

ARAŞTIRMA MAKALESİ

Sınır-Ötesi Bir Uygarlık Operasyonu: Talcott Parsons'ın Uygarlık Okuması

Mehmet Emin Balcı*

Öz

Rudyard Kipling 1889 tarihli Doğu Batı Baladı'na "Ah Doğu Doğudur, Batı da Batı; bu ikisi asla bir araya gelmeyecektir" (*Oh, East is East, and West is West, and never the twain shall meet*) mısraları ile başlar. Sonraki mısralarında Doğu ve Batı arasındaki bu uçurumun mahkeme-i kübra'ya kadar kapanmayacağını belirten bu şiir, uluslararası herhangi bir krizde bazı köşe yazarlarında yeniden hatırlanır. Aktüalite bencil, şiddet düşkünü ve saldırgan bir geçmişin kalıntılarını gün yüzüne çıkarırken yaşanan krizin aslında daha büyük bir problemin ürünü olduğu vurgulanır: uygarlık problemi. Bilindiği üzere uygarlık, uygarlaşma, muasırlaşma, modernleşme gibi yakın anlamlı birçok kavram toplumsal farklılıkları tasnif edip tiplendiren ve zaman içinde ideal bir toplum türünün hayatta kalacağını öngören evrimci bir söylemle iç içe geçmiştir. Bununla birlikte toplumsal evrim düşüncesinin, günümüz uygar insanına, unutmaya çalıştığı hayvansal kökenlerini, sömürgeci günahlarını ya da geçmişteki hezimetlerini hatırlattığından 19. yüzyıldaki cazibesini kaybettiği de bir gerçektir. Tarihin, ideolojinin veya meta-anlatıların sonu hakkındaki söylemlerin şekillendirdiği çağdaş düşüncenin, eski tarih felsefelerinin ikiliklerinden (Doğu-Batı, barbar-uygar, irrasyonel-rasyonel) arınmaya çalıştığı bir sır değildir. Hatta günümüz insan bilimlerdeki en popüler trendlerden birinin, eski toplumsal açıklamaların işlediği günahları açığa çıkarmak olduğu söylenebilir. Post-modern yaklaşımların modern uygarlıkla yaptığı radikal hesaplaşma ise adeta şiirin müteakip mısralarının haklılığını selamlar. Fakat eski tartışmalarının içindeki tüm rahatsızlıklar ortaya dökülmesine rağmen, uygarlık problemi neden hâlâ bireysel kanılarımızı yönlendirmekte ve toplumun gizli gündem maddesini oluşturmaya devam etmektedir? Gündelik hayatımızda ufak bir aksaklık ortaya çıktığında neden her seferinde uygarlık seviyemizi hatırlarız? İletişim devrimi insanlar arasındaki mesafeleri kaldırarak dünyayı "küresel bir köy" haline getirmişken neden uygarlıklar arasında geçilmez sınırlar varmış gibi hissederiz? Bu çalışmada "dünya tarihinin" çağdaş bir yorumu olan 1940 sonrası uygarlık/uygarlıklar formasyonu Talcott Parsons'ın tarih okuması bağlamında ele alınacaktır. Amerika Birleşik Devletleri'nin savaş sonrasında dünyanın yeni merkez ülkesi haline gelmesiyle, dünya tarihinin ve uygarlıkların da bu öncel gelişme doğrultusunda okunmasını gerekli görüldü. Fordist-Keynesgil toplum modelini genel bir sistem kuramı olarak formüle eden Talcott Parsons'ın düşünceleri, yalnızca ileri kapitalist toplumların güncel hayatını biçimlendirmekle kalmadı. Onun geçmiş uygarlıkları, çağdaş toplumun ortaya çıkışındaki bir bayrak yarışı olarak gören tarih anlayışı, Batı-dışı toplumsal yapıların açıklanmasında, modernleşme kuramcılar tarafından asli bir referans kaynağı olarak kullanılmıştır. Toplumların geçmişten bugüne değişimlerini ele alan bu müktedir uygarlık yorumunu üç başlıkta inceleyeceğiz. Öncelikle savaş sonrası süreçte çağdaş toplumsal yapı ve ilişkileri geçmiş uygarlıkların asli gayesi olarak gören Parsons'ın sistem kuramını, ikinci olarak orta döneminde kaleme aldığı toplumsal evrim ve uygarlık süreci hakkındaki görüşlerini ele almaya çalışacağız. Yapısal-işlevselciğin yanıtız bıraktığı sorulardan biri olan değişim problemini açıklamak adına tarihsel uygarlıklara yönelen Parsons'ın teleolojik okuması, toplumsal değişimin fiziksel ve doğal koşullara adapte olamamaktan doğan içsel bir etkinin sonucu olduğunu ileri sürer. Bu iddia tarihsel farklılıkları ölçülebilir ve kıyaslanabilir bir niceliğe indirgediğinden Batı-dışı uygarlıkların toplumsal yapı ve kültürel özgünlüklerini kapitalist sistemin soyut mantığı ile bütünlendirmeye olanak tanır. Bu sosyolojik okumanın dışarda kalanların içeriye nasıl ve ne ölçüde dahil edileceğine dair belirlediği kuramsal yol haritası, Soğuk Savaş dönemi uluslar arası ilişkilerde, en azından bir taraf için, reddedilmez bir armağandır. Bu bağlamda çalışmada üçüncü olarak toplumlar arasındaki iktidar ilişkilerini sistem dışı bir unsur,

* Mehmet Emin Balcı (Dr. Öğr. Üyesi), İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Laleli, Fatih 34134 İstanbul. Eposta: mbalcı@istanbul.edu.tr

Atf: Balcı, M. E. (2018). Sınır-ötesi bir uygarlık operasyonu: Talcott Parsons'ın uygarlık okuması. *Istanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 38, 343-375. <https://doi.org/10.26650/SJ.2018.38.2.0032>

bir anlamda “zorunlu kötülük” olarak meşrulaştırılan bu okumanın soğuk savaş sürecinde Batı-dışı dünya için kullanıldığı güncel bir uygulama alanı olarak “modernleşme kuramını” ele alacağız. Nitekim 1960 sonrası siyasal iklimde varlık kazanan bu kuramın, temsilcileri ve temel görüşleri eski nüfuzunu kaybetmesine rağmen, temel kabullerinin günümüz uygarlık tahayyülünü biçimlendirmeye dolaylı olarak devam etmektedir.

Anahtar Kelimeler

İnsanlık • Evrim • Toplumsal sistem • Modernleşme • Batı-Dışı

Cross-border Operation in Civilization: The Talcott Parsons’ Civilization Reading

Abstract

Rudyard Kipling’s *The Ballad of East and West* begins with the verses “Oh, East is East, and West is West,/ And never the twain shall meet.” As an eschatological proof of the never-ending divide between East and West, these lines are often cited by writers and journalists in an international crisis. The current crisis is a product of a bigger problem, while actuality is rediscovering the heritage of a selfish, violent, and aggressive past. Many concepts, such as civility, civilization and modernization, come into play in an evolutionist discourse that categorizes and differentiates social differences and predicts that an ideal society will survive over time. Social evolutionism may not be a basic form of explanation today as it was in the nineteenth century. It reminds us of our zoological origins, our colonial sins, and the ruins of history. Contemporary thought, shaped by the discussion of the end of history, the end of ideology, or the end of the meta-narratives has been distilled from the dualities of old-fashioned philosophies (East-West, barbarian-civilized, irrational-rational, etc.). A recent popular trend is to confess the sins of old social scientific accounts. So, the apocalyptic atmosphere in the subsequent verses of poems can be felt in radical criticisms of post-modern approaches to modern civilization. How can debates on civilization still be in the forefront of the individual or collective, even though all the crimes of civilization have been revealed? Why do we remember where we are in civilization when there is a small hitch in our daily lives? Why is it still important to determine the distance between civilizations when the communication revolution has removed distance between people and turned the world into a “global village” (unity/conflict)? In this paper, we will try to deal with the reconstruction of the concept of contemporary civilization in the context of Talcott Parsons’ reading of civilization. The fact that the United States became the new central country of the world after World War II necessitated the re-reading of world history in line with current developments. The thought of Talcott Parsons, who formulated the Fordist-Keynesian welfare society model as a general system theory, did not only shape the advanced capitalist societies; at the same time his understanding of history, which treats civilizations as a relay runner for contemporary society, is an essential reference for modernization theorists in the description of non-Western social structures. First, we will consider Parsons’ social system theory, which regards modern social structure and relationships as the ultimate goal that past civilizations were trying to achieve. We will then try to address his views on the social evolution and civilization process. Parsons’ teleological reading of historical civilizations in order to explain the problem of change as one of the questions that structural-functionalism leaves unanswered suggests that social change is caused by an internal influence that arises from non-adaptation to physical and natural conditions. This reading, which legitimizes relations of power among societies as a “theodical necessity” in a sense, is an inspiration to the “modernization theory” of the wide field of application in the non-Western world during the Cold War period. It is especially important that this theory, which was developed in the post-1960s political climate (although some of its representatives and basic views lose their old influence) is based on the actual civilization assumption.

Keywords

Humanity • Evolution • Social system • Modernization • Non-Western

Extended Summary

Contemporary Origin for Social Universals

Immanuel Kant argues that universal morality depends on a morality principle that everyone will act upon. Such a moral concept, rooted not in divine grace but in practicality, refers to the universality of the community in which morality lies, even though it does not give a clear view of what behaviors are acceptable or pleasurable. If the first step of the tradition of enlightenment is to get rid of the limit of space and time with a transcendental leap, the second step is to explain the world with information (anthropology) that accepts itself as the only criterion. The universal nature of man is a universalized nature through historical and social processes. It can be said that this (contingent) rule did not deteriorate in the order of the new society that rose after the Second World War. In the aftermath of 1945, when the world was seeking to heal the wounds of two deadly wars, structural-functionalism aimed to develop an understanding that would solve both the solving of crisis of society and carry the “historical burden of the white man.”

As a scientific statement of middle-class unconscious concerns, the turning point of structural-functionalism was 1938, when it was set down in the first edition of *The Structure of Social Action*. As some crises bring new opportunities to surpass the boundaries of the conventional understanding of the world, there will be a turning point for all new ideas in the following process. After the war, a new need for social science motivated Parsons and his canonical reading. The work, which was grounded in the social scientific heritage of the 19th century, offered a sociological paradigm of lessons learned from positivist and idealist misconceptions. Parsons was trying to update the optimistic self-confidence of the 19th-century world, which compares civilizations and explains its own supremacy, while at the same time receiving the creative discourse of classical sociology as a starting point for the new era. Although putting the absolute objectivity of natural sciences into social phenomena is the greatest dream of sociology, it was necessary to wait until after the war for a nation-centered institutionalization process that dissolved different ethnic and interest groups in the category of citizenship. The bureaucratization of economic, political, and other spheres made it possible to consider the *sui generis* thing called society as a general “system” (Parsons, 1979, p. 830), which defines the elements as the abstract sum of their relations with each other and with the whole.

Parsons argues that social systems are composed of three sub-systems: “coordinated,” “intertwined,” and “integrated” with social relations by reducing individual differences to a minimum: the social system, the cultural system and the personality system. The social system, in which individuals learn to fulfill the social roles and social expectations provided to them, is the product of a one-way functioning,

not an interaction process, contrary to Mead's hypothesis. The cultural system has a (re-production) function that allows the ideal balance to be adopted by every new member of the collectivity. The cultural system consists of cognitive symbols that produce objective judgments, descriptive symbols that produce aesthetic judgments, and moral-legal symbols that produce value judgments about phenomena, and it tries to overcome the natural inequality between people with a purpose and consensus. It is the process of devoting the individuals included by the personality system that aims to be a mature member of human society. According to Parsons, According to Parsons, individuality can only be established as the ability to capture the need-function balance, as determined by the system. In this context, personality refers to the individual's social status as the degree of internalization of normative standards.

Civilization Reading of the Contemporary Evolutionist

“Who reads Spencer now?” Young Parsons begins *The Structure of Social Action* with these words (Parsons, 2015, p. 39). According to him, for a new paradigm that explains social relations in the context of an integrated system, Spencer was involved in the evolution of social theory because he represented a backward stage. The new generation of sociologists also claim that Parsons, like Spencer, who imposed his interpretation as the advanced stage of the disciplinary sociological tradition, made an “old fashioned evolutionism” (Pope et al., 1975, p. 230). Is the evolution of Parsons and his followers entirely different from Spencer's evolutionism? Yes and no. It is difficult to reconcile the two approaches on a common theoretical basis. One of these approaches saw society as a necessary condition for survival, while the other regarded a biological requirement as a random outcome. On the other hand, these two interpretations of social evolution interlock the teleological beliefs about the fate of civilization with the cultural pessimism of contemporary historians. There is nothing surprising about the fact that concern for withdrawal and disintegration was spread during the two inter-war periods, and that civilization has been restructured with the closure and protection instinct. The “Zeitgeist,” of which Parsons was a member, also thought of the earlier crises as the beginning of a new, perpetual phase that escaped the unnecessary weight of civilization.

Parsons concentrates more on topics related to historical evolution and the historical formation of modern society in his later studies. As a comparative reading, *The System of Modern Societies* regards the contributions of different civilizations to the development of the modern social system, while the failure of the universal system to meet the demands is seen as a reason to withdraw from the stage of history. *The System of Modern Societies* summarizes the concept of society as a system that Parsons operates works such as *Social System* (1951), *Family Socialization and Interaction Theory* (1955), and *Economy and Society* (1956) in his mature period.

Parsons classifies pre-modern civilizations into primitive, archaic, and intermediate stages, while the civilization of Greek and Israeli societies defines them as double beds. Parsons treats primitive societies as a negative category since man's maturation is regarded as a construction of a symbolic order. Parsons deals with the Egyptian and Mesopotamian civilizations that he called archaic societies as the second ring of the evolutionary process. The distinction between the ruling and the ruled and the centralization of power take these societies up one level in the evolutionary order. On the way to the modern system as defined by Parsons are the Chinese, Indian, Islamic and Roman civilizations, which are defined as intermediate in the final step. These societies, which greatly differ between physical conditions and social order, have prepared the substructure of the idea of the social system by evolving an abstract state from God's anthropomorphic acceptance. For Parsons, the formation of a valued community (believers or civilizations) in which political competence is gathered in a single center, is one of the greatest contributors to the social evolution of intermediate civilizations. Greek and Israeli civilizations, the cradle of civilization, have contributed more than the post-potentially subsequent eras, even though they have fallen behind in terms of time, more than the periods following the sprouting of a universal system.

Real Politics of Civilization: Modernization Theory

Immediately after the war, nations and states were re-divided, and reorganized in order not to repeat the small apocalypses of the previous decades. The application of the Marshall Plan to non-Western societies, or the United Nation's report on the economic development of underdeveloped countries, meant that there was a trans-national discourse that emphasized the importance of the development of non-Western societies in the new period. The efforts of the World Bank to develop underdeveloped societies, the establishment of "neutral" financial institutions such as the International Cooperation Agencies, IA (1960), OECD (1961), the African Development Bank (1961), the Asian Development Bank (1966) imply that an institutional and systematic aspect, rather than the old colonial ambitions, would be effective in the modernization of the non-Western world. In the post-war period, similar to the Parsons and its civil and administrative functions, modernization theorists were to assume an international role after 1970.

