamaları zorunlu kılmaktadır. Zira bu kendine has olmaklık, bazen çok güçlü empatiler kursak bile karşımızdakini anlamamızı zorlaştırmaktadır. Bu durumda anlaşılması zor olanı anlamamanın veya tanımak ve anlaşılacak istenenin, başka deyişle sosyologun araştırma konusu edindiği bireyler hakkında *hakiki* bilgilere sahip olmanın tek yolu, onlara sorular yönelmek ve anlaşılmayan her ifadeyi başka sorularla açarak tam olarak kasıt anlaşılana kadar bu işlemi devam ettirmektir.

Çoklu yaşama-dünyaları kavramının bizi götüreceği bir başka noktanın, çoklu gerçeklikler kavramının, gündelik hayatta karşılaştığımız *büyük veya küçük aşkınlıklar* dışında, toplumsal rollerimize bağlı olarak ortaya çıkan muhtelif *gerçeklik alanlarına* da işaret edebileceği hususu olduğuna yukarıda belirtmiştik. Gündelik hayatımızda toplumsal rollerimiz değişebilmekte ve bu rollere bağlı *durum tanımlamalarımızı* da değiştirebilmektedir.⁴²⁴ İşyerinde bir *müdürün* işini yaparken çalışanları karşısındaki tavır ve tutumları, bir üstünün karşısına çıktığındaki konumu kurumun bir *çalışanına* dönüştüğünde veya eve gidip *anne* veya *baba* rolüne girdiğinde farklılık arz edebilir. Yorumlayıcı Sosyoloji açısından araştırmalarda kişilere yöneltilen sorular "çoklu gerçeklikler" meselesini göz önünde tutarak hazırlanmalıdır. Yani bir durum veya konu hakkındaki görüşünü açıklaması istenirken, o durum veya konuyu toplumsal rollerinden hangisine göre değerlendireceği de belirlenmelidir veya eğer gerekiyorsa sorular, girdiği rollere göre ayrı ayrı düzenlenmelidir. Bazı konularda sorulara verilen cevaplardaki çeşitlilik ve tutarsızlıklara bu usulle izah getirmek mümkün olabilir.

⁴²⁴ Schutz, *CP II*, s. 93.

"Çoklu yaşama-dünyaları" kavramından sonra, Schutz'un Fenomenolojik Sosyolojisi-ne ilişkin genel bir değerlendirmede bulunacağız.

4.6. Schutz'un Cevapsız Bıraktığı Birkaç Soru

Schutz'un toplum kuramı ve bu doğrultuda ortaya koyduğu fenomenolojik sosyolojisinden anlaşıldığı üzere, kuram hayli öznel bir nitelik sergilemektedir. Toplumun kuruluşunda bireyi ilk sıraya yerleştirmesi bu özneliğin birinci aşaması olarak düşünülebilir. İkinci olarak; toplum bireylerce müştereken inşa edilmekte ve bu yüzden *gündelik iş-güç dünyası*, yani bireyin hayatın tam da ortasında bulunduğu "yaşama-dünyası", "özneler-arası" olmaklığı ile tavsif edilmektedir, ki bunu da özneliğinin ikinci aşaması kabul edebiliriz. Diğer taraftan, öznelerce inşa edilen gündelik hayat, müşterek onayla ayakta kalmaya devam ettiği için nesnellik vasfı kazanmış olmaktadır.

Böyle bir toplum üzerine sosyolojik bir araştırma yapıldığında izlenmesi gereken metodolojiye dair Schutz, yine öznel bilgiye müracaat edilmeli diyerek cevap vermektedir. Toplumu özneler kuruyorsa ve toplum "özneler-arasılık" niteliği taşıyorsa, toplumsal sorunları açıklığa kavuşturmak için öznenin bilgisine gidilmelidir. Çünkü başlangıç noktası özne, yani bireydir. Bu bağlamda uygulanacak ana yöntemin *anlama* olduğunu da yukarıda ifade etmiştik. Eğer çözüm bireylerde gizli ise ve birey bilinç ve irade sahibi, seçme özgürlüğünü haiz bir varlık ise o, maddeden farklı bir yöntemle araştırılmalıdır: *Anlama* yöntemi.

Peki *anlama* ne demektir? Bu soruya bilhassa hermenötik alanında çok sayıda cevap verilmiştir. Fakat biz burada yalnızca Schutz'tan yaptığımız çıkarımı belirteceğiz. *Anlama*, kendi özel şartları çerçevesinde kendisini gösteren fenomenlerin mahiyetini kavramak, çözümlemek, özünü yakalamak, bdeyim yerindeyse künhüne vakıf olmaktır. Günlük dilde de anlamak deyince, aslında bundan çok da farklı bir mana kastedildiğini sanmıyoruz. Zira "seni anlıyorum" dediğimizde, "ne demek istediğinin farkındayım, içinde bulunduğum şartlar bunu gerektirmiş" demek isteriz.

Başka deyişle, karşımızdaki kişiyi kendi şartları içinde değerlendirir, onun edimlerini o koşullarda anlamlandırırız demektir bu. Öyleyse anlamak için bireyin anlam haritası ve o haritayı yaratan koşullar da bilinmelidir. Bunu yapmanın en iyi yolu ise, bizzat kendisine başvurmaktır. Bu bağlamda “bireyin beyanı esastır” şeklindeki bir düsturu savunduklarını söylemek yanlış olmasa gerek. Bu iç-gözlem ifadeleri, çözümlenecek ve fenomenolojik sosyolojiyi nesnel bir bilim kılacak olan *tipler* yaratılacaktır.

Bütün bu süreçlerin ve kavramların detaylarını yukarıda aktarmıştık. Bizim bu başlık altında yapmak istediğimiz, genel bir değerlendirme kaleminde Schutz’un kuramında bazı noktalara değinmektir. Öncelikle, Schutz, ortaya koyduğu teorinin çok fazla öznel olduğuna dair eleştirilere hedef olmuştur. Bu derece bir öznellikten nesnel bilginin yaratılmasının güçlüğü gündeme getirilmiştir. Bizim kanaatimiz, Schutz’un özneyi ilk sıraya yerleştirmekte haklı olduğu şeklindedir. Bununla beraber, öznel ifadelerin değeri konusunda bazı *güvenlik açıkları* bıraktığı da bir gerçektir.

Bu açıklardan ilki, iç-gözlemlerin ifade ediliş gücünün kişiden kişiye farklılık arz edebileceği problemidir. Çünkü bize göre, herkes kendini ifade konusunda başarılı olmayabilir. Başarılı olanların da bu yeteneklerini belli alanlarda sergileyebiliyor olabilirler. Mesela, “konuşmak bana göre değil, kendimi en iyi resim yaparak ifade ediyorum” diyen bir ressamı nasıl anlayacağız? Veya “ben sessiz ve çekingen biriyim, kendimi kimseye anlatamıyorum” diye yakınan biri araştırmadan çıkarılacak mıdır? Yahut da sağır ve dilsiz insanlar konusunda nasıl bir yöntem izlenecektir? Onlar sosyolojik gelişmelere etkide bulunmuyorlar mıdır? Peki, kişi konuşma konusunda oldukça başarılı, ama yazarak anlatmakta hiç öyle değil; veya tam tersi... Bu saydıklarımıza benzer durumlarla hemen herkes toplumda karşılaşmaktadır dersek, herhalde abartmış olmayız. Mesela bu tezin yazarı, kendini konuşarak ifade etme konusunda pek başarılı sayılmaz. Bizimle yapılacak sözlü bir mülakatın, iç-gözlemleri yansıtmada konusunda ne kadar muvaffak olacağını kestiremiyoruz. Sosyolojik çalışmalarda bütün bu kişisel özelliklerin tespiti için bir ön-tetkik mi yapılmalıdır?

Schutz'un çalışmalarında eksik bıraktığı taraflardan biri de, "çoklu gerçeklik alanları"na dair bilgiler vermekle birlikte, bireylerin "hayal", "imgelem" ve "sanrıları"na ilişkin durumlarının nasıl çözümleneceği problemidir. Schutz, bu tecrübelerle dair bilgi verdiği halde, yöntemle ilgili kısmı boş bırakmış görünmektedir.

Psikiyatri alanında çalışanlar, beyinde salgılanan bazı maddelerin, şizofreni hastalığına, yani kişinin aslında var olmayan varlık, kişi veya olayların dış dünyadaki bir gerçekliğinin mevcut olduğunu sanısıyla edimlerde bulunmasına yol açtığını keşfetmişlerdir.⁴²⁵ İlâveten hastalık genetik olarak aktarılmaktadır; hatta yapılan araştırmalarda bebeklikten itibaren ayrı ailelerde büyüyen ikiz kardeşlerin ikisinde de bu hastalığın ortaya çıktığı bulgulanmıştır. Öyleyse, bir şizofreni hastasının, bazı edim ve düşüncelerinin anlaşılması için pozitif bilimin *açıklamalarına* ihtiyaç duyulacaktır. Bu davranışların, hastanın başına gelen kötü olaylar, üzüntü gibi etkenlerden ziyade beyinde salgılanan bir maddeden kaynaklandığının bulunmuş olması, hastanın yakınlarının kişiyle aralarındaki ilişkiyi daha doğru değerlendirebilmelerini sağlayacaktır. Bunun gibi bir paranoya hastasının çevresine zarar verebilecek şüphelerinin kişinin özüne ait bir *kötülükten* değil de beyindeki bir maddenin salgı durumundan kaynaklandığını bilmeleri ona karşı tutum ve tavırlarında değişiklik yaratacak ve onu *anlamalarını* temin edecektir. Her ne kadar psikiyatri bir sosyal bilim değilse de, bulgularının bazı sosyal bilim alanlarında kullanılabilmesi açıktır. Çünkü artık psikiyatride yalnızca terapi kullanılmamakta; beyindeki salgıların insan edimlerine etkileri göz önünde bulundurularak birtakım tahlil ve tetkiklerle normal dışı kabul edilen tavırların nedenleri teşhis edilebilmekte ve ilaç tedavisi uygulanarak kesin olmasa da geçici iyileşmeler sağlanabilmektedir. Dolayısıyla insan edimleri bir bakıma bu şekilde hem *açıklanmakta* hem de *anlaşılmaktadır*.

Emile Durkheim'in meşhur *İntihar* çalışmasında vardığı sonuç, toplumsal kaos ve değer kaybı yaşayan kişilerin intihar eğiliminin diğerlerine göre daha fazla olduğu

⁴²⁵ E.A. Kostakoğlu, K. Alptekin, B.B. Kıvırcık, E. Kabakçı, Z. Tunca, A. Göğüş, "Şizofrenik Hastalarda Olanzapin ve Klorpromazin Etki ve Güvenliğinin Karşılaştırılması", *Türk Psikiyatri Dergisi*, 12(1), İstanbul 2001, s. 4.

şeklindeydi ve o bu çalışmasını mensup olunan dinleri bağımsız değişken kabul ederek yapmıştı. Bugün tıbbi teşhisleri göz önüne alırsak, yine şizofren hastalarda intihar eğiliminin yüksek olduğu tespitiyle karşılaşmaktayız. Gündelik hayatında çevresinde çok sevilip sayılan kişilerin niçin intihar ettiğinin bazen anlaşılabilmesi veya beş yaşında bir çocuğun intiharı nasıl düşünebileceğinin zihinlerde yarattığı soru işaretleri, şizofreni bulguları ile açıklanabilmektedir. Yani aslında bazı olayların açıklanamaması anlaşılabilmesine yol açabilir. Çünkü yine şizofreni hastalığının kişilerde intihar etme isteğine yol açabildiği tespit edilmiştir.⁴²⁶ Öyle görünüyor ki, psikiyatrinin bu bulguları sayesinde *anlaşılabilenler açıklanabilmektedir*.

Diğer taraftan mesela iflas eden ve buna bağlı pek çok sorunla burun buruna gelen bazı kişilerin intiharlarını beyin salgıları ile *açıklamak* yanlış olacaktır. O halde, kişinin ölmeyi isteyecek kadar ağır bir duygu durumu yaşamasına yol açan tecrübelerinin incelenmesi ve gerçekte neler yaşadığının *anlaşılması* gerekecektir. Şizofreni ve intihar durumlarından, edimlerle ilgili olarak bize örneklik teşkil etmesi için söz ettik; yani benzer pek çok durum için aynı şartlar göz önünde bulundurulabilir.

Buradan gelmek istediğimiz saded şudur: Mesela Emile Durkheim'in yaptığı gibi, intihar oranlarının dini inançlarla ilişkisini bu sefer anlayıcı yaklaşımla araştırıyoruz diyelim. Anlayıcı yaklaşımla yalnızca bireyin kendi iç-gözlemine ve ifadelerine bakılarak yapılacak yorumlar ve varılacak kanılar, bireyin hasta olduğunun bilinip bilinmemesine göre değişiklik gösterecektir. Bu gibi durumlar göz önünde bulundurulduğunda, her ne kadar Sosyoloji biliminin temel yaklaşımı *anlama* olması gerekiyor ise de, bazı durumlarda *açıklama* yöntemini kullanan bilimlerle işbirliği kurması, yani çoklu metodoloji kullanması gerekebilir. Elbette bu durum, *anlama* yönteminin geçerliliğini ortadan kaldırmayacaktır. Schutz'un kuramı bu gibi problemleri göz önünde bulundurmadağı için eleştirilebilir.

426 A. Deveci, A. Esen-Danacı, F. Yurtsever, F. Deniz, E. Gürlek-Yüksel, "Şizofrenide Psikososyal Beceri Eğitiminin Belirti Örüntüsü, İçgörüsü, Yaşam Kalitesi ve İntihar Olasılığı Üzerine Etkisi", *Türk Psikiyatri Dergisi*, 19(3), İstanbul 2008, s. 267.

“Burada bizim konumuz hastalar değil, normal insanlar; bu yüzden bizim nöropsikolojik izahlara veya psikiyatrik bulgulara ihtiyacımız yok” şeklinde gelebilecek bir itiraza, ülkemizde şu anda şizofreni tedavisi gören ortalama üçyüz bin kişi olduğu hesaba katılırsa, hasta olduğunun farkında olmayanlar ve diğer psikolojik rahatsızlıkları olanlarla bu sayı oldukça yükselmektedir. Zaten, dini inanç ve ibadetlerin ifasında, oy kullanma, vergi ödeme gibi bir takım vatandaşlık görevlerinin yerine getirilmesinde, eğitim haklarından faydalanmada, kitap veya makale yazıp yayınlama veya herhangi bir şekilde bir medya organında görüş bildirme konusunda kimseden tıbben sağlam belgesi istenmesi gerekmemektedir. Bu durumda yapılan sosyolojik araştırmalar, *anlama* yöntemi kadar *açıklamaya* da ihtiyaç duyabilir. Mesela, sanrılar gördüğünün farkında olmayan, hasta olduğuna dair bir işaret olmayan kişilerin yaptıkları durum tanımlamalarının tıbbi *açıklamalara* başvurularak *anlaşılması* aslında daha doğru olacaktır. Buna dayanarak *anlama* ve *açıklama* yöntemlerinin bazı durumlarda işbirliği içerisinde olmasının sosyal bilimler ve dolayısıyla sosyoloji için daha güçlü bir metodoloji ortaya koyabileceği görüşündeyiz.

Bizim aşağıda semâ icracıları üzerine yaptığımız feneomenolojik araştırma da, bu bakımdan eleştirilebilir. Bilhassa semâ esnasında bazı kişi veya varlıklarla görüşüğünü ifade eden katılımcıların, bu ifadelerinin bir sanrıya mı dayandığı yoksa dini tecrübe gereği bir vecd halini mi yansıttığı bu tip bir metodla belirlemek mümkün görünmemektedir çünkü. Biz her ne kadar böyle bir eleştiriyi tahmin ediyor isek de, amacımız bu çalışmada Schutz’un kuramının uygulanabilirliği konusunu tartışmak olduğu için, doğru ve yanlışlarıyla bu girişimde bulunmamız icap etmiştir. Şimdi bahsettiğimiz uygulamaya geçelim.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ALFRED SCHUTZ'UN FENOMENOLOJİK SOSYOLOJİSİNİN DİN SOSYOLOJİSİNE UYGULANABİLİRLİĞİ

5.1. Kavramsal Uygulama

Schutz'un fenomenolojik sosyolojisi üzerine yaptığımız okumalarda onun din konusuna ve din sosyolojisine özel bir eser vermediğini gördük; hatta mevcut çalışmalarında din kavramına dair izlere bile çok nadir rastladık. Schutz'un din konusuna sosyolojik yaklaşım açısını göremediğimiz için, onun fenomenolojik-sosyolojik düşüncelerine dayanarak ve *acaba Schutz olsaydı din konusunu nasıl ele alırdı* sorusunu sorup kendimizi onun yerine koymaya çalışarak bunu biz yapmaya çalıştık. Şunu da belirtmeliyiz ki, burada Schutz'un fenomenolojik din sosyolojisini tüm hatlarıyla vaz etmek bir doktora tezini aşan bir kapsam taşıyacağından, burada bizim yapacağımız, Schutz'un kuramında kullandığı kavramlardan Din Sosyolojisi'ne uygulanabilir olanları seçerek aktarmaya çalışmak, daha sonra seçtiğimiz bir konu üzerinden bir uygulama denemesi yapmak ve bu sayede başka din sosyolojisi konularına da uygulanabileceği varsayımında bulunmaktır.

Diğer taraftan, Alfred Schutz'un takipçilerinden en önemli iki isim Peter L. Berger ve Thomas Luckmann, bu akım ışığında Din Sosyolojisi çalışmaları yapmışlardır. Bizim burada *Fenomenolojik Sosyolojinin Din Sosyolojisine Uygulanabilirliği* başlığı altında bu iki sosyal bilimcinin bu konudaki çalışmalarını aktarmak suretiyle

çalışmamızı yönlendirmemiz, daha önceki çalışmaların⁴²⁷ tekrarı olacağı için burada doğrudan Schutz'un kendi sistematüğını din sosyolojisine uygulama girişiminde bulunmak doktora tezimizin özgünlüğünü sağlayabilmek açısından da daha doğru olacak gibi görünmektedir. Bu bağlamda öncelikle Schutz'un bakış açısını "din fenomeni"ne uygulayalım.

5.1.1. Fenomen Olarak Din

Husserl "*fenomen*"i *bilince görünen "şey"* diye tanımlamıştı. Husserl felsefesiyle ele alındıkta; "bilincin yönelimselliği", "epoché", "fenomenolojik irca" gibi kavramların dine ve dini kavramlara uygulanması konunun tamamen felsefi yanını teşkil edecektir. Onun aşkın fenomenolojisini varoluşsal bir yaklaşıma dönüştüren Schutz için ise fenomen, *birey için "yaşama-dünyası"nda gerçekliğe sahip her şey* olacaktır. Her şey kelimesiyle genellediklerimiz içerisine görünür *şeyler* gibi görünür olmayan duygular, düşünceler ve inançlar da dâhil olacaktır. Bu bağlamda hem somut hem de soyut gerçeklikleri ile din, "yaşama-dünyası"nın fenomenlerinden biridir.

Dini somut ve soyut nitelikleriyle ikiye ayırırken, inanç, ibadet ve kurumsallaşma özelliklerini göz önünde bulundurarak konuşmaktayız. İnançlar, yalnızca "inanma eylemi" olmalarıyla somut dünyada herhangi bir değişiklik meydana getirmeyen, Schutz'un deyiimiyle "pasif eylem"lerdir. Tıpkı bir matematik problemini aklımızdan çözmek veya bulunduğumuz yerden başka bir yerde olduğumuzu hayal etmek gibi gözle görünmeyen bir eylemdir inanmak veya inanmamak. Bu anlamda, bir dine inanmak gibi hiçbir dine inanmamak da bir eylemdir. İnanç gözle görünmeyen bir eylem olmakla beraber, inanan birey veya aktör inançları doğrultusunda eylemlerde bulunarak, inanç fenomenini eyleme dökerek ibadet edecek, mensubu olduğu dinin emirlerine göre hayatını şekillendirecek, aynı inanç sistemine mensup 'başka'larıyla bir cemaat yahut topluluk oluşturacak, onlarla ortak ibadet ve eylemlerde bulunacak, belki daha küçük gruplarda kendi içlerinde farklılaşarak tarikatlar

⁴²⁷ Lütfü Ülver, *Peter L. Berger'in Sosyoloji Anlayışına Göre Modern Toplumda Din Sorunu*, İzmir 2002 (Basılmamış Yüksek Lisan Tezi).

kuracak, hatta kendi dünya görüşleri doğrultusunda siyasi oluşumlar meydana getireceklerdir. Dinlerdeki mezhep, tarikat ve görüş farklılıklarının sebebi işte tam da bu noktada kendini göstermektedir. Tek tek her bireyin *bilincine görünen şey* olarak din veya inanç, her kişinin farklı biyografik geçmişine, doğduğu büyüdüğü toplumdan ve daha dar alanda ailesinden alıp kabul ettiği sorgulu yahut sorgusuz bilgilere, "için ve çünkü gerekçelerine", hayata dönük "ilgililik"lerine, yaşamında kendine belirlediği hedeflere paralel "niyetlerine" ve kendi karakteristik özelliklerine göre şekillenmektedir.

Anlayıcı veya başka deyişle içeriden gözlemci bir bakış açısıyla bakıldığında berrakça görülmektedir ki aynı dine, hatta aynı mezhebe mensup kişiler arasında bile dindarlığın göstergeleri ve mensup olunan din dairesindeki inançlar farklılık arz edebilmektedir ve bu normaldir de. Kişinin hayat akışına etkide bulunan bunca etken varken aynılıkların çokluğu sanırız daha şaşırtıcı olurdu.

5.1.2. Yaşama-Dünyası'nda Din

Husserl felsefesinde "*Lebenswelt*"in, yani "*yaşama-dünyası'nın, tarihsel olmakla birlikte bugüne ait, çağdaş bir yapı olduğunu* ve tekrar geri dönüşle *tarihe anlam verdiğini*"⁴²⁸ yukarıda kendi cümlelerinden aktarmıştık. Başka deyişle, Husserl'in "yaşama-dünyası" kavramı, içerisinde tüm tarihsel süreci bütün kültürel ürünleriyle barındırıp bugüne ve geleceğe taşıyan kavramsal bir çerçevedir. Tarihte ortaya çıkan bütün kültürel ürünler, bazen kalıcı bazen geçici etkileriyle insanoğlunun yarattığı her türlü eserle ve sözlü aktarımlarla günümüze kadar gelir. Tarih boyunca kültürün önemli öğelerinden olan din de böylece "yaşama-dünyası"na ait bir kavram olmakta.

Husserl'den Schutz'a geçtiğimizde, Schutz'un da hem bütün kavramların kendinden çıktığı genel çerçeve olmaklığıyla⁴²⁹, hem de tek tek aktörlere ait çok sayıda yaşam dairesi olmaklığıyla "yaşama-dünyası" kavramını kullandığını görmüştük.

⁴²⁸ Patrick A. Heelan, "Husserl's Later Philosophy of Natural Science", *Philosophy of Science*, S: 54, No.3, Eylül 1987, Jstor Publish, s. 380.

⁴²⁹ Schutz, *CP II*, s. 229.

Schutz, Husserl'in aşkın fenomenolojisini varoluşsal bir fenomenolojik sosyolojiye dönüştürerek "yaşama-dünyası" kavramına gündelik her türlü eylemden oluşan bir çerçeveye anlamını yüklemiş ve bu bağlamda "yaşama-dünyası" yerine "faaliyet dünyası" ("*world of working*") tabirini de kullanmıştı. Burada gündelik eylemlerden kasıt, insanın hayatını idame ettirmek, yaşamına devam etmek, bir insan olarak her türlü biyolojik, bilişsel ve duygusal hayatını yürütmek için sergilediği görünür olan veya olmayan her türlü eylemi kastetmekteyiz. Yemek-içmek, uyumak, çalışmak vb. eylemler daha ziyade insanın biyolojik yaşamını devam ettiren; okumak, düşünmek, tefekkür etmek, inanmak vb. eylemler bilişsel dünyasını ayakta tutan eylemler; ve sevmek, özlemek, umud etmek, kızmak, hayal kırıklığına uğramak gibi eylemler ise insanın duygusal yanıyla gerçekleştirdiği eylemlerdir.

Kültürün bir ögesi olarak din de, insanın bilişsel ve duygusal dünyalarında önemli bir yer tutmakta ve bazı sosyolojik akımların savunduğu gibi insan için hem psikolojik hem de sosyolojik işlevler icra etmektedir. İşte hem kültürel bir yapı olarak, hem de bireyin hayatında birebir yer tutan ve hayatını şekillendiren önemli bir etki olmakla din "yaşama-dünyası"nda yerini bulmaktadır.

Schutz'un hem genel ve kapsayıcı bir kavram, hem de tek tek bireylerin hayat dairesini temsil eden bir kavram olarak bir "yaşama-dünyası" unsuru olan din fenomeni için de bu iki ayrımı yapabiliriz. İlk; ortaya çıktıkları saf haliyle, yani insanların üzerine kendi inşalarını ekleyerek henüz değiştirmedikleri, başka deyişle – kitabî dinler için söyleyecek olursak- kitapta yazılı duran haliyle din, Husserl'in de Schutz'un da "yaşama-dünyası" tanımına benzer şekilde bütün kültürel ürünlerin kendisinden çıktığı genel bir yapıdır. Kitapta sunulan bilgiler ve peygamberlerin uygulamaları kitabın sayfalarıyla ve peygamberin ömrüyle sınırlıdır ve artık belirlenmiş olarak orada durmakta ve inananlarına belli esaslar göstermektedir. Fakat ayetlerin ve uygulamaların yorumlamaya açık esnek bir karakter taşımaklığı, din mensupları için bazı noktalarda zamana, duruma veya kişiye göre kitabın genel ruhuna aykırı düşmeyecek değişiklikler yapabilme imkânı sağlar. İşte kitapların ve

peygamberlerin uygulamalarının ilk ortaya çıktıkları haliyle bir zemin niteliği taşıdığını söyleyebiliriz.

İkinci olarak; ister yazılı olsun ister olmasın, bir peygamber veya öncü ile ortaya çıkan her din, insanlara bir yaşama biçimi emir veya tavsiye eder. Fakat zamanla bu dine katılan bireyler kendi biyografik geçmişlerine, "bilgi stokları"na, "ilgillik"lerine, "için ve çünkü gerekçelerine" bağlı olarak yorumlayıp yeni inşalarda bulunurlar ve o dini bir bakıma dönüştürürler. Bu dönüştürme, Schutz'un "yaşama-dünyası"na verdiği ikinci anlamı çıkartıyor karşımıza: Her bireyin kendi bilincinde inşa ettiği bir din vardır.

Schutz'un "duruş-noktalarının değiştirilebilirliği" veya "perspektiflerin karşılıklığı" kavramlarına dayanarak da "yaşama-dünyası"ndaki bakış ve görüş çeşitliliklerine bir izah getirebiliriz. Husserl'in de kabul ettiği gibi, "yaşama-dünyası"nda "şeyler" kendilerini öznel tecrübe edişlerine göre değişen bir görelikle sunmaktadırlar.⁴³⁰ Mesela aynı odadaki beş kişi aynı nesnelere algılarlar; fakat nesnelere her biri kendi duruş noktasından görür. Eğer ortada bir tarafı mavi bir tarafı kırmızı bir masa varsa, mavi tarafın olduğu taraftan bakanlar masayı tamamen mavi, diğerleri ise kırmızı zannedebilirler. Oturdukları yerleri değiştirmeleri durumunda gördükleri renk de değişecektir. Söz konusu görelilik, "duruş noktalarının" ve dolayısıyla bakış açılarının farklılığından ötürü soyut meselelerde de ortaya çıkacaktır.

