Çağdaş sosyal bilimler felsefesi

Brian Fay

ÇOKKÜLTÜRLÜ BİR YAKLAŞIM



İngilizceden çeviren: İsmail Türkmen

AYRINTI

2. BASIM

BRIAN FAY

Connecticut Wesleyan Üniversitesi'nde felsefe profesörüdür. Yayımlanmış kitapları *Social Theory and Political Practice* (1976); *Critical Social Science* (1986) ve *Contemporary Philosophy of Social Science: A Multicultural Approach*'dur (1996); editörlüğünü yaptığı kitaplarsa *Louis Mink: Historical Understanding* (1987) ve yakında yayımlanacak olan *Contemporary History and Theory: The Linguistic Turn and Beyond*'dur. 1992 senesinden beri *History and Theory* dergisinin yayın yönetmenliğini yapmaktadır. Temel ilgi alanları, sosyal bilim incelemelerinin doğası ve bunun siyaset ve etik ile ilişkisidir.

Ayrıntı: 327
İnceleme dizisi: 170

Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi
Çokkültürlü Bir Yaklaşım
Brian Fay

İngilizceden çeviren
İsmail Türkmen

Yayına hazırlayan
Pınar Kaynar

Kitabın özgün adı
Contemporary Philosophy of Social Science
A Multicultural Approach

Blackwell Publishers/1996
basımından çevrilmiştir.

© Blackwell & Akcalı Ajans

Bu kitabın Türkçe yayım hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak illüstrasyonu
Sevinç Altan

Kapak düzeni
Arslan Kahraman

Düzelti
A. Tansel Mumcu

Baskı ve cilt
Sena Ofset (0212) 613 38 46

Birinci basım *2001*
İkinci basım *2005*
Baskı adedi *2000*

ISBN 975-539-327-7

AYRINTI YAYINLARI
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr
Dizdariye Çeşmesi Sk. No.: 23/1 34400 Çemberlitaş-İst. Tel.: (0 212) 518 76 19 Faks: (0 212) 516 45 77