Parsons' macro-theory has great advantages for modernization theorists. It is not necessary to move a system that develops in its own naturalness to a separate physical-historical scene, and it is necessary to cope with local complications. We think it would be useful to outline the modernization theories of Daniel Lerner and Marion J. Levy Jr, who have studied two different regions of Parsons' civilization, in this section. As one of the classics of literature modernization, *The Passing of Traditional Society* (1958) aims to explain the process of modernization in Turkey, Lebanon,

Egypt, Jordan, and Iran, what Parsons referred to as the Islamic Empire. According to Lerner, the book has a unique value because it brings together two enterprises: a modernization theory and an empirical data set. The path leading to a level of institutional organization from ideological conflicts is a social hierarchy based on an emerging economic structure, a political regime based on democratic participation and representation, and a culture with secular and rational norms. According to Lerner, one of the main parameters of modernization is the level of use of mass communication and tools. Marion Levy Jr. was the first to make modernized societies a research object of structural-functionalism. *The Family Revolution in Modern China* (1947), which combines the concept of a structured functional society with a comparative method, is one of the primary references to both Levy's first text and modernization theory. Levy notes that there is a far-reaching continuity relation between the relatively modernized and relatively non-modernized societies, and he defines the concept of modernization as penetration of the "universal" patterns of modernity to different structures and the ability to change them.

Sınır-Ötesi Bir Uygarlık Operasyonu: Talcott Parsons'ın Uygarlık Okuması

İnsanlık monokültüre geçmekte; kitleler için
pancar üretircesine uygarlık üretmeye yönelmektedir.

Bundan sonra günlük rızkı sadece bu olacaktır

(Levi-Strauss, 2018, s. 37).

Rudyard Kipling 1889 tarihli Doğu Batı Baladı'na "Ah Doğu Doğudur, Batı da Batı; bu ikisi asla bir araya gelmeyecektir" (*Oh, East is East, and West is West, and never the twain shall meet*) mısraları ile başlar. Sonraki mısralarında Doğu ve Batı arasındaki uçurumun mahkeme-i kübra'ya kadar kapanmayacağını¹ belirten bu şiir, uluslararası herhangi bir krizde bazı köşe yazılarında yeniden hatırlanır. Aktüalite bencil, şiddet düşkünü ve saldırgan bir geçmişin kalıntılarını gün yüzüne çıkarırken yaşanan krizin aslında daha büyük bir problemin ürünü olduğu vurgulanır: uygarlık problemi. Bilindiği üzere uygarlık, uygarlaşma, muasırlaşma, modernleşme gibi yakın anlamlı birçok kavram toplumsal farklılıkları tasnif edip tipeştiren ve zaman içinde ideal bir toplum türünün hayatta kalacağını öngören evrimci bir söylemle iç içe geçmiştir. Bununla birlikte toplumsal evrim düşüncesinin, günümüz uygar insanına, unutmaya çalıştığı hayvansal kökenlerini, sömürgeci günahlarını ya da geçmişteki hezimetlerini hatırlattığından 19. yüzyıldaki cazibesini kaybettiği de bir gerçektir. Tarihin, ideolojinin veya meta-anlatıların sonu hakkındaki söylemlerin şekillendirdiği çağdaş düşüncenin, eski tarih felsefelerinin ikiliklerinden (Doğu-Batı, barbar-uygar, irrasyonel-rasyonel) arınmaya çalıştığı bir sır değildir. Hatta günümüz insan bilimlerindeki post modern trendlerin başında, önceki toplumsal açıklamaların işlediği günahları açığa çıkarmak gelir. Eski tartışmaların içindeki tüm rahatsızlıklar ortaya dökülmesine rağmen, uygarlık problemi neden hâlâ bireysel kanlarımızı yönlendirmekte ve toplumun gizli gündem maddesini oluşturmaya devam etmektedir? Gündelik hayatımızda ufak bir aksaklık ortaya çıktığında neden her seferinde uygarlık seviyemizi hatırlarız? İletişim devrimi insanlar arasındaki mesafeleri kaldırarak dünyayı "küresel bir köy" haline getirmişken neden uygarlıklar arasında geçilmez sınırlar varmış gibi hissederiz?

Uygarlık öncelikle öteki ile karşılaşma, sınır çizgisinin iki tarafında kalanların "onlar" üzerinden "biz" hakkında yeniden düşünme sürecidir. Bir yönüyle uygarlık, içerdekilerin kendilik bilgisini (öz-bilinçlerini) dışardakilerin nesneleştirilmesinde buldukları bir soyutlamadır. Diğer yandansa mensuplarında bıraktığı kültürel üstünlükten anlaşıldığı kadarıyla herhangi bir kanıtlamaya gerek olmadan kendiliğinden duyulan bir histir (*le sens civique*). Uygarlık, özel ve genel, ruhsal ve bedensel, maddi ve manevi gibi temel ikilikler arasında sağlam bir emniyet şeridi oluşturma,

1 Tanrı'nın büyük mahkemesinde yer ile gök hazır bulunana kadar/ Artık orada ne doğu vardır ne de batı, ne sınır vardır, ne soy ne de doğum/Dünyanın sonundan iki sert adam karşı karşıya gelene kadar

girişi çıkışı denetleme ve kimin dost kimin düşman olduğuna karar verme olarak ele alındığında sadece bir topluluğun malıymış gibi gözükür. Örneğin Eski Çin kaynaklarında yeryüzünün Çin ülkesinin sınırlarından ibaret olduğu belirtilir. Antil yerlileri beyaz adamın insan olup olmadığını anlamak için onu suda boğarlar ve ancak ölürse insan olduğuna kanaat getirirler. Benzer bir kaygıyı 16. yüzyılın okyanus ötesi ülkelere giden İngiliz filozofları ve tacirleri de paylaşır. İnsan kategorisini sadece beyazlık deneyimi ile bilen ampirik felsefe, siyah ırkı hayvan ve insan arasında bir yerlere yerleştirmekte fazla zorlanmaz (Bernasconi, 2000). Aynı zaman diliminde Anadolu’da Harzem bölgesinin ötesinde “doğa üstü” varlıkların yaşadığına inanılır (Yazıcıoğlu, 1999). Dışardakilere gösterilen bu tepkilerin ortak noktası karşılaşmanın bir anlık olmasıdır. Öteki, sınırların öte tarafında kaldığı, unutulduğu ya da nadiren temas edilen bir şey olduğu müddetçe karşılaşma anının dehşeti fiziksel ve sembolik alışkanlıklarla bastırılabilir ancak karşılaşma tesadüfi olmaktan çıkıp süreklilik kazandığında topluluğun, varlığını fark etmediği sınırlarını yeniden çizmek gerekir. Sınırları çizme tarzı, sadece ötekini dışarda tutmaz aynı zamanda benliğe nerede ve hangi koşullar altında kendi olduğunu hatırlatan mitolojik bir özsellik de yüklenir. Uygurluk topluluğa eşlik eden bir şey olmaktan topluluğu şekillendiren nihai bir amaç olmaya terfi ettiğinde, onun artık halkların kendi malı olduğu söylenemez. Halkların aşkın bir ilkenin huzuruna çıkmaları, evrensel kayıt sistemine girişlerini yaptırmaları ve yakınlık derecesine göre sıralanmaları gerekir. Bu noktada uygarlık kategorisinin eski moda evrimcilikle kurduğu (onto-genetik) ortaklık, anlaşılabilir. Bir memelinin bir terliksi hayvana göre daha gelişmiş olması gibi bazı uygarlıklar da diğerlerine göre daha gelişmiştir. Biyolojik türlerin çevresel koşullar altında dejenere olup sonunda yok olmaları gibi uygarlıklar da çözülüp tarihe karışırlar. Türün bazı bireylerinin normal genotip daha yakın olmaları gibi kimi uygarlıklar da uygarlık ideallerinin en uygun temsilcileri olarak görülürler.

Uygurluğun etnosentrizmle yakınlığı hemen her toplumda mevcutsa da onu bir takım evrensel değerlere sahip olmak üzerinden tanımlamanın insanlık tarihi kadar eski olduğu söylenemez. Evrensel değerler nosyonu ve uygarlıkların bu değerlere göre tasnif edilip sıralanması, genelde Batı uygarlığına özeldir ise burjuvaların “kendini için” varlıklarını tarihsel olarak temellendirmelerine özgüdür. Dünya tarihi bu anlamda, Elias’ın deyişiyle, Batının dünya ile arasına bir “mesafe koyduğu” ve bu mesafeyi kapatırken dünyayı da peşinden sürüklediği bir maceranın genelleştirilmiş öyküsüdür. Uygurluğun tarihteki yürüyüşüne farklı güzergâhlar ve amaçlar biçmelerine rağmen Montesquieu’den Vico’ya Hegel’den Marx’a kadar tüm (ilerlemeci) tarih felsefecilerinin, Batı-dışı uygarlıkları Batının geliş(im) yolunda geride bırakılmış veya ona adanmış birer kurban olarak gördüklerini biliyoruz. Geçmişin içerseyerek aşıldığı bir tarihsel şimdi içinde, diğer uygarlıklar yalnızca geride bırakılmış bir çocukluk çağını anımsatırlar.

Burjuva toplumundaki ilişkileri açıklayan ve bu toplumdaki yapıların anlaşılmasını sağlayan kategoriler aynı zamanda kalıntı ve unsurları üzerinde yükseldiği ve aralarından mührü zamana uğramamış kimilerini de bünyesine katıp, geliştirerek bir anlam kazandırdığı, geçmişe ait tüm toplumsal formasyonların üretim ilişkilerini ve yapılarını anlamamızı sağlamaktadır. İnsan anatomisi maymun anatomisinin anahtarıdır. Alt türler arasında daha gelişmiş türlerin çıkışı ancak daha gelişmiş tür zaten biliniyorsa kavranabilir. Bu sebeple burjuva toplumu antik toplumların anahtarıdır (Marx, 1973, s. 105).

En kötü ihtimalle Batı-merkezli ve en iyi ihtimalle tarihsel-determinist bir söylemin ürünü diye yorumlayacağımız yukardaki ifadeler aslında uygarlık kavramının ötekenden farkını açıklamaya çalışan bir öz-bilinçle yakından ilişkili olduğunu gösterir. Söz konusu bilinç, “Sanayi Devriminin dünyanın başka bir yerinde değil de neden Batı Avrupa’da doğduğu”, “İlkel kabilelerin büyüsel (mitos) düşünceden rasyonel (logos) düşünceye neden geçemediği”, “yönetilenlerin siyasal karar alıma katılımının neden Fransız İhtilali’ne kadar beklediği” gibi dünya tarihinin kavranmasında hala geçerli kabul edilen sorularda kendini gösterir. Bu ön kabulleri demokratikleştirip potansiyel olarak bütün topluluklarda olduğunu varsaymak ya da yalnızca tek bir toplumun onto-tarihsel başarısı olarak ileri sürmek uygarlık kavramının içini dolduran iki temel yaklaşım olmuştur. Kendini enerjik ve güçlü hissettiği zamanlarda dünyaya karışan ve güçten düştüğü ya da rahatsızlandığında güvenli yuvasına çekilen sıradan insanlar gibi uygarlık kategorisi de maddi koşullara ve zamansal konjonktüre göre farklılaşan düşünme üsluplarıyla doğa, tarih veya kültür kategorilerini temellük eder. Ardında birçok koşul, olasılık ve tercihi barından bir “kader” olarak uygarlık kavramı sabit bir kimliğe değil, dünyaya karşı yönelimleriyle (atılım veya içe kapanma) değişen bir karaktere sahiptir.

Bu çalışmada “dünya tarihinin” çağdaş bir yorumu olan 1940 sonrası uygarlık/uygarlıklar formasyonu Talcott Parsons’ın tarih okuması bağlamında ele alınacaktır. Amerika Birleşik Devletleri’nin savaş sonrasında dünyanın yeni merkez ülkesi haline gelmesiyle, dünya tarihinin ve uygarlıkların da bu güncel gelişme doğrultusu okunması gerekli görüldü. Fordist-Keynesgil toplum modelini genel bir sistem kuramı olarak formüle eden Talcott Parsons’ın düşünceleri, yalnızca ileri kapitalist toplumların güncel hayatını biçimlendirmekle kalmadı. Onun geçmiş uygarlıkları, çağdaş toplumun ortaya çıkışındaki bir bayrak yarışçısı olarak gören tarih anlayışı, Batı-dışı toplumsal yapıların açıklanmasında, modernleşme kuramcılar tarafından asli bir referans kaynağı olarak kullanılmıştır. Toplumların geçmişten bugüne değişimlerini ele alan bu muktadir uygarlık yorumunu üç başlıkta inceleyeceğiz. Öncelikle savaş sonrası süreçte çağdaş toplumsal yapı ve ilişkileri geçmiş uygarlıkların asli gayesi olarak gören Parsons’ın sistem kuramını, ikinci olarak orta döneminde kaleme aldığı toplumsal evrim ve uygarlık süreci hakkındaki görüşlerini ele almaya çalışacağız. Yapısal-işlevselciliğin yanıtız bıraktığı sorulardan biri olan değişim problemini açıklamak adına tarihsel uygarlıklara yönelen Parsons’ın teleolojik

okuması, toplumsal değişimin fiziksel ve doğal koşullara adapte olamamaktan doğan içsel bir etkinin sonucu olduğunu ileri sürer. Söz konusu iddia uygarlık farklılıklarını ölçülebilir ve kıyaslanabilir bir niceliğe indirgediğinden Batı-dışı dünyanın toplumsal yapı ve kültürel özgünlüklerini kapitalist sistemin soyut mantığı ile bütünleştirmeye olanak tanır. Bu bağlamda çalışmada üçüncü olarak toplumlar arasındaki iktidar ilişkilerini sistem dışı bir unsur, bir anlamda “zorunlu kötülük” olarak meşrulaştıran Parsonscı okumanın soğuk savaş sürecindeki güncel bir uygulama alanı olarak “modernleşme kuramını” ele alacağız. Nitekim 1960 sonrası siyasal iklimde varlık kazanan bu kuramın, temsilcileri ve temel görüşleri eski nüfuzunu kaybetmesine rağmen, temel kabullerinin günümüz uygarlık tahayyülünü biçimlendirmeye dolaylı olarak devam etmektedir.

Toplumsal Evrenseller için Yeni Bir Milat

Immanuel Kant, evrensel bir ahlakın herkesin ona göre davranacağı bir ahlak ilkesi tayin edip ona göre davranmaktan geçtiğini ileri sürer. Kaynağını tanrısal bir dokunuşta değil pratik aklın etkinlik alanında bulan böyle bir ahlaki temellen-dirme hangi davranışların makbul veya memnû olduğu konusunda net bir görüş bildirmese de ahlakın içinde bulunduğu topluluğun özelliklerini taşımanın ötesinde bir evrenselliği olduğuna gönderme yapar. Mekanın ve zamanın sınırlayıcılığından “aşkınsal” bir sıçrayışla kurtulmak aydınlanma geleneğinin ilk adımıysa sadece kendini ölçü aldığı bir bilgi ile kendini ve dünyayı açıklamak ikinci adımdır. Bununla birlikte insan kategorisinin hangi özellikler ile kurulduğu, düşünce ve eylemlerin karmaşık görünümü ardında her yerde ve her zaman için geçerli nasıl bir mekanizmanın bulunduğu sorusu bitmeyecek birçok tartışmanın fitilini ateşlemiştir. İnsanın biyolojik-fizyolojik yapısını, coğrafi koşullarını veya tarihselliğini esas alan tüm açıklama biçimleri bir anlamda insan denilince ne anlaşılması gerektiğini kendi söylem alanlarında tayin eder. Bu bağlamda “evrensel doğanın” bir evren-selleştirme sürecinin sonucu olduğunu söylemek yanlış olmaz. Birtakım zorunlu ihtiyaçlar, çözülmesi gereken krizler, doyurulması gereken arzular ve iktidar ilişkilerinin doğurduğu hararetleli bir konjonktür farklı evrensellik tasarımları sunar. Bu (olumsal) kuralın, İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra yükselişe geçen yeni toplum düzeninde de bozulmadığı söylenebilir. 1940 sonrasında dünya maruz kaldığı iki ölümcül savaşın yaralarını sarma arayışındayken yapısal-işlevselcilik hem toplumun krizlerini çözecek hem de “beyaz adamın tarihsel yükünü” omuzlayacak bir anlayış geliştirmeyi amaçlamıştır.