İslam dinini örnek verelim: Kur'an'ın hitap ettiği topluma emrettiği inanç esasları bellidir ve en genel haliyle dünyanın her yerindeki farklı da olsa her kültürün kabulünde bu iman esasları değişmez. Fakat dünyanın farklı bölgelerindeki muhtelif kültürlerin uygulamaya döktüğü, başka deyişle "yaşama-dünyası" kıldıkları İslam farklılık göstermektedir. Birbirine çok da uzak olmayan coğrafi bölgeler olmasına rağmen Türkiye'de *yaşanan* İslam ile Suudi Arabistan'daki arasında farklılıklar ortaya çıkması, hatta aynı ülke içerisinde hayata dökülen dinin bile bireylere, cemaatlere,

⁴³⁰ Aron Gurwitsch, "Galilean Physics in the Light of Husserl's Phenomenology", *Phenomenology and Sociology*, Ed. Thomas Luckmann, USA 1978, s. 80.

tarikatlara, mezheplere göre değişik inşalarla dönüştürülerek *yaşanması*, Schutz'un "yaşama-dünyası" kavramına yüklediği ikinci anlama işaret etmektedir. Tekrar söyleyecek olursak; her bireyin kendi bilincinde inşa ettiği bir din vardır ve bu inşalar önce yaşanan coğrafi bölgeye, bölgenin sanat, edebiyat, geçim biçimleri gibi kültürel ve ekonomik özelliklerine, tarihsel gelişmelerin o güne taşıdığı bütün değer ve olaylara ve sonra bireyin kendi biyografik geçmişı ve bilgi stokuna göre şekillenir.

Bu konuda en somut örneği aynı dine mensup farklı coğrafi bölgelerde veya ülkelerdeki insanların giyim biçimlerinde bulabiliriz. Kur'an'da giyime yönelik yönlendirmeler ve tavsiyelerin farklı tarzlarda hayata geçirilmesinden ötürü, çoğunluğu Müslüman olan Suudi Arabistan ve Türkiye'de farklı giyinme ve örtünme şekilleri ortaya çıkması, inşa zeminlerinin ve inşayı yapan bilinçlerin başka başka olmasındandır.

Schutz'un dediği gibi;

"Her yerde cinsiyet ve yaş gruplarını ve bunlar tarafından şartlandırılan iş bölümünü ve toplumsal dünyayı, yakın samimiyetten yabancılaşma dek değişen toplumsal uzaklık bölgeleri olarak düzenleyen az veya çok katı akraba organizasyonlarını görmekteyiz. Her yerde liderlerin ve takipçilerin, komuta edenlerin ve boyun eğenlerin oluşturduğu ast ve üst hiyerarşiler de görmekteyiz. ... Dahası her yerde dış dünyaya egemen olmak için gereken aletler gibi kültürel nesnelere, çocuklar için oyuncaklar, süslenmek için eşyalar, bir tür müzik aleti ve ibadet için sembol hizmeti gören nesnelere; bireyin yaşam döngüsündeki (doğum, dine kabul, evlilik, ölüm) veya doğanın ritmi içindeki büyük olayları (ekim ve hasat, gün dönümü vs.) işaret eden belli törenler var".⁴³¹

Yani toplumsal kurumlar ana hatlarıyla aynı olmakla beraber şekil, uygulama ve muhteva bakımından çeşitlilik göstermektedir.

⁴³¹ Schutz, *CP II*, s. 229.

Schutz'un "yaşama-dünyası" için zaman zaman "faaliyet dünyası" veya "işleyen dünya" kavramlarını kullanması bakımından, gündelik hayatta aktörlerin ortaya koyduğu eylemlerin *din bağlantılı* olup olmamaları da, kuramın din sosyolojine uygulanabilirliği için önem arz edebilir.

5.1.3. Din Bağlı Eylem

Yukarıda Schutz'un eylem tanımını aktarmıştık: *Eylem (1) öznenin spontane eyleminden doğan bir plan veya tasarım ile yönlendirilen ve (2) özel bir dikkat yönelimi ile diğer bütün yaşanmış tecrübelerden ayrılan (3) edinilmiş bir tecrübedir.*⁴³² Schutz'un tanımında eylemi diğer edimlerden ayırıcı nitelik, plan ve tasarıma bağlı bir niyetle gerçekleştiriliyor olmasıdır. Bu bağlamda dini bir kaygı, emir, yasak veya niyete göre bilinçlice ortaya konan her türlü eylem Schutz'un kuramına göre *din bağlantılı eylem* olacaktır. Daha önce de belirttiğimiz üzere, Schutz din konusunda hiçbir çalışma yapmadığı için, *din bağlantılı eylem* şeklindeki kavramsallaştırma Schutz'a ait değil; bizim onun kuramından yaptığımız çıkarımlara dayanarak önerdiğimiz bir kavramdır.

Schutz'un yaptığı *tasarımlı ve tasarımsız eylemler* şeklindeki ayrımı *din bağlantılı eyleme* uyguladığımızda, "*tasarımsız eylem kategorisi din bağlantılı eylemler için de söz konusu olabilir mi?*" sorusuyla karşılaşabiliriz. Onun tasarımsız nitelemesi yaptığı eylemler, günlük alışkanlıklara bağlı olarak bir anlamda otomatik olarak yapılan eylemlerdir; acıkınca yemek yemek, piyano çalarken parmakları hareket ettirmek, bir tanıdığımızı görünce selam vermek gibi. Anlaşıldığı üzere bu tip eylemler, her seferinde nasıl ve niçin sorularını sormaya gerek duymaksızın ve herhangi bir özel tasarım veya plan yapmaksızın gerçekleştirilebilecek eylemlerdir. Bu tip eylemler esnasında zihin başka düşüncelere dalabilir; tam bir odaklanma gerektirmezler. Bu açıdan bakıldığında *din bağlantılı eylemler*den bazıları tasarımsız

⁴³² Schutz, *PSW*, s. 215.

eylem kategorisine girebilir. Mesela, her Pazar kiliseye gitme alışkanlığı olan bir Hıristiyan eğer kilisede dua esnasında söz konusu ritüele odaklanmıyor, sadece bir alışkanlık veya geleneği yerine getirmek için orada bulunuyor ve belki de dua esnasında aklından farklı düşünceler geçiriyorsa; veya namaz kılma alışkanlığına sahip bir Müslüman, namaz kılma eylemini otomatik hareketlerle yapıyor ve diğer örnekteki kişi gibi namazın anlamını hissetmeden kılıyorsa, bu eylemlere *tasarımsız eylem* denebilir. Zira bu örneklerdeki kişilerin ibadetleri, Schutz'un verdiği *piyano çalarken parmakların otomatik hareket etmesi* örneğine benzemektedir. Piyano çalmak beceri, eğitim, bilgi ve niyet gerektiren bir eylemdir. Parmaklar her seferinde doğru zamanda doğru yere basmalı ve bir bütün halinde ahenkli bir melodi ortaya çıkmalıdır; buna rağmen piyanist eseri icra ettiği esnada zamanla edindiği alışkanlık ve beceri ile parmakları notalara uygun hareket ederken aklı başka bir soruna takılmış olabilir. Kilisede ibadet veya namaz kılma eylemleri de eğitim, bilgi ve niyet gerektiriyor olsalar da, alışkanlığa bağlı bir otomatiklelikle yapıldıklarında *tasarımsız eylem* tanımlamasına uyabilirler.

Din bağlamı eylem Schutz'un eylemlere uyguladığı bir diğer ayırım olan "işlem" ("*performance*") ve "icra" ("*working*") açısından da değerlendirilebilir. Fiili dünyada somut bir değişiklik yaratmayan eylemlere "işlem", yaratanlara "icra" adını vermekteydi Schutz. Bu bağlamda yalnızca zihinle yapılmaları bakımından inanma eylemi bu terminolojiye göre "işlem"dir; zihinde bir inanma işlemi yapılmaktadır. Bir din mensubunun, inandığı dinin sunduğu iman veya inanç esaslarına inanması, içinden dua etmesi gibi edimler bu bakımdan "işlem" tipi eylem grubuna girmektedir.

"İcra" kategorisine dâhil edilebilecek eylem grubu ise, fiili "yaşamadünyası"nda somut bir değişiklik meydana getiren somut eylemlerdir ve böyle olmalarından ötürü de Schutz'un sosyolojik açıdan en çok önem atfettikleridir. Daha önce de işaret ettiğimiz gibi, bu tip eylemler "işlemler" gibi zihin içerisinde olup bitmediklerinden geri alınamaz ve olmamış sayılamazlar. Bir bireyin *ben A dinine inanıyorum* ifadesi ile bunu ifade etmek suretiyle toplumsal bir eyleme dönüştürmek-

sizin sadece aklından inanıyor olması farklılık arz edecektir. Mesela bir bireyin inandığı dini ifade etmesi, çevresince daha sonra kendisinden o dinin gereklerine uygun hareket etmesi beklentisini doğuracaktır. Hıristiyan olduğunu söyleyen birinin İslam dinine ait bir ibadet olan namaz kılarken görülmesi o kişi için bir çelişki arz edecektir. Hâlbuki kişi böyle bir ifadede bulunmaksızın sadece inanç aşamasında bir din mensubu olarak yaşasa, çevresiyle ilişkisi değişiklik gösterecektir. "İcralar" edimleri toplumsallaştırdıkları gibi *din bağlamı eylemlere* de toplumsal bir anlam kazandırmaları bakımından ele alınabilirler.

Din bağlamı eylem başlığı ile hareketleri tamamen konunun dışında tutmamız, din bağlamı eylemlerin tik benzeri bir istemsizlik ve niyet dışılıkla yapılmasının mümkün olmadığı düşüncemizdir. Zira bir eylemin anlamlı olması ve dolayısıyla dini bir nitelik taşıyabilmesi, belli bir *niyet* güdülerek yapılacak olmasına bağlıdır; zira *niyetsellik* bir eylemin en değişmez niteliğidir.

5.1.3.1. Din Bağlamı Eylemin Niyetselliği

Schutz, Husserl'in "bilincin yönelimselliği" düşüncesini *Collected Papers I*'da, "tek başına düşünce, korku, hayal, hatıra diye bir şey yoktur; her düşünce düşünülen bir şeyin düşüncesi, her korku korkulan bir şeyin korkusu, her hatıra hatırlanan bir şeyin hatırasıdır" diyerek izah etmekte⁴³³ ve bir eylemin eylem olması için *niyetsellik* ("intentionality") niteliği taşımasını şart koşmaktadır.⁴³⁴

Az önce de belirttiğimiz gibi, eylemler belli bir *niyet* güdülmeksiniz, yani istemsizce yapılmadığına göre, *din bağlamı bir eylemin niyet* taşımaksızın yapılması mümkün değildir. Çünkü din kavramı bilince yönelik bir kavram; yani, bilince ait bir konudur. Farkında olmadan elimizi hareket ettirmek veya başımızı sallamak gibi istemsiz ve niyetsiz hareketlerin *din bağlamı* olduğunu söylemek oldukça güçtür.

⁴³³ Schutz, *CP I*, s. 103.

⁴³⁴ Schutz, *CP IV*, s. 27.

Eğer bir din mensubu, dini gereğince herhangi bir edimde bulunuyorsa, o edimin arkasında dinin yönlendirdiği bir *niyet* var demektir. Dini emrettiği için herhangi bir ibadet ifa eden veya bir yoksula yardım eden yahut da bir giyim tarzı seçen bir aktör aklında dininin emirlerine ve yasaklarına uyma *niyeti* taşımaktadır. Kendisine bu edimlerden herhangi birini niçin yaptığı sorulduğunda, cevabı muhtemelen din atıflı bir gerekçe içerecektir.

Schutz'un Max Weber'den alarak kuramında kullandığı "*Verstehen*" kavramı ışığında *niyetsellik* konusuna bakacak olursak; toplumsal anlam ve önem taşıyan eylemlerin din bağlamlarının niteliğinin sorgulanabilmesine bu kavramın büyük katkı sağlayacağını ileri sürebiliriz.

Schutz'un *odun kıran adam* örneğini hatırlayalım: Karşıda odun kırmakta olan bir adamı gözlemleyen bir kişi, belki de bir araştırmacı, bu adamın odunları para kazanmak için kırdığı açıklamasını yapabilir. Muhtemelen bu açıklamayı yaparken kendi biyografik geçmişi, bilgi stoku ve "ilgililik"lerine dayanacaktır. Eğer daha önceki zamanlarda, *odun kıran A kişisi* ve *odun kıran B kişisi* ile ilgili edindiği bilgileri yalnızca para kazanmak için bu eylemde buldukları şeklinde *bilgi stokuna* saklamış ise, araştırmacının oluşturmuş olduğu "odun kıran adam" tiplemesine uygun olarak *şimdi* gözlemlediği "odun kıran C" kişisi için de "odunları para kazanmak niyetiyle kırıyor" açıklamasını yapması oldukça yüksek bir ihtimal taşıyacaktır. Zira hayatının o anına kadar *hobi için odun kıran bir adam* görmemiş olması, aklına bu ihtimalin gelmesini zorlaştıracaktır. Schutz'a göre burada nesnel bilginin elde edilebilmesi için gerekli yöntem, gözlemcinin kendi kendine uzaktan bir yorumda bulunmak yerine, "birebir ilişki" kurmak suretiyle "odun kıran adam"ın kendisine bu soruyu yönelterek amacının para kazanmak mı, hobi mi veya kol kaslarını güçlendirmek mi olduğunu kendisinden öğrenmektir.

Bu örnekten yola çıkarak; mesela herhangi bir dine ait bir giyim-kuşam tarzının herhangi bir siyasi eğilimin sembolü olarak kullanılıp kullanılmadığını anlamak için bu giyim tarzını benimseyen kişilere niçin bu tarzı seçtikleri ve ayrıca

herhangi bir siyasi eğilimi destekleyip desteklemedikleri sorulabilir. Kişilerin kendi durum tanımlamaları doğrultusunda giyim tarzlarına yaptıkları izah, sosyolojik bir tespitte bulunabilmek açısından göz önünde bulundurulması gereken bir değer taşıyacaktır. Bu ve benzer bir konuda *dışarıdan açıklama* yapmak yerine *içeriden anlama* yöntemiyle yapılacak bir araştırmanın neticeleri çok daha farklı sonuçlar gösterebilir. Diyebiliriz ki Schutz herhangi bir din sosyolojisi araştırması yapacak olsaydı, kullanacağı yöntem birebir görüşme veya benzeri bir metot olacak ve doğrudan aktörün kendisinden sorularına cevap almaya çalışacak ve kendi nesnellik anlayışı gereği araştırma esnasında kendi dini değerlerini *paranteze alacaktı*. Din Sosyolojisi'nde *paranteze alma* konusundan önce din bağlamı eylemlerde "ilgililik" in rolüne değinelim.

5.1.3.2. Din Bağlamı Eylemde İlgililik

Schutz'un "ilgililik" ("*relevance*") kavramına yaptığı tanımlamayı daha önce aktarmıştık: "*İlgililik*"; *bireyin, eylemlerinin, planlarının ve belli durumlarının kendisince seçilen veçhelerine atfettiği önemdir*".⁴³⁵ Bu bağlamda "ilgililik" kavramı, farklı veya aynı din mensuplarının değişik din yorumlarını kabul ederek birbirlerinden farklılaşmalarını izah etmekte faydalı olabileceği için Din Sosyolojisi açısından önemli olabilir.

Hatırlayacağımız gibi Schutz, "ilgililik" kavramını açıklarken Carneades'nin "odanın köşesinde duran nesne" örneğine başvuruyordu. Bu örnekte odaya giren adam, odanın köşesinde duran nesneyi tanımlama konusunda tereddüde düşüyor ve bu tereddüt adamın odada yapmayı düşündüğü eylemleri de değiştirebiliyordu. Mesela odaya uyumak için gelen biri, köşedeki nesnenin yılan olması ihtimaliyle bu planını büyük ihtimalle değiştirecek; ya kendine uyuyacak başka bir güvenli yer arayacak ya da yılanı etkisiz hale getirmeye çalışacaktır.

⁴³⁵ Schutz, *On Phenomenology and Social Relations*, s. 320.

İster *işlem tipi* olsun ister *icra tipi* olsun din bağlamı eylemlerin planlanması ve gerçekleştirilmesine bireylerin içerisinde buldukları koşulların etki ettiğini söyleyebiliriz. Böyle söylemekle de bireylerin din bağlamı eylemlerde bulunurkenki "ilgililik" durumlarına dikkat edilmesi gerektiği ortaya çıkmaktadır.

Schutz çizdiği "ilgililik" şemasında "konusal ilgililik"i ("*thematic*"), bireyin o ana kadar kafasında bir mevzu olarak yer kaplamayan, başka deyişle aklını kurcalamayan bir meselenin o anda zihnini meşgul eder hale gelmesi, yani mevzulaşması olarak görmekte ve "konusal ilgililik"i "zorlanılmış dikkat" ("*forced attentiveness*") ve "iradi dikkat" ("*Voluntary advertence*") diye ikiye ayırmaktadır. "Zorunlu dikkat"te, beklenmedik durumun kişinin dikkatini zorunlu olarak celbetmesi ve adamın aklında sorunsallaşması söz konusudur.

Mesela son yıllarda ortaya çıkan yeni durumlarla ilgili medyada din adamlarının tartışmalarını izlemekteyiz. O ana kadar Müslüman toplumlarda sorun olarak ele alınıp dini bakımdan değerlendirilmeyen bazı meselelerin "konulaştığına" çok kereler şahit olduk. Mesela internetin keşfiyle birlikte insanoğlu çok farklı tecrübeler edinmeye başladı. Hem bayanlar hem de erkekler sanal âlemde⁴³⁶ kurulan sohbet odalarına girerek, reel dünyada buluşup konuşmalarının çok küçük ihtimallere dayandığı kişilerle görüşme şansı buldular. Bunun yanında çok çeşitli programlar kullanmak suretiyle görüntülü ve sesli konuşma imkânı doğdu. Bu bağlamda, bu imkânlar insanların hizmetine sunulana kadar soru işareti yaratmayan bazı meseleler de gündeme geldi. İnternet çağına kadar kimsenin aklında böyle bir sorun yokken, internette *karşı cinsten mesaj alan* bir Müslüman'ın "*karşı cinsten biriyle internette*

⁴³⁶ Schutz, çağdaşlarımızla paylaştığımız "yaşama-dünyası"nı zaman ve mekan kriterlerine göre ikiye ayırmaktaydı: zaman ve mekanı paylaştığımız bireylerden oluşan "ortaklar alanı" ve ne zamanı ne de paylaştığımız bireylerden müteşekkil "çağdaşlar alanı". Zhao'ya göre elektronik haberleşmenin gelişmesinden ötürü bu alanlara Schutz'un bakış açısından bir üçüncü alan eklenebilir. Aynı mekanı paylaşmaksızın aynı zaman diliminde bir araya gelinen bir ara alan ("*mediation*"). Biz de burada "sanal âlem"i bu üçüncü alana dahil etmek istiyoruz. Ayrıntılı bilgi için Bkz. Shanyang Zhao, "Consociated Contemporaries as an Emergent Realm of The Life-World: Extending Schutz's Phenomenological Analysis to Cyberspace", *Human Studies*, 27: 91-105, Netherlands 2004.

yazışmak veya görüntülü sohbet etmek caiz midir?" gibi bir soru sorması⁴³⁷ ve dolayısıyla yeni ortaya çıkan bu durumun *konulaşması* söz konusu olmaktadır. Bu soruyu soran şahsın eğer internete girme imkânı olmasaydı, aklına böyle bir soru da gelmeyecekti. Kişi sohbet odasında veya herhangi bir sohbet programında karşı cinsten biriyle karşılaşmasaydı yine bir sorun olmayacaktı. Fakat karşı cinsten biriyle karşılaşması ve ondan görüntülü konuşma isteği gelmesinden ötürü *zorunlu* ve *iradi* olarak konuya *dikkat* çevirdi ve konunun *din bağlamı sorunsal* hale geldi. Örnekteki kişi internette karşı cinsten biriyle görüşmeye ilişkin buna benzer yeni sorular üretmesi durumunda Schutz'un "konu gelişimi" adını verdiği "ilgililik" kalemleri doğacaktır.

Schutz'un belirlediği bir diğer "ilgililik" tipi de "farazi ilgililik"ti. Adından da anlaşıldığı üzere bu tip "ilgililik"te aktörün karşılaştığı durum bilginin doğruluğu bakımından o anda kendisi için açık değildir ve ileride doğrulanıp doğrulanmayacağı da belli değildir. Bu tip konular bir şekilde kişinin ilgi alanına girmektedir. Öldükten sonra cennete gitmeyi uman, fakat bunun gerçekleşip gerçekleşmeyeceği bilgisine o anda sahip olamayan bir inananın durumu, "farazi ilgililik"e örnek gösterilebilir.

Eylem planları arasında tercihte bulunma sürecini etkilemesi bakımından kişinin durumlar ve olaylar karşısındaki "ilgililik"i önemlidir. Bu sebeple şimdi din bağlamı eylemlerde tercihte bulunma konusunu değerlendirelim.

5.1.3.3. Din Bağlamı Eylemde Tercihde Bulunma

Schutz'un, eylemlerin planlanması ve planlar arasında tercihte bulunma süreçlerine dair tartışmalarını yukarıda aktarmıştık. Burada bu tartışmaları tekrarlamadan din bağlamı eylemler açısından değerlendirmeye çalışacağız.

Birey sosyalleşme sürecinde ailesinden, çevresinden ve gittiği eğitim ve öğretim kurumlarından içinde doğduğu toplumun şart, koşul, gelenek, görenek ve

⁴³⁷ http://www.sorularlailamiyet.com/subpage.php?s=show_qna&id=671&keyword=chat

adetlerini öğrenir. Bu koşullar çerçevesinde, ayrıca içinden geçtiği biyografik hikâyede oluşturduğu bilgi stokuna uygun davranma becerisini edinir. Böylece, içinde bulunduğu fiziksel ve toplumsal koşullara ve kendi kişisel fiziksel, bilişsel ve psikolojik niteliklerine uygun biçimde "yaşama-dünyası"nda planlar yapar, bu planlar arasında tercihte bulunur ve eylemlerini gerçekleştirir. Eylem planları arasında tercihte bulunma sürecinde kişinin karar almasına hem dış hem de iç şartlar etkide bulunur.

Din bağlamı eylem planları arasında tercihte bulunma sürecinin işleyişi de diğer gündelik işlerden pek farklı olmayacaktır. Görünen tek fark, bütün bu şartlara mensup olunan dinin emir ve yasaklarının da eklenmesidir. Aktör herhangi bir gündelik işini ifa ederken bile bu emir ve yasalara uymak ve eylemlerini dinine uygun halde gerçekleştirmek isteyebilir. Dini emir ve yasakların gündelik hayata yansıtılmasında bireyin dine bağlılık derecesi de etkili olmaktadır. Dini sadece iman noktasında yaşayan din mensupları olduğu gibi, bütün emir ve yasalara harfiyen uymak isteyen kişiler de vardır, skalanın ortalarında yer alacak aktörler de.

Mesela dini sadece inanç aşamasında yaşayan bir Müslüman, İslam dininin inanç esaslarına iman edip ibadet ve gündelik hayata dair emirlere uymayabilir. Skalanın ortasında yer alan şekilde belirlediğimiz bir Müslüman, bazı uygulamaları yerine getirip bazılarını getirmeyebilir; örneğin Ramazan ayında oruç tutup sair zamanda alkollü içecekler içebilir. Üçüncü gruba dâhil edebileceğimiz kişilerse dinen yasak olan her şeyden uzak durup bütün emirleri yerine getirme gayretinde olabilirler. Bu durumda diyebiliriz ki din, hayatlarına dini yansıtma derecelerine göre kişilerin farklı seçenekler arasında tercihte bulunmalarına etkide bulunmaktadır. Din, kişilerin siyasi görüşlerinin teşekkülünden beslenme tercihlerine kadar önemli bir rol oynayabilir. Haram olduğu için asla domuz eti yemeyen bir Müslüman alkollü içecekler konusunda aynı tavrı göstermeyebilir. Bu tavır farklılığının sebebi domuz eti ile alkolün kişinin bilincinde nasıl farklı bir algı oluşturduğunda aranmalıdır. Ramazan ayında hiçbir orucu kaçırmadan tutan fakat hiçbir gün namaz kılmayan bir Müslü-

man'ın bu tercihlerde bulunma sebepleri biyografik durumunda ve kendisinin inşa ettiği "yaşama-dünyası"nda yakalanabilir.

Bu tip konuların araştırmalarında, araştırmacıların derinlemesine görüşmelerle aktörlerin din algılarını ve "yaşama-dünya"larını nasıl kurduklarını çözümlenmeye çalışması gerekir. Sanıyoruz ki bu tarz bir yaklaşım, sosyal bilimlerde kullanılan *dindarlık* tanımlamalarında değişiklikler yapılması gerekliliğini yaratabilir. Zira sadece görülene bakılarak yapılan tespitler yanıltıcı olabilmektedir.⁴³⁸

Aktörün önündeki eylem seçenekleri arasında tercihte bulunurken neleri göz önünde bulundurduğunun belirlenmesi, toplumdaki din bağlamı eylemler hakkında konuşabilmek için elzem görünmektedir. Mahalle veya toplum baskısı adını verebileceğimiz güçlü etkiyle eylemlerini ortaya koyan bir bireyin eylemleri dışarıdan din bağlamı görünse de yakından bakıldığında eylemin arkasındaki niyetin bir din bağlamı olmadığı sonucu ortaya çıkabilir. Mesela başörtüsü takan bir genç kızın başörtüsü takma eylemi, dini emirleri yerine getirme niyeti yerine babasının öfkesinden korunma amacına dayanıyor olabilir. Veya Cuma namazı için camiye giden birinin asıl *için sâiki* çevre baskısı olabilir. Bu durumda sosyologların bu tip araştırmalarda yapması gereken kişilerin kendi durum tanımlamalarını öğrenmek ve din bağlamı eylemleri ortaya çıkartan asıl niyetleri tespit etmeye çalışmak olmalıdır. Bunu yaparken bir araştırmacının kullanması gereken öncelikli metot "*epoché*"dir. fakat daha önce din bağlamı toplumsal eylem ve ilişkiler konusunda Schutz'un neler söyleyebileceğine bakalım.

⁴³⁸ Hocam Adil Çiftçi yenileşme hareketinin ortaya çıkardığı tipoloji sorunlarını ele almıştı. Bkz. Adil Çiftçi, "İslam Çağdaşlarının Çağdaşlık Yorumu", *İslâmiyât*, c. 7, S.4, Ankara 2004; Necdet Subaşı da bir makalesinde, Batı'da yapılan sosyolojik araştırmalarda ekseriyetle Hristiyanlar üzerinde çalışılması ve bu araştırmaların Türkiye'de modernleşme ile ortaya çıkan yeni dindarlık tiplerini izah edememesinden ötürü, yaratılacak uygun kriterlere göre yeni tipolojiler çıkarılması gerektiğini belirtiyor; bkz. Necdet Subaşı, "Türk(İye) Dindarlığı: Yeni Tipolojiler", *İslâmiyât*, C:5, S: 4, Ankara 2002, ss. 17-40.