Brian Fay

Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi

Çokkültürlü Bir Yaklaşım

AYRINTI

İ N C E L E M E D İ Z İ S İ

ŞENLİKLİ TOPLUM/*I. Illich* ◢ YEŞİL POLİTİKA/*J. Porritt* ◢ MARKS, FREUD VE GÜNLÜK HAYATIN ELEŞTİRİSİ/*B. Brown* ◢ KADINLIK ARZULARI/*R. Coward* ◢ FREUD'DAN LACAN'A PSİKANALİZ/*S. M. Tura* ◢ NASIL SOSYALİZM? HANGİ YEŞİL? NİÇİN TİNSELLİK?/*R. Bahro* ◢ ANTROPOLOJİK AÇIDAN ŞİDDET/*Der: D. Riches* ◢ ELEŞTİREL AİLE KURAMI/*M. Poster* ◢ İKİBİN'E DOĞRU/*R. Williams* ◢ DEMOKRASİ ARAYIŞINDA KENT/*K. Bumin* ◢ YARIN/*R. Havemann* ◢ DEVLETE KARŞI TOPLUM/*P. Clastres* ◢ RUSYA'DA SOVYETLER (1905-1921)/*O. Anweiler* ◢ BOLŞEVİKLER VE İŞÇİ DENETİMİ/*M. Brinton* ◢ EDEBİYAT KURAMI/*T. Eagleton* ◢ İKİ FARKLI SİYASET/*L. Köker* ◢ ÖZGÜR EĞİTİM/*J. Spring* ◢ EZİLENLERİN PEDAGOJİSİ/*P. Freire* ◢ SANAYİ SONRASI ÜTOPYALAR/*B. Frankel* ◢ İŞKENCEYİ DURDURUN!/*T. Akçam* ◢ ZORUNLU EĞİTİME HAYIR!/*C. Baker* ◢ SESSİZ YIĞINLARIN GÖLGESİNDE YA DA TOPLUMSALIN SONU/*J. Baudrillard* ◢ ÖZGÜR BİR TOPLUMDA BİLİM/*P. Feyerabend* ◢ VAHŞİ SAVAŞÇININ MUTSUZLUĞU/*P. Clastres* ◢ CEHENNEME ÖVGÜ/*G. Vassat* ◢ GÖSTERİ TOPLUMU VE YORUMLAR/*G. Debord* ◢ AĞIR ÇEKİM/*L. Segal* ◢ CİNSEL ŞİDDET/*A. Godenzi* ◢ ALTERNATİF TEKNOLOJİ/*D. Dickson* ◢ ATEŞ VE GÜNEŞ/*I. Murdoch* ◢ OTORİTE/*R. Sennett* ◢ TOTALİTARİZM/*S. Tormey* ◢ İSLAM'IN BİLİNÇALTINDA KADIN/*F. Ayt Sabbah* ◢ MEDYA VE DEMOKRASİ/*J. Keane* ◢ ÇOCUK HAKLARI/*Der: B. Franklin* ◢ ÇÖKÜŞTEN SONRA/*Der: R. Blackburn* ◢ DÜNYANIN BATILILAŞMASI/*S. Latouche* ◢ TÜRKİYE'NİN BATILILAŞTIRILMASI/*C. Aktar* ◢ SINIRLARI YIKMAK/*M. Mellor* ◢ KAPİTALİZM, SOSYALİZM, EKOLOJİ/*A. Gorz* ◢ AVRUPAMERKEZCİLİK/*S. Amin* ◢ AHLÂK VE MODERNLİK/*R. Poole* ◢ GÜNDELİK HAYAT KILAVUZU/*S. Willis* ◢ SİVİL TOPLUM VE DEVLET/*Der: J. Keane* ◢ TELEVİZYON: ÖLDÜREN EĞLENCE/*N. Postman* ◢ MODERNLİĞİN SONUÇLARI/*A. Giddens* ◢ DAHA AZ DEVLET DAHA ÇOK TOPLUM/*R. Cantzen* ◢ GELECEĞE BAKMAK/*M. Albert - R. Hahnel* ◢ MEDYA, DEVLET VE ULUS/*P. Schlesinger* ◢ MAHREMİYETİN DÖNÜŞÜMÜ/*A. Giddens* ◢ TARİH VE TİN/*J. Kovel* ◢ ÖZGÜRLÜĞÜN EKOLOJİSİ/*M. Bookchin* ◢ DEMOKRASİ VE SİVİL TOPLUM/*J. Keane* ◢ ŞU HAİN KALPLERİMİZ/*R. Coward* ◢ AKLA VEDA/*P. Feyerabend* ◢ BEYİN İĞFAL ŞEBEKESİ/*A. Mattelart* ◢ İKTİSADİ AKLIN ELEŞTİRİSİ/*A. Gorz* ◢ MODERNLİĞİN SIKINTILARI/*C. Taylor* ◢ GÜÇLÜ DEMOKRASİ/*B. Barber* ◢ ÇEKİRGE/*B. Suits* ◢ KÖTÜLÜĞÜN ŞEFFAFLIĞI/*J. Baudrillard* ◢ ENTELEKTÜEL/*E. Said* ◢ TUHAF HAVA/*A. Ross* ◢ YENİ ZAMANLAR/*S. Hall-M. Jacques* ◢ TAHAKKÜM VE DİRENİŞ SANATLARI/*J.C. Scott* ◢ SAĞLIĞIN GASPI/*I. Illich* ◢ SEVGİNİN BİLGELİĞİ/*A. Finkielkraut* ◢ KİMLİK VE FARKLILIK/*W. Connolly* ◢ ANTİPOLİTİK ÇAĞDA POLİTİKA/*G. Mulgan* ◢ YENİ BİR SOL ÜZERİNE TARTIŞMALAR/*H. Wainwright* ◢ DEMOKRASİ VE KAPİTALİZM/*S. Bowles-H. Gintis* ◢ OLUMSALLIK, İRONİ VE DAYANIŞMA/*R. Rorty* ◢ OTOMOBİLİN EKOLOJİSİ/*P. Freund-G. Martin* ◢ ÖPÜŞME, GIDIKLANMA VE SIKILMA ÜZERİNE/*A. Phillips* ◢ İMKÂNSIZIN POLİTİKASI/*J.M. Besnier* ◢ GENÇLER İÇİN HAYAT BİLGİSİ EL KİTABI/*R. Vaneigem* ◢ CENNETİN DİBİ/*G. Vassat* ◢ EKOLOJİK BİR TOPLUMA DOĞRU/*M. Bookchin* ◢ İDEOLOJİ/*T. Eagleton* ◢ DÜZEN VE KALKINMA KISKACINDA TÜRKİYE/*A. İnsel* ◢ AMERİKA/*J. Baudrillard* ◢ POSTMODERNİZM VE TÜKETİM KÜLTÜRÜ/*M. Featherstone* ◢ ERKEK AKIL/*G. Lloyd* ◢ BARBARLIK/*M. Henry* ◢ KAMUSAL İNSANIN ÇÖKÜŞÜ/*R. Sennett* ◢ POPÜLER KÜLTÜRLER/*D. Rowe* ◢ BELLEĞİNİ YİTİREN TOPLUM/*R.Jacoby* ◢ GÜLME/*H. Bergson* ◢ ÖLÜME KARŞI HAYAT/*N. O. Brown* ◢ SİVİL İTAATSİZLİK/*Der.: Y. Coşar* ◢ AHLÂK ÜZERİNE TARTIŞMALAR/*J. Nuttall* ◢ TÜKETİM TOPLUMU/*J. Baudrillard* ◢ EDEBİYAT VE KÖTÜLÜK/*G. Bataille* ◢ ÖLÜMCÜL HASTALIK UMUTSUZLUK/*S. Kierkegaard* ◢ ORTAK BİR ŞEYLERİ OLMAYANLARIN ORTAKLIĞI/*A. Lingis* ◢ VAKİT ÖLDÜRMEK/*P. Feyerabend* ◢ VATAN AŞKI/*M. Viroli* ◢ KİMLİK MEKÂNLARI/*D. Morley-K. Robins* ◢ DOSTLUK ÜZERİNE/*S. Lynch* ◢ KİŞİSEL İLİŞKİLER/*R. LaFollette* ◢ KADINLAR NEDEN YAZDIKLARI HER MEKTUBU GÖNDERMEZLER?/*D. Leader* ◢ DOKUNMA/*G. Josipovici* ◢ İTİRAF EDİLEMEYEN CEMAAT/*M. Blanchot* ◢ FLÖRT ÜZERİNE/*A. Phillips* ◢ FELSEFEYİ YAŞAMAK/*R. Billington* ◢ POLİTİK KAMERA/*M. Ryan-D. Kellner* ◢ CUMHURİYETÇİLİK/*P. Pettit* ◢ POSTMODERN TEORİ/*S. Best-D. Kellner* ◢ MARKSİZM VE AHLÂK/*S. Lukes* ◢ VAHŞETİ KAVRAMAK/*J.P. Reemtsma* ◢ SOSYOLOJİK DÜŞÜNMEK/*Z. Bauman* ◢ POSTMODERN ETİK/*Z. Bauman* ◢ TOPLUMSAL CİNSİYET VE İKTİDAR/*R.W. Connell* ◢ ÇOKKÜLTÜRLÜ YURTTAŞLIK/*W. Kymlicka* ◢ KARŞIDEVRİM VE İSYAN/*H. Marcuse* ◢ KUSURSUZ CİNAYET/*J. Baudrillard* ◢ TOPLUMUN McDONALDLAŞTIRILMASI/*G. Ritzer* ◢ KUSURSUZ NİHİLİST/*K.A. Pearson* ◢ HOŞGÖRÜ ÜZERİNE/*M. Walzer* ◢ 21. YÜZYIL ANARŞİZMİ/*Der.: J. Purkis & J. Bowen* ◢ MARX'IN ÖZGÜRLÜK ETİĞİ/*G. G. Brenkert* ◢ MEDYA VE GAZETECİLİKTE ETİK SORUNLAR/*Der.: A. Belsey & R. Chadwick* ◢ HAYATIN DEĞERİ/*J. Harris* ◢ POSTMODERNİZMİN YANILSAMALARI/*T. Eagleton* ◢ DÜNYAYI DEĞİŞTİRMEK ÜZERİNE/*M. Löwy* ◢ ÖKÜZÜN A'SI/*B. Sanders* ◢ TAHAYYÜL GÜCÜNÜ YENİDEN DÜŞÜNMEK/*Der.: G. Robinson & J. Rundell* ◢ TUTKULU SOSYOLOJİ/*A. Game & A. Netcalfe* ◢ EDEPSİZLİK, ANARŞİ VE GERÇEKLİK/*G. Sartwell* ◢ KENTSİZ KENTLEŞME/*M. Bookchin* ◢ YÖNTEME KARŞI/*P. Feyerabend* ◢ HAKİKAT OYUNLARI/*J. Forrester* ◢ TOPLUMLAR NASIL ANIMSAR?