Amerikan Sosyolojisinin, Chicago Okulu gibi dünyanın ilk sosyoloji kürsülerinden birine ev sahipliği yaptığı bilindik bir gerçektir ancak onun daha en başından kıta geleneğine eklenmediği söylenemez. Kuruluş yıllarında Spencercı organizmacılığın etkisinde, ilerlemeci bir misyonla hareket eden Amerikan Sosyolojisi, 1900-

1930 arasında zirveyi grup-içi ve gruplar arası etkileşimi analiz eden pragmatik Chicago Okulu'na bırakır (Coser, 1990, s. 320; Coulhon, 2007, s. 22). Seküler bir kamusal düzen tesisinin ulus devletin güçlenmesi ile eş zamanlı gittiği Kıta'daki disiplinel kimliğinin aksine Amerika'da sosyoloji cemaatsel duyarlılıkları ön plana çıkararak, birey merkezli bir vatandaşlık etiği olarak kimliğini kazanır. Bununla birlikte I. Dünya Savaşı, Büyük Buhran ve II. Dünya Savaşı'nın tetiklediği krizler modern dünyayı üzerinde yükseldiği temeller konusunda kaygı ve dehşete düşürürken Amerikan sosyolojisinde de bir rota değişikliği meydana getirir. Büyük Buhran'da nüfusun %13'ü, 1940-47 arasında 25 milyon insan sadece zorunlu ihtiyaçlarını karşılayabilmek adına yollara döküldüğünde (Abbot, 2007, s. 282) artık Robert Park'ın öne sürdüğü gibi Amerika'nın toplumsal karakterini maceracı ve gezgin *hoboların* (Park, 2015, s. 213) temsil ettiğini söylemek güçleşecektir. Savaş koşulları ve ekonomik kriz cemaatlerin geleneksel dengesini geri döndürülemez şekilde bozduğundan, dağılan toplumsal ilişkileri yeniden bütünleştirecek birey-üstü mekanizmaların tesisi hayatiyet kazanır. 1933-38 arasında uygulanan *New Deal*'in 3R (rahatlama), recovery (iyileşme), reform) politikası ile resmen hayata geçirilen refah devleti, geleneksel dayanışma ağlarının çözülmesinin getirdiği boşluğu kurumsal müdahalelerle yeniden doldurmaya çalışır. Ford'un meta üretimini emsali görülmemiş düzeylere çıkararak işletme zekasını Keynes'in arz-talep arasındaki görünmez dengenin devlet tarafından sağlanması ve zenginliğin tabana yayılmasını telkin eden ekonomik görüşleriyle birleştiren refah politikaları heterojen toplumsal ilişkileri ortak bir çatı (tüketim) altında toplamaya muvaffak olur. Öte yandan savaşın tetiklediği teyakkuz durumu daha incelikli bir organizasyon şemasına ve kurumlar arasında daha yakın ilişki ve işbirliğinin oluşmasına imkan tanır. Savaş sonrasında toplumsal sorunların eşit olasılıklılığını sistemsel öncelikler ve parametrelerce soğuran sivil ve alicenap Amerikan tarzı (*the way of American style*) refah politikaları, özellikle ileri kapitalist toplumlar arasında bir kurtuluş reçetesi olarak hızla yayılır. Savaşların ve ekonomik krizlerin zayıf düşürdüğü orta sınıfı kurumsal olarak yeniden güçlendirmeyi amaçlayan böyle bir anlayış aynı zamanda yapısal-işlevselci yaklaşım aracılığı ile sosyal bilimsel söylemin varlık zeminini oluşturmuştur. Orta ve orta-üst sınıfların (WASP) çıkar ve beklentilerini formülize eden bütünleşmiş bir sistem varsayımını toplumsal hiyerarşinin geneline yaymak kuram ve sosyal politika arasında istisnai bir ittifakın sahne almasını sağlar:

Akademik sosyoloji, Keynesci ekonominin daha geleneksel ekonomik faktörlere göre etkin müdahaleye izin veren bir dönemde gelişme göstermektedir. Bu nedenle sosyoloji, ekonomik olmayan sosyal sorunlara, diğerine hitap eden bir uzmanla, üniversitede konuşlanmış ekiple sağlanan Refah Devletinin N+1 bilimidir: ırk çatışması, sapkın davranışlar, çocuk suçları, suç, yoksulluğun sosyal sonuçları... N+1 bilimi olarak sosyoloji özel olarak kendisi de N+1 devleti olan Refah Devletinin gerekliliklerine çok iyi uymakta ve toplumun ana kurumlarının sapkın işleyişinden sık sık ayrılan farklı sosyal sorular için hizmet veren bir tür "holding şirketi" olmaktadır" (Gouldner, 2015, s. 222–223).

Böylelikle güncel koşul ve ihtiyaçların doğurduğu kurumsal tahayyülün uygarlığın evriminde yeni bir merhale açtığı söylenebilir. Tarihin sıfır derecesi olarak *Amerika'nın istisnaiği* tezleri insanlık tarihinin yükünü taşıyan bir misyona kavuşur. Bu tezlere göre; rasyonel aklın bastıran dogmatik bir kültürün yakınından geçmemiş, mezhep savaşıları içinde kan gölüne dönmemiş, dünyanın zenginliğini yağma ve talanla sömürmemiş günahsız bir geçmişe sahip Amerikan toplumu iki dünya savaşının ve özellikle Faşizm'in insanlığın tarihsel ilerlemesine düşürdüğü kara lekelerden aldığı derslerle yirminci yüzyıla damgasını vurabilir. Dünya halklarının geçmişte tıkanıp kaldıkları evrim aşamasının Amerikan modelinin evrensel geçerliliği sayesinde aşılabileceği ve bu modelin bütün insanlığı ortak bir uygarlık seviyesine getirebileceğine duyulan inanç, 1950'li yılların ideolojinin sonu tartışmaları ve McCarthyci cadı avlarına eşlik eder. Totaliter tehditlere karşı özgürlükçü değerleri bürokratik tedbirlerle koruma altına almak, yapısal işlevselciliğin bilimsel gündemini belirlemiştir. Bu gündemin ilk sırasında modern tarihin bir kara deliği olan Faşizm gibi totaliter ideolojilerle mücadele edilmesi yer alıyordu.² İrrasyonel planlarını üst düzey bir bilimsellikle hayata geçiren Faşizm, bilimin mahiyeti ve hangi toplumsal koşullarda mümkün olduğu gibi soruların yanıtlanmasını liberal dünya için bir zorunluluk haline getirir.³ Bu noktada yapısal işlevselcilik “değerden arınmış” bir epistemolojinin kurulması ve özellikle sosyal bilimlerde totaliter temayüllere hayat veren organizmacı görüşlerin temizlenmesi gibi bir akademik anlayışa hizmet eder (Gerhardt, 2002, s. 8–9). İkinci olarak Faşizm'in selefi olarak Komünizm'le mücadele edilmesi geliyordu. Toplumsal düzenin korunmasını ve iyileştirilmesini temel çıkış noktası alan muhafazakar bir yaklaşımın mevcut düzeni alaşağı edecek bir devrim hülyası kuran Komünizm'e sempati beslemesi zaten beklenemezdi. Onlara göre sınıflar arasındaki farklılaşma toplumsal doğanın evrensel bir sonucu olduğundan yapılması gereken, rol ve beklentilere kendini en iyi uyarlayanın üste çıkacağı ve kötü olanın alta düşeceği (meritokratik) bir tabakalaşma ile toplumsal hareketlenmeyi kontrol altında tutmaktı (Balci, 2017, s. 77).

Orta-sınıfsal bilinçdışı kaygıların bilimsel bir ifadesi olarak yapısal-işlevselciliğin miladı, Toplumsal Eylemin Yapısı'nın ilk baskısını yaptığı 1938 tarihidir. Bazı krizlerin dünya hakkındaki alışıldık kavrayışın sınırlarını aşacak yeni fırsatları beraberinde getirmesi gibi bu tarih de müteakip süreçteki yeni tasavvurlar için bir kırılma anı olacaktır. Kitap, Wittgenstein'in *Felsefi Soruşturmaları* ve Keynes'in *İstihdam, Faiz ve Paranın Genel Teorisi* ile aynı zamanlarda yayınlanır. Başlangıçta “toplumdaki rasyonalitenin anlamını veya rolünü daha iyi kavramaktan başka bir faydası

2 Eski bir Heidelbergli olarak Parsons yakından tanıdığı Alman kültürü ve siyasetinin Faşizm'e evrilme sürecini ve Faşizmin demokratik rejimler karşısında oluşturduğu tehlikelere yönelik bir dizi makale yazmış ve konuşma yapmıştır bk. Parsons (1993).

3 Yapısal işlevselciliğin Parsons'dan sonraki en büyük isim Robert K. Merton bilimin normatif değerini başka bir deyişle hangi toplumsal koşullar altında doğru bilimsel bilgi üretileceğini tartışan Bilim Sosyolojisinin hem kurucusu hem de ilk doktora tezinin sahibidir bk. Merton (1973).

olmayan” (Wirth, 1939, s. 401) bu metnin çağdaş felsefi ve ekonomik söyleme yön verecek diğer iki kitap kadar etkili olacağını ve sosyolojik dil oyununa birtakım kavramlar kazandıracığını (Alexander, 1988, s. 97) hemen hiç kimse tahmin etmeyecekti. Savaş sonrası yeni bir sosyal bilim ihtiyacı Parsons’ı ve onun kanonik okumasını zirveye taşır. 19. yüzyılın sosyal bilimsel mirası ile hesaplaşan çalışma, pozitivist ve idealist yanlıgırlardan ders çıkarmış bir sosyolojik paradigma (iradeci kuram) öneriyordu. Ona göre; pozitivist gelenek toplumsal fenomenleri bireylerin psikolojik mekanizmaları ya da iradeden bağımsız toplum yasaları ile açıklama hatasına düşerek insan iradesini ya koşulların zorunluluğuna ya da içgüdüsel tesadüflere terk etmiştir (Parsons, 2015, s. 93–95). İdealist gelenekse öznel deneyim ve tasavvurların sonucunda meydana gelen fenomenlerin genel geçer değil ancak rölatif ve süreksiz bir kültürel dünya içinde anlamlandırılabilirliği gibi bir yanılsa sürükler (Parsons, 2015, s. 554). İradeci kuram, aktörün eylemliliğini, koşulların zorunlulukları ve toplumsal normlarla birleştiren ve bu geleneklerin altında kendi yollarını bulmaya çalışan bir grup entelektüelin yani klasik sosyologların ileri görüşlü çabaları ile hayat bulmuştur. Parsons klasik sosyologların yapmaya çalıştığı tarihsel-teorik atılımın, asıl misyonlarına ters düşen yorumlarından ayıklanarak, çağdaş dönemde kuşatıcı bir düzen oluşturabileceğine inanıyordu.

Yüzyılın ilk yarısında yaşanan hadiseler uygarlığın geleceği ve Batı’nın akıbeti konusunda ciddi bir karamsarlık yaratmıştı. Parsons, klasik sosyolojinin yaratıcı söylemini yeni dönem için bir başlangıç noktası olarak alımlarken aynı zamanda Hobsbawm’ın deyişiyile “en uzun yüzyılın” dünyaya yayılan, uygarlıkları kıyaslayan ve kendi üstünlüğünü açıklamaya çalışan iyimser öz-güvenini güncellemeye çalışıyordu. Geçen yaklaşık elli yıllık süreyi atlayıp kurulmakta olan bir toplumsal düzeni, muhayyel bir altın çağ ile temellendirmek kimileri için bir anakronizm olsa da tarihteki her yeni dönem zaten benzer anakronik tercihlerle kurulmaz mı? Yapısal-işlevselci tarih okumasının geçmiş uygarlıklara kendi kuramının gelişim aşamasında nasıl bir yer verdiğini tartışmadan önce bu kuramın iki sayılıtısını ana hatları ile ele alalım.

Parsons, *Toplumsal Eylemin Yapısı*’nda öznel tercihler ve nesnel ortam arasında orta yolu bulan bir ara yol olarak iradeci kuramı önermiş olabilir. Bununla birlikte sonraki dönemlerinde eylemi onu çevreleyen koşullar, araçlar ve toplumsal normların bir toplamı olarak yorumlaması iradenin içkin olasılıklarını paranteze alan teleolojik bir eylem modeli doğurmuştur. Öznel anlamlandırma pratiklerinin normatif düzenin içselleştirilmesi olarak anlaşılabilirliği iddiasının pozitivist ve idealist geleneklerinin yanlıgırlarını düzeltecek yeni bir araştırma programı vaadiyle çeliştiği ortadadır (Dawe, 1993, s. 419). Havaya atılan bir taşın düşünemediğinden kendi iradesi ile düştüğünün farkında olmaması gibi Parsons’a göre toplumsal bireyler de kendi iradelerinin toplumsal düzenin işleyişi içinde oluştuğunun farkında değildiler. Ona göre benliğin esrarengiz doğasını yer aldığı büyük resme yerleştiren gözlemci, gerçekliğin kişisel ve nesnel bo-

ytularını, çok az hata payı ile, teşhir edebilir: “Yalnızca Tanrı’nın hipotetik zihni her şeyi bilebilir. Gözlemci ise bir aktörün diğerleri arasında bulunduğu durum ve sahip olduğu kişilik hakkında bilmediği pek çok şey bilir; benliğin davranışlarını doğrudan etkileyen nesnel özellikleri hakkında ondan çok daha iyisini bilir” (Parsons, 1962, s. 67).

Orta dönem çalışmalarında bireysel iradenin “keyfiyetini” tamamen devre dışı bırakmaya yönelik Parsons kelime dağarcığında da bir tadilata gider. İrade, müphemlik ve ahlak gibi netameli kavramlarla ilintili “düzen” kelimesi yerine kesinlik, standart ve işlev kavramlarıyla bir takım oluşturan “sistem” kelimesini tercih eder. Yüzyılın ilk yarısı “zamanımızın en büyük probleminin doğanın kontrolü değil, toplumsal düzenin istikrarı ve yeterliliği” olduğunu ve uygarlığın geleceğinin “fiziksel ve biyolojik dünyanın olduğu kadar insanın ve toplumun rasyonel açıklamasına” (Parsons, 1947, s. 242) kökten bağlı bulunduğunu bütün çıplaklığı ile göstermiştir. Doğa bilimlerinin mutlak nesneliliğini toplumsal olgulara taşımak, kuruluşundan itibaren sosyolojinin en büyük hayali olsa da bunun için savaş sonrasında farklı etnik ve çıkar gruplarını vatandaşlık kategorisi içinde çözen ulus devlet merkezli bir kurumsallaşma sürecine kadar beklemek gerekmiştir. Ekonomik, siyasal ve diğer alanların bürokratizasyonu toplum denilen “kendine özgü” şeyi, unsurlarının birbirleri ile ve bütünlü kurduğu ilişkilerinin soyut toplamı olarak tanımlayan genel bir “sistem” olarak ele almayı mümkün kılmıştır.