5.1.3.4. Din Bağlı Toplumsal Eylem

Schutz'un *toplumsal eylem* kavramına yaptığı tanımlamayı yukarıda aktarmıştık: “*Toplumsal eylem, başkasına yönelik gerçekleştirilen bilinçli-niyetsel eylemdir*”.⁴³⁹ Bu bağlamda din bağli toplumsal eylemin tanımı da “*başkasına yönelik din bağli gerçekleştirilen bilinçli-niyetsel eylem*” şeklinde olacaktır. Eylemin din bağli olması, dini bir gerekçeyle veya saikle yapılması anlamına gelmektedir.

Yine eylem tanımında, eylemin somut bir göstergesi olsun veya olmasın her türlü bilinçli-niyetsel edimin, yani “icra” ve “işlem”lerin eylem kavramı kapsamına girdiğini söylemiştik. Bu bakımdan *din bağli toplumsal eylemler* için de bu kural geçerli olacaktır.

İcra türü bir din bağli toplumsal eylem için, en basitinden, İslamiyet'teki Ramazan ve Kurban Bayramları'nda yapılan bayramlaşmaları veya Hıristiyanlık'ta Şükran Günü'nde bütün aile toplanarak yenilen Şükran Günü yemeğini örnek gösterebiliriz. Her iki örnekte de gaye, dini bir emri yerine getirmek olduğundan, bunun uzanımı olan bayramlaşma ve kutlamalar birden fazla kişiyle yapıldıklarından ötürü din bağli toplumsal eylemdirler. Bu kutlamaların yapıldığı günleri devletin resmi tatil ilan ederek vatandaşlarına rahatça dini vecibelerini yerine getirme imkânı sağlaması, bu bağli toplumsal hale gelişinin ve toplumsal onay almasının en güçlü işaretlerinden biridir. Çoğunluğu gayr-ı müslim olan yabancı ülkelerde yaşayan Müslümanların, bugünlerde gündelik işlerine devam etmek zorunda kalmaları; fakat bu açığı kapatabilmek amacıyla haftasonu tatiline denk gelen ilk günde bir takım dernek benzeri kuruluşlarda bir araya gelerek kendi aralarında bayramlaşmaları da, *din bağli toplumsal eylemleri icra etmenin* bir bakıma insanlar için ihtiyaç olduğunu göstermektedir. Diğer bir deyişle; dinin gerekliliklerin yerine getirilmesi bireyler için vazife olduğu kadar ihtiyaçtır da.

⁴³⁹ Schutz, *PSW*, s. 144.

Bu konuda verebileceğimiz bir başka örnek, yine İslam dini mensuplarının Ramazan ayında kıldıkları Teravih namazları ile ilgili olacak. Teravih namazının kılınması İslam fıkhında farz olmamakla beraber, bu namazların ifası için camilerin ciddi kalabalıklarla dolduğu gözlemlenmektedir. Burada dikkat çekici husus, genellikle Teravih namazı için camiye gelen kadın cemaatin sayısının fazlalığıdır. Bunun nedeni, sair zamandaki namazların ifası için kadınların camiye gitmesi şeklinde bir gelenek yerleşmemiş olmasıdır. Umumiyetle, vakit, Cuma, bayram ve cenaze namazlarında, cemaat erkeklerden müteşekkil olmaktadır. Kadınların az önce saydığımız cenaze namazı haricindeki farz namazlara iştirak etmeyip, Teravih namazlarına gösterdikleri teveccüh bir sosyolog açısından ilgi çekici bir nokta gibi görünmektedir. Diğer namazlar farz olduğu halde, kadınların sünnet hükmündeki bir namaz için Ramazan ayında camiye gitme eğilimi göstermelerinin nedeni ne olabilir? Bu konuda bir hanım olarak bu tezin yazarının kendince gösterebileceği gerekçeler, başka hanımlarla ilgili bir araştırma yapılmaksızın doğruluk değeri tikel bir nitelikte kalacaksa da, kanaatimizi daha önceki tecrübelerimizi göz önüne alarak ve katılımcı sıfatıyla belirtebiliriz: Ramazan'da Teravih namazlarına kadınların ilgi göstermesinin nedeni, ilkin gelenekte Teravih namazları için camiye kadınlar da gidebilir kabulünün yerleşik hale gelmesinden ötürüdür. Böyle bir kabulün toplumumuzda niçin yerleştiği ancak tarihi sürece yönelik bir inceleme neticesinde belirlenebilir. İkinci olarak; kadınların Teravih namazlarına çocuklarını da alarak gittikleri ve burada ekseriyetle çocuk cıvıltıları ve kadınların fısıltıyla konuşmalarından mütevellid bir uğultunun camiye hâkim olduğu gözlemlenmektedir. Bu da bazı kadınların çocuklarını camiye götürmek, onunla birlikte bir ibadette bulunmak, ona örnek olmak amacını taşıdıklarını söylememize izin verebilir. Diğer taraftan kadınlar, genellikle çocukların bakımından sorumlu taraf oldukları için camiye giderken çocuklarını da yanlarında götürmek zorunda kaldıkları ve burada çocuklarıyla ilgilenmek, onları susturmak ve kontrol etmek için ibadete tam anlamıyla odaklanamadıklarını söylemek de yanlış olmasa gerektir. Üçüncü olarak; kadınların Teravih namazlarına gitmeleri hakkında tarihin belli bir döneminde yerleşik hale gelmiş olan inanç, diğer namazlarda cemaat ruhunu

hissetme fırsatı bulamayan kadınlar için tam anlamıyla bu ruhu hissedebilmek açısından tam bir şans gibi görünmektedir. İbadeti kendinden başka bir insan grubuyla birlikte yapmanın bireylere ayrı bir coşku ve haz verdiğini söylememiz yanlış olmasa gerektir. Bu hazzı yalnızca Teravîh namazlarında tatma imkânı bulan kadınların, bu ayda camiye akın etmeleri bu bakımdan anlaşılır bir durumdur. Hayatın bazı dönüm noktalarında okutulma geleneği yerleşmiş Mevlid ve bu çerçevede yapılan toplantılar da genellikle kadınların iştirak ettiği ritüeller olmakla beraber, Teravîh namazlarını ayrıcalıklı ve çekici kılan nokta, az önce de belirttiğimiz gibi, camide cemaatle namaz kılma eyleminin hususi bir değer taşımasından kaynaklanmaktadır. Bütün bu veriler bizi, İslam'ın kadın mensuplarının, *din bağlamlı toplumsal eylemlere* katılma konusunda ciddi bir ihtiyaç hissettikleri ve bu ihtiyacın topluma katılma, toplumla birlikte anlamlı faaliyetlerde bulunma, toplumda bir yerinin olduğunun farkındalığını tecrübe etme gibi bilişsel ve duygusal gereksinimler duydukları tespitine götürmektedir.

Teravîh namazlarının kadın din mensupları açısından taşıdığı toplumsal değer hakkında bu kısa örnek değerlendirmeden sonra *işlem tipi din bağlamlı toplumsal eylemi* irdeleyelim. *İşlem tipi eylemler*, yukarıda da tanımladığımız gibi, dış dünyada somut bir değişiklik yaratmayan, geri alınması mümkün olan, zihinle yapılan eylemlerdir. Bu tanım doğrultusunda *işlem tipi din bağlamlı eylem* için, yapılacak tanım, “din bağlamlı zihinsel işlemlerdir” şeklinde olabilir en kısa haliyle. Schutz, başkasına yönelik yapılma kaydı koyduğundan ötürü, her türlü inanç, iman, dua, ilahi aşk, vb. gibi eylemler işlem tipi grubuna girmektedir. Mesela dini inançların konusu umumiyetle Tanrı'dır. İslamiyet'te Tanrı'nın bir ve tek olduğuna; Hıristiyanlık'ta ise Teslis'e iman etmek, *işlem tipi eylem* özelliği taşımaktadır. Bu tip eylemler, bir dinin mensuplarını topluca bu inancı taşıdıkları için toplumsaldırlar. Bir Hıristiyan veya Müslüman yarın yeni bir fikirle inanç değiştirip mesela ateist olabilir veya Budizm'e intikal edebilir. İnançlarının yanlış olduğuna karar verip din değiştiren kişiler, *işlem tipi eylemlerini* geri aldıkları gibi, söz konusu inançlarının uzanımı olan *icra tipi eylemlerinde* de değişiklikler yapacaklardır. Çünkü inançlar söz konusu olduğunda her

iki tip arasında, bir mıknatısın camın arkasından bir metali hareket ettirmesi gibi, paralel değişimler meydana gelir. İnançlarda meydana gelen değişimler, kişinin gündelik hayatındaki pratiklerine yansır ve kendisini bu şekilde gösterir. Bu örnekte Hıristiyanlık'tan çıkıp Budizm'e geçen biri, Hıristiyan inancının fiili gereklerini yerine getiriyor, kiliseye gidiyor, rahibe günah çıkartıyor, Şükran Günü ve Noel'i kutluyorken, artık Budizm'in vecibelerini yerine getirmesi icap edecektir. Diğer taraftan bu değişim içerisinde bulunduğu Hıristiyan cemaatten ayrılıp başka bir cemaate geçmesini de gerektirecek, bu şekilde kişi toplumsal açıdan bir değişim geçirecektir. Önceden birlikte Noel kutlaması yaptığı toplumsal çevreden ayrılıp tamamen başka bir çevreye geçiş yapacaktır. Bu bakımdan işlem tipi eylemler toplumsal ilişkileri de şekillendirmeleri bakımından önemlidir.

5.1.3.5. Din Bağlılı Toplumsal İlişki

Toplumsal ilişki, en az iki kişi arasında kurulan bilinçli-niyetsel ilişkidir. *Din bağlamı toplumsal ilişki* ise; böyle bir ilişkinin kurulmasında dini bir saikin bulunmasıdır. Schutz yukarıda aktardıklarımızdan hatırlanacağı üzere, toplumsal ilişkiyi ikiye ayırmaktaydı: *Toplumsal etkileşim* ve *hedefsel-ilişki*.⁴⁴⁰ Burada *toplumsal ilişkiyi toplumsal etkileşim* kılan, bir cevap alıp almayacağını bilmesede kişinin “öteki”ne yönelik bir beklenti ile eylemde bulunuyor olmasıdır. Eğer bireyin “öteki”ne yönelik eylemi karşılık buluyor ise orada “hedefsel-ilişki”den söz etmek mümkündür. Yine izahlarımızı kolaylaştırması bakımından örnekler üzerinden konuşalım.

Mesela modern zamanın hayatımıza belki de en fazla giren aletlerinden biri olan cep telefonları, toplumsal iletişimin en önemli vasıtası haline geldiğini ileri sürebiliriz. İnternet de toplumsal iletişim aracı olarak kullanılması açısından mühim bir yere sahiptir; fakat kanımızca cep telefonları internetin henüz girmediği her yere girmiş durumdadır. Cep telefonları henüz hayatımıza girmeden önce bayramlaşmalar ve kandil tebrikleri, kutlamada bulunmak istediğimiz kişilere giderek veya onlara telefon ederek yapılırdı. Cep telefonlarıyla beraber *mesajlaşma* denilen bir iletişim

⁴⁴⁰ Schutz, *PSW*, s. 154.

yönteminin ortaya çıkması bu kutlamaların da göz çarpar derecede niteliğini değiştirdi. Bugün pek çok insan çoğu zaman, kendilerine birileri tarafından gönderilen, ekseriyetle şiirsel bir dille yazılmış hazır kutlama metinlerini kendi kutlamak istedikleri kişilere yine kısa mesaj olarak aynen göndermekte ve bu şekilde yeni bir metin yazma zahmetinden kurtulmuş bir halde tebrik görevini ifa etmiş olmaktadır. Kişilerin mesajlaşma yoluyla haberleşmelerinin ötesinde, tebriklerini bu tarzda kendilerine ait olmayan metinlerle yapar hale gelmeleri *toplumsal etkileşim* ve *toplumsal ilişkinin* mahiyetini oldukça değiştirmiş gibi görünüyor. Zira eskiden, eş-dostun evine gidilerek veya telefonda karşılıklı konuşma ile yapılan kutlamalarda “Biz-ilişkisi” kurulurdu. Şimdi ise cep telefonu ekranlarındaki yazılar, kurulan “Biz-ilişkileri”nin yerini almaktadır. Bu kişilerin gönderilen mesajlara cevap alıp alamayacağı belli olmasa bile, telefon listesinin tamamına mesajını göndermesi Schutz’un *toplumsal etkileşim* ve *hedefsel-ilişki* kavramlarına örnek teşkil edebilir.

Schutz’un toplumsal ilişki tiplerini birbirinden ayırdığını ve üç tip toplumsal ilişkiden bahsettiğini yukarıda ifade etmiştik. Bunlardan ilki, “Biz-ilişkisi” idi; yani çağdaşlarımızla kurduğumuz birebir ilişkilerdir. İkincisi, çağdaşlarımızla kurduğumuz dolaylı ilişkiler anlamına gelen “Onlar-ilişkisi”; ve sonuncusu, çağdaş olmadığımız kişilerle kurduğumuz ilişkileri ifade eden “Bizden öncekiler ve Sonrakiler-ilişkileri”. Burada adı zikredilen üç tip ilişki de din bağlamı toplumsal ilişkiler açısından önem arz etmektedir.

5.1.3.5.1. Din Bağlamı Biz-İlişkisi

Çağdaşlarımızla aynı mekân ve zamanda kurduğumuz birebir, yani “yüz-yüze-ilişkiler”e Schutz, “Biz-ilişkisi” adını vermektedir.⁴⁴¹ Yine Schutz bireylerin bu tip ilişkiye kişiliklerinin tamamı ile değil, yalnızca o an katıldıkları yönleriyle girdiklerini ileri sürmektedir.⁴⁴² Din bağlamı toplumsal ilişkileri göz önüne alırsak, bir toplumun belli bir dine mensup aynı zaman diliminde yaşayan üyelerinin sürekli bu

⁴⁴¹ Schutz ve Luckmann, *The Structures of The Life-World*, s. 62.

⁴⁴² Schutz, *CP III*, s. 18.

tip bir ilişki içerisinde olduklarını düşünebiliriz. Peki aynı mekanda olmak gerekmiyor mu diye bir soru işareti belirecek olursa, Schutz'un aynı mekanda olmadıkları halde telefonla birebir bağlantı kuran kişilerin ilişkilerine "Biz-ilişkisi" tanımlaması yapıyor olmasından hareketle cevap verilebilir: Televizyon, internet, gazete ve kitapları okuyan aynı zaman diliminde yaşayan bireyler arasında da bu durumda "Biz-ilişkisi" kurulmaktadır. Schutz'un örneğini hatırlayalım: *Havada uçmakta olan kuşu birlikte seyrediyoruz ve birbirimizin seyrettiğinden haberdarız. İkimizi de dikkatimizi kuşa yöneltmiş olmakla aynı "içsel süre"yi paylaşmaktayız.* Tıpkı bunun gibi, bir televizyon programını seyreden kişiler veya gazete okurları da benzer bir "içsel süre" tecrübesi yaşamaktadırlar.

Şimdi kavramın din bağlamına bir örnekle dönelim. Modern zamanın dikkat çeken gelişmelerinden birisi, televizyonlardaki izdivaç programları ve "İslami Evlilik Sitesi" adı altında sanal ortamda kurulan bir takım siteler. Önce TV'de yayınlanan ve moda haline gelen izdivaç programlarında kurulan ilişkilerle ilişkin bir kaç söz söylemek mümkün. Bu programlara katılan kişiler arasında, kendilerini dindar diye tanımlayan profillere rastlamaktayız. Eş aramaya gelen kadın veya erkek sayısı arasında fazla bir fark gözlemediğimiz söylenemez. Eskinin görücü usulü evlilikleri yerini modern çağda çoğunlukla öğrencilik sırasında veya işyerinde gerçekleşen tanışmalara bırakırken, günümüzde gelinen noktaya TV programlarında kurulan birebir ilişkilerle sağlanan tanışmalarla gerçekleşen evlilikler eklendi. Anladığımız kadarıyla bu programlara bireyler evlenme amacıyla başvuruda bulunmakta, söz konusu TV programları bu kişileri ekrandan insanlara tanıtmak yoluyla o şahsın evlenmek istediğini ilan etmekte, TV'de bu programı seyretmekte olan evlenme niyetli kişiler de ekrandan kendilerine eş beğenmekte, eğer kendi isteklerine, hayat tarzlarına ve beğenilerine uygun birini görürlerse programa telefon ile katılarak, eş arayan kişi ile canlı yayında birebir telefonda görüşmekte, aralarında uyum sağlarsa bu kişi TV programına davet edilmekte, yüzyüze görüşmede müşterek istekler konusunda taraflar mutabakat sağlarsa çift, evlilik hazırlıkları yapmak üzere program-

dan ayrılmaktadır. Bir kaç programda evlenmek üzere başvuruda bulunarak ekrana çıkan 50–80 yaş arasında birkaç kişi, “hacca gittiğini, beş vakit namazını kıldığını, oruçlarını tuttuğunu, eşinin vefat ettiğini veya boşandıklarını” ifade ederek yeniden evlenmek üzere kendisi gibi “namazını kılan, orucunu tutan, içkisi ve kumarı olmayan” bir eş aradıklarını belirttiler ve bu kişilere deyim yerindeyse telefon yağdı. Yine başka bir programda 25-45 yaş arası bir kaç başörtülü hanım kendilerine eş bulmak niyetiyle ekrandaydılar ve talip sayıları oldukça fazlaydı. Aynı durumlar izlediğimiz kadarıyla TV’ye çıkan evlenme niyetli erkekler için de geçerliydi.

Bu konuda vereceğimiz bir diğer örnek, sanal ortamdaki İslami evlilik siteleriyle ilgilidir. Bu sitelere kendisini dindar diye tanımlayan kişiler üye olmakta, pek çoğu fotoğraflarını koyarak ve hobilerinden, fiziksel özelliklerinden, zevklerinden bahseden yazılarla evlenme niyeti olan diğer başka dindar karşı cinslerine bir tür ilanda bulunmaktadır. Bu sitelerde dikkatimizi çeken hususlardan en önemlisi, kayıt yaptıran kişilerin çoğunun “Allah rızası için evlenmek ve İslam’ın gereklerine uygun bir hayatı birlikte paylaşmak” vb. ibareleri profil bilgilerine yazmış olmalarıydı.

Dindar diye tanımlanabilecek kesimin, daha bundan çok kısa bir süre önce, evlilik konusundaki ilkeleri düşünüldüğünde, modernitenin insanları getirdiği nokta hayli ilginçtir. Çevremizden bildiğimiz kadarıyla daha bir kaç yıl öncesine kadar evlilikler, kadınla erkeğin birbirini uzaktan bile görmeden gerçekleştiği bir dini tutumla yapılmaktaydı. Nişanlıyken bile konuşmaları, görüşmeleri uygun karşılanmayan çiftler, ancak evlendikten sonra birbirlerini görebilmekteydiler. Günümüzde ise, belli bazı dini kurallara uyduğunu bildiren kişilerin ekranlara çıkarak eş aradıklarını ilan etmeleri ve hatta pazarlık denebilecek sohbetlerle evlilik kararı almaları; diğer taraftan çoğunluğu gençlerden oluşan İslami evlilik sitesi üyelerinin fotoğraflarını koyarak kendilerini neredeyse bütün dünyaya ilan etmeleri, din sosyolojisi araştırmaları için oldukça enteresan veriler taşımaktadır. Schutz’un “Biz-ilişkisi” kavramı açısından durum, bu tip ilişkinin bugün yeni formlar kazanmış olması ve din sosyolojik açıdan dindar bireylere yeni bir takım birebir ilişki imkânları sunması bakımından

önemli. Dini değer ve kabullerin çok kısa bir tarihsel süreç içerisinde bu denli değişim göstermesi de din sosyolojik bakımından incelenmeye değer.

5.1.3.5.2. Din Bağlı Onlar-İlişkisi

“Onlar-ilişkisi”, bireyin çağdaşlarıyla aynı mekânı paylaşmaksızın dolaylı olarak kurduğu ilişkilere denir. Schutz’un meşhur “postacı”, bu tip ilişkiyi hatırlamamız için güzel bir örnektir. Din Sosyolojisi açısından baktığımızda “din bağlı Onlar-ilişkisi”ni bir örnekle izah edelim.

Ülkemizdeki Sünni ile Alevi gruplar arasındaki ilişki “Onlar-ilişkisi” misal gösterilebilir. İki taraf arasında gözlemlediğimiz kadarıyla ilişki sorunu yaşanması çoğunlukla, gruplardan iki kişi evlenmek istediğinde karşımıza çıkmaktadır. Kızın veya erkeğin hangi gruptan olduğu genellikle önem arz etmemektedir. Evlenmeye karar veren bireyler bazıları aralarındaki bu dini yaşam tarzı farkını önemsemezlerken, aileleri bu karara karşı çıkmakta ve “onlar” hakkında olumsuz kanaat bildirmektedirler. Yüz-yüze ilişki kurulup kurulmadığı bilinmez ama şu muhakkak ki, iki grup da diğerleri hakkında önyargı diyebileceğimiz bir malumata sahiptir ve bu malumat üzerinden yorumlarda bulunmakta ve hüküm bildirmektedirler. Bu örnekte Sünniler ile Aleviler’in birbirlerini tipleştirdikleri, birbirleriyle “Onlar-ilişkisi” kurduklarını, bu tipleştirmelere dayanarak hükümlerini ortaya koyduklarını söyleyebiliriz. Bu konuda yapılan bir araştırmanın neticelerine baktığımızda, farklı mezhepten bir eş seçme konusundaki görüşleri alınan üniversite öğrencilerinin yarısından fazlasının, bu konuda kararsız veya olumsuz bir yaklaşıma sahip oldukları görülmektedir.⁴⁴³

“Onlar-ilişkisi”nin günümüzde “öteki” veya “ötekileştirme” kavramları üzerinden tartışıldığını söyleyebiliriz. Ötekileştirme “dindarlar ile laikler”in⁴⁴⁴, Müslümanlar ile Hristiyanların, beyazlar ile siyahilerin, batılılar ile doğuluların, Ortodokslar

⁴⁴³ Metin Erol, “Türkiye’de Toplumlaşma Problemleri”, *C.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 33, No: 1, Sivas 2009, s. 17.

⁴⁴⁴ Medyadaki tartışmalar bu kavramlar üzerinden yapılmakta.

ile Katoliklerin vb. birbirlerini “ötekileştirmeleri”, birbirleri hakkında derin malumat sahibi olmaksızın veya birebir ilişki kurarak birbirlerinin iç dünyalarını görmeksizin “ötekine” dair hüküm vermeleri durumlarında, “Onlar-İlişkisi” inşa edilmektedir. Mesela Müslümanlar ile Hristiyanlar arasında kurulan ilişkinin sosyolojik bakımdan *konulaştığı* Almanya örneğini ele alacak olursak, Hristiyan çoğunluğa sahip Almanya’da nüfus yoğunluğu bakımından yekün teşkil eden Müslümanlar ile kurulan ilişkiler kimi zaman sorunsal hale gelmektedir. Farklı kültürlere mensup bireylerin aynı topraklarda müşterek bir “yaşama-dünyası”nı sorunsuzca paylaşmalarının, diğer bir deyişle, sağlıklı bir “Onlar-İlişkisi”nin nasıl tesis edilebileceğine dair, her iki tarafa mensup ilahiyatçılar, sosyoloji, psikoloji vd. alanlardaki uzmanlar fikir yürütmekte ve iki tarafın birbirlerinin kültürlerini, dinlerini, gelenek ve kabullerini daha iyi tanımlarının, bu bağlamda ortaya çıkan meseleleri çözmekte olumlu bir adım olabileceği kanaatlerini dile getirmektedirler.⁴⁴⁵ Schutz’un tipleştirme konusundaki görüşüne dayanarak söyleyecek olursak; tarafların birbirleri hakkında sahip oldukları bilgi, her iki gruba ait bireylerin kendileri için yaptıkları tanımlamalar ile örtüşme derecesine göre gerçeğe daha yakın olacaktır. Postacı örneğinde demiştik ki, vatandaşlar posta taşımakla görevli bir memurun varlığından, onu görmeseler bile haberdardırlar. Eğer biz postacıyı, posta değil de, mesela alış-veriş siparişleri taşıyan bir görevli zannediyor isek, bu bilgimiz gerçeğe tekabül etmeyecektir. Bu durumda “Onlar-ilişkisi” kurduğumuz kişiler hakkında doğru malumatımızın olması bu konuda bir öğrenme çabası göstermemize bağlı olacaktır. Benzer şekilde, yukarıda örnek olarak zikrettiğimiz farklı gruplar arasında varsa mevcut sorunların çözülmesinde, grupların birbirleri hakkındaki bilgilerinin gözden geçirmeleri ve bu konuda çaba sarf edilmesi gerekmektedir. Elbette bu, doğru malumat sahibi olmak, başkalarını ötekileştirmeyi tamamen önleyecek bir çözüm değildir; fakat en azından yanlış malumatın düzeltilmesi tarafların birbirlerini yanlış tanımlarını ve dolayısıyla belli bazı konularda

⁴⁴⁵ Recep Yaparel, “Barışın Önündeki Engeller: Değerler ve Yanlış Algılamalar”, *II. Türk-Alman Sempozyumu, 15 – 16 Mayıs 2008*, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Goethe Enstitüsü, İzmir (Yayınlanmamış Tebliğ).

yanlış anlamalarını bir nebze de olsa engelleyerek ilişkilerin belki de daha doğru temeller üzerine kurulmasına yardımcı olabilir.

Yukarıda verdiğimiz örneklere benzer daha pek çok örneği, gündelik hayatımızın tam ortasında yaşadığımız olaylara temas ederek çoğaltmak mümkündür. Bu bakımdan Schutz'un "Onlar-ilişkisi" kavramı Din Sosyolojisi araştırmalarında başvurulabilecek bir nitelik taşımaktadır.

5.1.3.5.3. Din Bağlı Toplumsal İlişki: Bizden Öncekiler ve Sonrakiler

Din bağli toplumsal ilişkiler söz konusu olduğunda *bizden öncekiler* ile olan ilişkilerimiz ayrı bir öneme sahip olacaktır. Zira Schutz'un belirttiği gibi, dünya biz doğmadan önce kurulmuş ve bize bu haliyle sunulmuştur. Bugünün insanları da sunulan bu dünyayı yorumlayıp yeniden inşa etmekte, kimi bilgileri silip yok etmekte, kimilerini ise kuvvetle korumaktadırlar.