/*P. Connerton* ◢ ÖLME HAKKI/*S. İnceoğlu* ◢ ANARŞİZMİN BUGÜNÜ/*Der.: Hans-Jürgen Degen* ◢ MELANKOLİ KADINDIR/*D. Binkert* ◢ SİYAH 'AN'LAR I-II/*J. Baudrillard* ◢ MODERNİZM, EVRENSELLİK VE BİREY/*Ş. Benhabib* ◢ KÜLTÜREL EMPERYALİZM/*J. Tomlinson* ◢ GÖZÜN VİCDANI/*R. Sennett* ◢ KÜRESELLEŞME/*Z. Bauman* ◢ ETİĞE GİRİŞ/*A. Pieper* ◢ DUYGUÖTESİ TOPLUM/*S. Mestrovic* ◢ EDEBİYAT OLARAK HAYAT/*A. Nehamas* ◢ İMAJ/*K. Robins* ◢ MEKÂNLARI TÜKETMEK/*J. Urry* ◢ YAŞAMA SANATI/*G. Sartwell* ◢ ARZU ÇAĞI/*J. Kovel* ◢ KOLONYALİZM POSTKOLONYALİZM/*A. Loomba* ◢ KREŞTEKİ YABANI/*A. Phillips* ◢ ZAMAN ÜZERİNE/*N. Elias* ◢ TARİHİN YAPISÖKÜMÜ/*A. Munslow* ◢ FREUD SAVAŞLARI/*J. Forrester* ◢ ÖTEYE ADIM/*M. Blanchot* ◢ POSTYAPISALCI ANARŞİZMİN SİYASET FELSEFESİ/*T. May* ◢ ATEİZM/*R. Le Poidevin* ◢ AŞK İLİŞKİLERİ/*O.F. Kamberg* ◢ POSTMODERNLİK VE HOŞNUTSUZLUKLARI/*Z. Bauman* ◢ ÖLÜMLÜLÜK, ÖLÜMSÜZLÜK VE DİĞER HAYAT STRATEJİLERİ/*Z. Bauman* ◢ TOPLUM VE BİLİNÇDIŞI/*K. Leledakis* ◢ BÜYÜSÜ BOZULMUŞ DÜNYAYI BÜYÜLEMEK/*G. Ritzer* ◢ KAHKAHANIN ZAFERİ/*B. Sanders* ◢ EDEBİYATIN YARATILIŞI/*F. Dupont* ◢ PARÇALANMIŞ HAYAT/*Z. Bauman* ◢ KÜLTÜREL BELLEK/*J. Assmann* ◢ MARKSİZM VE DİL FELSEFESİ/*V. N. Voloşinov* ◢ MARX'IN HAYALETLERİ/*J. Derrida* ◢ ERDEM PEŞİNDE/*A.MacIntyre* ◢ DEVLETİN YENİDEN ÜRETİMİ/*J. Stevens* ◢ ÇAĞDAŞ SOSYAL BİLİMLER FELSEFESİ/*B. Fay* ◢ KARNAVALDAN ROMANA/*M. Bakhtin* ◢ PİYASA/*J. O'Neill* ◢ ANNE: MELEK Mİ, YOSMA MI?/*E.V. Welldon* ◢ KUTSAL İNSAN/*G. Agamben* ◢ BİLİNÇALTINDA DEVLET/*R. Lourau* ◢ YAŞADIĞIMIZ SEFALET/*A. Gorz* ◢ YAŞAMA SANATI FELSEFESİ/*A. Nehamas* ◢ KORKU KÜLTÜRÜ/*F. Furedi* ◢ EĞİTİMDE ETİK/*F. Haynes* ◢ DUYGUSAL YAŞANTI/*D. Lupton* ◢ ELEŞTİREL TEORİ/*R. Geuss* ◢ AKTİVİSTİN EL KİTABI/*R. Shaw* ◢ KARAKTER AŞINMASI/*R. Sennett* ◢ MODERNLİK VE MÜPHEMLİK/*Z. Bauman* ◢ NIETZSCHE: BİR AHLÂK KARŞITININ ETİĞİ/*P. Berkowitz* ◢ KÜLTÜR, KİMLİK VE SİYASET/*Nafiz Tok* ◢ AYDINLANMIŞ ANARŞİ/*M. Kaufmann* ◢ MODA VE GÜNDEMLER/*D. Crane* ◢ BİLİM ETİĞİ/*D. Resnik* ◢ CEHENNEMİN TARİHİ/*A.K. Tumer* ◢ ÖZGÜRLÜKLE KALKINMA/*A. Sen* ◢ KÜRESELLEŞME VE KÜLTÜR/*J. Tomlinson* ◢ SİYASAL İKTİSADIN ABC'Sİ/*R. Hahnel* ◢ ERKEN ÇÖKEN KARANLIK/*K.R. Jamison* ◢ MARX VE MAHDUMLARI/*J. Derrida* ◢ ADALET TUTKUSU/*R.C. Solomon* ◢ HACKER ETİĞİ/*P. Himanen* ◢ KÜLTÜR YORUMLARI/*Terry Eagleton* ◢ HAYVAN ÖZGÜRLEŞMESİ/*P. Singer* ◢ MODERNLİĞİN SOSYOLOJİSİ/*P. Wagner* ◢ DOĞRUYU SÖYLEMEK/*M. Foucault* ◢ SAYGI/*R. Sennett* ◢ KURBANSAL SUNU/*M. Başaran* ◢ FOUCAULT'NUN ÖZGÜRLÜK SERÜVENİ/*J. W. Bernauer* ◢ DELEUZE & GUATTARI/*P. Goodchild* ◢ İKTİDARIN PSİŞİK YAŞAMI/*J. Butler* ◢ ÇİKOLATANIN GERÇEK TARİHİ/*S.D. Coe & M.D. Coe* ◢ DEVRİMİN ZAMANI/*A. Negri* ◢ GEZEGENGESEL ÜTOPYA TARİHİ/*A. Mattelart* ◢ GÖÇ, KÜLTÜR, KİMLİK/*I. Chambers*