Parsons, bireysel farklılıkları asgari düzeye indirgeyerek toplumsal ilişkileri birbiri ile “koordineli çalışan”, “iç içe geçen” ve “bütünleşen” bir genel bir sistemin üç alt sistemden oluştuğunu savunur: Sosyal sistem, kültürel sistem ve kişilik sistemi. Bireylerin kendilerine sunulan toplumsal rol ve beklentileri yerine getirmeyi öğrendikleri toplumsal sistem, Mead’in varsayımının aksine, bir etkileşim sürecinin değil tek yönlü bir işleyiş mantığının ürünüdür. Parsons’a göre roller ve rol beklentileri maddi ve manevi ihtiyaçları karşılamak için (need-disposition) sistem tarafından tayin edilmiş birey-üstü durumlardır. İcra edilen her rol kurumsal olarak yapılandırılmış rol beklentilerine, her rol beklentisi de sistemin optimum dengesine bağlıdır. Toplumun yapı taşı olarak ailenin evrensel işlevini vurgulayan Parsons, çocuğun sosyalleşme sürecinde edindiği bilgi ve becerilerin ailesel ve aile dışı ilişkileri birleştiren rasyonel bir sistem tarafından tanımlandığı müddetçe her koşul ve durumda geçerli bir nesnellik taşıdığını belirtir (Parsons & Bales, 1955, s. 52). Benlik ve öteki arasındaki kesintili ilişkiyi sistemin nezaretinde yeniden tanımlayan Parsons, analizlerini bir adım daha ileri götürerek bilinç-dışı arzuların kaynağının mitolojik bir babanın öldürülmesi değil toplumsal sistem olduğunu belirtir: “Sosyalleşme süreci açısından erotizmin öncelikli anlamı, organik ihtiyaçların çoğu gibi birden fazla haz kaynağı olarak değil ancak genelleştirme araçları olarak özel bir anlama sahip olduğudur” (Parsons & Bales, 1955, s. 63). Freudcu ben idealini (süper ego) toplumsal sistemle özdeşleyen bu teorik tutumun, Ödipal kompleksin çatışmalı doğasını toplumsal hiyerarşinin yüceltimi (sublimation) ile yatıştırmaya çalışır.

Kültürel sistem, aktörler arası ilişkileri rol ve rol beklentisi noktasında düzenleyen sosyal sistem ile aktörlerin kişisel tercihlerini yönlendiren kişilik sistemleri arasında ortak bir söylem oluşturur. Kültürel sistem bir anlamda sosyal sistemin oluşturduğu ilişki düzenine bağımlı olarak kurulmuş bir sembolik düzen olması nedeniyle edilgen- dir ancak aktör-aktör ve aktör-sistem arası mesaj aktarımı bu sembolik düzenin sınır ve imkanlarınca yapılabileceği için etkindir (Parsons, 1951, s. 14). Kültürel sistem, ideal denge durumunun topluma katılan her yeni üye tarafından benimsenmesini sağ- layan (yeniden-üretim) bir işleve sahiptir. Fenomenler hakkında nesnel yargılar üre- ten bilişsel, estetik yargılar üreten anlatımsal ve değer yargıları üreten ahlaki-hukuki sembollerden oluşan kültürel sistem insanlar arasındaki doğal eşitsizliği bir amaç ve fikir birliği ile aşmaya hizmet eder (Balcı, 2017, s. 140). Parsons, Durkheim'in kut- sal-profan ayırımından yararlanarak, kutsal sembollerin normatif düzeni benimsemeyi gerektiren ve sınırlarını aşmayı yasaklayan pratik bir bilinçlilik durumuna olanak ta- nıdığını savunur (Parsons, 1954, s. 206). Parsons'a göre normatif düzeni rasyonel bir açıklamanın değil doğa-üstü varlıkların inayeti olarak gören eski dinsel açıklamalar evrim sürecinde iskartaya çıkarılmasına rağmen dinsel deneyim bütünleştirici bir kül- türel sisteme sahip olmanın toplulukların doğal bir ihtiyacı olduğunu kanıtlar.

İnsan yavrusunun toplumun olgun bir mensubu olmasını amaçlayan kişilik siste- mi, sistemin kapsadığı bireyleri sembolik olarak temellük etme sürecidir. Selefleri gibi, sosyolojinin “birey versus toplum” gerilimini kucağında bulan Parsons'a göre söz konusu iki kategori birbirinden ayrı değil karşılıklı ilişki halindeki oluşumlardır ancak bu karşılıklı ilişkiyi bireysel edimlerin toplumsal formasyonları etkilediği şek- linde düşünmek hatalıdır. Parsons'a göre sistemin tayin ettiği ihtiyaç-işlev dengesi- ni yakalama becerisi olan kişilik, aktörün nesnel standartları içselleştirilme seviyesi bağlamında doğrudan onun toplumsal statüsüne işaret eder: “*Kişilik bir durumla et- kileşime giren canlı bir organizmanın ilişkisel sistemidir. Onun bütünleştirici yanı ise ampirik bir varlık olarak organizmanın [aslunda] bir kişilik birimi olmasıdır. Kişilik mekanizması bu birimin işlevsel problemlerine nispetle anlaşılır ve formüle edilir. Aktörün içinde yer aldığı toplumsal ilişkiler sistemi sadece durumsal bir öneme sahip değildir ancak doğrudan kişiliğin tamamlayıcısıdır*” (Parsons, 1951, s. 17). Parsons kişiliği öz tatmin arayışlarının normatif düzenle bütünleşmekten başka yollara kay- ma tehlikesine karşı geliştirilmiş bir savunma mekanizması olarak görür. Aktörlerin bütünleştirilmeye çalışılan genel sistemle uyuşmayan “tuhaf” bir iç-dünyasının ola- bileceği ihtimaline ise kapıları tamamıyla kapatır.⁴

Rasyonel ve kendine yeterli bir birey neden genel bir sistemin buyruklarına uyma ihtiyacı duyar? Kendilik bilgisini varlığın bilgisi haline getiren bir özgüven, son

4 Genel bir toplumsal sistemin uyum (adaptation), amaca erişme (goal attainment), bütünleşme (integration) ve örtük örüntüleri sürdürme (latency pattern maintenance) süreçlerinden oluştuğunu ileri sürdüğü ünlü AGIL formülasyonu aynı zamanda aktörün bireyselliğinin de sistemin standart ve işleyişinin içselleştirilme- sinin (LIGA) de teminatıdır.

tahlilde, benliğini aşkın bir doğal-tarihsel-toplumsal mekanizmanın sınırlarına neden indirger? Parsons'ın kendi açıklamalarını başlangıçta “iradeci kuram” olarak isimlendirdikten sonra genelleştirilmiş bir sistem adına aktörsel iradeyi şeyleştirilmesi Aydınlanmacı kökenleri ile yakından ilişkilidir. Odağında, dış dünyanın varlığı hakkında sadece kendi bilgisini esas alan, tekil ve türsel insanın gelişimini değişmez bir rotaya yerleştiren ve farklı toplumsal deneyimleri uygar bir insanlık durumuna katkı ya da sapma olarak değerlendiren *homo clausus* bulunur (Elias, 2004, s. 42). Ahlakı, felsefenin müphem evrenine bırakmanın faturasını ağır şekilde ödeyen bir uygarlık tarihin bu yeni aşamasında işini tesadüfe bırakmak yerine bilimin kesinlikli evreninde formülleştirmeye çalışmaktadır. Filozofların ufuk açıcı ama hata payı yüksek bireysel aklı yerine eylemlerin amaç ve anlamını denge durumundaki bir mekanizmanın standart rol ve rol beklentilerine göre tanımlamak *homo sociologicus* için çok daha güvenlidir. Bu bağlamda Parsons'ın “kalıp değişken” kavramı, bir anlamda Kantçı kategorik buyruklar gibi, eylem öncesinde aktörün nasıl hareket edeceğini belirleyen bir ön-kabuldür. Ona göre aktörün rol icrası için gerekli enstrümanlar toplumsal muhit (social milieu) tarafından temin edildiğinden eylemlere meşruiyetini sağlayan da rollerin konumlandığı kurumsal dizgidir. Bununla birlikte evrim sürecinde toplumsal örgütlenme biçimlerinin farklılaşması, farklı kurumsal motivasyonlara dayanan geleneksel-modern ya da cemaat-cemiyet gibi tiplmeleri ortaya çıkarmıştır. Parsons sosyolojik düşünmenin temel kategorileri olan bu tiplmelerin birbirinden tamamen ayrı yapılara karşılık geldiğini kabul etmez. Ona göre cemaatsel ve cemiyetsel özellikler kendine yeterli ve özerk bir genel sistemin zorunlu koşuludur. Dolayısıyla geleneksel ve modern toplum arasındaki farklılaşma ayrı doğalara sahip olmalarından değil aynı toplumsal uzamın farklı frekanslarında bulunmalarından kaynaklanır.

Zevk ve disiplin geriliminin tetiklediği *duygusal tarafsızlık ve duygusallık* değişkeni eylemlerimizi gerçekleştirecek amaç-araç bağıntısı rollerin bağlı bulunduğu kurumsal çerçeve ile açıklarken; özel ve kamusal çıkarın nerede başlayıp bittiği tartışması *ben merkezlilik-kolektivite merkezlilik* değişkenlerinin sağladığı iş bölümü sayesinde tatlıya bağlanır. Kuralların kapsamı ile ilgili bir sorunun doğurduğu *tikellik-evrensellik* değişkeni özellikle profesyonel iş ve işlemlerin yaygınlaştığı modern dünyada titizlikle uygulanması gereken yasalar önünde, herkesin eşitliği ilkesine dayanır. Bireyin toplumsal statüsünün kaynaklarını sorgulayan *doğuştan getirilmiş veya başarı* değişkeni sistemin, verilen ve edinilen statü arasında bir denge ve geçişlilik sağlamasına hizmet eder. *Özgüllük-yaygınlık* değişkeni, bireyler arası ilişkilerin düzenlenmesinde uzmanlık sahaları ve gündelik pratiklerin birbirine karışmamasını temin eder. Kalıp değişkenler sayesinde sistemin roller hakkındaki teorik beklentisinin harfiyen hayata geçirilebileceğine inanan Parsons için aktörlerin vazifelerini hakkıyla yapmaktan başka bir şansları yoktur. Toplumun cemaatsel ve cemiyetsel yönlerinin hiçbir zaman sınırlarını aşmadığı, kendi çıkarları lehine karşı tarafı bas-

tırmaya veya manipüle etmeye çalışmadığı, her zaman makul ve olması gerekeni yapan bu bütünleşmiş sistem ise uygarlıklar arasındaki bir bayrak yarışının tarihsel kazanımı olarak tedricen kurulmuştur.

Çağdaş Bir Evrimci'nin Uygarlık Okuması

“Şimdilerde Spencer’ı kim okuyor?” Genç Parsons, Toplumsal Eylemin Yapısı’na bu cümleyle başlar (Parsons, 2015, s. 39). Ona göre toplumsal ilişkileri bütünleşmiş bir sistemin kapsamında açıklayan yeni bir paradigma için Spencer, toplumsal kuramın evriminde geride bırakılmış bir aşamayı temsil ettiğinden tarihe karışmıştır. Bilimsel bir yasa olmasa da kişinin kınadığının kendi başına gelmeden ölmeyeceğine dair tuhaf kaide, benzer sözlerin yaklaşık kırk yıl sonra bizzat Parsons için sarf edilmesine sebep olur. Sosyolojinin yeni kuşak temsilcileri, disipline sosyolojik geleneğin ileri aşaması olarak kendi yorumunu dayatan Parsons’ın, tıpkı Spencer gibi, “eski usul bir evrimcilik” yaptığını iddia eder (Cohen, Hazelrig & Pope, 1975, s. 230). Karşı çıktığı şeyin kendisi ile itham edilen Parsons, gereksiz bir polemik ürünü olarak gördüğü bu iddiaya etraflıca bir cevap vermektense onu aynen kabul eder: “*Ben insan eylemleri sahasında kesinlikle bir evrimciyim. Bununla birlikte benim evrimciliğim muhtemelen Herbert Spencer’in ilk örneği olarak görülebilecek geç on dokuzuncu yüzyıl evrimciliğinden (1925-29) oldukça farklıdır. Bu noktada bir ispatlama çabasına girmeden sadece bunu söyleyebilirim*” (Parsons, 1976, s. 669).

Parsons ve takipçilerinin evrimciliği Spencer’ın evrimciliğinden bütünüyle farklı mıdır? Bu soruya hem evet hem hayır cevabı verilebilir. Toplumsal düzeni insanın hayatta kalmasını sağlayan zorunlu unsur olarak ele alan bir yaklaşımın, toplumu biyolojik adaptasyon sürecinin doğal/tesadüfi bir uzantısı olarak gören bir yaklaşımla -her ikisi de insanlar arası ilişkileri işlevsel bir örgütlenme şeklinde ele almalarına rağmen- teorik zeminde buluşamayacağı ortadadır. Bununla birlikte uygarlığın akibeti hakkında besledikleri iyimser inanç bu iki farklı evrim yorumunu güncel hadiselerin beraberinde getirdiği kültürel karamsarlık karşısında, Parsons’ın düşündüğünden de fazla, birbirine kenetler. 1920 ve 30’lu yıllarda insanlığın geleceği hakkındaki radikal bir nihilizm kuramsal düşüncenin temel motifi haline gelmişti. Uzun ve meşakkatli bir süreçte erişilen Batı uygarlığının yıkılma tehlikesi adeta düşünürlerin zihninde Kipling’in kıyamet dizelerini çağrıştırıyordu. Örneğin “1914-1918 genel savaşının *post-modern* çağı resmen başlattığını” ileri süren Arnold Toynbee, eski krallıkların topyekün savaş (*la Guerre Total*) zevkinin tüm uluslarda yeni bir itki olarak hızla yayılmasından şikâyetçiydi (Toynbee, 1939/1955, s. 43). Uygarlığı nihai bir aşama değil sürekli tekrarlanan kültürel bir ölüm-kalım savaşı olarak gören Spengler çöküş içindeki Batı uygarlığını yeniden yaşamsal bir atılımla buluşturmanın yollarını arıyordu (Spengler, 1918/1997). Uygarlığı maddi ve ruhsal gerçeklik arasındaki (idealist) bir sentez olarak tanımlayan Pitirim Sorokin teknik ilerlemeye kendini

adayarak aşırı maddileşen Batı'nın düşüşünün yeni bir uygarlığın doğuşuna zemin hazırlayacağına inanmak istiyordu (Sorokin, 1957). İki savaş arası dönemde parçalanma endişesi inanılan tüm değerleri alt üst ederken uygarlık kavramının da bir içe kapanma ve koruma içgüdüğü ile yeniden biçimlenmesinde şaşırtıcı bir şey yoktur. Devletlerin otokratikleştiği, sınıfsal husumetlerinin kapıdaki ortak düşman nedeniyle bastırıldığı ve bir teyakkuz durumunun kurumsal işleyiş kadar gündelik pratiklere de eşlik ettiği bir atmosferde kavramın temel içeriğini “hayatta kalmak” oluşturacaktır. Aslına bakılırsa 1920'ler ve 1950'lerin uygarlık anlayışları bir sonuç çizgisine kadar birlikte gelir fakat bu çizginin hangi yakasında kalınacağı konusunda yolları ayrılır. Parsons'ın da mensubu olduğu “zamanın ruhu” önceki krizleri uygarlığın gereksiz ağırlıklarından kurtulduğu yeni ve daimi bir aşamanın başlangıcı olarak düşünüyordu. Amerika'nın yükselişi ile birlikte yarım asırlık bir aranın ardından farklı uygarlık tecrübelerini tek bir hikayenin başlangıç ve gelişme safhaları olarak yan yana getiren “Victoryen düşünce tarzı tıpkı Victoryen mobilyalar gibi yeniden saygınlık kazanıyordu” (Huntington, 1971, s. 290).