İslamiyet ele alındığında; Hz. Muhammed'in ve onunla birlikte olma imkânı bulan çağdaşlarının yaşadığı devrin, sonraki dönemlerde yaşayan Müslümanlara örneklik değeri taşıdığı ileri sürülmektedir. Bilhassa Peygamber'in sünneti, Kur'an'ın yorumlanmasında ve İslam Fıkhı'nın teşekkülünde önemli bir rol oynamıştır. Diğer taraftan yalnızca Peygamber'in sünnet ve hadisleri değil; o dönemde yaşamış olan kişilerin, yani *Sahabilerin* yapıp ettiklerine ehemmiyet atfedilmiş ve sonrakiler için kıtas teşkil etmeleri gerektiğine dair görüşler ileri sürülmüştür. Sahabenin Kur'an'ın ruhuna ve Peygamber'in hayat felsefesini ne kadar doğru anladıkları, bu ruha ve felsefeye ne kadar bağlı kaldıkları, çıkardıkları hükümlerin ne derece isabetli olduğu gibi sorular, bizim burada cevap verebileceğimiz sorular değil ise de, bizden önce yaşayıp ölmüş bazı şahsiyetlerin bugün yaşanmakta olan dinin şekillenmesinde haiz oldukları ciddi etki, Din Sosyolojisi açısından araştırılmaya değer gibi görünmektedir. Asr-ı Saadet adı verilen bu dönemde yaşamış kişilerin, Hz. Peygamber'in yaşadıkları-

na, söylediklerine, yapıp-ettiklerine şahit olmaları veya aynı çağda yaşamış olmaktan ötürü onu gören-duyan birileri ile birebir ilişki kurmuş olmalarıyla, hükmi kısmı bir tarafa bırakırsak, duygusal açıdan pek çok Müslüman için kıymet-i harbiyelerinin yüksek olduğunu söylemekte beis yoktur. Bugünün insanları için, Sahabe'nin taşıdığı bu yüksek kıymetten ötürü, çağımızın Müslüman'ının görüşlerini tabir yerindeyse önemsizleştirdiği ve değer bakımından ikincil konuma ittiği, zamansal önceliğin hüküm bildirmede böylece bir üstünlük doğurduğu ileri sürülebilir. Bu bakımdan Schutz'un, bugünün insanın kendinden öncekilere yaptığı tipleştirmelerle ilgili görüşleri, "bizden öncekiler" ile kurduğumuz tarihsel-toplumsal ilişkileri açıklamakta Din Sosyolojisi için faydalı sonuçlar verebilir.

Bizden sonrakiler ile kurulan toplumsal ilişkiler ise, zamansal açıdan henüz muğlaklık taşıdığından Schutz'a göre belirlenemezdir. Bu yüzden, şu anda yapılan tipleştirmeler gelecek nesiller hakkında konuşmak için kullanılamaz.

Toplumsal ilişki türlerinin din bağlamı haline dair bu kısa bölümden sonra Din Sosyolojisi'nde Epoché'yi ele alacağız.

5.1.4. Din Sosyolojisi'nde Epoché

"Epoché" kavramını Schutz'un iki farklı şekilde kullandığını daha önce belirtmiştik. Birincisi, "yaşama-dünyası"nda aktörlerin gündelik hayatlarını kolay ve hızlı yürütebilmeleri için gündelik her türlü ayrıntıyı farklı bir durumla karşılaşıp zihinlerinde *askıya almaları* iken; ikincisi, sosyal bilimcilerin araştırmaları esnasında öznel fikir ve değerlerini *bir kenara itip*, araştırma konularına nesnel bir yaklaşımla gitmeleri anlamını taşıyordu. Yani ilki, gündelik hayatın aktörlerinin her gün kullandıkları bir "yaşama-dünyası" yöntemi; ikincisi sosyal bilimcilere ait bir metottur. Bu durumda bu kavramı "yaşama-dünyası"nın *sorgusuz- sualsiz kabul edilirligi* konusu ışığında değinerek iki şekilde ele almalıyız: Din bağlamı eylemler ve Din Sosyolojisi araştırmaları açılarından.

"Yaşama dünyası"nda Paranteze Alma başlığı altında ifade ettiğimiz gibi aktörler, gündelik hayatın kolayca akıp gitmesi için pek çok eylem ve konu ile ilgili şüphelerini *askıya alırlar* ve bu sayede ilk defa yapıldığında bir eylem akışı süresi boyunca akla gelebilecek bütün soruların cevaplarını zaten bildikleri kabulüyle, başka deyişle bir *sorgusuz-sualsiz kabul* tavrıyla fazla düşünmeden gündelik işlerini hallederler. Eğer böyle bir metot kullanıyor olmasaydık, her gece yatarken "acaba yarın güneş doğacak mı?" gibi endişelere kapılarak bir şüphe yığını içinde çırpınıp dururduk.

Din bağlamı eylemlerde de durum buna benzer görünmektedir. Mensupları, dinin öngördüğü esasları, ibadet şekillerini ve ahlaki kurallarını bir kere öğrendikten sonra, akıllarında bu konulara dair bir soru işareti veya şüphe oluşana dek sorgusuz uygular veya yerine getirirler. Zaten genellikle din koyucuları, "icra" tipi eyleme tekabül eden inanç konularına ait meselelerin, inananlarca sorgusuz kabul edilmesini isterler. Mesela İslam dininde tevhid esası veya Hıristiyanlık'ta teslis inancı, söz konusu dinlerin kitaplarında vaz edilmiş ve hitap ettiği insanlardan her türlü şüpheyi askıya alarak, olduğu gibi bu esaslara inanmaları istenmiştir.

Diğer taraftan "icra" tipi din bağlamı eylemlerde de, mesela ibadetlerin ifa edilmesi esnasında da aynı şekilde her türlü sorunun askıya alınıp ibadetlerin öngörüldüğü biçimde yapılması istenmektedir. Mesela İslam'da kurban bayramında pek çok Müslüman kurban keser. Bir Müslüman, bir gün kurban kesmeyi emreden ayetle ilgili, "yaşama-dünyası"nın getirdiği yorum farklılıklarından doğan farklı bir izaha⁴⁴⁶ rastlayıp "kurban kesme" emrine öncekinden farklı bir yaklaşım sergileyip bu uygulamadan vazgeçebilir. Bu durumda birinci tip "*epoché*"yi bırakıp, ikinci tip "*epoché*"yi kullandığını söyleyebiliriz. Zira söz konusu ibadet ile ilgili şüphelerini askıya alma yaklaşımından vazgeçip, sorgusuz-sualsiz kabullerini paranteze almıştır.

⁴⁴⁶ Kur'an meallerinde çoğunlukla Kevser Suresi'ndeki "*v'enhar*" kelimesi "kurban kesme" emri olarak yorumlanırken, bazı meallerde farklı bir anlam verildiği görülmekte. Mesela Bkz. *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Anlamı*, Çev. Mustafa Hizmetli, Ankara 2005, s. 447.

Günümüzde din tartışmalarının medya organlarında da yapılıyor olmasından dolayı rahatça görme şansına sahip oluyoruz ki, din çalışmaları yapan kişiler alışılmışın veya önceden öğrenilmişin dışında yeni bir *fetva* verdiklerinde, din mensupları çoğunlukla, eskiden sahip oldukları dini bilgilere şüpheyle yaklaşılmasından rahatsızlık duymaktadırlar. Çünkü sorunsuz ve şüphesiz devam etmekte olan din uygulamalarının sorgulamaya açılması kendi "*epoché*"lerini durdurmaktadır.

Din Sosyolojisi araştırmacısı açısından ise "*epoché*", yansızlık anlamı taşır. Schutz'a göre, tarafsız ve değer bağımsız bir araştırmanın yapılabilmesi için, araştırmacı kendi sempati ve mensubiyetlerini dışarıda bırakarak nesnel bir yaklaşımla, *olmasını istediğini değil, olanı* tespit etmelidir.⁴⁴⁷ Din konusunun bizatihi kendisi değer yüklü bir muhtevadadır ki, bu durum din sosyolojisi araştırmacısı için "*epoché*"yi belki de başka alanlarda çalışan bilim insanlarından çok daha fazla gerekli kılar. Araştırmacının herhangi bir din-sosyolojik çalışma esnasında kendi mensup olduğu dinin değer ve kabullerini, çalışmanın neticesini etkilemeyecek şekilde bir kenarda bırakması gerekir. Zaten sosyoloji normatif bir bilim olmadığı için, değer vaz etme hakkına da sahip değildir.

5.1.5. Din Sosyolojisi'nde Tipleştirme

Fenomenolojik yaklaşımla çalışılacak bir Din Sosyolojisi araştırmasında kullanılacak yöntemlerden biri *tipleştirme*dir.⁴⁴⁸ Bireylerin gündelik hayatta inşa ettikleri *ideal tiplerden* farklı olarak, bilim insanının yapacağı *tipleştirme* yukarıda da belirttiğimiz gibi *ikincil* bir *inşa* olacaktır. Fakat yine de araştırmacının inşaaya başlarken sıfırdan başlıyormuş tavrını takınması gerekecektir.

Sosyolojik çalışmalarda oluşturulan *ideal tipler* Schutz'a göre iki kategoriye ayrılabilir: "Eylem-akışı ideal tipi" ve "kişisel ideal tip". İlk *ideal tip* grubu, adından

⁴⁴⁷ Schutz, *CP I*, s. 249.

⁴⁴⁸ Schutz diğer yöntemler üzerinde durmadığı için sadece "*tipleştirme*" ve "*epoché*" konularını ele aldık.

anlaşılacağı üzere aktörlerin benzer eylemlerinden yapılacak bir soyutlama ile oluşturulur. "Eylem-akışı ideal tipi" din bağlamı eylemlere uygulandığında, Din Sosyolojisi açısından araştırma konusu eylemler tipleştirilmiş olacaktır.

Schutz'un postacı örneğini hatırlayalım. Bu örneğe göre postacı, görevli olduğu bölgedeki postaneye ulaştırılan mektupları ve diğer iletileri belirtilen adreslere teslim etmekle görevli kişidir. Gündelik hayatın aktörleri belki kendisini hiç görmeseler bile mektupları posta kutularına atan postacı adındaki bir görevlinin varlığından haberdardır. Burada postacının kendisini değil yaptığı işi, yani *eylem-akışını* bilmek kâfi olmaktadır. Kısacası, burada postacının *eylem-akışı tipi* postaları adreslerine teslim etme eyleminin *ideal tipidir*. Buradan din bağlamı eylemlere geçecek olursak diyebiliriz ki, dini bir niyetle ortaya konan eylemler soyutlanarak *eylem-akışı ideal tipleri* yaratılıp Din Sosyolojisi araştırmalarında kullanılabilir.

Mesela tarikatlarda müridler edim şekilleri bakımından belli noktalarda birbirleriyle benzerlikler arz eder. Bu benzerliklerin neler olduğu tespit edilerek en genel hatlarıyla bir soyutlama yapmak suretiyle bir *mürid-eylem-akışı ideal tipi* oluşturulabilir. "Müridler birer tarikat üyesi olarak ne gibi eylemlerde bulunmaktadırlar" sorusuna cevap olacak bir *mürid- eylem-akışı ideal tipi* böylece belirlenebilir.

Schutz'un "kişisel ideal tip" diye tanımladığı *tipleştirmeler* ise, "eylem-akışı tiplerinin" ait olduğu kişilerin *tipleştirmeleridir*. Mektup taşıma eylemini yapan kişinin *postacı-kişisel ideal tipi* olması gibi. Yine mürid örneğinden yardım alalım: Kendi durum tanımlamaları, kendilerine nasıl bir "yaşama-dünyası" inşa ettikleri, şeyhlerinin bu çerçevedeki yeri, hayata karşı duruşları, bir tarikata üye olmalarının gerisindeki "için gerekçeleri" gibi mürid olmakla ilgili niteliklerin belirlenerek genel bir tipleme inşa edilirse *mürid-kişisel ideal tipi* yaratılmış olur.

Burada gözden kaçırılmaması gereken husus, bu tiplerin inşasında kullanılacak bilgilerin yalnızca kişinin müridlik yönüyle ilgili olması gerektiğidir. Yoksa müridlerin karakter veya fiziksel özellikleri bu *tipleştirmeler* açısından önemli

değildir. Bu özellikler ancak "*hangi karakter özelliklerine sahip kişiler tarikate mensup olma eğilimi göstermektedirler*" konulu bir araştırmada önem arz edebilir.

Kavramsal uygulama denememizden sonra şimdi, Yorumlayıcı Sosyoloji'nin Din Sosyolojisi'ne uygulanabilirliğinde konusal bir uygulama deneyeceğiz.

5.2. Konusal Uygulama

Alfred Schutz'un Fenomenolojik Sosyoloji kuramını uyguladığı birkaç makalesi bulunmaktadır. Bu denemeler, "anlama"yı temin için öngördüğü "yüzyüze ilişki" yöntemini kullanarak aktörlerle birebir görüşmeler yaptığı empirik çalışmalar değildir. Biz onun söz konusu makalelerinde yaptığı işin, daha ziyade kavramsal ve kuramsal bir uygulama olduğunu düşünüyoruz.

Çocukluğundan itibaren Schutz'da güçlü bir müzik tutkusu olduğunu, piyano çaldığı bilgisini ve bu tutkuyla olsa gerek müzikle ilgili makaleler yazdığını⁴⁴⁹ hayat hikâyesinde aktarmıştık. Schutz'un deneme mahiyetindeki birkaç makalesinden birisi "Making Music Together: A Study in Social Relationships" başlığını verdiği bir müzik fenomenolojisi çalışmasıdır. Bu makalesinde Schutz, müzikal tecrübe ve bu tecrübe esnasındaki ilişkileri fenomenolojik açıdan irdelemektedir. Zikir Âyinlerine dair bir Din Sosyolojisi çalışması yapmak için yol göstermek üzere bu makaleyi seçme sebebimiz, Schutz'un bu çalışmasında müziğin ve dansın iştirak edenler ve seyredenler arasında nasıl bir ilişki inşa ettiği sorusunu mercek altına almış olmasıdır. Biz de buradan yola çıkarak bu âyinlerde teşekkül eden ilişkileri çözümlenmeye ve âyin icracılarının kendi durum tanımlamalarını anlamaya gayret ettik. Bu uygulamayı yapabilmek için *Rûmî Mevlevî Müzik ve Semâ Topluluğu Eğitim, Kültür ve Yardımlaşma Derneği* ve *Galata Mevlevî Müzik ve Semâ Topluluğu* ile *İzmir Türk Tasavvuf*

⁴⁴⁹ Schutz, "Making Music Together: A Study in Social Relationships", *CP II*, ss. 159-178; "Mozart and The Philosophers", *CP II*, ss. 179-200; "Fragments on The Phenomenology of Music", Ed. Fred Kersten, *In Search of Musical Method*, Ed. F. J. Smith, London 1976, ss. 23-72.

Mûsikîsî ve Semâ Topluluğu'nun semâ icracıları ile yaptığımız yazılı mülakattan elde ettiğimiz verileri kullandık.

5.2.1. Mevlevî Âyinlerinde Özneler-Arası İlişki Oluşumu Hakkında Schutz'cu Bir Çözümleme

Schutz, "Making Music Together" başlıklı makalesinde, müzik fenomenolojisi zemininde yaptığı çalışmanın başka türlerdeki toplumsal ilişki yapılarının anlaşılmasına da ışık tutabileceği kanaatini dile getirir.⁴⁵⁰ Biz de Schutz'un bize sunduğu bu ipucuna tutunarak Mevlevî Âyinleri hakkında bir çözümleme yapma cesareti gösterdik. Âyinlere geçmeden önce Schutz'un müzik tecrübesine dair düşüncelerini kısaca aktaralım.

Schutz'a göre, insanlar arasındaki iletişim birtakım sembollere dayanır. Tıpkı bir satranç oyunundaki her öge sembolik anlamlar taşıdığı için her iki oyuncu da karşısındakinin hamlesiyle kendisine bir anlam ilettiğini bilir. "Şah" adı altında şekillendirilmiş taş ile "fil" in oyundaki görevleri ve hareket kabiliyetlerine göre oyuncular plan yapar, uygular ve oyunu yürütür. Burada taraflarca bilinen bir "kural şeması" mevcuttur.⁴⁵¹ Aynı şekilde dil, kendi içerisinde kurallara sahip bir iletişim vasıtasıdır. Bunun yanında anlam aktarımının temini için tarafların birbirlerine "dikkat yöneltmeleri" gerekir. Eğer dinlenmiyor isek, dili ne kadar iyi bilirsek bilelim yine de niyetlediğimiz anlamı iletemeyiz. Schutz'un "Biz-ilişkisi" adını verdiği ilişki tipi, işte ancak bu *dikkat yöneltmenin* teşekkül ettiği bir ilişkide kurulabilir. Müzikal iletişimi göz önüne aldığımızda, karşımıza aynı iletişim kanunlarının çıktığını görmekteyiz. *Kulak vermedikçe*, sözlü veya sözsüz müziğin aktarmak istediği duygunun dinleyici

⁴⁵⁰ Schutz, *CP II*, s. 159.

⁴⁵¹ Schutz, *CP II*, s. 160.

tarafından anlaşılması mümkün değildir. Schutz'un burada vurgulamak istediği husus, mesajın ileticisi ve alıcısı arasındaki "dikkat yöneltme" ilişkisidir.

Schutz'a göre, bir müzik icrasının üç katılımcısı vardır: Besteci, icracı ve izleyici. İcracının kendi kendine icrada bulunduğu zamanlarda bu sayı ikiye düşmektedir. Schutz'un *dinleyici* yerine *izleyici* kelimesini kullanma sebebi, eserin icrası esnasındaki dinleyiciler gibi, sadece kâğıda dökülmüş notasyonu kendi kendine okuyan kişileri de bu kategoriye dâhil etmek istemesidir.⁴⁵²

Schutz, müzik icrasının bu üç iştirakçisinin müziğin icra anını tecrübe edişlerinden bahsederken, Bergson'un "içsel süre" ("*durée*"/"*inner time*") kavramına müracaat etmektedir. Besteci bir beste yaparken söz konusu müzik eserine ait bir "içsel süre"yi yaşar. Eser bestelendikten yüz yıl sonra bile yeniden icra edilirken, dinleyici ve izleyiciler bestecinin "içsel süre"sini tecrübe ederler. Çünkü Schutz'a göre "*müzik, tınların içsel sürede anlamlı bir düzende akışıdır*".⁴⁵³ Bestecinin düzenlediği bu anlamlı tını akışı, eser icra edildiğinde -o öldükten sonra bile- dinleyenlerce aynı "içsel süre"nin tecrübesiyle yeniden yaratılır ve, dinleyici ve icracılar bestecinin *bilinç akışına* eş-zamanlı denebilecek bir tarzda katılırlar. Schutz'a göre burada "içsel süre" kavramının devreye girdiğinin bir delili de, bir eserin, son notadan ilk notaya doğru tersten çalınırsa ortaya ahenksiz, bambaşka bir müzik akışının çıkmasıdır. "İçsel süre" kavramı bu yüzden müzik eserlerinde önemlidir. Bize göre, bestecinin kendi çalışıyla tamamen aynı olacak bir icranın yapılıp yapılamayacağı hakkında kesin bir belirleme yapmak mümkün değildir. Çünkü aslında Schutz'un kendi görüşüne göre de her bireyin her bir anı kendi biricikliğini haizdir ve bu bakımdan hiçbir an bir diğeriyle tamamen aynı olamaz. Dolayısıyla Schutz'u Schutz ile açıklayacak olursak; başka bir vakitte bir bestecinin eseri çalındığında, o, eseri icra edenlere has bir icra olacak ve kendi biricikliğine sahip olacak, icracı ve dinleyiciler eserin içsel süresine katılacaklardır.

⁴⁵² Schutz, *CP II*, s. 169.

⁴⁵³ Schutz, *CP II*, s. 170.

Schutz, aynı "içsel süre"nin tecrübesine eşlik ederek ortaya çıkan ilişkinin, konuşan iki insan arasındaki "yüz-yüze ilişki" gibi canlı bir ilişki olduğu kanaatinde-dir.⁴⁵⁴ Her icra edilmişinde yeniden inşa olan müzik eserinde canlı ilişki kurulması durumundan, Schutz'a göre, "bir mektubu yazan kişi ile onu okuyan arasında, bir bilimsel kitabın yazarı ile okuyucusu arasında, 'hipotenüs' kuramını uygulayan bir öğrenci ile Pisagor arasında" da söz etmek mümkündür. Çünkü yazarın mektubu veya kitabı yazarkenki inşa eyleminin "içsel süresi", okuyucu tarafından yeniden inşa edilir. Schutz'un bunu şöyle tanımlar:

"Bilimsel bir kitabın okuyucusu, bir cümlelerin anlamını sözcük sözcük, paragrafın anlamını cümle cümle, bir bölümün anlamını da paragraf paragraf giderek inşa eder. Fakat bütün kısımlar inşa edildiğinde, en sonda bir çırpıda bütünsel olarak anlayacaktır. Aynı şekilde, $a^2 + b^2 = c^2$ Pisagor kuramının anlamını da, ... aşama aşama yeniden üretme tikel zihinsel operasyonlarını tekrar yapmaksızın kavrayabilirim ve bunu, kuramı nasıl ispat edeceğimi unutsam bile yapabilirim."⁴⁵⁵

Birden fazla müzik aletinin kullanıldığı, bir veya daha fazla solistin eşlik ettiği ve belki de dansçıların da iştirak ettiği dinletilerde, yukarıda zikrettiğimiz bütün katılımcılar arasında eş-zamanlı bir ahenk içerisinde bilinç akışları meydana gelmektedir. Hepsinin müzik eserindeki bir sonraki tınıyı veya tempoyu, hatta şarkının sözlerini bilerek katılımlarında besteci ve söz yazarının "içsel süresi" gibi birbirlerinin de "içsel süreleri"ne dâhil olmalarından bahsedilebilir. Eseri icra etme eylemi "içsel süre"ye bağlı olmakla birlikte, birbirlerinin bir sonraki hareketlerini takip etmek ve bir sonraki notaya basma zamanını birbirlerine göre ayarlamak zorunda oldukları için bu inşa "dışsal süre"de de gerçekleşmektedir. Çünkü diğer icracıları takip etmek için, onların jest, mimik, el kol hareketlerine dikkat çevirirler.

⁴⁵⁴ Schutz, *CP II*, s. 172.

⁴⁵⁵ Schutz, *CP II*, s. 172.

Schutz'a göre, büyük bir senfoni orkestrasında yukarıdaki gibi kurulan ilişkilerin, sahilde kamp ateşinde gitar çalan birinin etrafında eğlenceye katılanlar veya bir kilise korosuna eşlik eden Hıristiyanlar arasındaki ilişkinin inşa edilmiş tarzı bakımından hiçbir fark yoktur.⁴⁵⁶ Kısacası buraya kadar anladığımız kadarıyla; birlikte bir müzik parçası icra eden her bir aktör, çalınan eserin hem bestekâr hem güftekârıyla, hem de birlikte icrada buldukları diğer sanatçılarla, hem de dinleyicilerle aynı "içsel süre"yi ve müzik dışsal bir nitelik kazandığı için de, aynı "dışsal süre"yi de paylaşarak "özneler-arası" bir ilişki inşa etmektedirler.

Schutz'un müzik fenomenolojisine dair verdiğimiz bu özet bilgiden sonra, Mevlvî Âyinlerinde kurulan *özneler-arası* ilişkilere dair çözümlememize geçebiliriz.

Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'yi (ö. 1273) anmak üzere her yıl ülkemizin pek çok şehrinde, özellikle de Konya'da yapılan törenlerden dolayı, hemen hepimiz bu törenlerden haberdarızdır. Söz konusu anma veya kutlama törenlerinde, Mevlvî tarikatının kendine mahsus âyinleri gösteriye dönüştürülmektedir. Tarikatın mûsikîye atfettiği büyük önem hasebiyle bu âyinlerde kendi programı çerçevesinde belli bir düzen içerisinde mûsikî ve semâ icrası gerçekleştirilmektedir. Bu bakımdan, bu törenleri Schutz'un kurulan ilişkiler bakımından ele aldığı müzik fenomenolojisine dayanarak bir çözümleme yapmaya çalışacağız.

Bu çözümlemeye başlamadan önce dini tecrübe kavramına dair de burada bir şeyler söylememiz icap etmektedir. Zira sema, Mevlana'nın dini tecrübelerinden tezahür etmiştir. Aşağıda ayrıntılı olarak anlatacağımız gibi Mevlana'nın semaya başlaması, yoğun dini duygu ve heyecan haline girmesinden doğmuştur. Bildiğimiz gibi yaşadığı kesif duygular ona gazeller yazarak kendini ifade etmeye, taşıdığı hisleri dışarıya aktarmasına yardımcı olmaktadır. Fakat artık bu duygu durumunun çok daha coşkulu bir hale gelmesi neticesinde bedensel hareketlerle kendisini anlatmaya başlamıştır. Bu bakımdan Mevlana'yı "Allah aşkı" ile sema etmeye götüren duygular dini tecrübelerinden kaynaklanmıştır.

⁴⁵⁶ Schutz, *CP II*, s. 177.

“Dini tecrübe, Allah’ın alâmet, işaret, tezâhür ve delillerini sezgisel algılama, vasıtasız doğrudan doğruya kavrama, kutsal ve ilahi kudretle sezgisel ve duygusal ilişki kurmak” şeklinde tanımlanmaktadır.⁴⁵⁷ Tanımdan da anlaşıldığı üzere, Kutsal olanla ilişki kurmak, öncelikle onun varlığını kabul etmek ve onun insan karşısındaki gücünün ve yüceliğinin bilincinde olmayı gerektirmektedir.⁴⁵⁸ İnsan kendisini, güçlü bir varlığın yarattığını ve bu yüzden ona bağımlı olduğunu, o varlığın kudretine ihtiyaç duyduğu bilgisini taşıyor ise, onunla çeşitli şekillerde ilişki kurma arzusu duyar ve bu arzu ile birtakım eylemlerde bulunur ve kutsalı tecrübe etmeye girişir.⁴⁵⁹ Göreceğimiz gibi Mevlana da, Allah’ın ruhundan bir parça olduğuna inanmakta, dünyaya gelmekle bu yüce sevgiliden ayrı düştüğünden şikâyet etmekte ve Yaratıcıya duyduğu aşkın coşkusu ile gazeller söylemekte ve vecd halinde kendi etrafında dönmektedir. Bu bakımdan, dini tecrübenin çeşitlerinden “vecd tecrübesi” sema icrasını izah edebilir. “Vecd tecrübesinde, karşılıklı olarak hazır bulunmanın sezgisel şuuru, yerini aşk veya dostluğa yakın bir duygusal ilişkiye bırakır.”⁴⁶⁰ Zaten Mevlana da Tanrı’dan ekseriyetle “dost” ve “sevgili” kelimeleriyle bahsetmektedir. Sema tecrübesinde yaşadığı vecd halini, bir bakıma onu Yaratıcısının huzurunda ve çok yakınında hissetmesini sağlamaktadır. Yeniden söylecek olursak; aslında o, ayrılık duygusunun üstesinden gelebilmek için sema etmektedir.

Öyleyse, insanların çoğu herşeyi yaratan bir yaratıcının varlığına inandıkları halde niçin herkes sema veya başka çeşitlerde ifade şekilleri sergilemezler? Çünkü insanlar arasında bu konuda görünürde ortaya çıkan farklılık, kişilerin bu duyguyu ifade etme biçimlerinin ve coşku derecelerinin çeşitliliğinden kaynaklanmaktadır. Coşku dereceleri farklıdır; kimisi Tanrı’nın varlığından çok büyük heyecan duyabilir, kimisi ise sorgusuz-sualsiz kabul ettiği diğer bilgiler gibi bunu çok da coşku duyulacak bir konu gibi hissetmeyebilir; fark ilkin buradan doğar. İkinci olarak ise, kişilerin

⁴⁵⁷ Hayati Hökekleli, *Din Psikolojisi*, Ankara 1993, s. 131.