CSS 273 dersindeki tüm öğrencilerime

İçindekiler

GİRİŞ: SOSYAL BİLİMLER FELSEFESİNE
ÇOKKÜLTÜRLÜ BİR YAKLAŞIM 11

I. BİRİSİNİ BİLMEK İÇİN O MU OLMALISINIZ? 22
A. Tekbencilik (*Solipsism*) 22
B. Deneyimlerin bilinmesi ve paylaşılması 27
C. Bilmek ve olmak 33
D. Bilme ve anlam 43
E. Özet 46

II. KENDİMİZ OLMAK İÇİN
ÖTEKİLERE MUHTAÇ MIYIZ? 50
A. Atomculuk (*Atomism*) 50
B. "Benlik" 54

C. Benlik ve ötekiler 63
D. Özet 73

III. BİZİ BİZ YAPAN ŞEY KÜLTÜRÜMÜZ YA DA TOPLUMUMUZ MUDUR? 76
A. Bütüncülük (*Holism*) 76
B. Farklılık ve grup üyeliği 81
C. Kültür 82
D. Toplum 93
E. Belirlenim ve eylemlilik 97
F. Özet 100

IV. FARKLI KÜLTÜRLERDEKİ İNSANLAR FARKLI DÜNYALARDA MI YAŞIYORLAR? 105
A. Perspektifçilik (*Perspectivism*) 105
B. Görecilik (*Relativism*) 111
C. Çeviri savı 118
D. Özet 126

V. ÖTEKİLERİN RASYONEL OLDUĞUNU MU VARSAYMALIYIZ? 131
A. Rasyonalizm (*Rationalism*) 131
B. Gerekçeler ve nedenler 136
C. Gerekçe açıklamaları ve irrasyonel eylemler 139
D. Gerekçe açıklamalarında rasyonalite 146
E. İnsanlık ilkesi 148
F. Özet 155

VI. ÖTEKİLERİ ANLAMAK İÇİN ONLARIN BAKIŞ AÇISINI MI BENİMSEMELİYİZ? 157
A. Yorumlamacılık (*Interpretivism*) 157
B. Nedensellik 167
C. Yeterlik 172
D. Eleştiri 177
E. Özet 185

VII. ÖTEKİLERİN DAVRANIŞLARI ONLARIN KASTETTİĞİ ANLAMA MI GELİR? 189
A. Maksatçılık (*Intentionalism*) 189
B. Gadamerci yorumbilgisi 196
C. Anlamın iki boyutu 204
D. Özet 210

VIII. ÖTEKİLERİ ANLAYIŞIMIZ ÖZDE TARİHSEL MİDİR? 214
A. Yasabilimselcilik (*Nomologicalism*) 214
B. Sosyal bilim yasaları 220
C. Yasabilimsel açıklamaların yetersizliği 230
D. Tarihselcilik (*Historicism*) 234
E. Genetik açıklamaların yetersizliği 237
F. Özet 241

IX. ÖYKÜLER YAŞANIYOR MU YOKSA ANLATILIYOR MU? 245
A. Anlatısal gerçekçilik (*Narrative Realism*) 245
B. Anlatısal inşacılık (*Narrative Constructivism*) 261
C. Anlatıcılık (*Narrativism*) 267
D. Özet 270

X. ÖTEKİLERİ NESNEL OLARAK ANLAYABİLİR MİYİZ? 273
A. Nesnelcilik (*Objectivism*) 273
B. Doğrulanamazcılık (*Fallibilism*) 280
C. Eleştirel öznelerarasılık (*Critical Intersubjectivity*) 291
D. Sorumluluk 296
E. Özet 301

XI. SONUÇ: ÇOKKÜLTÜRLÜ SOSYAL BİLİMLER FELSEFESİNDEN NELER ÖĞRENECEĞİZ? 305
A. Tehlikeli ikiciliklerin ötesinde 305
B. Etkileşimcilik (*Interactionism*) 312
C. Değerilgililik ve angajman (*Recruitability and Engagement*) 321
D. Özet 330

— KAYNAKÇA 337
— DİZİN 350

TEŞEKKÜR

Bu kitaptaki düşüncelerim, büyük ölçüde, Wesleyan Üniversitesi Toplumsal Çalışmalar Fakültesinde (CSS, College of Social Studies) yaklaşık yirmi yıl boyunca verdiğim "Junior Colloquium" (CSS 273) dersinde gelişti. 1994 güz dönemi öğrencileri kitabın bazı bölümlerinin bir versiyonunu okudular ve bunların zayıf noktalarını görmeme yardımcı oldular. Onlar özel bir teşekkürü hak ettiler. Ancak bütün dönemlerdeki öğrenciler bana meydan okuyup beni eğittiler. Bundan dolayı kitabı onlara ithaf ediyorum.