Ortega y Gasset'e göre “*insanoğlunun doğası yoktur; tarihi vardır... Doğa ile nesnelere arasında ne ilişki varsa-gerçekleştirilmiş işler olarak- tarih ile insan arasında da aynısı vardır*” (Gasset, 2015, s. 39). Bu kriz dönemi filozofunun tarihsel olanı doğanın yerine ikame eden tutumu Parsons'ın uygarlık tarihi okumasında tersine çevrilir. Fiziksel koşulların ve kültürel örüntülerin çeşitliliği altında sabit bir toplumsal doğanın “sonsuz döngüsü” geçmiş, şimdi ve geleceği birleştirmek için iş başındadır. Bu dönemde insani doğanın açıklanmasının tarihsel olayların altındaki gizemli eli açığa çıkartacağına inanan klasik aydınlanma düşüncesi ciddi bir tahribat yaşamasına rağmen hala Parsons'ın felsefi antropolojisine kaynaklık etmektedir. Fakat Parsons için insan doğası, fiziksel koşullara adaptasyon zorunluluğunu kabul etmesine rağmen, ne biyolojik bir mücadeledir ne de türün temel karakteristiği güçlü bireylere göre şekillenmiştir. İnsan türünün evriminin biyolojik değil ahlaki ve kültürel bir evrim olduğunu savunan Parsons etnoloji ve sosyolojideki eski Darwinist tortuların mümkün olduğunca temizlenmesi gerektiğini ileri sürer (Parsons, 1923/1996, s. 37). Tam da bu noktada imdadına London School of Economy'deki kısa döneminde birlikte çalışma fırsatı da bulacağı Bronislaw Malinowski'nin antropolojik açılımı yetişecektir. Bilindiği üzere işlevselcilik aslında L. Morgan, J. Frazer, A. Radcliffe-Brown, F. Boas gibi isimlerin mensubu olduğu İngiliz antropoloji geleneğinin ilkel toplumlar hakkında derlediği hacimli bilgileri düzenleme stratejisidir. Seleflerinin aksine ilkel toplulukları doğrudan gözlemleyen Malinowski aynı zamanda işlevselci stratejinin kendine yeten bir kültürel sisteme dönüşmesini sağlamıştır. Malinowski'ye göre kültür öncelikle araçsal bir değere sahiptir. Asli görevi temel biyolojik ihtiyaçları karşılamak olan kültür, bu noktada nesnelere, eylemleri ve düşünceleri düzenler. Ona göre insan türünün organizmasal yaşamı nasıl devredilmez ve değiştirilmez bazı dürtüleri (beslenme, barınma, üreme, güvenlik, eğitim)

doymayı zorunlu kılmışsa benzer şekilde bu doyumunu nesnelleştiren işlevleri ve meşrulaştıran toplumsal kurumları da zorunlu kılmaktadır. Evrim basamağındaki konumu ne olursa olsun her toplum fiziksel koşullara adaptasyon, toplumsal işlevlerin özgünlüğü ve unsurların genel mekanizma ile bütünleşme ortak paydasında analiz edilebilir. Böylelikle Malinowski'nin antropolojik çıkarımları Parsons'a Batı-dışı toplumlar ile Batılı toplumları ihtiyaçların evrenselliğine dayanan bir referans noktasında buluşturma ve toplumsal farklılaşmayı işlevsel bir karmaşıklık derecesi olarak açıklama imkanı tanır:

Malinowski'nin temel problemi, bir tür işlev kuramı aracılığıyla modern Avrupalı için her iki (ilkel ve gelişmiş) insan davranışını anlaşılabilir kılmaktır. Öncelikle o, farklı koşullar altında aynı insanların varlığını betimleyebilecek davranış tipleri bulunduğu gerçeğini ispatlayan yeterli bir kuram inşa etmeye çalışıyordu. Aslında ilkel insanın doğasının şu ya da bundan ibaret olduğunu tanımlamakla ilgilenmiyordu. Bu durumun Malinowski'nin kullandığı anlamla işlevselciliğin doğuşundaki öncelikli odaklardan biri olduğu söylenebilir (Parsons, 1960, s. 54–55).

Malinowskici antropolojik sayılı Parsons'a tam da istediği şeyi verecekti: Tüm toplumların ona göre hareket edeceği bir örgütlenme ilkesi. Bu ilke doğrultusunda Parsons ve takipçileri toplumlar arasındaki yapısal farkları açıklamaya çalışacaklardı. Kimi çevrelerce toplumsal ilişkilerin fotoğrafını çeken (yapısal) işlevselciliğin tarihsel olan karşısında bir akıl tutulması yaşadığı ileri sürülmüştür. Toplumsal fenomenleri mantıksal bir çıkarım olarak ele alan işlevselcilik insanı tarihin bir ürünü olarak görmez. Bununla birlikte Parsons'ın tarihsel olana bütünüyle ilgisiz kaldığını söylemek haksızlıktır. Kendi araştırma modelini klasik sosyoloji geleneğine atfeden Parsons, tarihsel fenomenleri de üstatları gibi teleolojik bir bakış açısına yerleştirmeye çalışmıştır. Birçok tesadüfün kesişim hattında, insanların günah ve sevapları aracılığında tedricen açığa çıkan ve nihai anlamına henüz gerçekleşmemiş bir son hayali ile erişen tarihselci açıklamalardan farklı olarak Parsons'ın “tarih meleği” tüm aşamalara eşit uzaklıktadır: “*Nedensel atıf problemi analitik olarak formüle edildiğinde tarihsel fenomenlerin ideal ve maddi öncelikliliği hakkındaki eski yumurta-tavuk problemi kolaylıkla önemini kaybeder*” (Parsons, 1966, s. 115).

Parsons için her fiziksel koşulda tüm toplum tipleri tarihin başından sonuna kadar “dengeli” bir sistemi örgütlemeye çalışmışlardır. Ona göre bu denge durumunun bozulması toplumsal değişimi de beraberinde getirir. Parsons toplumsal değişimi içsel (endogenous) ve dışsal (exogenous) olarak ikiye ayırır. Dışsal değişim sistemin dışarıdan aldığı bir etki sonucunda meydana gelmiş, içsel değişimse sosyal sistemin sınırları dahilinde rol ve değerlerin özgün bağlamında gerçekleşmiş bir farklılaşmadır. Toplumsal sistemi bütünüyle dönüştürebilecek güçte bir tarihsel kriz durumuna ihtimal vermeyen işlevselci muhafazakarlık, değişimi ancak ve ancak genel sistemdeki unsurlar veya alt-sistemlerin işleyişinden kaynaklanan bir bozulma olarak tanımlar:

“Sosyal sistemlerin yapısı kapsamındaki değişim kuramı, sistemin genel geçer değişim süreçlerini değil alt-sistemler içinde değişimi tetikleyen birtakım alt-süreçlerin bir kuramı olmalıdır” (Parsons, 1951, s. 486). Dolayısıyla Parsons zaman üstü bir idealin taşıyıcıları olarak farklı uygarlıkların, başka bir nedenle değil, sistemsel zorunlulukları karşılayacak özel işlev ve alt sistemleri geliştiremedikleri için çöktüğünü ve yerlerini daha gelişmiş uygarlıklara bıraktığını ileri sürer.

Parsons geç dönem çalışmalarında tarihsel evrim ve modern toplumun tarihsel teşekkülü ile ilgili konulara daha fazla eğilir. Bu ilginin soğuk savaş, dekolonizasyon süreçleri ve petrol krizi ile giderek hararetlenen uluslararası konjonktürde modernleşme tartışmalarına yapısal işlevselci bir zemin kazandırma ya da 60’larla birlikte modernliğin bizzat kendisine yönelen radikal eleştirileri modernliğin gerçekte ne olduğunu yeniden hatırlatarak bastırma amacından kaynaklandığı ileri sürülebilir. Aslında her iki yönelim de sosyolojik hegemonyanın liderini böylesi bir temellerin duruşmasına sevk etmekte eş zamanlı etkili olmuştur. Parsons, Alex Inkeles’in editörlüğünde yayınlanan aralarında Daniel Bell, Wilbert E. Moore, Paul F. Lzarsfeld gibi yapısal-işlevselciliğin önde gelen isimlerinin de yer aldığı *Foundation of Modern Sociology* (Modern Sosyolojinin Temelleri) kitap serisine iki çalışma ile katkı sağlar: *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives* (1966) ve *The System of Modern Societies* (1971). Karşılaştırmalı bir okuma olarak “Societies” modern toplumsal sistemin gelişmesine farklı uygarlıkların yaptığı katkıları değerlendirirken evrensel sistemin taleplerini karşılamadaki başarısızlıklarını tarih sahnesinden çekilme nedenleri olarak görür. *The System of Modern Societies* ise Parsons’ın *Social System* (1951), *Family Socialization and Interaction Theory* (1955) ve *Economy and Society* (1956) gibi olgunluk dönemi eserlerinde işlediği “sistem olarak toplum” anlayışını özetler. Sosyal teorinin insanlığın ortak katkıları ile mevcut duruma geldiğini ispatlamaya çalışan iki kitabın da, zamanlama itibarıyla, *baby-boomer*’ların tırmandırdığı radikalizm dalgasına ideolojik bir set çekmeye çalıştığını söylemek yanlış olmaz.

“Societies”in ilk bölümünde uzun akademik kariyeri boyunca sürekli tartıştığı kavramları (eylem sistemi, toplum kavramı, genel sistem vb.) kısaca gözden geçiren Parsons bir toplumun toplumsal sistem (the social system) ve topluluksal bir cemaatten oluştuğunu (the societal community) ileri sürer (Parsons, 1966, s. 16). Toplumsal ilişkilerde özerkleşmiş ve geleneksel teamüller yerine kendi rasyonel standartlarına göre işleyen bir toplumun evrim sıralamasında daha ileri bir noktada bulunduğunu belirtir. Habermas’ın kavramsallaştırması ile belirtirsek, Parsons için sistemin yaşam-dünyası üzerindeki tersine çevirilmez kolonizasyonu toplumların gelişmişlik seviyesini gösterir. İnsan türünün olgunlaşmasının doğal gereksinimlerin yerini sembolik bir düzenin almasına bağlı olduğuna inanan Parsons, olumsuz bir kategori olarak ilkel toplumları ele alır. Somut bir akrabalık sisteminin yalnızca insan türüne değil

tüm organik ve inorganik ilişkilere egemen olduğu ilkel toplumlarda, kültür ve doğa arasındaki ontolojik sınırlar kaynağı meçhul bir animizmle ortadan kaldırmaktadır. Toplumsal hayatı iç içe geçmiş rasyonel rollerin ve normatif beklentilerin sistematik olarak düzenlenmesi olarak kavrayan bir kuramın her tür mantıksal ayrıma ve iş bölümüne zor anlar yaşatan sınır ötesi bir toplumsallığı ilkel kategorisine yerleştirmesi (Parsons, 1966, s. 37–38) oldukça tutarlıdır. İlkeller dinsel, teknolojik, yeniden-üretim gibi farklı etkinlik alanlarını teker teker düzenlemek veya eylem tasarılarında farklılaşmış rol kalıpları ve alternatif ilişkileri göz önünde bulundurmamak zorunda değildir. Parsons için böyle bir toplum mensuplarını her şeyin olması gerektiği gibi olduğu “tek-olasılıklı bir dünya” sunar. Gruplar arasında geleneksel bir eşitlik sağlayan akrabalık ilişkileri statü farklarının ve bireysel imtiyazların önünü kapatır fakat iktidarın kabilesel ilişkilerin ötesinde bir denetleme ve merkezileşme kapasitesine erişmesine de olanak tanımaz.

Parsons evrim sürecinin ikinci halkası olarak arkaik toplumlar olarak adlandırdığı Mısır ve Mezopotamya uygarlıklarını ele alır. Geniş bir kıta sahanlığı ve yerel cemaatlerin kapasitelerini aşan problemler (Nil'in taşması, düzenli orduların saldırıları vb.) yönetici ve halk tabakaları ayrımının teşekkülüne zemin hazırlamıştır. Arkaik toplumlarda hanedan merkezinde iktidarı kendinde toplayıp dağıtan bir yönetim mekanizmasının varlığı hem fiziksel çevrenin hem de kamusal işlerin düzenlenmesini sağlamıştır. İlkel toplumun kutsal ve profan arasında keskin bir ayrım yapamayışı bu seviyede de devam etmektedir ancak kutsalın bütün evrene yayılan genelliği artık hanedan çevresine devredilmiştir (Parsons, 1966, s. 54). Parsons firavunların ve kralların tanrı olarak kutsalı kendilerinde toplamalarını ve halk tabakasının onlara dokunmasına izin vermemelerini sekülerleşmenin erken alameti olarak görmesine rağmen bu aşamada filizlenen sistemin ilkel uygarlıktan bütünüyle koptuğu kanısında değildir. Yönetici sınıf topluluksal cemaatten bir ölçüde farklılaşmış olabilir ancak bu bireysel farklılaşma rasyonel bir işbölümünün değil kan bağının belli grupları avantajlı kıldığı patrimonyal bir himayenin ürünüdür. Parsons'a göre özellikle hanedanlık içinde ensest ilişkilere göz yumulması fiziksel ve kültürel dünya arasında keskin bir kopuşun değil, doğa lehine yapılmış bazı istisnaların devrede olduğunu gösterir (Parsons, 1966, s. 61). Öte yandan kırılğan bir jeopolitikada bulunan Mezopotamya'nın parçalı siyasal sisteminin, firavunun aksine, kralın otoritesine bir takım sınırlar getirdiğini ve farklı bir işlev yüklediğini belirtir. Mısır firavunları fi tarihinden beri süren yerleşik bir düzeni yürütmekle mükellefken Mezopotamya krallarının başlıca vazifesi bıçak sırtı ilişkileri aktif bir şekilde yönetmektir. Bu durum kaosun toplumsal düzenin eşiğinde hazır kıta beklediği Mezopotamya uygarlıklarının yıkımın dehşetinden korunmak adına dinsel ritüellerin dışında örfi bir hukukun geliştirmelerine olanak sağlamıştır (Parsons, 1966, s. 65). Bu noktada Parsons için çoğunlukla demokrasinin anti-tezi olarak etiketlenen geleneksel Doğu despotizminin hukuki değerlerin sistemleştirilmesi ve evrenselleştirilmesine dayalı seküler bir normatif düzenin başlangıcını temsil ettiği söylenebilir.