⁴⁵⁸ Paul E. Johnson, “Dini Tecrübe”, Çev. Recep Yaparel, D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi III, İzmir 1986, s. 199.

⁴⁵⁹ Anthony J. Steinbock, *Phenomenology and Mysticism*, Indiana 2007, s. 22

⁴⁶⁰ Hökekleli, *Din Psikolojisi*, s. 133.

kendilerini ifade etme biçim ve kabiliyetleri farklılık gösterebilir. Bazı insanlar müzik, edebiyat, dans gibi alanlarda az veya çok yetenekli olabilirler. Bu durumda yetenekleri paralelinde duygularını ifade etme ve tecrübelerini aktarmada diğer insanlardan daha başarılı olacaklardır. Sanatçılar zaten duyguları ifade konusundaki başarıları nedeniyle insanların arasından sıyrılıp isimlerini duyururlar. Dolayısıyla Mevlana'nın hislerini dışarıya iletme noktasında oldukça yetenekli ve başarılı olduğu için, aramızdan sıyrılarak düşünce ve yapıtlarıyla tarihe geçmiştir. Diyebiliriz ki, yaratıcı ruha sahip insanlar, gündelik iş-gücün dışına çıkarak alışageldik olanlardan farklı bir eser ortaya koyabilirler. Başka deyişle, farklı bir eser ortaya koyabilmek, sorgusuz kabul edilen gündelik "yaşama-dünyası"nın dışına çıkabilmeyi gerektirir. Mesela gündelik hayatımızda bir müziğin ritimlerini andıran pek çok ses duyuyor isek de, o sesleri ahnekli bir bütün haline getirip kaleme dökmek o sesleri herkesin duyduğundan farklı bir kulakla dinlemeyi gerektirir. Mevlana'nın çarşıda yürürken duyduğu çekiç seslerini kendisi için bir bakıma ritim kılıp kendi etrafında dönmeye başlaması, sesleri o anda "yalnızca çekiç vuruş sesleri" olarak duymamış olmasından; orada sanatsal bir yaratıcılıkla çekiç seslerini kendi bilincinde müziğe çevirmesindedir. Bu bakımdan hem dini tecrübenin gündelik işlerden farklı bir nitelik taşıyarak aşkın alana yönelik olması, hem de sanatçı kişilik yapısının yaratıcılık karakterinin gündelik sıradanlıklarına dışına çıkmayı gerektirmesi Mevlana'nın bütün bu eserlerini teşekkül ettirmesini sağlamıştır. Bu bağlamda şimdi sema kavramını daha teferruatlı inceleyebiliriz.

"Semâ', Arapça 's-m-a' kökünden gelen bir masdar ve isim olup; işitmek, işittirmek, dinlemek, işitilen söz, iyi şöhret ve iyi anılma, çalgı ve diğer bütün eşyanın çıkardığı ses, şarkı dinleme, şarkı, nağme, raks, vecd, hâl, üns meclisi, geçmişte olup bitenleri hatırlama, türkü söylemek ve dinlemek gibi manalara gelmektedir."⁴⁶¹ Mevlevîlik'teki özel anlamı ise, âyinlerde mûsikî eşliğinde sergilenen bir tür rakstır. Elbette bu raks, sıradan bir dans olmayıp sembolik anlamlar taşımakta, "*insanı Allah'a yaklaştıran ve vecd ile yücelten bir dinî irşad vasıtası*" olarak görülmektedir.⁴⁶²

⁴⁶¹ Arpaguş, *Mevlânâ ve İslâm*, s. 157.

⁴⁶² Arpaguş, *Mevlânâ ve İslâm*, s. 159.

Anladığımız kadarıyla semâ için, sürekli dönmekte olan dünyayı veya atomları temsil ettiği şeklindeki sembolik anlatımlar gibi, "*insanın keşfettiği her gerçeği, güzelliği ve ışığı estetik hareketlerle başkasına iletme*" gibi betimlemeler de yapılmaktadır.⁴⁶³

Kendi etrafında dönme şeklinde icra edilen semâ, yalnızca Mevlevîliğe özgü bir raks değildir. İcrada bulunan kişi dönme hareketini yaparken bu dönüşle bir daire çizmektedir. Hem daire hareketini bir takım ritüellerde somut olarak gerçekleştirme şeklinde, hem de evrende meydana gelen döngüyü ifade eden bir sembol olması bakımından, daire pek çok dini inançta sembolik bir anlam taşır. Raksın ritüellerde dairesel bir hareket olarak yapılması çok eski zamanlardan beri görülmektedir. Bazı ilksel dinlerde, tabiat felaketlerinde, ay ve güneş tutulmalarında, kuraklık ve kıtlık gibi hadiselerde, düşün ve ölüm törenlerinde, evlatlarını savaşa gönderirken insanlar bu tip bir raks eşliğinde dualar ediyorlar ve bu şekilde kötü ruhları kendilerinden uzaklaştırdıklarına inanıyorlardı.⁴⁶⁴ Mesela Şaman ritüellerinin bir bölümünde dönme hareketini görmek mümkündür. Ruh çağırma töreninin ardından davullar eşliğinde Şaman göğe yükselişi simgeleyen bazı hareketler yapmakta ve yükseldiği zaman Yaratıcı olarak gördükleri Ülgen'e bir dua okumaktaydı.⁴⁶⁵ Bütün Avrasya, Doğu Avrupa, Melanezya'da, Kaliforniya Kızılderililerinde vb. halka biçiminde dans çok yaygındı. Bu dans her yerde ya öldürülen hayvanın ruhunu yatıştırmak ya da avın çoğalmasını sağlamak için avcılar tarafından yapılmaktaydı.⁴⁶⁶ Öyle anlaşılıyor ki, dönme hareketi göğe yükselişi sembolize etmekteydi. Mevlevîlikteki dönme hareketinin de saatin tersi yönünde yapılıyor olması bu tezi desteklemektedir. Bir vidayı, tornavida ile olduğu yerden çıkarmak üzere çeviriş yönümüz, onun yavaş yavaş yukarıya doğru yükselmesini sağlamaktadır. İşte bu yöndeki bir dönüş de insanın semâ ile yavaş yavaş göğe doğru yükselişini ve Yaratıcı ile buluşmasını anlatmaktadır. Her ne kadar Mevlevî-

⁴⁶³ Arpaguş, *Mevlânâ ve İslâm*, s. 177.

⁴⁶⁴ Annemarie Schimmel, *Aşk, Mevlânâ ve Mistisizm*, Yay. Haz. Senail Özkan, İstanbul 2002, s. 102.

⁴⁶⁵ Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi: Muhammed'den Reform Çağına*, c.3, İstanbul 2003, s. 25.

⁴⁶⁶ Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi: Taş Devrinden Eleusis Mysteria'larına*, c.1, İstanbul 2003, s. 38.

lik'teki Tanrı anlayışı gökyüzünde bulunan bir Tanrı değilse de, sembolik olarak dönüş hareketinin bu şekilde geliştiği ve yerleştiği açıktır.

Semâda semâzenler hem kendi etraflarında hem de buldukları yerde birbirlerinin de etrafında dönmekte, semâzenbaşı âyinin bir bölümünde diğerlerinin ortasında semâ etmektedir. Böylece hem dünyanın kendi etrafında dönüşünü hem de gezegenlerin güneşin etrafında dönüşünü sembolize etmektedirler.

Semâ'daki sembolik anlamları Fuat Yöndemli'nin *Mevlevîlikte Semâ Eğitimi* adlı eserinden aktarmak istiyoruz:

“Semâzenin başlangıçta ellerini çapraz olarak omuz başlarına koyarken, sağ ayağının başparmağını da sol ayağının başparmağı üzerine getirir. Kolları kalbini korumak ister gibi göğsünün üstündedir. Bu pozisyonda sanki kalbinde geçen bir kasırgayı kucaklamak, hapsetmek ister gibidir. Bu, semânın ilk safhası olup, adı ‘kabz’ safhasıdır. Semâzenin duruşu tıpkı ‘1’ rakamına veya ‘Elif’ harfine benzemektedir ve Allah’ın birliğini sembolize etmektedir.”⁴⁶⁷

Anlaşıldığı üzere, semâyâ duran bir semâzen salt kendi etrafında dönüş hareketi yapmamakta, her bedensel harekete bir anlam yüklenmesinden ötürü, her hareketi bu şekilde eylem niteliği kazanmaktadır. Bu bakımdan semâ, rastgele bir müziğin verdiği coşkuyla gelişi güzel vücudu hareket ettirmek değil; baştan sona anlamlı bir eylemdir. Semâzenlerin girişleri, elleriyle her iki omuzlarına tutunmaları, kollarıyla kalplerini örtmeleri, hırkalarını çıkarmaları, dönme esnasında ellerinin aşağı veya yukarıya bakıyor olması, dönüş yönü, kıyafetlerin renkleri, selamlar vd. hepsi anlamlı birer eylemdir. Semadaki sembolik anlamlar yukarıda alıntılıdığımız paragrafta anlatılanlardan ibaret değildir; sema neredeyse her anı sembollerle yüklü bir rakstır.⁴⁶⁸

⁴⁶⁷ Fuat Yöndemli, *Mevlevîlikte Semâ Eğitimi*, Ankara 1997, ss. 12-16.

⁴⁶⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. Fuat Yöndemli, *Mevlevîlikte Semâ Eğitimi*, ss. 12-16.

Mevlânâ bir gazelinde "Semâ nedir?" diye sorduktan sonra şöyle cevap vermektedir:

"Semâ, gönüldeki gizli erlerden haber almaktır. Onların mektupları gelince garip gönül dinçleşir, rahata kavuşur. Bu haberler rüzgârıyla akıl ağacının dalları açılır, uykudan uyanır. Bu sarsılışla beden darlıktan kurtulur, genişler, huzura kavuşur ... Semâ mûsikîsinin tesirine kapılmayan, dönüp buz kesilen, ölüp yok olanlardan da aşağı olan kişinin toprak başına olsun! Çünkü o, gerçek bir insan değildir. Gezip dolaşan bir ölüdür."⁴⁶⁹

Görüldüğü gibi semâ'nın, bir tek tanımlaması yoktur. Sema musiki anlamı taşımakla beraber bu musiki yalnızca, kompoze edilmiş, notasyona dökülüp bestelenmiş bir müzik manasını taşımaz. Aşağıda Mevlana'nın semaya ilk nasıl başladığına dair rivayeti aktardığımızda da görüleceği gibi, bu musiki dönen bir değirmenin çıkardığı ses de olabilir, çekiç sesleri de, vicdanın ve ruhun sesi de. Başka deyişle, sema kişinin kendi iç dünyasından ve etrafındaki âlemden duyduğu her türlü sestir de denilebilir.⁴⁷⁰ "Ruhani sırlara, manevi gerçeklere ve iç âlemlerinde duydukları ulvi seslere de sema adını vermişlerdir."⁴⁷¹

Semânın Mevlânâ'da ortaya çıkışına dair en meşhur rivayet Ahmed Eflaki'nin *Ariflerin Menkıbeleri* adlı eserinde geçmektedir. Buna göre; bir keresinde Mevlânâ Hazretleri kuyumcular civarından geçerken, çekiçlerden çıkan "tak tak" sesleri kulağına erişince, o seslerin güzelliğinden, onda bir hal tecelli eder ve dönmeye başlar. Herkes etrafına toplanır ve Kuyumcu Şeyh Selahaddin çıraklarına "*Mevlânâ semâdan çekilinceye kadar altın varakları parça parça ve lime lime olsa da hiç durmadan çekiç vurun*" diye emreder ve böylece Mevlânâ çekiç sesleri eşliğinde bir süre orada semâ eder.⁴⁷² Aynı eserden Mevlânâ'nın kimi zaman, açlık ve yorgunluktan

⁴⁶⁹ Arpaguş, *Mevlânâ ve İslam*, s. 186.

⁴⁷⁰ Süleyman Uludağ, *İslam Açısından Musiki ve Sema*, İstanbul 1999, s. 231.

⁴⁷¹ Süleyman Uludağ, *Musiki ve Sema*, s. 231.

⁴⁷² Ahmed Eflaki, *Ariflerin Menkıbeleri II*, Çev. Tahsin Yazıcı, II. Baskı, İstanbul 1966, s. 126.

bitkin hale düşse bile geceden sabaha kadar saatlerce, hatta günlerce semâ ettiğini öğreniyoruz.⁴⁷³

Mevlânâ için semâ, gündelik işlerin çok dışında hakikatler âlemine yükseliş anlamına gelmektedir ve bu yüzden de semâ esnasındaki halini Hz. Muhammed'in Miraç tecrübesine benzetmektedir: “*Şimdi gel, kendi himmetinin semâsının yüceliklerinde uçabildiğin kadar uç ve tamamiyle Muhammed'e uyarak hakikatler miracı tarafına bir yürüyüver*”.⁴⁷⁴

Yemeyi-içmeyi unutacak derecede derin bir vecd halini yaşıyor olmasına şu rivayet de örnektir. Mevlânâ'ya semâ esnasında yemek yemesini teklif ediyorlar; fakat o kabul etmiyor ve “*O nur yemeğini bir kez yersen, tandır ekmeğinin başına toprak serpersin*” mealinde bir beyit okuyor ve semâyâya devam ediyor.⁴⁷⁵ Bu yoğun odaklanma durumunu bir başka yerde sarhoşluğa benzetmektedir:

*“Öyle sarhoşum ki sarhoşluğumdan, yıkılıp kendimden geçtiğimden dolayı toprağa mensup olanı, suya mensup olandan ayırt edemiyorum.”*⁴⁷⁶

Mevlânâ'nın semâdaki vecd halinde kendi etrafında dönerken gazeller okuduğu, naralar attığı da rivayet edilmektedir. Hatta bazen semâdayken çevresindekilerin sorularına gazeller okuyarak cevap verdiği de aktarılmaktadır.⁴⁷⁷

Bir gazelinde Mevlânâ semâyı şöyle tarif ediyor:

“Semâ'nın ne olduğunu biliyor musun? Allah'ın, 'Ben sizin Rabbiniz değil miyim?' sorusuna, ruhların 'Evet, Rabbimizsin' deyişlerinin sesini duymak, kendine geçmek, Rabbine kavuşmaktır.

Semâ'nın ne olduğunu biliyor musun? Semâ, dostun hallerini görmek, lâhut perdelerinden Hakk'ın sırlarını duymaktır.

⁴⁷³ Ahmed Eflaki, *Ariflerin Menkıbeleri II*, s. 23, 237.

⁴⁷⁴ Ahmed Eflaki, *Ariflerin Menkıbeleri II*, s. 157.

⁴⁷⁵ Abdülbaki Gölpinarlı, *Mevlevî Adap ve Erkani*, İstanbul 1963, s. 69.

⁴⁷⁶ Abdülbaki Gölpinarlı, *Mevlevî Adap ve Erkani*, s. 69.

⁴⁷⁷ Ahmed Eflaki, *Ariflerin Menkıbeleri II*, s. 8; Ariflerin Menkıbeleri I, s. 95, 98,

Semâ'nın ne olduğunu biliyor musun? Kendindeki varlıktan geçmek, mutlak yoklukta zevalsiz, devamlı varlık tadını tatmaktır.

Semâ'nın ne olduğunu biliyor musun? Dostun aşk vuruşları, darbeleri önünde başını top gibi yapıp, başsız, ayaksız dosta koşmaktır.

Semâ'nın ne olduğunu biliyor musun? Yakub'un derdini ve devasını bilmek, Yusuf'un kokusunu Yusuf'un gömleğinden koklatmaktır.

Semâ'nın ne olduğunu biliyor musun? Musa Peygamber'in asası gibi her an Firavun'un sihirleri yutmak, yok etmektir.

Semâ'nın ne olduğunu biliyor musun? 'Benim Allah ile öyle bir vaktim vardır ki, o vakitte ne Allah'a yakın bir melek, ne de bir peygamber aramıza girer' hadisinde buyrulduğu gibi, semâ bir sırdır. İşte meleğin bile sığmadığı o yere vasitasız varmaktır.

*Semâ'nın ne olduğunu biliyor musun? Semâ, Şems-i Tebrizi gibi, gönül gözlerini açmak ve kutsi nurlarını görmektir.*⁴⁷⁸

Schutz'un dilinde konuşacak olursak; açlık ve yorgunluğunu unutacak derecede derin bir vecd haline geçen Mevlânâ, "çoklu gerçeklik alanları"nın birinden diğerine süzülmekte, bedensel ihtiyaçlarını bile unutmaktadır. Ona göre semâda olmak iki âlemin de dışında olmak demektir:

*"Semâyaya girdin mi, iki dünyadan da dışarı çıkarsın. Semânın şu âlemi iki dünyadan da dışarıdadır. Yedinci göğün damı yüce bir damdır, ama semâ merdiveni bu damı aşar geçer, bu damdan da yücedir.*⁴⁷⁹

Mevlânâ semâyı, ilahi aşkın sırrını anlatacak ve onu anlatmak için kelimelerin düştüğü acziyetin üstesinden gelebilecek yegâne vasıta olarak görmektedir.⁴⁸⁰ Semâda

⁴⁷⁸ Bayram Ali Çetinkaya, *Şems-Mevlânâ Dostluğu: Benlik Duvarından Kerpiç Koparmak*, İstanbul 2007, s. 92.

⁴⁷⁹ H. Hüseyin Top, *Mevlevî Usul ve Adabı*, İstanbul 2001, s. 87.

⁴⁸⁰ Bayram Ali Çetinkaya, "İkiz Ruhlar'ın Konuşma Dili: Semâ", *Tasavvuf*, Yıl:8, S: 20, Ankara 2007, s. 97.

herhangi bir oyundaki başıboşluk ve kaos bulunmaz. Gökyüzünde milyonlarca yıldız, gezegen nasıl nizam ve intizam içinde birbirleri etrafında dönmekte ise semâzenler de aynı nizam ve intizam içinde dönmektedirler.⁴⁸¹ Bir bütün olarak evrenden atomlara kadar bütün âlem bu intizam ve aşk içerisinde dönmektedirler. Bu bakımdan Mevlânâ semânın dünyadaki bütün raksların dayandığı ana temel olduğunu düşünmektedir: “*Dünyadaki raksların hepsi, sadece semâvi raksın bir koludur. Hayattaki raksların hepsi de, ruhun raksının bir dalıdır.*”⁴⁸²

Mevlânâ hayattayken semâ bir takım kurallara bağlı değildi; o, her nerede bir coşku duysa, semâyâ başlar, herhangi bir kaide olmaksızın içinden geldiğince, yani doğaçlama olarak semâ ederdi.⁴⁸³ Vefatından sonra oğlu Sultan Veled, semâyı bir düzen çerçevesine sokmak için bazı kurallara bağladı ve Pir Adil Çelebi adındaki bir Mevlevî tarafından da bugün icra edilmekte olan son halini aldı.⁴⁸⁴

Semâ ile ilgili bu bilgilerden sonra semânın ayrılmaz bir parçası olduğunu söyleyebileceğimiz mûsikîye ilişkin Mevlânâ'nın görüşleri de bizim için önemlidir. “*Rebâbın*⁴⁸⁵ *dili Türk olsun, Rum olsun, Arab olsun, âşıkların dilidir*”⁴⁸⁶ diyerek müziğin evrensel bir nitelik taşıdığını ifade etmektedir. Rivayetlerden kendisinin de rebâb çalmayı bildiği anlaşılmaktadır. Bir rivayete göre şehrin bilginleri rebâb dinlemenin ve semâ etmenin haram olduğu düşüncesiyle Mevlânâ'ya bir mektup yazıp biriyle gönderdiler. Mevlânâ bu mektuba uzun ve ayrıntılı bir cevap yazdı:

“... Acizlik ve ilgisizlikten ötürü garip rebâbı biz çaldık; çünkü gariplere rağbet, din erlerinin ve ilm-i yakın peygamberi İbrahim'in işidir” diyerek şu beyiti söyledi:

⁴⁸¹ Ahmet Kabaklı, *Mevlânâ*, İstanbul 1984, s. 102.

⁴⁸² Bayram Ali Çetinkaya, *Şems-Mevlana Dostluğu*, s. 91.

⁴⁸³ Ahmed Eflaki, *Ariflerin Menkıbeleri II*, s. 23, 44, 103, 114; *Ariflerin Menkıbeleri I*, s. 100, 106, 118.

⁴⁸⁴ H. Hüseyin Top, *Mevlevî Usul ve Adabı*, s. 90.

⁴⁸⁵ Rebâb, Türk mûsikîsinin en eski yaylı çalgılarından biridir.

⁴⁸⁶ Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlânâ Celaleddin*, İstanbul 1985, s. 214.

“Rebâbın neden bahsettiğini biliyor musun? O gözyaşından ve yanmış ciğerden bahsediyor...”⁴⁸⁷

Mevlânâ için müzik enstrümanlarından rebâb kadar ney de önem arz eder. Zira Mevlânâ'nın Mesnevîsi şu meşhur beyit ile başlamaktadır:

*“Dinle, bu ney neler hikâyet eder,
Ayrılıklardan nasıl şikâyet eder.
Beni kamışlıktan kestiklerinden beri feryâdımdan
erkek ve kadın müteessir olmakta ve inlemektedir.
...
Şu neyin sesi âteştir; havâ değildir.
Her kimde bu âteş yoksa o kimse yok olsun
Neydeki âteş ile meydeki kabarış, hep aşk eseridir
Ney, yârinden ayrılmış olanın arkadaşısıdır.
Onun makam perdeleri, bizim nûrânî ve zulmânî
perdelerimizi yırtmıştır.
Ney gibi hem zehir, hem panzehir;
hem demsâz, hem müştâk bir şeyi kim görmüştür.
Ney, kanlı bir yoldan bahseder,
Mecnûnâne aşkları hikâyeye eder”⁴⁸⁸*

Mevlânâ bu beyitlerinde “ney”i “kâmil insan”ın sembolü olarak kullanmaktadır. İnsanı kâmil yapan, Allah’a duyduğu aşktır. Yani bu aşk ne kadar güçlü olursa, insan evrende bir varlık olarak kemale o kadar yaklaşmaktadır. Yaratılıp dünyaya gönderilen insanoğlu, yaratılmış olmakla aslında Yaratıcısından ayrılarak gurbete düşmüştür. Bu yüzden semâda “bir olmak”tan söz edilmektedir. Yaratıcı “ruha

⁴⁸⁷ Ahmed Eflaki, *Ariflerin Menkıbeleri I*, s. 160.

⁴⁸⁸ Mevlana Celaleddin-i Rumi, *Mesnevi-i Şerif Şerhi*, c. 1, Tercüme ve Şerh eden A. Avni Konuk, İstanbul 2004, s. 73–86.

üfleterek⁴⁸⁹ insanoğlunu yaratması ile insanın neye üflediğinde çıkan ses arasındaki ilişki bu bakımdan önemlidir. Ayrılıklardan şikâyet eden neye semâ esnasında üflendiğinde çıkan mûsikî, semâda sevgilisine, yani Yaratanına kavuşma arzusundaki insan için aynı dertten muzdarip bir dostun dertleşmesine benzetilebilir. Semâda icra edilen ney bu bakımdan ayrılıktan dert yanarak semâ ile sevgilisine kavuşmayı ümid eden insana eşlik etmektedir.⁴⁹⁰ Mevlânâ'nın bir enstrüman olarak neye böylesine güçlü bir sembolik anlam yüklemesi, mûsikînin onun için taşıdığı ehemmiyeti anlamak bakımından önemlidir.

Mevlânâ eserlerinde enstrüman olarak yalnızca rebâb ve neyden bahsetmez; saz, davul⁴⁹¹, zurna⁴⁹², kudüm⁴⁹³, def⁴⁹⁴, tanbur⁴⁹⁵ ve kopuz⁴⁹⁶ adını zikrettiği diğer müzik aletleridir.

Mevlânâ için semâ ve mûsikînin birbirinden ayrılmaz olduğu şu sözlerinden de anlaşılmaktadır:

“Çok bilgili kişiler ‘bu güzel sesleri, bu mûsikî nağmelerini göklerin dönüşünden aldık’ demişlerdir. Halkın tanburlarla, mûsikî aletleri ile çaldıkları ve ağızları ile söyledikleri bu hoş sesler göklerin dönüşünden alınmadır. Biz hepimiz Âdem’in cüzleri idik. Cennette o nağmeleri dinledik. Gerçi su ile topraktan yaratılmış bu ten kafesine girmek, balçığa bürünmek, ruhumuzu şüpheye düşürmüş, bizi yanıltmıştır. Fakat ne de olsa, o nağmeleri birazcık olsun hatırlıyoruz. İşte bu yüzdendir ki semâ, âşıklara gıdadır. Çünkü semâda kalp huzuru ve Allah’ı hissetme, sevgiliyi bulma hayali vardır. Biz o

⁴⁸⁹ Kur’an-ı Kerim, 38/71.

⁴⁹⁰ Recep Yaparel, “The Role of Religious Symbols and Metaphors in Relation to Positive Mental Health with a Reference to Islamic Mysticism (Sufism)”, *Religions and Discourse*, Ed. James Francis, Volume 1, s. 87-88.

⁴⁹¹ Mevlânâ, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevi Tercümesi*, Terc. Şefik Can, İstanbul 2001, c. 3, s. 49, 295; c.5, s. 300, 401.

⁴⁹² Mevlânâ, *Mesnevi Tercümesi*, c. 3-4, s. 363, 342.

⁴⁹³ Mevlânâ, *Mesnevi Tercümesi*, c. 1-2, s. 271.

⁴⁹⁴ Mevlânâ, *Mesnevi Tercümesi*, c. 3-4, s. 20,

⁴⁹⁵ Mevlânâ, *Mesnevi Tercümesi*, c. 3-4, s. 436.

⁴⁹⁶ Mevlânâ, *Mesnevi Tercümesi*, c. 3-4, s. 254.

*güzel sesleri dinlerken, gönümüzdeki hayaller kuvvetlenir, hatta hayaller o güzel seslerden, nefhalarından suretlere bürünür.*⁴⁹⁷

Bu sözlerinden anlaşılmalıdır ki Mevlânâ, nasıl semâ edip kendi etrafında dönme-yi dünyaya benzetiyorsa, mûsikîyi de evrenin bu dönüş esnasında çıkan sesler diye yorumlamaktadır. Diğer taraftan insanoğlunun yaratılmadan önce cennette mûsikî dinlediğini, şimdi dinlediğimizde o nağmeleri hatırladığımız için mûsikî dinlemekten zevk aldığımızı düşünmektedir; çünkü sesler bize cenneti hatırlatmaktadır. Demek ki, semâda kişinin kendisini başka âlemlerde hissetmesine mûsikî de yardım etmektedir.

Az önce, günümüzde icra edilmekte olan âyinlerin Mevlânâ'nın hayatında icra ettiği semânın belirli bir şekilde ve düzene sokulmuş hali olduğunu belirtmiştik. Bu yeni şekildeki semâ âyinine "Mukâbele" adı verilmektedir.⁴⁹⁸ *Mukâbelenin*, kelime manası "karşı karşıya gelmek" olup, Devr-i Veleddi esnasında semâzenler, postun önünde birbirlerinin yüzüne bakıp "baş kestikleri"⁴⁹⁹ ve birbirlerini saygıyla selamladıkları için Mevlevî Âyini bu adı almıştır.