Wesleyan'daki bazı meslektaşlarım ve dostlarım – Don Moon (Yönetim Bölümü), Joe Rouse (Felsefe Bölümü), Victor Gourevitch (Felsefe Bölümü), Linc Keiser (Antropoloji Bölümü), Lydia Goehr (şimdi Columbia Üniversitesi Felsefe Bölümünde) ve Barry Gruenberg (yakın zamana dek Wesleyan Sosyoloji Bölümündeydi) – yıllar boyunca yürüttüğümüz neredeyse sürekli diyaloglarda anlayışımı zenginleştirdiler. Entelektüel ve şahsi hayatımda böyle canlı ve zeki insanlarla birlikte olmak benim için büyük bir mutluluktu. Marc Perlman (önceden Wesleyan'da Etnomüzikoloji Bölümündeydi, şimdi Brown Üniversitesinde) kitabın son bölümünü okudu ve birçok faydalı öneride bulundu. Gerçekten de Perlman'ın çokkültürcülük hakkındaki düşünceleri benim bu konudaki düşüncelerimi derinden etkilemiştir. Arizona Üniversitesi İngilizce Bölümünden Charlie Scruggs da, yıllar boyunca yaptığı keskin gözlemleriyle ve entelektüel meselelerin sıradan deneyimlerden doğduğu ve bunları aydınlattığına dair düşünceleriyle bana yol gösterdi. Son olarak *History and Theory* dergisindeki editör dostlarım – Dick Vann, Dick Buel, Rick Elphick, Phil Pomper ve Ann-Louise Shapiro – on beş günde bir yaptığımız editör toplantılarında beni eğittiler. Bana verdikleri şeyler için bütün bu dostlarıma teşekkürlerimi sunuyorum. Ayrıca kendilerini utandırabilecek bir şey yazdıysam da özür diliyorum.

Her zamanki derin anlayışıyla kitabın bütün müsveddesini okuyan ve kitabı geliştiren çok sayıda eleştirel öneri getiren Joe Rouse'a özellikle teşekkür ediyorum. X. Bölüm D başlığının ortaya çıkmasında onun teşviklerinin özel bir etkisi oldu. Bu kısım, nesnellik konusunda ondan öğrendiklerimi yansıtıyor.

Don Moon, bütün yazı çalışmalarımda olduğu gibi, bu kitabın da bütün taslağını okudu ve üzerinde kapsamlı ve içgörülü değerlendirmelerde bulundu. Çalışmalarım onunla yaptığım işbirliğinin ürünüdür ve bu işbirliği için kendisine derinden minnettarım. Gerçekten de bu kitabın çıkış noktası kendisiyle birlikte kaleme aldığımız "Yeterlikli Bir Sosyal Bilimler Felsefesi Nasıl Olmalıdır?" makalesidir. Bu makaleden yararlanmama izin verdikleri için *Philosophy of Social Science* dergisinin editörlerine minnettarım.

Aynı şekilde, "Pratik Uslamlama, Rasyonalite ve Maksatlı Eylemin Açıklaması" ve "Eleştirel Gerçekçilik?" makalelerinin malzemesini kullanmama izin verdikleri için *Journal for the Theory of Social Behaviour* editörlerine ve Daniel Sabia ile Jerald Wallulis'in derledikleri *Değişen Sosyal Bilimler (Changing Social Science)* kitabında yayımlanan "Genel Yasalar ve İnsan Davranışlarını Açıklamak" adlı makalemi yeniden işlememe izin verdikleri için de New York Eyalet Üniversitesi yöneticilerine de minnettarım.

Blackwell'in girişimi olarak yayımından önce kitabı okuyan isimsiz bir okuyucunun yorumları, kitabı keskinleştirmeme ve yoğunlaştırmama yardımcı oldu. Bu kişi kimse ona çok şey borçluyum.