Parsons'ın modern sistemine giden yolda son basamakta, orta düzey (intermediate) olarak tanımladığı Çin, Hint, İslam ve Roma uygarlıkları yer alır. Fiziksel koşullar ve toplumsal düzen arasında farklılaşmanın oldukça arttığı bu toplumlar Tanrı'nın antropomorfik bir inançtan daha soyut bir statüye evrilmesi ile toplumsal sistem fikrinin alt yapısını hazırlamıştır (Parsons, 1966, s. 70). Parsons için ilkel ve arkaik aşamada kan bağı ve akrabalık ilişkilerine dayanan yerel cemaatlerin yerini siyasal yetkinin tek bir merkezde toplandığı değer yüklü bir topluluğun (müminler veya medeniler) alması orta düzey uygarlıkların toplumsal evrime en büyük katkılarından biridir. İnanç sistemlerinin evrimi ile toplumsal sistemin evrimi arasında bir koşutluk öngören (Parsons, 1951, s. 220) Parsons, Max Weber'in dünya dinlerinin ekonomik ahlakını çözümlemesi için geliştirdiği asketik-mistik ayırımında yararlanarak dinlerin dünyevileşme derecesi, başka bir deyişle dünyanın büyümesini bozma derecesine göre bir gelişmişlik sıralaması yapar (Parsons, 1944, s. 186–187; Weber, 2006, s. 414–415). Parsons'ın listesine Çin Uygarlığı çağdaş bürokrasinin prematüre bir örneğine imza atmasıyla girmeyi başarır. Gramer, yazı ve kanun bilgisine dayanan bir bürokrat sınıfının (mandarin) doğuşu ile birlikte adet ve geleneklerden özerkleşmiş bir hukuk sistemi geliştirmesi Çin Uygarlığını Mezopotamya uygarlığının önüne yerleştirir. Bununla birlikte Konfüçyan dinin dünyayı değiştirmek değil ona uyum sağlamayı telkin eden ölçülü rasyonalizmi ekonomi gibi diğer alt sistemlerin özerkleşmesini zorlaştırmıştır (Parsons, 1966, s. 77). Parsons'a göre Hint uygarlığının hem maddi etkinlikleri birbirine bağlayan mutlak bir hiyerarşi hem de dünyaya karşı kayıtsızlık üreten mistik bir ahlaka sahip olması, kozmik düzenle toplumsal düzeni birbirine eşitleyen Konfüçyanizm'den daha gelişmiş bir uygarlık olduğunu gösterir. Ona göre kast sistemi açıkça iki sınıflı bir sistem sunmamasına rağmen (reankarnasyon ya da ikinci doğum gibi) ikiliklerin dinsel meşruiyet açısından önemi, imtiyazsızları daha eşit bir toplumsal cemaat içinde birleştirmeye mani olmasıdır (Parsons, 1966, s. 79). Brahmanlar aracılığında Hinduizm, toplumun kültürel ve örgütsel yapısında egemen bir rol üstlenmesine rağmen kamusal işlere asketik bir bakış açısı ile değil geleneksel bir dini erdem olarak yaklaşmıştır (Parsons, 1966, s. 80). Hint uygarlığı, önceki basamakların ötesinde modern bireye yaklaşan bir bireysellik anlayışı geliştirse bile varlığını dünyayı değiştirmekte değil dünya dışı bir mistisizmde araması açısından “orijinalinden” (modern birey) bir hayli uzaktır.

Geniş bir satha yayılan İslam imparatorluklarının her zaman için çok dinli, çok halklı ve çok kültürlü bir iklime ev sahipliği yaptığını belirten Parsons bu durumun İslam'ın bütünüyle Müslümanlaşmış tek bir toplumsal cemaat oluşturmayı zorlaştırdığını vurgular (Parsons, 1966, s. 84). Bürokratik bir merkezin oluşmasına engel olan bu kozmopolitizm aynı zamanda evrensel prensiplere dayanan hukuki bir otoritenin doğuşunu kısıtlar. İslam'ın güçlü tek tanrı ve ahiret inancı Çin ve Hint uygarlıklarından daha asketik bir toplumsal ahlakın oluşmasını kolaylaş-

tırmıştır ancak ilkece evrensel bir inanç olmasına rağmen Hristiyanlığın yaptığı çapta bütün bir kıtayı İslamlaştıracak siyasal bir kontrole erişememiştir. Parsons'a göre İslami öğretinin arkaik geleneklerle iç içe geçmesi bu uygarlığın evriminde ciddi engeller oluşturmuştur. Pagan Arap kültürünün açık etkisindeki İslam uygarlığı, savaşçı erdemleri çalışma etiğine çevirecek kanonik bir sistemleştirmeden mahrumdur. Ona göre İslam İmparatorluğunun daha ciddi sorunu ise teoloji ve hukukun rasyonel bir temellendirmesini gerçekleştirememesidir (kadı adaleti). İslam uygarlığında felsefi düşünüşün Hint ve Hristiyan uygarlıkları ile mukayese edilebilir düzeyde olmaması Allah inancındaki muazzam aşkınlığa rağmen dünya ve ahiret arasındaki sınırın belirgin bir şekilde çizilmesine mani olmuştur. Ahiret inancının Harem gibi arkaik uygarlıklara has cinsel zevklerle betimlenmesi İslam'ın bir önceki evrim aşamasından tam anlamıyla bir kopuş gösteremediği şeklinde yorumlanır (Parsons, 1966, s. 86). Coğrafi ve tarihsel olarak Batı'nın en yakındaki uygarlığın Parsonsçı orta düzeyler kronolojisinde en uzağa konulmasında da görülebileceği gibi öteki ile karşılaşmaya daima rasyonel açıklamalar kadar bilinç dışı dürtüler de eşlik eder.

Parsons için orta düzey uygarlıkların en ilerisi olan Roma İmparatorluğunun ayrı bir önemi vardır. Parsons, Roma iktidarını tarihin gördüğü en geniş toprak sınırlarından birine ulaştıran etmenin askeri zaferleri değil, bütünleştirici iskan politikası ve idari hukuk sistemi olduğu görüşündedir (Parsons, 1966, s. 87). İlkel uygarlıklarda bulunmayan, arkaik uygarlıklarda ise bir istisna olan egemen sınıfın sadece fatihlerden değil feth edilen topraklardaki halktan temsilcileri barındırması Roma siyasetinin özgün boyutudur. Toplumsal ilişkileri kabile bağından öte kapsayıcı bir vatandaşlık fikrinde tanımlamayı zorunlu kılan bu durum yasaların Roma'da yaşasın ve yaşamasın bütün vatandaşlara uygulanmasını beraberinde getirmiştir. Parsons'a göre belli bir grubun somut çıkar ve taleplerini aşan bir kapsayıcılığa erişen *Luris Civilis* ile Roma Uygarlığı hukukun seküler evriminde diğerlerinden daha yukarda yer almıştır (Parsons, 1966, s. 88). Roma uygarlığının toplumsal sisteme katkıları yalnızca özerkleşmiş bir hukuk sistemi ile sınırlı değildir. Kamusal, idari ve ekonomik faaliyetlerin sistematik şekilde düzenlenmesi cesaretlendirilirken özellikle “siyasal düzen ve barışın sağlandığı, bireysel özgürlüklerin ve ekonomik refahın korunmasının emsalsiz bir düzeye eriştiği Antonine döneminde toprak ve nüfus denetim altına alınmış ve bu denetim asırlarca titizlikle sürdürülmüştür” (Parsons, 1966, s. 91). Bununla birlikte Parsons kurumsal düzenlemelerin en önemli örneklerine imza atan Roma uygarlığının toplumun her mensubunu eşit statüde kabul eden, “hükümetini destekleyen ve gerekli ölçüde en iyi vatandaşların yabancılaşmasını engelleyen geçerli bir topluluksal cemaat” inşa etmekte yetersiz kaldığını belirtir (Parsons, 1966, s. 93). Hedef kitlesi toplumsal hiyerarşinin en altındaki gruplar olan Hristiyanlık'ın Romanın kurumsal yapısını çökertmesindeki temel sebep Romanın böyle bir bütünleştirici kültürden mahrum olmasıdır.

Parsons'ın uygarlığın evrimini genelde doğrusal bir güzergah aracılığında açıklamaya çalışmasına rağmen genel sistem arayışlarını bütünüyle kronolojik bir bayrak yarışına çevirdiği söylenemez. Ona göre uygarlaşma sürecinde bazı dönemler zamansal olarak daha geride kalmalarına rağmen barındırdıkları potansiyelle sonraki çağların önüne geçebilir hatta evrensel bir sistemin filizlenmesine müteakip dönemlerden daha fazla katkı yapabilir. Çağdaş uygarlığın evrenselliğine model olan İsrail ve Yunan uygarlıkları, bu anlamda, evrimin kesintisiz akışında önce gelenlerin en son gelenlere denk bir değere sahip olabileceğini kanıtlayan istisnalardır. Parsons, İsrail'in seçilmiş bir halk olmanın biricikliğine rağmen kimliğini arkaik toplumlardaki gibi grup içi bağlarla değil, tanrı vergisi bir normatif düzen doğrultusunda kazandığını ileri sürer. Rabilerce sistematize edilmiş kanonik bir hukuk, siyasal otoritenin ve toplumsal ilişki kalıplarını nesnelleştiren bir meşruiyet zemini temin etmiştir. Üstelik Yehova'nın evrensel bir Tanrı oluşu bir anlamda bu düzenin tüm insanlığa uyarlanabilecek bir potansiyel taşıdığını gösterir. Parsons'a göre imanın insanlar arası ilişkilere hükmedecek bir görev ahlakına özdeşleşmesi, bireysel eylemi politik örgütlenme zorunluluğundan bağımsızlaştırır. Böyle bir toplumsal ahlak anlayışı siyasal olarak dağılmış Yahudi toplumunun (sivil alanda) ayakta kalmasını sağlamıştır: "İlkin aşkın bir yasa koyucu tanrı, ikincisi onun tarafından tanzim edilmiş bir ahlak düzeni ve üçüncüsü onun emirlerine uyacak kutsal bir cemaat fikri İsrail'in toplumsal evrime yaptığı büyük katkılardır" (Parsons, 1966, s. 102). Farklı toplumsal sınıfların aynı uzamı paylaştığı Yunan şehir devletleri toplumsal sistem ve topluluksal cemaatin iç içe geçtiği bir kültüre hayat vermiştir. Arkaik kabile husumetlerinden ziyade kültürel bir olgunluk durumuna göndermede bulunan barbar-medeni ayrımı, siteler arasında birçok savaş yaşanmasına rağmen beynel'milel bir Yunanlı kimliğinin inşasına katkı sağlamıştır (Parsons, 1966, s. 103). Parsons İsrail'de olduğu gibi antik Yunan'ın kamusal ahlak anlayışının da siyasal iktidarın tek bir elde toplanmasına engel olduğunu düşünür. Öyle ki "aristokrat-oligarşik ile demokratik kutuplar arasında bölünmüş antik Yunan'da dahi sitenin siyasal katılım başta olmak üzere temel vatandaşlık haklarına sahip eşit vatandaşlar arasındaki bir dayanışma ile yönetilmesi temel ilke olmuştur" (Parsons, 1966, s. 104). Kral Oedipus mitolojisinde bile biyolojik temelli ilişkiler yerine soyut bir normatif düzeni yerleştirmenin arayışlarını bulan Parsons, Sokrates-Platon çizgisinin doğal düzen anlayışının kişisel hırs ve tanrısal kaprislere kapılmayacak bir toplumsal gelişmenin rasyonel imkanlarını gösterdiğini ileri sürer (Parsons, 1966, s. 106).

Uygarlığın Reel Politikası: Modernleşme Kuramı

Savaş sonrası dönemde Batı içinde hem kurumsal hem de kuramsal bir yapılanma sürecine girildiğini belirtmiştik. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra çağdaş uygarlığın kimliğini belirleyen bazı özellikler ortaya çıkmıştı: Çağdaş uygarlık

bir sanayi toplumuydu. Evrenseldi, biricikti ve başarı odaklıydı ve geri döndürülemez bir ilerlemeye ev sahipliği yapıyordu. Toplumsal ilişkiler yüksek düzeyli bir hareketliliğe ve cemaatsel bağlardan azade bir uzmanlaşmaya dayanıyordu. Seçkinler ve halk tabakaları arasındaki ayrımı kan bağının keyfiyeti değil mesleki başarının genel örüntüleri belirliyordu. Toplumsal gruplar rasyonel çıkar birliklerinden oluşuyordu (Huntington, 1971, s. 286). On dokuzuncu yüzyıl evrim kuramcıları zamansal bir ilerleme ile uygarlık idealini kucaklamaya çalışırken halefleri olan modernleşme kuramcıları bu ideali mekânsal olarak yaygınlaştırmaya odaklanmıştı: Ortak bir insanlık ideali değil, bir ideal ihracı. Dünyayı bir sıra düzeni çerçevesinde açıklamaya imkan tanıyan Soğuk Savaş atmosferi altında, sosyal bilimcilerin en derin tutkularından biri üçüncü dünyanın modernleşmesiydi: “20. yüzyılın sosyal bilimcileri, 19. yüzyılın Marxistlerinin birinci dünyanın devrimine duydukları gibi üçüncü dünyanın moderleşmesine güven duyuyor. Marxistler geleceği geçmişin genişlemesi olarak öngörüyorlardı, modernleşmecilerse geçmişin transferine dayana bir gelecek tahmin ediyor; birincisinin hezimetini ikincisinin başarıya olasılığını arttıyor” (Huntington, 1971, s. 292).

Savaştan hemen sonra, dünya savaşlarının yaşattığı küçük kıyametin tekrarlanmaması için ulus içinde olduğu gibi uluslararası ilişkilerde de sıkı bir yeniden örgütlenme yaşandı. Marshall Planı'nın Avrupa'nın ardından Batı-dışı toplumlara uygulanması ya da Birleşmiş Milletlerin az gelişmiş ülkelerin ekonomik gelişimi hakkında yayınladığı rapor yeni dönemde Batı-dışı toplumların gelişmesinin önemini vurgulayan ulus-ötesi bir söylemin devrede olduğu anlamına geliyordu. Dünya Bankası'nın 1950 sonrasında az gelişmiş toplumların kalkındırılmasına yönelik çabaları, IA (1960) ve OECD (1961) gibi uluslararası işbirliği teşkilatlarının ve Afrika Gelişim Bankası (1961) ve Asya Gelişim Bankası (1966) gibi “tarafsız” finans kuruluşlarının sahne alması Batı-dışı dünyanın modernleşmesinde eski kolonyal hırslardan ziyade, kurumsal ve sistematik bir bakış açısının etkili olacağını gösteriyordu. Elbette ki bu “tarafsız” girişimlerin jeo-politik çekişmelerden bütünüyle azade olduğu söylenemezdi. 1950'li yıllarla birlikte küresel hegemonik bir pozisyona yükselen ABD, Batı-dışı uygarlıkların gelişmesi için atılan adımları dolaylı olarak himaye ediyordu. Parsons ve çevresinin savaş sonrası dönemde ulus içi bürokratik mekanizmaların tesisi ve bunlarla uyumlu bir sosyal bilimsel ajandanın tayini konusunda üstlendikleri sivil ve idari görevlerin benzerlerini uluslararası düzeyde modernleşme kuramcıları üstlenecekti. “Modernlik paketinin” (Peter Berger) içerikleri konusunda bir kafa karışıklığı olmasa da paketlerin transfer edileceği bölgelerin maddi koşulları, kültürel örüntüleri ve toplumsal yaşantıları farklılık gösteriyordu. Batı-dışı coğrafyaların tek bir disiplinin sınır ve açıklama araçlarını aşan bir mahiyet taşıması “bölge çalışmaları” (area studies) gibi interdisipliner bir araştırma ekibi ve kompleks bir gündem ile hareket eden yeni alt dalların doğuşunu zorunlu kılacaktı.