Mevlevî Âyinleri'ndeki mûsikî ve semâ icrası esnasında, Schutz'un anlatımındaki birden fazla sanatçının iştirak ettiği dinleti ve dans gösterisindeki gibi *özneler arası* ilişkiler kurulmaktadır. "Âyinlerde icra edilen mûsikînin besteli kısmına *Âyin-i Şerif* adı verilmektedir." Semâ, yani Mevlevîliğe özgü raks yapılırken bu eserler icra edilmektedir. İcraya "kudümzen", "neyzen", "rebâbzen", "halîlezen", "âyinhan", "semâzen" gibi âyin görevlileri katılmaktadır.⁵⁰⁰ "*Semâ esnasında çalınıp söylenmek üzere Mevlevî ve diğer bestekârlarca belirli makam ve usûllere göre bestelenmiş dört haneli bir peşrev ve dört selâmdan meydana gelen güftelerin yer aldığı sözlü kısım,*

⁴⁹⁷ Şefik Can, *Mevlânâ: Hayatı, Şahsiyeti, Fikirleri*, 2. Baskı, İstanbul 1997, s. 263.

⁴⁹⁸ H. Hüseyin Top, *Mevlevî Usul ve Adabı*, s. 95.

⁴⁹⁹ "Baş kesme" âyinlerinde, "ayak mühürlenerek ve eller, "ayak mühürlemek" maddesinde bildirdiğimiz gibi sağ üstte gelmek üzere göğse, yahut sağ el, kalp üstüne, sol el sağ böğüre doğru konarak vücudun biraz öne, başın vücuda doğru daha aşağıya ve düz olarak eğilmesidir. Bu duruma "niyaz etmek, niyaz durumu" da denir." Gölpınarlı, *Mevlevî Adap ve Erkanı*, s. 10.

⁵⁰⁰ Mehmet Gönül, "Mevlevîlik ve Mûsikî", *İstem: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikî Dergisi*, S:10, Konya 2007, s. 80.

*son peşrev ve son yürük semâiden oluşan eserlere*⁵⁰¹ semâzenler kendilerine özgü rakslarıyla eşlik etmektedirler.

Günümüzde bu âyinler *Semâ Gösterisi* adı altında büyük salonlarda kalabalık seyirciler tarafından da izlenmektedir. Schutz'un müzik fenomenolojisindeki ilişki *tipleme* ve tariflerini bu törenlere tatbik ettiğimizde, çok sayıda katılımcısı olan bu âyin veya gösterilerde yine çok sayıda "içsel süre"nin yeniden inşa edildiğini söyleyebiliriz. Âyinlerde söylenen güfteler çoğunlukla Mevlânâ, Sultan Veled, Ulu Arif Çelebi, Eflâkî Dede, Şeyh Gâlip, Molla Câmî, Şeyhî, Semtî, Gavsî Dede ve Yunus Emre gibi şairlere ait iken, besteler Neyzen Salih Dede, Mustafa Dede, Buhûrizâde Mustafa İtrî Efendi, Zekâi Dede gibi bestekârlarıdır.⁵⁰² Bu güfte ve bestelerin icrası esnasında törene katılanlar bu sanatçıların eserleri besteledikleri veya güfteleri yazdıkları zamandaki "içsel süre"lerini tekrar inşa etmekte ve eserin sanatçısının duygularını paylaşmaktadırlar.

Bir tarikat âyininde bilhassa tarikat öncüsüne ait sözlerin veya ilahi vb. eserlerin, sonraki zamanlarda tarikat mensuplarınca hissedilmesi, o tarikata aidiyet duygusunun güçlülüğünün de göstergesi olabileceğinden, önemlidir. Bu anlamda yukarıda bahsettiğimiz "dikkat yöneltme" kavramının altını çizebiliriz. "*Semâ mûsıkîsinin tesirine kapılmayan, dönüp buz kesilen, ölüp yok olanlardan da aşağı olan kişinin toprak başına olsun! Çünkü o, gerçek bir insan değildir. Gezip dolaşan bir ölüdür*" diyen Mevlânâ bu sözlerinde, hem semâ ettiği halde diğer âleme geçmeyen semâzenleri, hem de semâ tecrübesini edinmeyen bütün insanları kastediyor olabilir.⁵⁰³ Müridler, o zaman diliminde sağ olsun veya olmasın şeyhlerinin ürettiği eserlere, şeyhlerine bağlılık samimiyetleri ölçüsünce *kulak kabartır ve gönül verirler*. Bir semâzenin kalbinde bu hassasiyet olmaksızın dakikalarca kendi etrafında düşmeden

⁵⁰¹ Gönül, "Mevlevîlik ve Mûsikî", s. 81.

⁵⁰² Gönül, "Mevlevîlik ve Mûsikî", s. 81.

⁵⁰³ Yukarıda Ahmed Eflakî'nin iki ciltlik *Ariflerin Menkıbeleri* adlı eserinden Mevlânâ'nın semâ ettiğine dair rivayetler aktardı ise de; Arpaguş, O'nun ne semâ yaptığına ne de yapmadığına dair kesin bir delilin bulunmadığı kanaatindedir. Bu durumda eğer raks etmedi ise, burada yalnızca mûsikîden bahsediyor da olabilir. Ayrıntılı bilgi için Bkz. Arpaguş, *Mevlânâ ve İslâm*, s. 159.

ve konsantrasyonunu bozmadan dönmesi oldukça güç görünmektedir. Sanki o sırada bu âlemde değil de çok başka yerlerde imişcesine durmadan dönerlerken başka bir dünyaya geçiş yapıyor gibidirler.

Semâ âyininde icracıların Mevlânâ'nın semâ ederkenki hâlet-i ruhiyesini yakalamaya gayret edip etmediklerini sorduğumuzda verilen cevaplar farklılık arz ediyor:

“O anı yakalamak için uğraş veriyorum”.

“Lezzet almazsan zaten yapamazsın”.

“Hz. Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî ile biz asla bir olmayı hayal etmiyoruz. Bizim taklit ettiğimiz Hz. Muhammed (s.a.v.) Efendimizdir. Aşk nedir diye sorarlara Hz. Pir demiş ki: “ Ben ol da bil!” bu sebeble Aşk özeldir. Herkese farklı lezzetler sunar.”

“Pir Efendimiz gibi aşka varabilesek ne mutlu bize”.

“Semâ demek aşka varmaktır, Mevlânâ Hazretlerinin gördüğünü görmeye, duyduğunu duymaya çabamız.”

“Semâ ederken insanları düşünmeyiz, sadece Yüce Yaratıcıyı düşünürüz, onun aşkıyla yanarız.”

Burada birinci ifade, Mevlânâ'nın hâlet-i ruhiyesini yakalamaya uğraş verildiğini belirtirken; ikincisi lezzet almayı o ruhun yakalanmasına bağlamakta; üçüncüsü Mevlânâ'yı değil Hz. Muhammed'i taklit ettiklerini, bununla beraber aşkı herkesin farklı tecrübe ettiğini söylemekte, dördüncü ve beşincisi Mevlânâ'nın başardığına ulaşmak istemekte; sonuncusu ise Mevlânâ'yı değil sadece Allah'ı düşündüğünü ifade etmektedir. Bu durumda kimisi semâda Mevlânâ'nın tecrübesine erişmeye çalışırken kimisi sadece aşk halini yaşamaktadır diyebiliriz; yani kesin bir kayıt koymak ve katî bir genelleme yapmak mümkün değildir.

Mülakatımıza katılan icracılar -biri hariç-, Mukâbele esnasında icra edilmekte olan mûsikînin yıllar önce yaşayıp vefat etmiş bestekâr ve güftekâr ile o sırada aynı duyguları paylaştıkları hissini tecrübe ettiklerini ifade ettiler. Bir icracı ise böyle bir his taşımadığını belirtti. *Meydancı Dede*⁵⁰⁴ görevini icra ettiğini belirten bir icracı “*Herkesin hali kendisine özeldir. Bazen rezonans yakaladığımız oluyor hissine kapılsak da bu geçici, bu yanultıcı bir histir. Aşk, bir haldir; Anlatılamaz! Yaşanır*” cevabını vererek, o sırada tecrübe edilen “aşk” halinin kişiye özel olduğuna işaret etmekte ve kesin bir tanımlama yapmanın mümkün olmadığını dile getirmektedir.

Bir kudümzen “*zaman zaman o ortamdaki insanların ve o an mûsikîyi icrada bulunduğumuz mutrib ve semâzenlerin duygu ve hallerindeki özellikler önemli olduğu için çok nadir de olsa yaşıyorum*” diyerek bu duyguyu pek sık olmasa da yaşadığını anlatıyor.

Bir semâzen ise; “*yapılan törenlerde Kâinatı Yaradanın niçin yarattığını anımsayıp gönlünü fikrini sevgiliye bırakmak gerekir*” şeklinde bir cevap vererek, semâ ederken düşüncelerinin “Sevgili” dediği Allah’a yönelttiğini söylüyor.

Zihinleriyle başka bir dünyaya gitmekle beraber, "kudümzen", "neyzen", "rebâbzen", "âyinhanlar", vd. ile bir ahenk içerisinde âyini gerçekleştirmeleri, aynı zamanda "dışsal süre"de de birlikte hareket ettiklerine de işaret ediyor. Birbirlerinin enstrümanlarına *dikkat yönelterek*, eserlerin kendi *akışını* bozmadan seslendiriyorlar. Kısacası hep birlikte eserleri yeniden inşa ediyor, hem bestekâr hem güftekârların hem de birbirlerinin "içsel süre"lerini paylaşıyor, birbirlerine *dikkat* ederek eserleri icra ediyorlar. Bir semâzen, Mukâbele esnasındaki dönüş ritimlerini neye göre ayarladıklarını; “*başlarken kudüm sesine göre ve sonrasında kalp atış ritmine uyarak icra*

⁵⁰⁴ Dergâhtaki meydan hizmetlerine bakan, Mukâbele yapılacağı zaman şeyhin postunu semâhanede yere seren, âyinden sonra kaldıran, yemek ve Mukâbele vaktini kuralına göre duyuracak dervişe sala vermesini emreden görevliye Meydancı veya Meydancı Dede, yardımcısına da "Meydancı Yamağı" denir. Mevlevî tekkelerinde "İç Meydancı" ve "Dış Meydancı" diye iki türlü meydancı olurdu; iç Meydancı mutfak işlerine, Dış Meydancı da mutfak dışındaki işlere bakardı.

ediyoruz” diyerek, başlangıçta kudüm sesine dikkat yönelttiklerini söylüyor. Bir başkası ise şöyle tarif ediyor durumunu:

“Semâ sırasında duygular yoğunluk derecesine göre değişiyor. Her Semâ edişimde, her zaman aynı tadı aynı zevki alamıyorum ama her seferinde yeni bir heyecanla başlıyorum, ilk çarkı atmaya. Sonrasında ise kalp ritimlerini daha derinden hissediyorum, ritimlerin sesleri azalırken kendimi yavaş yavaş vecd içinde buluyorum ve yeri geliyor hiç bitmemesini arzuluyorum. Çoğu zaman kudüm sesini duymak bile istemiyorsunuz Semâ ederken. Öyle bir ruh hali içinde oluyorsunuz ki, her şeyden arınmış, şeffaf, nerde, ne şekilde olmak istiyorsam orada oluyorum ve içimden o güzel ruh hali içinde bizi yaradan Allah'ı zikretmek de başka bir tat. Yaşadıklarımı anlatmak zor”.

Bu ifadelerden kudüm sesinin ritmi ayarlamak üzere yardımcı olduğu ve sonrasında kendisini semâya veren icracının artık kudüm sesini bile duymak istemeyecek kadar, o anki gerçeklikten koparak başka bir gerçeklik alanına geçtiği anlaşılıyor. Semâ ederken, kendi kalp sesini dinliyor ve bu “aşk” tecrübesinde kendisini ve âlemi yaratan varlığa yaklaşıyor ve onun varlığını yanı başında hissediyor.

Bir başka semâzen *“Semâ sırasındaki her çarkım, yaşadığım duygu selinin birer damlası olduğunu hissettiriyor bana. İfade etmek çok zor”* diyerek o da bu tecrübeyi tarif etmenin güçlüğüne vurgu yapıyor.

Bu âyinlerde Schutz'un kuramı açısından değinmemiz gereken bir diğer husus, müridlerin tecrübe ettiği "çoklu gerçeklikler"dir. Az önce de ifade ettiğimiz üzere, bir semâzen semâ esnasında gözleri kapalı bir şekilde tam bir odaklanma ile kendi etrafında dakikalarca, hatta belki saatlerce dönebilmektedir. Dönerken sanki burada değil, başka bir âlemde gibidir; çünkü o sırada başka *bilinç akışlarına* katılmaktadır. Arif Nihat Asya semâya dair bir yazısında dönme duygusunun yön ve mekân hissini nasıl kaybettirdiğini şöyle anlatmıştır:

“Semâ edenler, kendilerinden geçerler, varlıklarından sıyrılırlar; öyle bir hale gelirler ki, bugünkülerin cismi mi, dünkülerin ruhu mu belli olamazdı. Onlar için dönüşlerde yönler kaybolur ve yok olur. Bunun sonucunda insan, mekân âleminde mekânsızlık âlemine ulaşır; artık en, boy ve vecdin anlatılamaz kıvamını elde eder ve o anın lezzetini doya doya tadar.”⁵⁰⁵

Bir semâzen;

“Dışarıda insanlara açık yerde yaptığımız törenler sırasında, dış etkiler (acemilik, yetersizlik, hareket, gürültü, ‘çarkım kötü mü? İnsanlara kötü görüntü mü veriyorum?’ gibi düşünceler, ilahi) nedeniyle tam konsantrasyonu çok kısa süre için yakalayabiliyorum. Konsantrasyon yanlış oldu sanırım, trans hali demek daha açıklayıcı olur herhalde. Çünkü o an için dünya ile bağlantısı kopuyor insanın, içime anlatılmaz bir huzur doluyor, sanki ruhum göğsümü zorluyor, dışarı çıkmak istiyor, ayaklarım yerden kesilecekmiş gibi hissediyorum. Tarifi zor, daha da ne diyebilirim bilmiyorum.”

ifadeleriyle semâ anını tarif etmenin ne kadar zor olduğunu anlatıyor diğerleri gibidir. Bu icracı aynı zamanda, kendisini seyredenlerin varlığından ötürü, konsantrasyonu uzun süre korumakta zorlanabildiğini dile getiriyor. O andaki tecrübesini “trans” kelimesinin daha iyi karşılayacağını söyleyerek de, Schutz’un “çoklu gerçeklikler” kavramını desteklemiş oluyor. Semâ ederken “trans” haline geçmek, bu alanı aşmak ve duygularla burada olmamak anlamına geliyor: “Çünkü o an için dünya ile bağlantısı kopuyor insanın”.

Bir başka semâzen ise, kendi tecrübesini anlatırken şunları söylüyor:

“Kâinatın hareketi denen Semâ’ da Semâzenler de, kâinatta var olan her şey gibi hem kendi eksenleri hem de asıl kaynağının etrafında dönerler. Bu dönüşler kısaca ‘HALK’ ı ve ‘HAKK’ ı temsil eder ki, temsildeki bu dönüş, ‘BİL’ erek yapıldığı zaman SEMÂ adını alır. Bu yüzden Semâzenler dönmez-

⁵⁰⁵ Arif Nihat Asya, “Semâ”, *Mevlânâ ile İlgili Yazılardan Seçmeler*, Haz. Vedat Genç, II. Baskı, İstanbul 1997, s.25.

ler, Semâ ederler. Çünkü Semâ, AŞK halidir. Ancak bu Külli Aşk, genel anlamdaki Cûzi Aşkla eşdeğer tutmak eksik olur. Semâ sırasındaki kendinden geçiş, kesinlikle bilincin kaybedildiği bir sarhoşluk hali değil, tam tersine bilincin açık olarak Aşk'la kendinden geçiştir. Diğer arkadaşlarımdan ifadelerine tamamıyla ben de katılıyorum ve paylaşıyorum. Ancak, ne dersek diyelim o anı anlatacak her tanım eksik kalacaktır.

Bundan dolayı Semâ sırasında hissedilenleri anlatabilmemin en güzel ve doğru yolunun 'Semâ Etmek', anlaşılmasının en güzel ve doğru yolunun da, Hz. Mevlânâ'nın şu sözlerinde saklı olduğunu düşünüyorum: 'Hz. Mevlâna'ya sormuşlar 'Aşk Nedir?' diye. Cevap şöyle gelmiş; 'Mevlâna Ol da Bil' demiş."

Bu ifadelerde de semânın bir "aşk" hali olduğunu ve tam anlamıyla tarif etmenin mümkün olmadığını anlıyoruz. Hatta bu icracı, semânın ne demek olduğunu bilmenin en iyi yolunun semâ etmek olduğunu söyleyerek, bizi semâyı doğrudan tecrübeye davet ediyor. Mevlânâ'dan alıntılardığı minik hikâyeye de ilk elden tecrübenin ne kadar önemli olduğuna işaret ediyor. İcracının *Semâ sırasındaki kendinden geçiş, kesinlikle bilincin kaybedildiği bir sarhoşluk hali değil, tam tersine bilincin açık olarak Aşk'la kendinden geçiştir*" ifadesinde semânın bilinç kaybetmeksizin uyanık halde bir kendinden geçiş olduğunu görüyoruz; başka deyişle bu, gündelik hayatı kısa süreliğine de olsa terk edıştır.

İcracılara semâ esnasında gündelik hayatlarındaki sorun veya işlerin akıllarına gelip gelmediğini sorduk. Cevabın hayır olacağını tahmin ediyor olsak da fenomenolojik sosyolojinin gereğince bu cevabı semâ icracılarının kendilerinden duymamız şarttı. Cevaplar şöyle:

"Hayır".

"Hayır, yapılan ibadette bir şey aklıma gelmez".

“Halk arasına karışarak Hak ile beraber olmak, celvet olmak⁵⁰⁶, her fikir bir zikirdir. Şeytan lanet nefis tacını bize giydirmedeğinden dünyalık geride”.

“Hayır, o an içinde bulunduğın ortamın havasını teneffüs etmek ve yaptığımız ibadetten zevk almak”.

“ Derviş Mukâbele esnasında nefisinden soyunur. Dünya işleri akla gelir mi? Rabbin yolunda her türlü perdeden kurtulmak gerektiğine iman etmiş Mevlvî Dervişi Mâsivâda kalır mı?”

“Sadece Yaradanı düşünüyorum”.

“Akluma başka şey gelse semâ semâlıktan çıkmaz mı?”

“Semâ ederken Hakk ile bir olurum, halktan ayrılırım”.

Yukarıda Mevlânâ'nın semâ tecrübesinden bahsederken de, Mevlânâ'nın coşku duyduğu an semâyâ kalktığını ve bazen günlerce yemeden içmeden semâyâ devam ettiğini Eflaki'den aldığımız rivayetlerle belirtmiştik. Bu konsantrasyon, yani vecd hali çok yoğun bir duygu durumu olsa gerek ki, sorumuza verilen cevaplar da bu yöndedir. Anladığımız üzere zaten icracılar semâdan “ibadet” diye bahsetmekte. Semâ onlar için bir ibadet anlamı taşımaklığıyla da gündelik işlerden sıyrılınması gereken bir an niteliği taşıyor. Nasıl ki namaz ibadeti ifa edilirken başka şeylerin düşünülmesi yanlış kabul ediliyorsa, semâ esnasında da Allah aşkından başka bir şey düşünmek de öyle. “Semâ ederken halktan ayrılırım” ve semâda iken “dünyalık geride” ifadeleri, Schutz'un terminolojisinde gündelik ilişkilerden uzaklaşım anlamını taşımakta ve bizi yine “çoklu gerçeklik alanları” kavramına yönlendirmektedir.

Bu âyinlerde semâzenler kadar enstrüman icracıları da önem arz etmektedir. Bu bakımdan enstrüman icracılarının semâ esnasında eserleri çalarkenki durumlarını tanımlamalarını istedik ve şu cevapları aldık:

⁵⁰⁶ Celvet olmak: Halk içinde Hak ile birlikte olmak.

“Ney'e üflerken çıkan sesin, bazen çok uzak, bazen de çok yakın başka bir âlemden geldiğini hissediyorum. Benden ziyade, başka biri icra ediyormuş da, ben dinliyormuşum gibi geliyor.”

Anlaşılabacağı üzere bu sözler bir neyzene aittir. Neyzen, elinde tuttuğu ve kendi nefesini aletin içerisine üfleme suretiyle çıkan sesin kendisine yakın veya uzak başka bir âlemden geldiği hissini tecrübe ediyor. Neyzenin de başka bir âleme atıf yapıyor olması bizim için dikkat çekici ve Schutz'un “çoklu gerçeklikler” savını destekleyici olması bakımından önemlidir. Muhtemelen kendisi de o anda içerisine girdiği vecd halindeyken, gündelik hayatın dışında bir duygu tecrübe etmekte olduğunu anlatmak istiyor.

Bir kudümzen ise bize şunları söylüyor:

“Kutsal kitap Kur'anı Kerimde, Allah herşeyi bir ölçüyle yarattığını söyler. Yarattığı ölçüler arasında en güzel ve en belirgin olanı şüphesiz müziktir. Özellikle Türk tasavvuf mûsikîsinde kullanılan ve usul olarak adlandırılan kimi ölçüler vardır ki icra esnasında Allah'ın ismiyle bir araya geldiğinde meşkinlerin en keyiflisini, en özelini, en güzelini olanını hissettirir. Bir ritim sanatçısı olarak herşeyin temelinde var olan ölçünün, müziğinde temelini oluşturan ritmi icra etmek şüphesiz büyük bir keyif aynı zamanda büyük bir sorumluluktur. Hazzı da ona göredir:)”

İcra esnasında eserlerin Allah'ın ismiyle bir araya geldiğinde meşkin çok daha keyifli, özel ve güzel olduğunu söyleyen bu icracımız, başlangıçta semâzenlerin çark atış ritimlerini belirleyen kişi olarak hem büyük bir keyif hem de sorumluluk duyduğunu cümlesinin sonuna bir de tebessüm işareti ekleyerek anlatmış.

Aşağıdaki ifadeler ise bir bendirzene aittir:

“Bendir, kendine has sesi ile zikirlerde bile tek başına kullanılarak insanları bir noktada tatmin etmeyi başarabilen bir enstrümandır. Böyle güzel ve etkili bir enstrümanı da semâ gibi tamamen ruhsal bir ibadette birleştirildiğinde

doğal olarak sonuç tüm duygularınızın coşması tüylerinizin diken diken olmasıdır”.

Bendirzen, bendirin çok etkileyici bir sesi olduğunu, semâ gibi coşku içeren bir raksta icracıların duygularını harekete geçirmekte *tatmin edici* bir başarı elde ettiğini söylüyor ve yaşattığı ruh halini “tüylerin diken diken olması” deyimiyile tarif ediyor. Bu deyim, sıradışı durumları ifade eden bir manaya sahip olduğuna göre, o esnadaki durumun sıradışılığını, yani gündelik hayatın herhangi bir eylemini eyleyenkenki durumdan farklı bir halin yaşandığını anlamaktayız.

Semâ törenlerine katılan bir klasik kemençe icracısının durum tanımlaması ise şöyledir:

“Benim için klasik kemençe enstrümanların en güzelidir. Belki onu çalabildiğimden öyle geliyordur bana. Belki de onun sesini güzel bulduğumdan çalıyorumdur. Kimbilir? Ama şu bir gerçek ki Türk Tasavvuf Müziğinin kendine ait hissiyatını tam anlamıyla yansıtabilen ender enstrümanlardandır. Tek başına bile duygu yüklü olan bu enstrüman ile içinde zaten çeşitli duyguları aşkı güzelliği barındıran eserleri de icra ettiğinizdeki hisleri öyle sanıyorum ki herkes anlayabilir.”

Klasik kemençe icracısı da bendirzen gibi, enstrümanın diğerleri arasında en güzeli olduğu duygusunu taşıyor. Her icracının, çaldığı müzik aletiyle bütünleşmesi ve onu en güzel diye nitelemesi çok olağan bir durumdur. Ona göre, klasik kemençe tek başına çalındığında bile duyguyu aktarmada oldukça güçlü bir alet olduğundan, semâda aşkı, güzelliği anlatan eserler icra edildiğinde dinleyen herkese hisleri aktarmada başarılı bir alettir.

Bir kanun icracısı yani kanuni de sorumuza aşağıdaki cevabıyla semâ esnasındaki durum tanımlamasını bize aktarmaktan ziyade genel bir benzetme yapmıştır:

“İcra sırasında enstrümanım bende, denizde elimi oynatırken çıkardığım su şırlıtsı hissi ve sesini uyandırıyor”.

İcracıların birbirlerinin "içsel süre"lerini paylaşmaları aynı zamanda burada "biz-ilişkisi"nden de bahsetmemizi gerekli kılıyor. Schutz'un toplumsal ilişki türlerini ayırırken belirlediği "Biz-ilişkisi"nden bahsetmiş ve aynı zaman diliminde aynı eylemi yaptığımız her türlü ilişkiye "Biz-ilişkisi" ("*We-relationship*") dediğini aktarmıştık. Demiştik ki, birlikte film seyrettiğim arkadaşım ile kurduğum ilişki de "Biz-ilişkisi"dir, bir toplu taşıma aracında birlikte yolculuk yaptığım kişilerle kurduğum ilişki de. Bir Mevlîvî âyinine iştirak edenler arasında ve -eğer varsa- seyirciler ile iştirakçiler arasında kurulan ilişki, bu durumda "Biz-ilişkisi" olmaktadır. Âyine katılanların birbirlerinin vücut hareketlerine ve mûsikî eserlerini icra ederken ahenkli bir tını akışının sağlanabilmesi için diğerlerinin notalara basış anlarına dikkat etmeleri icap etmektedir.

Mevlânâ'nın vefatından sonra bir düzen ve nizama bağlanan âyinlerde, törenin akışı hakkında yukarıda kısaca bilgi vermiştik. Bu bilgileri hatırlayacak olursak; semâzenler meydana doğru yürürken, hırkalarını çıkarırlarken, karşılıklı durup “baş keserlerken”, semâ için kollarını kaldırıp bir ellerini aşağı bir ellerini yukarı bakar şekilde konumlandırırken, yavaş yavaş çark atmaya başlayıp başlarını bir tarafa yan yatık şekle sokarlarken, vd. bir dans gösterisi yapan dansçılar kadar aynı anda hareket etmeye çalışmıyorlarsa da eş zamanlı hareket⁵⁰⁷ etmektedirler. Eş zamanlı hareket etmeleri, birbirlerini takip etmeleri, belirli kurallara uyarak icrayı gerçekleştirmeleri âyinlerde tam anlamıyla bir “Biz-ilişkisi”nin vuku bulduğunu söylememize izin vermektedir.