Nihayet, Blackwell'den Steve Smith bu projeyi üstlenmem için beni teşvik etti, malzemeleri çokkültürcülük konusu etrafında örgütleme önerisiyle projeyi netleştirdi ve bunu eleştiri ve gözlemleriyle geliştirdi. Ancak en önemlisi de bütün bu süreçte bana o kadar destek oldu ki asla yeterince teşekkür edemeyeceğim. Kısacası Smith olağanüstü bir editördü.

Giriş:
Sosyal bilimler felsefesine çokkültürlü bir yaklaşım

Bu kitap, sosyal bilimler felsefesine yeni bir biçimde, birbirlerinden önemli farklılıkları olan insanların yaşadıkları dünyayı paylaşma deneyimini merkez alarak yaklaşıyor. Bu yaklaşımı en iyi tanımlayan şey "çokkültürcülük"tür; çünkü çokkültürcülük, farklılıklardan oluşan bir dünyanın fırsat ve tehlikelerine dikkat çekiyor. Çokkültürlü bir sosyal bilimler felsefesi, yeni sorular soruyor ve beşeri araştırmaların içkin sorunlarına yeni kavramlarla yaklaşıyor. Ayrıca sosyal bilimler felsefesindeki eski soru ve kavramları da yeni bir ışık altında sunuyor.

Yeni bir sosyal bilimler felsefesi neden gereklidir? Sosyal bilimler felsefesinin bütün tarihi boyunca sorulan temel soru şu oldu: Sosyal bilimler bilimsel midir, ya da olabilir mi? Tarihsel olarak,

sosyal bilimciler bilimsel olma iddiasmda bulundular ve çalışmalarına model olarak doğa bilimlerini aldılar. Dolayısıyla sosyal bilimler felsefesi de, geleneksel olarak, sosyal bilimlerin bu iddiasındaki başarısına ve sosyal bilimlerin doğa bilimlerine benzeyen ve benzemeyen yönlerine ilişkin değerlendirmelere dayanıyordu. Ancak, her ne kadar bu yaklaşım insani araştırmalara önemli içgörüler kazandırdıysa da, sosyal bilim felsefecileri ya da pratisyenleri bugün artık bu yaklaşımın pençesinde bulunmuyorlar. Bugün, mevcut entelektüel ve kültürel kaygılarla daha ilintili yeni bir yaklaşıma gereksinim var.

Toplumsal araştırmaların bilimselliği meselesi popülaritesini yitirdi. Bunun sebeplerinden biri, doğa biliminin bir zamanlar birçok kimsede yarattığı hürmeti artık yaratamaz olmasıdır. Eskiden toplumsal araştırmalar felsefesinin dayandığı önvarsayım, doğa bilimlerinin bütün bilişsel girişimleri ölçen bir mihenk olduğuydu. Ancak bugünkü entelektüel iklimde doğa bilimleri bu ayrıcalıklı konumunu yitirdi. Bunun nedenleri karmaşık: Bunlar arasında, Temel Bilimlerin yönetimler ve endüstri tarafından nükleer silahlanma gibi alanlarda suiistimali, doğa bilimlerinin esinlediği teknolojinin tehlikeleri, ekolojik felaketleri haber veren tehlikeler, alternatif bilgi biçimleri konusundaki yaygın bilinç ve bilimlerin çizdiği, soğuk ve kayıtsız bir evrende yaşayan insanlık portresi bulunuyor. Fakat, entelektüel etkinliğin paradigması olan bilimin felsefe alanında çöküşü, pozitivizmin ölümü ve bunun doğal sonucu olarak da perspektifçiliğin doğuşu ile bağlantılıdır.

İleriki bölümlerde pozitivizm ve perspektifçiliği ayrıntılı olarak ele alacağız; çünkü bu kitabın ana ereklerinden biri, perspektifçiliğin öne sürdüğü meseleleri araştırmak ve bunları bir sonuca bağlamaktır. Şimdilik şunu söylemekle yetineceğiz: Perspektifçilik, bilimi Gerçekliği doğrudan görmenin *eşsiz* yolu sayan pozitivizmin tersine, şunu diyor: Her epistemik girişim –ki buna bilim de dahildir– kendi entelektüel ve siyasal bağlılık ve çıkarları tarafından tanımlanan bir bakış açısından doğar. Perspektifçiliğe göre biz, bırakın bütün Gerçekliği, hiçbir şeyi "doğrudan" göremeyiz. Her görme, belli bir perspektiften görmedir. Hatta doğa bilimlerinde bile

teorik ve kültürel bakış açılarının etkisi bugün artık sorgulanamayacak biçimde açık görünmektedir.