Parsons'ın toplumu işlevsel-bütünleşik bir sistem olarak gören makro kuramı modernleşme kuramcıları için büyük avantajlara sahiptir. Bununla birlikte birçok heterojen ve "içsel" (endegonus) etkenin bir araya geldiği, uzun vadeli bir kurumsallaşma sürecine dayanan, geleneksel kültürün fazlalıklarından tedricen arınmış ve adeta kendi doğallığında gelişmiş bir sistemi ayrı bir fiziksel-tarihsel evrene taşımak modernleşme kuramcıları için zaten zorlayıcıyken bir de yerel komplikasyonlarla baş etmeleri gerekiyordu. Tarihsel aşamaların ötesinde hazır kıta bekleyen "evrensel" bir sistemi tikel ve sınırlı bir alana aktarmak, öncelikli alan ve stratejilere karar vermeyi gerektirdiğinden modernleşme kuramının farklı yönlerine ilerlemesi gayet doğaldı. Örneğin, modernleşmeyi iktidarın kapasitesinin genişlemesi olarak ele alan Marion Levy için bir toplum, mensupları iktidarın sabit kaynaklarından yararlandıkları veya girişimlerinin etkisini çoğaltmak için iktidar araçlarını kullandığı ölçüde modernleşmiştir (Levy, 1965, s. 30). Dankwart Rustow'a göre modernleşme ölçütü, insanlar arasındaki yakın bir işbirliği sayesinde doğa üzerinde hızla genişleyen bir kontrol elde etmektir (Huntington, 1971, s. 286). Martin Lipset modernleşmenin öncelikli olarak demokratikleşme ve ekonomik gelişme süreci olduğunu savunurken sanayileşme, şehirleşme, refah ve eğitim alanlarındaki karşılıklı ilişkinin demokrasinin teşekkülündeki öneminin altını çiziyordu (Lipset, 1960). Siyasal, ekonomik ve teknoloji alanlarındaki gelişmeyi temel parametre olarak gören bu görüşlerin yanında seri katillerin mevcudiyetinden polifonik müziğin yaygınlığına varıncaya kadar modernleşme derecesini farklı parametrelerle ölçen disiplinler ya da popüler birçok açıklama mevcuttur. Modernleşme kuramcılarının vurgularını biraz daha somutlaştırmak adına Parsons'ın uygarlık sıralamasındaki iki farklı bölge üzerine çalışmaları bulunan Daniel Lerner ve Marion J. Levy Jr.'ın modernleşme kuramlarını ana hatları ile özetlemenin faydalı olacağını düşünüyoruz.

Modernleşme literatürünün klasiklerinden biri olan Daniel Lerner'in *The Passing of Traditional Society* (1958), Parsons'ın İslam İmparatorluğu olarak nitelediği, Türkiye, Lübnan, Mısır, Ürdün ve İran'daki modernleşme sürecini açıklamayı amaçlar. Kitap, yazarına göre hem bir modernleşme kuramı hem de ampirik bir veri seti içermesi nedeniyle özgün bir değere sahiptir. Modernleşmenin kavramsal çerçevesini sosyolojinin klasikleşmiş ikilemleri (mekanik-organik, karizmatik-bürokratik, geleneksel- yönelimlilik-öteki yönelimlilik) (Berger, 1958, s. 425) ile inşa eden çalışma aslında ortak bir bağlamın eş zamanlı işletilen kavramlarını ard zamanlı bir toplumsal değişimin göstergesi olarak kullanır. Batılılaşma kavramının yerine modernleşme kavramını tercih eden yazar yine de "Batı toplumları hala toplumsal niteliklerin en gelişmiş modelini sağladığından, Ortadoğuluların onların yolunu takip etmek istediği" kanısındadır. İdeolojik çatışmalardan ziyade kurumsal bir örgütlenme seviyesine götüren bu yol, arz ve talep dengesini gözeterek gelişen bir ekonomik yapı, demokratik katılım ve temsiliyete dayalı bir siyasal rejim, seküler ve rasyonel normlara sahip bir kültür, ötekilerle kurulan aktif ilişkilere dayalı bir toplumsal hiyerarşi'ye çıkar

(Coşkun, 1991, s. 301). Lerner'e göre modernleşmenin başlıca parametrelerinden biri kitle iletişim araçlarının kullanım seviyesidir. Bu noktada, kitabın önsözünü de yazan David Reisman'ın ilk sosyoloji çok satanı *Sessiz Kalabalıklar*'daki (geleneksel, içsel, öteki yönelimli) toplumsal karakter ayırımından yararlanan Lerner, kitle iletişim araçlarının kullanımını ve bireysel kimlik arasında bir koşutluk öngörür. Sözlü iletişimin dayandığı yerel zaman-mekan algısını ve geleneksel örüntüleri sağladığı alternatif formlarla yerinden çıkararak kitle iletişim araçları, bireylerin farklı ötekilere göre tutum aldığı ve kendilerini yeni rollere uyarladığı modern "hareketli kişiliğe" (mobil personality) geçişini kolaylaştırır (Bedeau, 1959, s. 1134; Berger, 1958, s. 425). 1950'lerin başında Ankara'nın Balgat köyünde yaptığı incelemeler modernleşme kuramının *modus operandisini* anlamakta oldukça önemlidir. Lerner, tarımla uğraşan, içinde tek bir radyonun bulunduğu, içe kapalı ve gelecek vaat etmeyen bu beldeye dört yıl sonra tekrar gittiğinde radyo anteni sayısının 100'ün üzerine çıktığını, yolların açılıp otobüs seferlerinin başladığını, köyün gençlerinin büyük kentlere gidip yeni bir hayat kurma arzusunda olduğunu memnuniyetle müşahade eder (Lerner, 1958, s. 38–40). Gelenekçileri temsil eden muhtar ve yeni değerleri temsil eden bakkal arasındaki gerilimi bakkalın kazandığını düşünen Lerner, "demokratik siyasetin temel derslerini öğrenen" köyün kente hem ekonomik anlamda (köye eskisinden daha büyük yeni bir bakkal açılmıştır) hem sosyal anlamda (erkekler kadınlarla daha rahat iletişim kurmaktadır) entegre olduğunu belirtir (Lerner, 1958, s. 41).

Modernleşen toplumları doğrudan yapısal-işlevselciliğin bir araştırma nesnesi haline getiren isimlerin başında Marion Levy Jr. gelir. Doktora tezini Parsons'ın danışmanlığı altında tamamlayan Levy, hayatı boyunca yapısal-işlevselciliğin önde gelen savunucularından biri olmuştur. İkinci Dünya Savaşında askeri bir görev nedeniyle Uzak Doğu cephesinde bulunurken Çin ailesi üzerine çalışmalar yapar. Yapısal işlevselci toplum sayılıştısını mukayeseli bir yöntemle birleştiren *The Family Revolution in Modern China (1947)* hem Levy'nin ismini duyurduğu ilk metni hem de modernleşme kuramının asli referanslarından biridir. Önsözünü Parsons'ın kaleme aldığı kitap, Çin aile yapısına yeni bir ışık tutmaktan çok mevcut bilgileri sistematikleştirip işlevselci dağarcığa tercüme etmeyi amaçlar. Bu amaçla öncelikle kendi kavramsal çerçevesi hakkında bilgi veren yazar daha sonra geleneksel yapıyı ve sanayileşme ile birlikte başlayan değişim sürecini betimler (Lang, 1949, s. 199). Levy, Sanayileşme sürecinde cinsiyet rollerinin değişmesi ve aile kurumunun sosyal, ekonomik ve siyasal işlevlerini yerine getirememesinin sanayi ilişkilerinin talep ve beklentilerini karşılayan kurumsal bir düzenlemeyi zorunlu kıldığını ileri sürer. Sanayileşmenin kolonyal köklerini paranteze alan ve değişimi içsel bir zorunluluk olarak betimleyen bu kurumsal düzenlemeler yine de tek başına tarım işçilerini sanayi işçisi haline getirmeye yetmez. Ona göre, "tarım ülkelerinin sanayileşmesi, eski sanayi ülkeleri de gerekli uyarlamayı yaptığı takdirde ancak daha yeni ve geniş bir uluslar-arası işbölümü içinde olanaklıdır... Sanayileşmiş bir Çin, daha iyi bir tarımsal düzene sahip olma ve

uluslar-arası ticarettten daha müreffeh bir pay alma şansına sahiptir” (Morton, 1949, s. 358). Levy, iki ciltlik *Modernization and The Structure of Societies*’de (1966) üstadı Parsons’ın tayin ettiği genel sistemin kategorik buyruklarını modernleşen toplumlara uyarlamaya çalışır. Nisbeten modernleşmiş ve nisbeten modernleşmemiş toplumlar arasında mahiyet farkından ziyade süreklilik ilişkisi olduğunu belirten Levy, bu noktada modernleşme kavramını modernliğin “evrensel” örüntülerinin farklı toplumsal yapılarına girme ve onları değiştirme süreci olarak tanımlar (Levy, 1965, s. 30). Modernleşme örüntülerinin başında “hayatın kompartımanlara ayrıştığı” özelleşmiş bir örgütlenme ve sistem içi her birimin karşılıklı bir ilişki içinde olması gelir (s. 29–30). Özelleşme ve karşılıklılığın modernleşmemiş toplumlardaki geleneksel, tikel ve işlevsel türdeşliğin yerine rasyonel, evrensel ve işlevsel farklılaşmaya dayalı bir kurumsal düzeni zorunlu kıldığını ileri sürer. Modernleşmenin sunduğu diğer bir örüntü ise hükümet aygıtının merkezileşmesidir. Levy, modernleşen toplumlarda kararsız ve heterojen bir görünümdeki iktidar ilişkilerinin piyasa ve bürokrasinin genelleştirici araçları sayesinde bütünleşmiş bir yapıya dahil olduğunu savunur (Coşkun, 1989, s. 299; Levy, 1965, s. 32–34). Levy’ye göre modernleşmeye geç kalan toplumların bazı avantajlar ve dezavantajları vardır. Geç kalanların en büyük avantajı içkin değişimlerle, belirsizlik, yıkım ve devrimle açılan ve onların erişiminden çok önce rüşünü ispatlayan modernlik yoluna gönül rahatlığıyla güvенеbilecek olmalarıdır. Modernleşme için gerekli araç ve bilgiyi ödünç alacakları kaynakların varlığı önlerindeki aşamaları hızla kat etmelerine ve elbette ki değişimin öncülerinin gücünü perçinlemesine olanak sağlar (Levy, 1965, s. 36). Bununla birlikte modernliğin heterojen ve geniş değişim dalgasının hangi ölçeklerde aktarılacağı konusundaki belirsizlik, aktarılan kaynakların eski yapı üzerinde yaratacağı tesiri öngörmeyi zorlaştırır. Değişim sürecinin beklentileri karşılayamaması ihtimali “geç kalanlarda ne kadar koşarsa koşsun (modernliği) büyük olasılıkla yakalayamayacağına dair bir hayal kırıklığı” doğurur. Bu durumda geç kalanlar, toplumlarına ne olduğuna açıklayacak yeterli bilgiye sahip olmadıkları gibi eski günleri arayan fundamentalist bir reaksiyonla da baş etmek zorundadır (Levy, 1965, s. 37).

Sürecin beklenmedik reaksiyonları karşısında önerilen çözüm paketi de üzerinde ayrıca durmayı gerektirir. Modernleşme kuamcılarının eski tortuların modern yapıların talep ve işleyişlerini sekteye uğratacağı olası durumlarda kolluk kuvvetlerini ilerleme yanlısı bir güç olarak selamlamaları oldukça ilginçtir. Faşizm’in totaliter politikalarına uygarlığın en önemli kazanımı olarak niteledikleri demokratik ilkelere tehlikeye attığından karşı çıkan “özgür” dünyanın bu sosyal bilimcileri, Batı-dışı toplumlardaki askeri-dikta yönetimlerini zaman zaman evrensel sistemin teminatı olarak görmüştür. Nisbeten modernleşmemiş koşullar altında kolluk kuvvetlerinin rasyonelite, evrensellik, işlevsel özelleşme gibi modern değerlerle yakından ilintili olduğunu belirten Levy, her zaman denge ve kontrol yanlısı olan ordu mensuplarının sıkı düzen içinde sivil alanı dönüştürebileceğine inanır: “Askeri bir kamyon sürmek

sivil bir kamyon sürmekten prensip olarak farklı değildir” (s. 38). Daniel Lerner ise “Amerikan standartlarını elde edememiş, siyasal ve pratik anlamda optimum bir rasyonelliği gerçekleştirilememiş Türkler” (Lerner & Robinson, 1960, s. 22–23) için ordunun sivil alanı da kapsayacak kurumsal bir dönüşüme öncülük ettiğini ileri sürer. Lerner, Erken Cumhuriyetin Osmanlı dönemindeki çoğul yönetim ittifakını tasfiye ederken ordunun himayesinde yeterince gelişmemiş sivil bürokratları ve seküler aydın sınıfını da kapsayan rasyonel bir iktidar aygıtı tesis ettiğini ileri sürer. DP dönemindeki sivil hükümetin ordunun ilerici misyonuna karşı geliştirdiği tavrın 1960 darbesi gibi istisnai bir olayı tetiklediğini savunan Lerner’e göre bu olay genel bir gelişme seviyesine çıkmakta ordunun nasıl kullanılabileceğini göstermiştir (Lerner & Robinson, 1960, s. 29). Acelesi olan ulusların az zamanda çok yol alabilmeleri, gelişirken dağılıp savrulmamaları ve değişimin temposuna ayak uyduramayan hatta parti içi çekişmelerle büyümeye engel olan sivil bir idare söz konusu olduğunda ordunun yönetimi devralması “Türk Cumhuriyeti’nin dünyanın gelişmemiş uluslarına verdiği büyük bir derstir” (Lerner & Robinson, 1960, s. 44). Kimilerince emperyal bir ahlakın ikiyüzlülüğü olarak değerlendirilen bu tutum aslında tercihini kurumsal bir istikrardan yana yapmış bir düşünce tarzının olağan sonucudur. Dünya Savaşları ve Büyük Depresyon gibi krizler karşısında hayatta kalmanın yollarını arayan ulusal-orta sınıfsal bilinç dışı, modernleşme söyleminde karşımıza uluslar-arası bir çapta çıkmaktadır. Genel sisteme duyulan özgüvenin dönemin ana akım sosyolojisine yeni kültürel fenomenleri (gençlik, cinsiyet, etnisite) son tahlilde sistem tarafından söğürülecek geçici ilişkiler olarak göstermesi (Parsons, 1962; Parsons & White, 1970) gibi modernleşme kuramcıları da Batı-dışı toplumlardaki beklenmedik gelişmeleri sistemin “zinde gücü” olan ordu kanalı ile kontrol altına almayı makul karşılamıştır. Modernleşme kuramcıları için askeri bir koordinasyon ve denetimin sivilleşmesi olan işlevselci sistemin, şartlar gerektirdiği takdirde, çıkardığı üniformayı giymesinde – özellikle söz konusu olan Batı-dışı coğrafya ise- muhtemelen, bir beis yoktur.