Mülakatımıza katılan enstrüman icracılarına, “*Mukâbele esnasında bir eser icra ederken diğer icracıların jest, mimik ve hareketlerini takip edip etmediklerini*”

⁵⁰⁷ Burada *hareket* kavramını, Schutz'un terminolojisindeki anlam yüklü olmayan edim anlamında değil, bu törenlerin ilerleyişini sağlayan her bir adım manasında kullanıyoruz.

sorduğumuzda bazıları sorumuzu cevapsız bırakırlarken diğerlerinden şu cevapları aldık:

“Tabi ki göz göze, yüz ve el hareketleri, birbirinizi tanıyorsanız çok önemli ama genelde zaten bu müziği icra ederken önemli olan tat almak ve karşındaki insanlara feyz vermektir.”

“Evet, çünkü bazen ruh haline göre eserlerin ritimlerini farklı veriyoruz.”

“Meşk yapılırken her daim birbirimizle ortak hareket ediyoruz”.

“Ben etmiyorum”.

İlk üç cevaptan anlaşıldığı üzere, mûsikî icra edilirken icracılar birbirlerini takip ederek “Biz-ilişkisi” kuruyorlar. Fakat kanun icracısı olduğunu söyleyen bir katılımcı, “ben etmiyorum” diyerek, diğer enstrümanların seslerini dinlemeden eserleri çaldığını söylüyor. Bunu nasıl başardığını bilmesek de, görevimiz burada cevapları olduğu gibi aktarmaktır.

Az önce Mevlânâ'nın gazelinden alıntıladığımız cümlelerde demektedir ki; *"semâ, gönüldeki gizli erlerden haber almaktır". "Gönüldeki gizli erler"* dediği kişiler herhalde reel gündelik hayata ait müşahhas kişiler olmasa ve bu kişilerden *"haber almak"* da herhangi bir çağdaşımızdan haber almak gibi bir iletişim vasıtasına dayanmıyor olsa gerektir. Gündelik hayatın *aşkınlıklarından* bahsederken zikrettiğimiz *hayal dünyası* belki bu tecrübeyi Schutz açısından açımlayabileceğimiz bir kavram olabilir. Bu tecrübeyle semâzenler, geçiş yaptıkları başka bir dünyada *ilâhî bir aşk* ile *normalde* görüşmenin mümkün olmadığı kişi veya varlıklarla bir tür ilişki kurmaktadır; tıpkı hayal kuran bir insanın hayalinde istediği herkesle istediği konuşma yapmaya gücü olduğu gibi. Buradan tabi ki semâzenlerin hayal gördükleri anlamı çıkarılmamalıdır. Bu deneyimi yaşamadıkça gördüklerinin hayal mi yoksa hakiki bir irtibat mı olduğunu kesin olarak bilemeyiz. Nitekim bu konuyla ilgili sorumuza katılımcıların hepsi bazı kişi ve varlıklarla görüştikleri cevabını verirken, birisi yalnızca imada bulundu:

“Dervişlerin semâda bazı zatlarla görüştikleri doğrudur”

“İlahi aşk ile konuşulmayacak ulaşılmayacak kimse yoktur”.

“Allah bilir ama bence doğrudur”.

“Lanetlenmiş İblis on zaman içerisinde kilometrelerce uzak yolu saniye alıyor. Bir âdem veya derviş meleklerin secde ettiği âdem neden gitmesin. Allah ne isterse o olur”.

“Evet, görüşüyorum”.

“Bu çok özel bir soru. Cevaplandığı vakit kurtulmak istediğimiz nefsimizle yeniden karşı karşıya gelebiliriz. Çünkü bu övünmek için birebir misaller taşır. Bu soruyu sormak sufiliği sırlandırmak yerine aşikâr edip, o sırrın hazzından mahrum bırakabilir. Nefs terbiyesi uzun ve zahmetli bir yoldur.”

Anlaşıldığı üzere son sıradaki görüşü bildiren icracı, semâda iken bazı varlıklarla görüştüğünü söylemenin bir övünme durumu ortaya çıkaracağını, fakat övünmenin nefis terbiyesini zedeleyecek bir nitelik taşıdığı için bu soruya cevap vermek istemediğini belirtiyor. Bizim böyle bir soru yöneltme nedenimiz, Mevlânâ'nın semâda iken bu tip tecrübeler yaşadığına dair sözler söylemiş olmasıydı. Bu durumun Mevlânâ'ya has mı olduğunu yoksa semânın niteliğine mi bağlı olduğunu anlamak istedik.

Schutz'un "çoklu gerçeklikler" kavramına dair bilgileri aktarırken belirtmiştik: Bir kız çocuğu bebeğiyle oynarken, girdiği anlam alanı o anda onun için gerçektir. O gündelik edimlerin ortaya konduğu "yaşama-dünyası"nda değil, bir hayal dünyasındadır. Kendisinin, elinde tuttuğu bebeğin annesi olduğunu hayal etmekte ve tıpkı bir anne gibi konuşmakta ve davranmaktadır. Annesi onu çağırıp da *asıl alana*, yani *gündelik işlerin yapıldığı gerçekliğe* geçene kadar orada kalmaya devam edebilir. Çocuğun oyun dünyası gibi, bir semâ gösterisinde seyrettiklerimiz de gündelik "yaşama-dünyası"na ait eylem veya olaylar değildir. Orada gündelik işlerden çok

farklı bir âleme katılmaktayızdır. Semâzen, gösteri bitip de belki karnı acıkıp yemek yeme ihtiyacı duyuncaya kadar başka bir *gerçekliği* tecrübe etmektedir. Nitekim Mevlânâ'nın saatlerce, hatta günlerce açlık ve susuzluğunu unutarak semâ ettiğini, gündelik hayatın ihtiyaçlarından koptuğunu yukarıda belirtmiştik.

Başka bir gerçekliğe geçiş yapma durumu, bu gösterilerin izleyicileri için de geçerli olabilir. Şahsımız da bu gösterilere katıldığımızda edindiğimiz tecrübeler de bu yöndedir. Tören icracılarının ne gibi tecrübeler yaşadıklarına dair hem bir merak, hem de icra edilmekte olan mûsikînin eşliğinde yaşanan bir duygu halini yaşadık. Biz hem kendi içimize dönük hem de çevremizdekilerin tepkilerini tespite yönelik bir gözlem yapmaya gayret ettik. İstanbul'daki gösteride neredeyse tamamı turistlerden oluşan seyirciler programı pür dikkat izlediler. Eser sonlarında kimisi icracıları alkışlarken, kimisi de böyle bir gösteride alkışlamayı yanlış bularak diğerlerini susturmaya çalıştılar. Çoğunluğu hafif hareketlerle mûsikînin ritmine eşlik ettiler. Kimisi de zaman zaman gözlerini kapayarak hafif bir tebessüm eşliğinde elleriyle hafifçe tempo tutarak semâzenlerin duygu dünyasına girmeye çalıştılar. Biz de katılımcı gözlemci olarak hem izleyicilerin duygularını anlamaya hem de Tasavvuf Mûsikîsi dinleyerek ve Semâ gösterisini izleyerek, gösteriyi sunanların "içsel süre"lerine katılıp, "aşk halini" tecrübe etmeye gayret ettik.

Schutz'un sosyolojik metotlarından *tipleştirme* de âyin katılımcılarına uygulanabilir. Mesela yukarıda *görevli* adıyla zikrettiğimiz "kudümzen", "semâzen", "neyzen", veya tarikatın diğer üyelerinin *ideal tipleri* çıkartılabilir. Biz yaptığımız mülakatlara dayanarak burada "Mevlevî âyini icracısı-kişisel ideal tipi" ve "Mevlevî âyini icracısı-eylem-akışı ideal tipi" çıkarmaya çalışacağız. Mülakatımıza katılan icracılar eğitim durumları, yaşları, onları semâ âyinlerinde icracı olmaya sevk eden ana sebepler gibi bilgileri vermekten çekindiler. Öğrendiğimize göre bu çekinme durumu, her ne kadar tamamen kanunlara uygun çerçevelerde bu görevleri icra ediyor olsalar da bir şekilde işlerini kaybetmekten endişe ediyor olmalarıydı. Bir kısmı da bizde, sık sık araştırma konusu edilmekten sıkılmış izlenimi uyandırdılar.

İcracıların yaşları oldukça çeşitlilik arz ediyor; mukabelelerde dört yıldır görev alan da var, otuz iki yıl da. Meşrepten olan da var, meslek olarak icra eden de. “*Semâda Yaradani bulmak için*” diyen de var, “*rüyamda gelen çağrı ile semâyaya başladım*” diyen de. Biz burada bu âyinlere iştirak eden semâzenlerin ve enstrüman icracılarının “kişisel” ve “eylem-akışı ideal tip”lerini çıkarsamak istiyoruz.

Hatırlayacağımız gibi, bunu yapmak için öncelikle kişinin yapmakla mevsuf olduğu “eylemin ideal tipi” belirlenir ve buna bağlı olarak “kişisel ideal tip” de yaratılmış olur. Dolayısıyla “Mevlevî âyinine semâzen-kişisel-ideal tipi” için, semâzeni semâzen kılanın hangi eylemler olduğunu tanımlamamız gerekir. Öncelikle hepsinde müşterek olan, “Allah aşkı ile kendinden geçmek”, “halktan ayrılıp, Hak ile bir olmak”, “dünyalığı geride bırakmak” gibi betimlemeler semâzen için şu eylem-akışı tanımını çıkarmamamıza izin vermektedir: Semâ etmek, *Tasavvuf musikisi eserleri eşliğinde, saat yönünün tersinde, bir takım sembolik hareketlerin icra edilerek kendi etrafında dönme şeklindeki bir raks ile, Yaratıcıyla bir olma duygusunun tecrübe edildiği bir vecd haline girmektir.* Bu durumda “semâzen-eylem-akışı ideal tipi” de budur. Dolayısıyla “Semâzen-kişisel-ideal tipi” ise; *Tasavvuf musikisi eserleri eşliğinde, saat yönünün tersinde, bir takım sembolik hareketleri icra ederek kendi etrafında dönme şeklindeki bir raks ile, Yaratıcıyla bir olma duygusunu tecrübe eden kişidir.* Bu tiplendirmede semâ’nın olmazsa olmazlarını tanıma dâhil etmeye, ideal tip çıkarsama kuralları geleneği kişisel farklılıkları dışarıda bırakarak bir soyutlama yaratmaya çalıştık.⁵⁰⁸ Burada mükemmel semâzen tipini ortaya koymadığımızı, mülakatımıza iştirak eden icracılarının kendi tanımlamalarına dayandığımızı belirtmeliyiz.

Bu konuyu bitirmeden önce şu hususları da belirtmeliyiz. Bu gösteriler devlet kontrolünde yapıldığından, günümüzde hem özel, hem de Kültür Bakanlığı’na ait semâ toplulukları vardır. Bu bakımdan bazı kişilerce âyin görevlerinin meslek haline

⁵⁰⁸ Bu ideal tipleri yaratırken, Prof. Dr. Adil Çiftçi’nin *Nasıl Bir Sosyal Bilim* kitabında Berger’den alıntılacağı “sosyolog ideal tipi”nin soyutlanış şekliyle yardım aldığımızı belirtmemiz gerekir. Bkz. Adil Çiftçi, *Nasıl Bir Sosyal Bilim*, s. 46.

geldiğini söylemek yanlış olmasa gerekir. Zira bizim katıldığımız özel gösteri de, belli bir ücret karşılığı haftanın altı günü gerçekleştirilen ve çoğunluğu yabancı turistlerden oluşan seyirciler tarafından izlenen bir gösteriydi.

Diğer taraftan yukarıda da belirttiğimiz üzere, kişileri dini tecrübeye yönelten saiklerden en önemlisi Tanrı'ya yakın olma, “onunla bir olma”dır. Yukarıda icracıların semâ tecrübeleri hakkındaki sözlerinden de anlaşıldığı üzere semâ esnasında “Yaradan ile bir olma” duygusundan haz aldıklarından söz ediyorlardı. Mülakata katılan icracıların “*Semâ ederken Hak ile bir olurum, halktan ayrılırım*”; “*Sadece Yaradana düşünüyorum*”; “*...Çünkü o an için dünya ile bağlantısı kopuyor insanın, içime anlatılmaz bir huzur doluyor, sanki ruhum göğsümü zorluyor, dışarı çıkmak istiyor, ayaklarım yerden kesilecekmiş gibi hissediyorum. Tarihi zor, daha da ne diyebilirim bilmiyorum.*”; “*Semâ sırasındaki her çarkım, yaşadığım duygu selinin birer damlası olduğunu hissettiriyor bana. İfade etmek çok zor*” gibi yukarıda da aktardığımız ifadeler dini tecrübenin bireylere huzur, mutluluk ve zevk verici bir nitelik taşıdığına işaret eder.⁵⁰⁹ Aşıkâr ki bütün bu anlatılanlar “sorgusuz-sualsiz kabul edilen” gündelik hayat gerçekliklerinden herhangi biri değildir. Bu anlatılanlarda, sıradan işlerden çok farklı, “tüyleri diken diken eden” bir gerçekliğin, kutsalın, nihai gerçekliğin tecrübesi söz konusudur.

Schutz'un cevapsız bıraktığı sorular bağlamında bu mülakat çalışmamızı değerlendirecek olursak şunları söyleyebiliriz: Bu çalışmada Schutz'un öngördüğü metodolojiyi kullanmış isek de, mülakata katılanların cevaplarında samimi olup olmadıkları, aralarında işlerini kaybetme endişesi taşıyanlar varsa bu endişenin verdikleri cevapları etkileyip etkilemediğini, soruları cevaplarken mevcut olandan ziyade olması gerekeni yazıp yazmadıklarını bilmemiz mümkün değil. Fenomenolojik araştırmalarda her ne kadar bireyin beyanının esas alınması ilkesi varsa da, yukarıda ifade ettiğimiz gibi, katılımcıların ifadelerinin belki de çoklu bir metodoloji ile analiz edilmesi gerçekliğe daha fazla tekabül edebilecek tespitlerde bulunmamızı sağlayabi-

⁵⁰⁹ Recep Yaparel, “The Role of Religious Symbols and Metaphors in Relation to Positive Mental Health with a Reference to Islamic Mysticism (Sufism)”, *Religions and Discourse*, Ed. James Francis, Volume 1, s. 77.

lirdi. Aslında az önce, bizim icracılar ile ilgili kendi gözlemlerimize dayanarak yaptığımız açıklamalar, onları daha iyi anlamak için gösterdiğimiz çabadan kaynaklanmaktaydı. Dolayısıyla bazı durumlarda anlamak için açıklamaya da ihtiyaç duyulabileceğini söylemek mümkündür.

Schutz'un müzik üzerine yaptığı uygulama çalışmasından mülhem giriştiğimiz bu denemede, Schutz'un "özneler-arasılık", "içsel süre", "eylem", "dikkat yöneltme", "Biz-ilişkisi", "tipleştirme" ve "çoklu gerçeklikler" kavramlarını kullanarak bir çözümleme yapmaya çalıştık. İleride, mülakat ve metin okuma yöntemlerini de kullanarak Mevlevîlik üzerine başka fenomenolojik-sosyolojik çalışmalar da yapılabilir.

İlave etmemiz gereken bir diğer husus, Mevlevî Âyinleri üzerine yazdığımız bu denemedeki uygulamanın, başka tarikatların zikir âyinlerine de tatbik edilebileceğidir. Mesela bazı tarikatların zikir törenlerinde müridler hep birlikte eş-zamanlı olarak "Hû" çekmekte veya başka özel kelimeleri tekrarlamaktadırlar. Bu tip bir ritüelde de Mevlevîlik'tekine benzer ilişkiler kurulabileceğini, âyin katılımcılarının kendi durum tanımlamalarının tespit edilerek içeriden bir anlama gerçekleştirilebileceğini ve "çoklu gerçeklik alanları" tecrübe edilebileceğini ifade ederek konusal uygulamamızı bitiriyoruz.

SONUÇ

Bu çalışmada amacımız, Anlayıcı yaklaşımın Din Sosyolojisi'ne uygulanabilirliğini sorgulamak idi. Fenomenolojik Sosyoloji'nin kurucusu kabul edilen Alfred Schutz'un kuramını incelemeye ve en sonunda da onun kavramlarını Din Sosyolojisi konularına uygulamaya gayret sarf ederek, bu sorgulamayı gerçekleştirmeye çalıştık.

Bir düşünürün eserleri, kendi biyografisinin ve yaşadığı çağın koşulları ve nitelikleriyle, zihnindeki problemlere yanıt ararken uğradığı durakların birbiriyle yoğrulmasından teşekkül eder. Sorunların, içinde bulunulan koşullardan bağımsız zihin hareketleriyle ele alınması mümkün değil gibi görünmektedir. Bu bakımdan, çalışmanın Birinci Bölüm'ünde Alfred Schutz'u anlamamıza yardımcı olacağını düşünerek, hayat hikâyesini aktardık, eserlerinde atıfta bulunduğu filozofların görüşlerine dair kısa bilgi verdik ve Schutz'un söz konusu görüşlerle ilgili fikir ve eleştirilerini de kısmen orada yansıtmaya çalıştık. Okumalarımızda gördük ki Schutz, pek çok düşünürün adını eserlerinde zikretse de, Fenomenolojik Sosyolojisini inşa ederken en çok başvurduğu iki isim vardı: Edmund Husserl ve Max Weber.

Fenomenolojik Sosyoloji tamlamasına tam da uyan bir tarzda –veya aslında bu tarzdan ötürü kuramı bu adı aldı–, çalışmanın felsefi yönünü desteklemek için Husserl'in *fenomenolojisine*, sosyoloji yönünü geliştirmek için de Max Weber'in *anlayıcı sosyolojisine* tutundu. Daha önce belirttiğimiz gibi yola çıkarkenki amacı, felsefi zeminini eksik bulduğu Weber'in sosyolojisine felsefi bir temel sağlamak ve anlayıcı sosyolojiyi bu temel üzerinde yeniden inşa etmektir.

Schutz'un bu amacına ulaşmak için Husserl'den ve Weber'den alıp dönüştürerek ürettiği kavramları ve bu kavramları kullanmak suretiyle ele aldığı konu ve sorunları İkinci Bölüm'de ele almaya çalıştık. Bunlar arasında "yaşama-dünyası" kavramını Schutz'un toplum kuramını yansıtmaya bakımından ilkin bu kavram altında

toplayarak irdeledik. "Yaşama-dünyası"nın "sorgusuz-sualsiz kabul edilirlilik" ve "özneler-arasılık" niteliklerini izah edip, bu *dünyanın* "paranteze alma", "perspektiflerin karşılıklılığı" ve "*tipleştirme*" yöntemlerini açıkladık ve "yaşama-dünyası"ndaki "çoklu gerçeklikler ve sınırlı anlam alanları", "temsil" ve "dil" ile ilgili görüşlerini ele aldık. Amacımız böylece Schutz'un Husserl'den alarak kullandığı bu kavramı bütün yönleriyle anlamaktı.

Bir sonraki başlıkta ise, Schutz'un sosyal bilimler felsefesindeki iki meseleye dair görüşlerini, yani Sosyal bilimlerin konusu ve bu çerçevede önemli bir kavram olan "inşa" ile ilgili düşüncelerini özetledik.

Üçüncü Bölümde, incelediğimiz kavramlar ışığında Fenomenolojik, başka deyişle Yorumlayıcı Sosyolojisi'ni anlatmaya çabaladık. Konusu ve yöntemleri çerçevesinde, bu sosyolojik yaklaşımın vurgu yaptığı en önemli kavramlardan edim tipleri, eylem kavramı ve niteliklerine ilişkin meseleleri ve bundan sonra da toplumsal eylem ve toplumsal ilişki kavramını inceledik. Schutz'un eylem ve toplumsal eylem tanımlarının ve bu iki kavram etrafındaki konular, sosyolojik çalışmalarda ehemmiyet taşıyacaktır.

"Yaşama-dünyası"nda "eylem dünyası" anlamını kasıtlı bir "faaliyet dünyası" olduğu düşünen Schutz için "eylem" in odak kavramlardan biri olduğunu görmemiz dolayısıyla bu kavrama ilişkin konuları ayrıca grupladık. Burada, eylemin "niyetsellik" özelliğini, eylemde "tarife"lerin kullanımını, eylemlerin planlanması ve planlar arasında tercihte bulunma sürecini, gerekçelendirme faktörünü ve "ilgililik" sorununu ayrı ayrı değerlendirerek, "eylem" kavramını ve uzanımlarını etraflıca göstermeyi niyetledik.

Bir sosyoloji kuramı olmasından ötürü Schutz'un "toplumsal eylem" ve "toplumsal etkileşim" kavramı ve "toplumsal eylem" türlerini de ayrıca maddelendirdik. Burada Schutz'un Weber'e katıldığı ve ondan ayrıldığı görüşlerini inceledik ve "Biz-İlişkisi", "Onlar-ilişkisi" ve "Bizden öncekiler ve sonrakiler" şeklindeki yaptığı ayrımaya dayanarak biz de ayrı başlıklar altında bu toplumsal ilişki türlerini izaha çalıştık.

Araştırmamızın ana tezi olan *Din Sosyolojisi'ne uygulanabilirlik* meselesini Dördüncü Bölüm'de inceledik. İlk olarak Schutz'un kavramlarını Din Sosyolojisi bağlamında değerlendirdik. Bunu yaparken din kavramına bir *fenomen* ve "yaşamadünyası"nın bir ögesi olmaklığı açısından yaklaşarak fenomenolojik açıdan ele aldık. Ardından Din Sosyolojisi çerçevesinde eylem kavramına *din bağlamlı eylem* tanımlaması yaparak, "niyetsellik" ve "ilgililik" kavramlarını uyguladık ve din bağlamlı eylemlerde tercihte bulunma sürecini Schutz'un bakış açısından irdelemeye gayret ettik. Ardından toplumsal eylem ve etkileşim kavramları ışığında din bağlamlı toplumsal eylem, toplumsal etkileşim ve toplumsal ilişki konusunu ele aldık ve bu tip ilişki türlerinden "Biz-ilişkisi", "Onlar-ilişkisi", "Bizden öncekiler ve sonrakilerle ilişkiler" başlıklarıyla, bu kavramların din sosyolojik açıdan değerlendirmelerini ve nasıl kullanılabileceklerine dair örneklerle izahlarda bulunduk. Akımın önemli iki yöntemi olan "*tipleştirme*" ve "*epoché*"yi, Din Sosyolojisi bağlamında değerlendirmeye çalıştık.

Konusal uygulama denememiz için de, Schutz'un müzik fenomenolojisi uygulamasından ilham alarak Mevlevî Âyinleri'nde kurulan bireyler arası ilişkileri, Schutz'un "eylem", "özneler-arasılık", "tipleştirme", "çoklu gerçeklikler", "içsel süre" ve "Biz-ilişkisi" kavramlarından yardım alarak çözümlenmeye teşebbüs ettik. Bunu yaparken de, empirik bir çalışma yürüttük ve Semâ âyini icracıları ile mülakatlar yaptık ve bu mülakatlardan elde ettiğimiz bilgileri, onların kendi durum tanımlamalarını, kendi iç gözlemlerini yansıtmaları bakımından birer delil kabul ederek kullandık.

Bütün bu çalışmalar neticesinde, Alfred Schutz'un kurduğu fenomenolojik yaklaşımın Din Sosyolojisi'ndeki mesele ve konulara uygulanabilirliğinin mümkün olduğunu söyleyebiliriz. Günümüzde "derin mülakat" adıyla anılan, Schutz'un "yüz-yüze ilişki" kurma yönteminin Din Sosyolojisi sahasında yapılacak alan araştırmalarında kullanılabileceğini düşünmekteyiz, ki zaten hali hazırda bu yöntemin kullanılma denemeleri yapılmıştır ve yapılmaya da devam etmektedir.

Schutz'un kuramında özneye güçlü bir vurgu yapıldığını görmekteyiz. Araştırmalarda öznenin kendi durum tanımlamaları ve yorumlamalarına verilen ehemmiyetin, bilimsel tarafsızlığı bozacak bir öznellik yaratması endişesiyle bazı sosyal bilimcilerce bu yaklaşım eleştirilmektedir. Bizim bu çalışmanın neticesinde vardığımız kanı, Schutz'un Sosyal Bilimlerde ve dolayısıyla sosyolojide nesnelliği sağlamak bakımından öznel düşüncelere ihtiyaç olduğu iddiasını savunduğuydu. Toplumdaki bireylerin kendi durum tanımlamalarını kendi ağızlarından duymadıkça "hakikati" tam olarak bilemeyeceğimiz ve salt duyulara dayanarak yapılacak araştırmaların yanıltıcı veriler sunacağı savında Schutz haklı gibi görünmektedir. Fakat biz, daha önce de belirttiğimiz gibi, her iki bilimin yöntemleri arasındaki bu keskin ayırmadan ziyade *anlama* yöntemi ana metod olarak belirlenmekle beraber, *açıklama* yöntemine de başvurulabileceği fikrindeyiz. Zira bazen kişilerin eylemlerini *anlamanın* yolu, onu *açıklayabilen* bilimlere başvurmadan geçebilir; tıpkı şizofreni veya paranoya hastalarının eylemlerinin nörobiyolojik izahlarla yapılabilmesi gibi.

Diğer taraftan bu alanda *anlama* yönteminin önemi, bilhassa dini inançlar söz konusu olduğunda, *görünen* ile, *görünmeyen ama mevcut olanın* arasında büyük farklar olması durumunda ortaya çıkabilir ve işte bu da nesnelliği asıl zedeleyici etken haline gelebilir. Burada nesnelliğin yara almasını önlemenin yolu, bilim insanlarının mümkün olan en yüksek derecede tarafsızlık tavrını takınmalarından geçmektedir. Hele Din Sosyolojisi gibi, konusu kendinden değer yüklü bir alan için öznenin düşüncelerine başvurularak yansız bir yaklaşımla bu verilerin değerlendirilip bilimsel ortamlarda akademik dünyaya sunulması büyük önem arz etmektedir.

Diğer yandan, dinin "yaşama-dünyası"nın ve "faaliyet dünyası"nın kişiden kişiye çeşitlilik gösterebileceği neticesi de bize göre önemli bir veridir. Temel hususlar dışında bireylerin dini konulara dair algılarının farklı farklı olması durumu için makul bir izah sunmasından dolayı bu yaklaşım Din Sosyolojisi için ehemmiyet arz edebilir. Zaman, mekân, koşul, biyografi ve ilgilerin her bireyin hayata karşı durduğu yeri büyük ölçüde etkilemesi ve dolayısıyla dini kabullerin kişiden kişiye değişmesinin

kaçınılmazlığının anlaşılması, geçmişte yaşanan din ile bugün yaşanan arasındaki değişikliklerin anlaşılmasını da kolaylaştıracaktır diye düşünüyoruz.

Kısacası bu çalışmada biz, Schutz'un kuramını aktarmaya, Türkçe'ye Alfred Schutz ve Fenomenolojik Sosyolojisi'ne dair kapsamlı bir çalışma kazandırmaya ve Din Sosyolojisi'ne uygulanabilirliğinin mümkün olup olmadığını teşhis etmeye gayret ettik. Onun düşüncelerinin bilimsel anlamda değerlendirilip, doğru ve yanlışlarıyla eleştirilmesi için bir zemin hazırlama gayretimizin faydalı olacağı umudunu taşıyoruz.

KAYNAKLAR

6.1. ALFRED SCHUTZ'UN ESERLERİ

6.1.1. Kitaplar

Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt, Vienna: Springer 1932. 2. Baskı, 1960.
İngilizce'ye çev. George Walsh ve Frederick Lehnert, *The Phenomenology of the Social World*, Evanston, IL., Northwestern University Press 1967.

The Collected Papers of Alfred Schutz, Vol. I: The Problem of Social Reality, Ed. Maurice Natanson, The Hague: Nijhoff 1962.

The Collected Papers of Alfred Schutz, Vol. II: Studies in Social Theory, Ed. Arvin Brodersen, The Hague: Nijhoff 1964.

The Collected Papers of Alfred Schutz, Vol. III: Studies in Phenomenological Philosophy, Ed. Ilse Schutz, The Hague: Nijhoff 1966.

The Collected Papers of Alfred Schutz IV, Ed. Helmut Wagner, George Psathas, and Fred Kersten, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1996.

Reflections on the Problem of Relevance, Ed. Richard M. Zaner, New Haven, Conn.: Yale University Press 1970.

Alfred Schutz on Phenomenology and Social Relations: Selected Writings, Ed. Helmut R. Wagner, Chicago: University of Chicago Press 1970; 2. Baskı 1973.

The Theory of Social Action: The Correspondence of Alfred Schutz and Talcott Parsons, Ed. Richard Grathoff, Bloomington: Indiana University Press 1978.

Theorie der Lebensformen, Ed. Ilja Srubar, Frankfurt: Shurkamp 1981; İngilizce baskı, çev. ve Ed. Helmut R. Wagner, Life Forms and Meaning Structure, London: Routledge&Kegan Paul 1982.

Philosophers in Exile: The Correspondence of Alfred Schutz and Aron Gurwitsch, 1939–1959, ed. Richard Grathoff, Indiana 1989.

The Structures of The Life-World, Çev. Richard Zaner ve Tristram Engelhardt, Jr. Evanston, IL.: Northwestern University Press 1973; Almanca baskı: *Strukturen der Lebenswelt*, Neuwied: Luchterhand 1975.

6.1.2. Makaleler

Review Article of Edmund Husserl, *Méditations Cartésiennes*, Deutsche Literaturzeitung für Kritik der internationalen Wissenschaften, 51: 2404–16, 1932.

Review Article of Edmund Husserl, Formale und transcendental Logik, Deutsche Literaturzeitung für Kritik der internationalen Wissenschaften, 17: 774–84, 1933.

"Phenomenology and Social Sciences", *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, Ed. Marvin Farber, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1940, ss. 164–86; *Collected Papers of Alfred Schutz I*, ss. 118–39.

"William James' Concept of The Stream of Thought Phenomenologically Interpreted", *Philosophy and Phenomenological Research*, 2: 323–47, 1941; *Collected Papers of Alfred Schutz III*, ss. 1–14.

"Scheler's Theory of Intersubjectivity and the General Thesis of The Alter Ego", *Philosophy and Phenomenological Research*, 2: 323–47, 1942; *Collected Papers of Alfred Schutz I*, ss. 150–179.

- "The Problem of Rationality in the Social World", *Economica*, N.S. 10: 130–49, 1943;
Collected Papers of Alfred Schutz II, ss. 64–88.
- "The Stranger: An Essay in Social Psychology", *American Journal of Sociology*, 49:
499–507, 1944; *Collected Papers of Alfred Schutz II*, ss. 91–105.
- "The Homecomer", *American Journal of Sociology*, 50: 369–376, 1945; *Collected
Papers of Alfred Schutz II*, ss. 106–19.
- "Some Leading Concepts of Phenomenology", *Social Research*, 12: 77–97, 1945;
Collected Papers of Alfred Schutz I, ss. 99–117.
- "On Multiple Realities", *Philosophy and Phenomenological Research*, 5: 533–76,
1945; *Collected Papers of Alfred Schutz I*, ss. 207–59
- "The Well-Informed Citizen: An Essay on the Social Distribution of Knowledge",
Social Research, 13: 463–78, 1946; *Collected Papers of Alfred Schutz II*,
ss. 120–34.
- "Sartre's Theory of The Alter Ego", *Philosophy and Phenomenological Research*, 9:
181–99, 1948; *Collected Papers of Alfred Schutz I*, ss. 180–203.
- "Language, Language Disturbances and The Texture of Consciousness", *Social
Research*, 17: 365–94, 1950; *Collected Papers of Alfred Schutz I*, ss. 260–
86.
- "Felix Kaufmann: 1895–1949", *Social Research*, 17: 1-7, 1950.
- "Choosing among Projects of Action", *Philosophy and Phenomenological Research*,
12: 161–84, 1951; *Collected Papers of Alfred Schutz I*, ss. 67–96.
- "Making Music Together: A Study in Social Relationship", *Social Research*, 18: 76–
97, 1951; *Collected Papers of Alfred Schutz II*, ss. 159–78.
- "Santayana on Society and Government", *Social Research*, 19: 220–46, 1952;
Collected Papers of Alfred Schutz II, ss. 201–25.

- "Discussion: Edmund Husserl's *Ideas*, Volume II", *Philosophy and Phenomenological Research*, 13: 394–413, 1953; *Collected Papers of Alfred Schutz III*, ss. 15–39.
- "Discussion: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften (Ideas III, Edmund Husserl)", *Philosophy and Phenomenological Research*, 13: 506–14, 1953; *Collected Papers of Alfred Schutz III*, ss. 40–50.
- "Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action", *Philosophy and Phenomenological Research*, 14: 1–37, 1953; *Collected Papers of Alfred Schutz I*, ss. 3–47.
- "Concept and Theory Formation in the Social Sciences", *Journal of Philosophy*, 51: 257–74, 1954; *Collected Papers of Alfred Schutz I*, ss. 48–66.
- "Don Quijote y el problema de la realidad", Çev. Mrs. Luis Recasens Siches, *Dianoia*, 1: 312–30, 1955; "Don Quixote and the Problem of Reality", *Collected Papers of Alfred Schutz I*, ss. 135–58.
- "Symbol, Reality and Society", *Symbol and Society*, Ed. Lyman Bryson, Louis Finkelstein, Hudson Hoaglund, R. W. MacIver, New York: Conference on Science, Philosophy and Religion, 1955; *Collected Papers of Alfred Schutz I*, ss. 287–356.
- "Mozart and Philosophers", *Social Research*, 23: 219–42, 1956; *Collected Papers of Alfred Schutz II*, ss. 179–200.
- "Max Scheler: 1874–1928", Fransızca'ya çev. ve ed. Maurice Merleau-Ponty, *Les Philosophes célèbres*, ss. 330–35, Paris: Lucien Mazenod 1956; "Max Scheler's Philosophy", *Collected Papers of Alfred Schutz III*, ss. 133–44.
- "Equality and Meaning Structure of the Social World", *Aspects of Human Equality*, ed. Lyman Bryson, Clarence H. Faust ve Louis Finkelstein, New York: Conference on Science, Philosophy and Religion in Their Relation to the

Democratic Way of Life, 1957; *Collected Papers of Alfred Schutz II*, ss. 226–73.

"Das Problem der transzendentalen Intersubjectivität bei Husserl", *Philosophische Rundschau: Eine Vierteljahresschrift für philosophische Kritik*, 5: 81–107, 1957; "The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl", *Collected Papers of Alfred Schutz III*, ss. 51–84; "Le Problème de l'intersubjectivité transcendentale chez Husserl", *Husserl*, Paris: Les Editions de Minuit, 1957.

"Answer to Comments Made in the Discussion of 'The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl'" (Royumont, April 28, 1957); *Collected Papers of Alfred Schutz III*, ss. 87–91.

"Max Scheler's Epistemology and Ethics, I", *Review of Metaphysics*, 11: 304–14, 1957; *Collected Papers of Alfred Schutz III*, ss. 144–54.

"Max Scheler's Epistemology and Ethics, II", *Review of Metaphysics*, 11: 486–501, 1958; *Collected Papers of Alfred Schutz III*, ss. 163–78.

"Some Equivocations of the Notion of Responsibility", *Determinism and Freedom*, ss. 206–8, New York: New York University Press 1958; *Collected Papers of Alfred Schutz II*, ss. 274–76.

"Tresias, or Our Knowledge of Future Events", *Social Research*, 26: 71–89, 1959; *Collected Papers of Alfred Schutz II*, ss. 277–93.

"Type and Eidos in Husserl's Late Philosophy", *Philosophy and Phenomenological Research*, 20: 147–65, 1959; *Collected Papers of Alfred Schutz III*, ss. 92–115.

"Husserl's Importance for the Social Sciences", *Edmund Husserl 1859–1959*, ss. 86–98, ed. H. L. Van Breda, Vol. 4 *Phaenomenologica* Serisi, The Hague: Nijhoff 1959; *Collected Papers of Alfred Schutz I*, ss. 140–49.

"The Social World and The Theory of Social Action", ed. Arvid Brodersen, *Social Research*, 27: 203–21, 1960; *Collected Papers of Alfred Schutz II*, ss. 3–19.

"Some Structures of the Life-World", çev. Aron Gurwitsch, *Collected Papers of Alfred Schutz III*, ss. 116–32, 1966.

"Scheler's Criticism of Kant's Philosophy", *Collected Papers of Alfred Schutz III*, ss. 155–63, 1966.

"Fragments on the Phenomenology of Music", ed. Fred Kersten, *Music and Man*, 2: 5–71, 1976; *Search of Musical Method*, ed. F. J. Smith, London: Gordon&Breach.

"Husserl and His Influence on Me", Ed. Lester Embree, *The Annals of Phenomenological Sociology*, 2: 41–44, 1977.

6.2. GENEL KAYNAKLAR

Aho, James A., *The Things of The World: A Social Phenomenology*, USA 1998.

Akarsu, Bedia, *Çağdaş Felsefe: Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları*, İstanbul 1994.

Aquila, Richard E., "Sartre's Other and The Field of Consciousness: A 'Husserlian' Reading", *European Journal of Philosophy*, 6:3, 1998.

Aron, Raymond, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Ankara 1994.

Arpaguş, Safi, *Mevlânâ ve İslâm*, İstanbul 2007.

Arthur, Richard, "Pauline Phemister-Leibniz and the Natural World: Activity, Passivity and Corporeal Substances in Leibniz's Philosophy" (Book Review), *The Philosophical Quarterly*, Vol. 57, No. 226, 2007.

- Arif Nihat Asya, “Semâ”, *Mevlânâ ile İlgili Yazılardan Seçmeler*, Haz. Vedat Genç, II. Baskı, İstanbul 1997.
- Barber, Michael D., *The Participating Citizen: A Biography of Alfred Schutz*, New York 2004.
- Berger, Peter L., Luckmann, Thomas, *Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*, Çev. Vefa Saygın Öğütle, Paradigma Yay. İstanbul 2008
- Bergson, Henri, *Yaratıcı Tekâmül*, Çev. Şekip Tunç, İstanbul 1986.
- Bergson, Henri, *Zihin Kudreti*, Çev. Miraç Katırcıoğlu, İstanbul 1989.
- Bergson, Henri, *Metafiziğe Giriş*, Çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul 2001.
- Bergson, Henri, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, Çev. M. Şekip Tunç, İstanbul 1990.
- Bilen, Osman, *Çağdaş Yorumbilim Kuramları*, Ankara 2002.
- Kamiran Birand, *Manevi İlimler Metodu Olarak Anlama*, Ankara 1960.
- Blasi, Anthony J., *A Phenomenological Transformation of The Social Scientific Study of Religion*, New York 1985.
- Bozkurt, Nejat, *20. Yüzyıl Düşünce Akımları*, İstanbul 1995.
- Can, Şefik, *Mevlânâ: Hayatı, Şahsiyeti, Fikirleri*, 2. Baskı, İstanbul 1997.
- Chung Chi, Yu, "Schutz on Life-World and Cultural Difference", *Schutzian Social Science*, Ed. Lester Embree, Netherlands 1999.
- Çetinkaya, Bayram Ali, *Şems-Mevlânâ Dostluğu: Benlik Duvarından Kerpiç Koparmak*, İstanbul 2007.
- “İkiz Ruhlar’ın Konuşma Dili: Semâ”, *Tasavvuf Dergisi*, Yıl:8, S: 20, Ankara 2007

- Çiftçi, Adil, *Anlayıcı Yaklaşım ve Din Sosyolojisi için Uzanımları: Empirik Bir Deneme*, Ankara 2004.
- Çiftçi, Adil, *Nasıl Bir Sosyal Bilim*, Ankara 2003.
- Cox, Ronald R., *Schutz's Theory of Relevance*, Hollanda 1978.
- Dahlberg, Karin, "Did Husserl Change His Mind?: An Epistemological Analysis That Connects Husserl's Philosophy with His Followers", *History and Philosophy of Psychology*, Ed. Peter D. Ashworth ve Man Cheung Chung, Springer Pub. 2007.
- Deleuze Gilles, *Bergsonculuk*, Çev. Hakan Yücefer, İstanbul 2006.
- Dreher, Jochen, "The Symbol and The Theory of The Life-World: The Transcendences of The Life-World and Their Overcoming by Signs and Symbols", *Human Studies*, S:26, Kluwer Pub. Netherlands 2003.
- Eflaki, Ahmed, *Ariflerin Menkıbeleri I*, Çev. Tahsin Yazıcı, II. Baskı, İstanbul 1966.
- Ariflerin Menkıbeleri II*, Çev. Tahsin Yazıcı, II. Baskı, İstanbul 1966.
- Eliade, Mircea, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi: Taş Devrinden Eleusis Mysteria'larına*, c.1, İstanbul 2003.
- Eliade, Mircea, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi: Muhammed'den Reform Çağına*, c.3, İstanbul 2003.
- Embree, Lester, *Alfred Schutz: Philosopher in Social Science in the 20th Century*, (Video), Waseda 1999.
- Embree, Lester, "A Problem in Schutz's Theory of The Historical Sciences with an Illustration from The Women's Liberation Movement", *Human Studies*, 27:281-306, Netherlands 2004, s. 282.
- Erol, Metin, "Türkiye'de Toplumlaşma Problemleri", *C.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 33, No: 1, Sivas 2009, ss. 1-24.

- Farber, Marvin, "Edmund Husserl and The Background of His Philosophy", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol.1, No.1, JSTOR 1940.
- Fay, Brian, *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi: Çok Kültürlü Bir Yaklaşım*, Çev. İsmail Türkmen, İstanbul 2001.
- Gorman, Robert A., *The Dual Vision: Alfred Schutz and The Myth of Phenomenological Social Science*, Londra 1977.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 1999.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, *Mevlevî Adap ve Erkanı*, İstanbul 1963.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, *Mevlânâ Celaleddin*, İstanbul 1985.
- Gönül, Mehmet, "Mevlevîlik ve Mûsikî", *İstem: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikî Dergisi*, S:10, Konya 2007.
- Gurwitsch, Aron, "Galilean Physicist in the Light of Husserl's Phenomenology", *Phenomenology and Sociology*, Ed. Thomas Luckmann, USA 1978.
- Heelan, Patrick A., "Husserl's Later Philosophy of Natural Science", *Philosophy of Science*, S: 54, No.3, Eylül 1987, Jstor Publish.
- Heelan, Patrick A., "Husserl's Later Philosophy of Natural Science", *Philosophy of Science*, S: 54, No.3, Eylül 1987, Jstor Publish.
- Hekman, Susan, "Phenomenology, Ordinary Language, and The Methodology of The Social Sciences", *Political Research Quarterly*, 33: 341-356, 1980.
- Henderson, David K., *Interpretation and Explanation in the Human Sciences*, New York 1993.
- Hizmetli, Mustafa, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Anlamı*, Birleşik Yay., İstanbul 1997.
- Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, Ankara 1993, s. 131.

- Husserl, Edmund, "Phenomenology", *Phenomenology and Existentialism*, Ed. Richard Zaner ve Don Ihde, USA 1973
- Husserl, Edmund, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, Çev. Harun Tepe, Ankara 1997.
- Husserl, Edmund, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Illinois 1970.
- Joad C.E.M., *Dünyanın Büyük Felsefeleri*, Çev. Semih Umar, İstanbul 1985.
- Johnson, Paul E., "Dini Tecrübe", Çev. Recep Yaparel, *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi III*, İzmir 1986, ss. 195-203.
- Kabaklı, Ahmet, *Mevlânâ*, İstanbul 1984.
- Keat, Russel ve Urry, John, *Bilim Olarak Sosyal Teori*, Çev. Nilgün Çelebi, İstanbul 2001
- Knudsen, Christian, "Alfred Schutz, Austrian Economists and The Knowledge Problem", *Rationality and Society*, 16(1): 45-89, Sage Pub. 2004.
- Koç, Emel, "Fenomenoloji Bilim midir?", *Felsefe Dünyası*, S:9, Ekim 1993.
- Kostakoğlu, Alptekin, Kıvrıkcık, Kabakçı, Tunca, Göğüş, "Şizofrenik Hastalarda Olanzapin ve Klorpromazinin Etki ve Güvenliğinin Karşılaştırılması", *Türk Psikiyatri Dergisi*, 12(1), İstanbul 2001, ss. 3-16.
- Küçükalp, Kasım, *Husserl*, İstanbul 2006.
- Lacey Alan Robert, *Bergson*, Routledge 1999.
- Leibniz, G.W., *Monadoloji*, Çev. Suut Kemal Yetkin, İstanbul 1988.
- Luchte, James, "Mathesis and Analyses: Finitude and the Infinite in the Monadology of Leibniz", *HeyJ*, XLVII, Blackwell Pub. 2006.
- Luckmann, Thomas, "Preface", *The Structures of the Life-World*, Chicago 1973, s. xvii.

- Luckmann, Thomas, Berger, Peter L., *Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*, Çev. Vefa Saygın Öğütle, Paradigma Yay. İstanbul 2008
- Lumsden, Simon, "Absolute Difference and Social Ontology", *Human Studies*, 23: 227-241, Netherlands 2000, s.228.
- Meriç, Cemil, *Kırk Ambar I*, İstanbul 1980.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Algılanan Dünya: Sohbetler*, Çev. Ömer Aygün, İkinci Bas., İstanbul 2008.
- Mulvaney, Robert J., "Leibniz and The Personalizm of L. E. Loemker", *Leibniz and The English-Speaking World*, Ed. P. Phemister and S. Brown, Springer 2007.
- Natanson, Maurice, "Alfred Schutz: Philosopher and Social Scientist", *Human Studies*, 21:1-12, Netherlands 1998.
- Neron, Tom, "Foundations of The Social Sciences", *Schutzian Social Science*, Ed. Lester Embree, Netherlands 1999.
- Özlem, Doğan, *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji*, İstanbul 2001.
- Parsons Talcott ve Schutz Alfred, *The Theory of Social Action: The Correspondence of Alfred Schutz and Talcott Parsons*, Ed. Richard Grathoff, Indiana 1978.
- Parsons, Talcott, *The Structure of Social Action*, New York 1937.
- Phemister, Pauline, "Leibniz and the Natural World: Activity, Passivity and Corporeal Substances in Leibniz's Philosophy", *The Philosophical Quarterly*, Vol. 57, No. 226, 2007.
- Pietersma, Henry, *Phenomenological Epistemology*, New York 2000.

- Psathas, George, "The Ideal Type in Weber and Schutz", *Explorations of The Life-World*, Ed. M. Endress, G. Psathas, Hisashu Nasu, Springer Yay. 2006.
- Psathas, Gerorge ve Waksler, Frances C., "Esenial Features of Face-to-Face Interaction", *Phenomenological Sociology: Issues and Applications*, Ed. George Psathas, Canada 1973.
- Psathas, George, "Alfred Schutz's Influence on American Sociologists and Sociology", *Human Studies*, 27:1-35, Netherlands 2004.
- Renn, Joachim, "Appresentation and Simultaneity: Alfred Schutz on Communication between Phenomenology and Pragmatics", *Human Studies*, S. 29, Springer Yay. 2006.
- Ringer, Fritz, *Weber'in Metodolojisi*, Çev. Mehmet Küçük, Ankara 2006.
- Robbins, Stephen E., "Bergson and the Holographic Theory of Mind", *Phenomenology and The Cognitive Science*, 5:365-394, Springer Pub. 2006
- Ryba, Thomas, *The Esence of Phenomenology and Its Meaning for The Scientific Study of Religion*, New York 1991.
- Ryba, Thomas, *The Esence of Phenomenology and Its Meaning for The Scientific Study of Religion*, New York 1991.
- Sartre, Jean-Paul, *Ego'nun Aşknlığı*, Çev. Serdar Rıfat Kırkoğlu, İstanbul 2003.
- Varoluşçuluk*, Çev. Asım Bezirci, 20 Baskı, İstanbul 2007.
- Schimmel, Annemarie, *Aşk, Mevlânâ ve Mistisizm*, Yay. Haz. Senail Özkan, İstanbul 2002.
- Schutz, Alfred ve Gurwitsch, Aron, *Philosophers in Exile: The Correspondence of Alfred Schutz and Aron Gurwitsch, 1939-1959*, ed. Richard Grathoff, Indiana 1989.

- Schutz, Alfred ve Luckmann, Thomas, *The Structures of The Life-World*, Evanston 1973.
- Schutz, Alfred ve Luckmann, Thomas, *The Structures of The Life-World II*, Illinois 1989.
- Schutz, Alfred, "Fragments on The Phenomenology of Music", Ed. Fred Kersten, *In Search of Musical Method*, Ed. F. J. Smith, London 1976.
- Schutz, Alfred, *Collected Papers of Alfred Schutz I: The Problem of Social Reality*, Ed. Maurice Natanson, Netherlands 1971.
- Schutz, Alfred, *Collected Papers of Alfred Schutz II: Studies in Social Theory*, Ed. Arvid Brodersen, Netherlands 1964.
- Schutz, Alfred, *Collected Papers of Alfred Schutz III: Studies in Phenomenological Philosophy*, Ed. Ilse Schutz, Netherlands 1966.
- Schutz, Alfred, *Collected Papers of Alfred Schutz IV*, Ed. Helmut Wagner, George Psathas, and Fred Kersten, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1996.
- Schutz, Alfred, *Life-Forms and Meaning Structure*, London 1982.
- Schutz, Alfred, *On Phenomenology and Social Relations*, Ed. Helmut R. Wagner, Chicago 1970.
- Schutz, Alfred, *Reflections on the Problem of Relevance*, Ed. Richard Zaner, New York 1970.
- Schutz, Alfred, *The Phenomenology of the Social World*, İng. Çev. George Walsh, Frederick Lehnert, Viyana 1932.
- Schutz, Alfred, "Positivistic Philosophy and the Actual Approach of Interpretative Social Science: An Ineditum of Alfred Schutz from Spring 1953", Ed. Lester Embree, *Human Studies*, 14.123-149, Netherlands 1997.

- Schutz, Alfred, "Husserl and His Influence on Me", Ed. Lester Embree, *The Annals of Phenomenological Sociology*, 2: 41–44, 1977.
- Sofuoğlu, Nilgün, *Talcott Parsons'un Yapısal-İşlevsel Kuramı ve Din*, İzmir 2001 (Yayınlanmamış Yüksek Lisans tezi).
- Spickart, James V, "Experiencing Religious Rituals: A Schutzian Analysis of Navajo Ceremonies", *Sociological Analysis*, 52:2, 1991.
- Spiegelberg, Herbert, "Husserl's Phenomenology and Existentialism", *The Journal of Philosophy*, Vol. 57, No. 2, (Jan. 21, 1960), JSTOR Pub, ss. 62-74.
- Steinbock, Anthony J., *Phenomenology and Mysticism*, Indiana 2007.
- Stoltzfus, Michael Jay, "Alfred Schutz: Transcendence, Symbolic Intersubjectivity and Moral Value", *Human Studies*, S: 26, Netherlands 2003.
- Strasser, Stephan, *Phenomenology and The Human Sciences: A Contribution to a New Scientific Ideal*, Pittsburg 1963.
- Subaşı, Necdet, "Türk(ıye) Dindarlığı: Yeni Tipolojiler", *İslâmiyât*, c:5, S: 4, Ankara 2002.
- Tatar, Burhanettin, *Felsefî Hermenötik ve Yazarın Niyeti*, Ankara 1999.
- Tepe, Harun, "Giriş", *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, Ankara 1997.
- Thomason, Burke C., *Making Sense of Reification: Alfred Schutz and Constructionist Theory*, USA 1982.
- Top, H. Hüseyin, *Mevlevî Usul ve Adabı*, İstanbul 2001.
- Topçu, Nurettin, *Bergson*, İstanbul 1968.
- Tze-wan, Kwan, "Intentionality and Religiosity: Religion from a Phenomenological Viewpoint", K.-Y. Lau and J.J. Drummond (Ed.), *Husserl's Logical In-*

vestigations in the New Century: Western and Chinese Perspectives, Springer 2007.

Uludağ, Süleyman, *İslam Açısından Müsiki ve Sema*, İstanbul 1999, s. 231.

Uygur, Nermi, *Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu*, İstanbul 2007.

Ülver, Lütfü, *Peter L. Berger'in Sosyoloji Anlayışına Göre Modern Toplumda Din Sorunu*, İzmir 2002 (Basılmamış Yüksek Lisan Tezi).

Wagner, H. R., "Schutz's Life Story and The Understanding of His Work", *Alfred Schutz: Appraisals and Developments*, Ed. Kurt H. Wolff, Hollanda 1984.

Wagner, Helmut R., "Bergsonian Period of Alfred Schutz", *Philosophy and Phenomenological Research*, 38:187-199, 1977.

Wagner, Helmut R., *Alfred Schutz: An Intellectual Biography*, Chicago 1986.

Weber, Max, "Objectivity in Social Science and Social Policy", *The Methodology of the Social Sciences*, İngilizceye çev. Edward A. Shils ve Henry A. Finch, New York 1949.

Weber, Max, *Sosyolojinin Temel Kavramları*, Çev. Medeni Beyaztaş, İstanbul 2002.

Weber, Max, *Theory of Social and Economics Organization*, New York 1964.

Weber, Max, "The Ideal Type", *Sociological Perspectives*, Ed. Kenneth Thompson ve Jeremy Tunstall, England 1971.

Yaparel, Recep, "The Role of Religious Symbols and Metaphors in Relation to Positive Mental Health with a Reference to Islamic Mysticism (Sufism)", *Religions and Discourse*, Ed. James Francis, Volume 1, Bern 1999.

- Yaparel, Recep, "Barışın Önündeki Engeller: Değerler ve Yanlış Algılamalar", *II. Türk-Alman Sempozyumu, 15 – 16 Mayıs 2008*, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Goethe Enstitüsü, İzmir (Yayınlanmamış Tebliğ).
- Yöndemli, Fuat, *Mevlevîlikte Semâ Eğitimi*, Ankara 1997.
- Zaret, David, "From Weber to Parsons and Schutz: The Eclipse of History in Modern Social Theory", *American Journal of Sociology*, 85: 5, Chicago 1980.
- Zeusse, Evan M., "The Role of Intentionality in The Phenomenology of Religion", *Journal of The American Academy of Religion*, S:53, No.1, 1985.
- Zhao, Shanyang, "Consociated Contemporaries as an Emergent Realm of The Life-World: Extending Schutz's Phenomenological Analysis to Cyberspace", *Human Studies*, 27: 91-105, Netherlands 2004.