Sonuç

Bilim kurgu filmlerinin hemen hepsinde dünyamızı işgale gelen uzaylılara karşı ilk müdahaleyi yapanlar neden kolluk kuvvetleridir? Dünya dışı varlığı ya ilk fark eden ya da duruma öncelikle el koyan yerel polistir. Yerel polisin raporu üzerine alarmı geçen ordu, bu olağan üstü durumun sevk-i idaresini üstlenir. Olay mahallinin karantinaya alınması, halkın huzuru ve kamusal güvenliğin sağlanması ve bu tanımlanamayan cismin tanımlanması için gerekli işbirliğinin koordine edilmesi daima kıdemli bir albayca sağlanır. Bu soruya ülkenin en önemli kaynaklarının, en yok edici silahlarının ve en seçkin uzmanlarının ordu bünyesinde yer alması bir cevap olabilir fakat düşmanın zayıf ve güçlü yanları bilinmiyorsa, hatta onun hakkında en ufak bir fikir dahi ortada yoksa en imha edici silahların bir çakaralmazdan farksız kalması kuvvetle muhtemeldir. Aslına bakılırsa bilim kurgu filmlerinde veya gerçek hayat-

ta, orduyu teyakkuz durumlarının baş aktörü yapan şey, onun düşmanı etkisiz hale getirmesi değil; ideolojik olarak kim olduğunu en iyi bilen kurum olmasıdır. Tehlike geçene kadar karmaşayı sıkı bir şekilde düzenlemeye dayalı bir savaş metaforu beyaz perdenin olduğu kadar uygarlık tartışmasının da vazgeçilmezidir. Modernlik, kolonyal sicilinin gösterdiği gibi, sadece Batı-dışındaki maddi zenginliklere el koyma, üretme ve tedavüle sokma mücadelesi değil; aynı zamanda bazı kategorileri diğerleri ile karşı karşıya getiren ve bütün potansiyelini karşı cepheyi etkisiz hale getirmek için kullanan düşünsel bir mücadeledir. Gerçekten de Elias'ın belirttiği gibi “uygarlaşma sürecinin başladığı bir sıfır noktası; insanların uygar değilken uygarlaşmaya başladığı bir sınır noktası” tarihsel olarak mevcut değilse de bu savaş metaforunun temsiliyeti uygarlığın her dönemde kendi varlığını ayakta tutacak bir son, sınır ve dışardan gelen algısını yeniden üretmesine olanak tanımıştır.

İnsanlığın gelişimini, -şimdi ve buradanın zirve noktasını oluşturduğu- doğrusal bir güzergahta değerlendiren Parsons'ın uygarlık okumasının seleflerinden en önemli farkı, idealize ettiği toplumsal mekanizmaların halen varlığını sürdürmesidir. Döneminin en modern düşünürleri Vico, Hegel, Marx ve hatta Spengler ya da Toynbee'nin betimledikleri toplumsal ilişkilerin ve yapıların çözüldüğü bir dünyada yaşıyoruz. İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki gelişmelerin ve yeni taleplerin ortaya çıkardığı refah toplumu modeli, mevcut toplumsal muhayyilemiz kadar uygarlık ideallerimizi de şekillendiren farklı kategorik yatınlıklar oluşturmuştur. Bu bağlamda Parsons ve yapısal-işlevselcilik, toplumsal fenomenlerin sistematik açıklamasının ötesinde bireysel ve kurumsal ilişkileri anlamlandıracak bir ilmiyal bilgisi üretmiştir. Parsons'ın eylem, rol, norm veya kurum gibi kavramlar hakkında yaptığı tanımlar ve kurduğu toplumsal sistem şablonu, refah toplumunun güçlenip, yaygınlaşması ile birlikte çağdaş ilişkilerin derinliklerine işlemiştir. Elbetteki yapısal-işlevselci açıklamanın başarısının her ülkede bilinçli bir aktarım ve alımlama sürecinin ürünü olduğunu iddia edemeyiz⁵ ancak erişilmek istenen toplumsal hedeflerin dayattığı kriter ve araçların bu sosyolojik paradigmaya üstünlük sağladığı söylenebilir. Dolayısıyla şimdinin tarihselliği ile temellendirilen bir kavram olarak uygarlığın güncel içerimlerinin, modernleşme kuramında da görülebileceği gibi, söz konusu üstünlükçe tayin edilmesinde şaşırıcı bir taraf yoktur. Bununla birlikte modernliğin ağır yapılarının (ulus devlet, sekülerleşmiş bir kültür, demokratik katılım, yüksek tüketim standartları vs.) ikmalinin yeni bir uygarlık tanımlamasına izin vermesi gibi bu yapıların çözülmeye başlaması da beraberinde yeniden bir uygarlık tartışması başlatmıştır. Baş gösteren ekonomik, siyasal ve kültürel krizler sistemin kendini attettiği değerler üzerinde ciddi çatlaklar oluştururken bu çatlaklardan en dışarda bırakılanların sızması kaçınılmazdır. Çağdaş toplumda “altın çağın sonu” ve radikalizmin yükselişi hem fundamentalist bir korku-

5 Türkçede Parsons'ın yakın zamana kadar hiçbir metninin bulunmaması bu durumun ilginç örneklerinden biridir. Bununla birlikte sadece 1970 sonrası çeviri veya telif sosyolojiye giriş kitaplarının bölümlendirilmesi, kavramsal tanımlamaları ve konularının işleyiş biçimine baktığımızda dahi işlevselci paradigmanın sosyal bilim kamusunca yakından benimsendiği fark edilebilir (bk. Bulut, 2008).

ya hem de bu korkunun tetiklediği içe kapanan ve savunmacı bir uygarlık tasarısına hayat vermektedir. Örneğin, Huntington uygarlıklar çatışması tezinde soğuk savaşın ardından son çatı kavramını da kaybeden sınırın iki tarafındakilerin, aralarındaki her farkı evrensel parametrelerce açıklayamadıkları için kültürel bir özcülükle açıklayacağını ileri sürecektir. Ona göre küreselleşen bir dünyada bölgeler arasındaki sınırları vurgulamak uygarlıklar için bir hayat memmat meselesi olacaktır. Öte yandan Huntington gibi düşünürler olaya bir mevzi savaşı olarak yaklaşırsalar da bu süreçte uygarlık kavramının temellendiği savaş metaforunun da değiştiği söylenebilir.

Geç modern dönemde refah toplumunun dayandığı düzen ve sağladığı avantajların hızla tersine döndüğü ortadadır. 1950'lerin sonunda zirveye çıkan sanayi toplumunun ağır yapıları hızla akışkan bir hale geliyor. Sermayenin üretimden çekilişi, elektronik devrimin çalışmayı bireysel emek gücünden koparışı ve kapitalizmin verdiklerini geri almaya başlaması eski sistemin bir zamanlar çizdiği sınırların da belirsizleşmesini beraberinde getiriyor. Toplumsal bağların kırılmaşması, emeğin esnekleşmesi, kimliklerin kapsayıcılığının ve kalıcılığının azalması, özellikle modernleşme kuramcılarını için, uygarlığın öncüleri olan ileri kapitalist toplumların merkezini kaybetmesine sebep oluyor. Üstelik 258 milyon göçmen, 175 milyon insanın doğduğu ülkenin sınırlarının dışında, 12 milyon insanın ise vatansız durumda olduğu günümüz dünyasında bu merkezizlik, sınırların sürekli yeniden çizildiği gerilimli bir dışarıdalık üretiyor. İlkel-uygar ya da az gelişmiş-gelişmiş gibi homojen kavramlar arasındaki düzenli savaş, yerini düşmanın her an her yerden karşımıza çıktığı bir gerilla çarpışmasına bırakıyor. Söz konusu gelişmeler; denge, stabilizasyon, bütünleşme gibi kavram paketleriyle hareket eden işlevselci kuram kadar onun açtığı yoldan yürüyen modernleşme kuramlarının da işini zora sokuyor. Modernleşmenin neresinde olduğunu hesaplamaya çalışan (pozitif) ya da kat edilen yolun günahlarını açığa çıkaran (negatif) bir evrimciliğin bu gerilla oyununda pek şansı yok. Dışardakilerin bu sefer içerdikileri yok etmek değil yerlerini almak için gelmeleri, uygarlığın genetik huzursuzluklarıyla hesaplaşmasına ve kendi nesneleştirme evrenine çekilmiş bir sosyal bilimin gerçekten toplumsala dokunmasına olanak tanıyabilir mi?

Kaynakça/References

- Abbot, A. & Sparrow, J. T. (2007). Hot war, cold war: The structures of sociological action: 1940-1955. In C. Calhoun (Ed.), *Sociology in America: A history* (pp. 281–313). Chicago: University of Chicago Press.
- Alexander, J. (1988). Parsons' "structure" in American sociology. *Sociological Theory*, 6(1), 96–102.
- Badeu, J. (1959). The passing of traditional society: Modernizing the middle east by Daniel Lerner. *The American Political Science Review*, 53(4), 1133–1135.
- Balcı, M. E. (2017). *Çağdaş sosyolojinin neo-klasik kökleri: Parsons-Schutz tartışması* (Doktora tezi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul Üniversitesi, İstanbul). <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi> adresinden edinilmiştir.

- Baudrillard, J. (1999). *Üretimin aynası* (O. Adanır, Çev.). İzmir: 9 Eylül Yayınları.
- Berger, M. (1958). The passing of traditional society: Modernizing the Middle East. By Daniel Lerner, Lucille W. Pevsner, David Riesman. *The Public Opinion Quarterly*, 22(3), 425–427.
- Bernasconi, R. (2000). *İrk kavramını kim icat etti?* (Z. Direk, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları
- Bulut, Y. (2008). Türkçe sosyoloji ders kitapları hakkında bibliyografik bir değerlendirme. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 6(11), 353–404.
- Calhoun, C. (2007). Sociology in America: An introduction. In C. Calhoun (Ed.), *Sociology in America: A history* (pp. 1–38). Chicago: The University of Chicago Press.
- Cohen, J., Hazelrig L., & Pope, W. (1975). De-Parsonizing Weber: A critique of Parsons' interpretation of Weber's sociology. *American Sociological Review*, 40(2), 229–241.
- Coser, L. (1990). Amerikan eğilimleri (A. Şenel, Çev.). R. Nisbet & T. Bottomore (Ed.), *Sosyolojik çözümlemenin tarihi* içinde (s. 319–359). İstanbul: Verso Yayınları.
- Coşkun, İ. (1989). Modernleşme kuramı üzerine. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 3(1), 289–304.
- Elias, N. (2004). *Uygurluk süreci* (E. Ateşman, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Gasset, O. (2015). *Sistem olarak tarih* (N. G. Işık, Çev.). İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- Gerhardt, U. (2002). *Talcott Parsons: An intellectual biography*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gouldner, A. (2015). *Batı sosyolojisinin yaklaşan krizi* (M. Şenol, Çev.). Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları.
- Hungtinton, S. (1972). The change to change. *Comparative Politics*, 3(3), 283–322.
- Janowitz, M. (1966). Modernization and the structure of societies: A setting for international affairs. *American Journal of Sociology*, 72(3), 304–305.
- Lang, O. (1949). The family revolution in Modern China (by Marion Levy Jr.). *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 265(1), 199–200.
- Lerner, D. (1958). *The passing of traditional society: Modernizing the Middle East*. New York: Free Press of Glencoe.
- Lerner, D. & Robinson, R. (1960). Swords and ploughshares: The Turkish army as a modernizing force. *World Politics*, 13, 19–44.
- Levi-Strauss, C. (2018). *Hüzünlü dönemeler* (Ö. Bozkurt, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Levy, M. (1965). Patterns (structures) of modernization and political development. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 358, 29–40.
- Lipset, M. (1960). *Political man*. New York: Double Day & Company INC.
- Marx, K. (1973). *Grundrisse: Foundations of the critique of political economy* (M. Nicolaus, Trans.). New York: Penguin Books.
- Merton, R., & Storer, N. W. (Eds.). (1973). *The sociology of science: Theoretical and empirical investigations*. Chicago & London: University of Chicago Press.
- Park, R. (2015). Hobolar (P. K. Kayalığıl, Çev.). *Şehir: Kent ortamındaki insan davranışlarının araştırılması üzerine öneriler* içinde. Ankara: Heretik Yayınları.
- Parsons, T. (1947). Science legislation and the social sciences. *Political Science Quarterly*, 62, 241–249.

- Parsons, T. (1962). *Toward a general theory of action*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Parsons, T. (2015). *Toplumsal eylemin yapısı* (A. Bölükbaşı, Çev.). Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları.
- Parsons, T. (1951). *The social system*. Glencoe, IL: Free Press.
- Parsons, T. (1954). The theoretical development of the sociology of religion. In *Essays in Sociological Theory* (pp. 197–211). Illinois: The Free Press.
- Parsons, T. (1960). Malinowski and the theory of social systems. In R. Firth (Ed.), *Man and culture: An evaluation of the work of bronislaw malinowski* (pp. 53–70). London: Routledge & Kegan Paul Limited.
- Parsons, T. (1962). Youth in the context of American society. *Daedalus*, 91(1), 97–123.
- Parsons, T. (1966). *Societies: Evolutionary and comparative perspectives*. Englewood Cliffs & New Jersey: Prentice Hall.
- Parsons, T. (1976). Reply to Cohen, Hazelrigg and Pope. *American Sociological Review*, 41(2), 361–365.
- Parsons, T. (1996). A behavioristic conception of the nature of morals. *The American Sociologist*, 27(4), 24–37.
- Parsons, T., & Bales, R. (1955). *Family, socialization and interaction process*. New York, NY: The Free Press.
- Parsons, T., & White, W. (1970). The link between character and society. In *Social structure and personality* (pp. 183–236). London. Free Press.
- Sontag, S. (2005). *Metafor olarak hastalık* (O. Akınhay, Çev.). İstanbul: Agora Yayınları.
- Sorokin, P. (1957). *Social and cultural dynamics*. Boston, MA: Porter Sargent Publisher.
- Spengler, O. (1997). *Batının çöküşü* (G. Scognamillo & N. Sengelli, Çev.). İstanbul: Dergah Yayınları.
- Toynbee, A. (1955). *A study of history*. London & New York: Oxford University Press.
- Weber, M. (2006). *Sosyoloji yazıları* (C. W. Mills & H. Gerth, Ed., T. Parla, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Williams, R. (1983). *Keywords: A vocabulary of culture and society*. New York: Oxford University Press.
- Wirth, L. (1939). The structure of social action: A study in social theory with special reference to a group of recent european writers (by Talcott Parsons). *American Sociological Review*, 4(3), 399–404.
- Yazıcıoğlu, A. (1999). *Durr-i meknun: Saklı inciler* (N. Sakaoğlu, Çev.). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