Birçokları için perspektifçilik, pozitivizm ile görecilik arasındaki bir orta noktadan başka bir şey değildir. Her biliş edimi, her halükârda belli bir perspektif içinde gerçekleştiği için, görecilik, bir perspektifi ötekinden daha iyi saymanın hiçbir rasyonel temelinin olmadığını iddia ediyor. Örneğin modern Avro-Amerikalıların çoğu, hastalıklarla mücadelede Batı tıbbının *voodoo*'dan üstün olduğunu söyleyebilir. Ancak bu, tarafsız bir değerlendirme ölçütü temelinde yapılıyor değildir. İnanç ve eylemlerin değerlendirilmesinde kullanılan ölçütlerin kendileri zaten daha genel bir perspektife bağımlıdırlar. Nitekim, Batı tıbbı yüceltilirken söylenen şey, bunun, Avro-Amerikalı anlayış ve önvarsayımlara *voodoo*'dan daha fazla uyduğu iddiasından (ki, kendi bağlamlarında çerçevelenen bir şey için bunun söylenmesi hiç de şaşırtıcı değildir!) başka bir şey değildir. Başka, daha az bilimsel bir perspektiften bakıldığında *voodoo* daha iyi sayılabilir.

Göreciliğe göre, bilim, diğer olası perspektiflerden ne daha iyi ne de daha kötü olan herhangi bir perspektiften başka bir şey değildir. Evet doğru, bilim, hegemonya kazandığı ve bu süreçte de birçok alternatifi susturduğu "Batı"da tercih edilen yaklaşımdır. Ancak bunun gösterdiği tek şey, Batı'daki insanların, bilimin mümkün kıldığı başarıları (özellikle de doğanın teknik denetimini) yücelttikleridir. Bu ise bilimin, bir bilme biçimi olarak içkin üstünlüğü olduğunu kanıtlamaz.

Görecilik, bilimin özel olma iddialarını yıkarak onun geleneksel öncelikli duruşunu baltalıyor. Ayrıca bilime olan inancı bir başka yolla da zayıflatıyor: Görecilik, siyasal erkin, düşünce ve eylemlerimizi – içinde bulunduğumuz çerçeveler de dahil olmak üzere – şekillendirmede oynadığı rol konusunda keskin bir eleştiri sunuyor. (Bu bağlamda Gramsci (1971) ve Foucault (1977 ve 1981) adları öne çıkıyor.) Bu tesadüfi bir şey değildir. Bir çerçeveden ötekine geçişler rasyonel olarak haklı çıkarılamayacağı için, bu geçişler ekstrarasyonel araçlarla yaratılmalı ve dayatılmalıdır. Nitekim, bir pozitivist, bilimcilerin iktidarda olmalarının sebebinin, onların dü-

şüncelerinin doğru olması (ya da öyle görünmesi) ya da onların kendilerini doğruya götürecek en uygun yolu izlemeleri olduğunu düşünebilir. Ancak, doğruluk değeri hakkındaki değerlendirmelerin belli bir perspektifte oluşması gerektiğini bildiğimiz için, şunu sormamız gerekiyor: Neden öbürleri değil de bu perspektif egemen oluyor? Perspektiflerin kendileri de bir perspektife dayanan değerlendirme ölçütlerine başvurularak doğru ya da daha iyi sayıldıkları için, burada, bazı değerlendirme ölçütlerinin tatmininden başka nedenler de olması gerekiyor. Bundan dolayı, son zamanlardaki birçok bilimsel çalışma, bilimsel ortodoksiyi dayatan ekstrarasyonel mekanizmalar üzerinde yoğunlaşıyor. Nitekim (Gramsci'nin, içi boşaltılan ifadesiyle) bilimin "hegemonyası", göreciler için, bilimin entelektüel önceliğini değil, belli grupların entelektüel ve siyasal kurumlara tahakküm etme güçlerini gösteriyor.

Erk üzerindeki bu yoğunlaşmanın sonucunda bilimin maskesi kaçınılmaz olarak düşüyor. Aşırı görecilik için, bilim ile propaganda arasında çok az fark vardır ya da hiç fark yoktur. Ancak ılımlı görecilik için bile, temel epistemik bağlılıklar (bilimsel bağlılıklar da dahil olmak üzere) her halükârda rasyonalite-dışıdır. Bu ise, toplumsal incelemenin doğa bilimlerine benzeyip benzemediği ya da benzeyebilip benzeyemeyeceği sorusunu – ki bu, doğa bilimlerinin, rasyonel etkinliğin kusursuz örneği olduğu önvarsayımına dayanan bir sorudur – anlamsız kılıyor.

Böylece görecilik, doğa bilimlerinin insan dünyası için güvenilir bir bilgi modeli sunduğu savım baltalamakla kalmadı, bu bilimlerin fiziksel dünyanın doğru bir resmini çizebileceği inancını da zayıflattı. Gerçekten de görecilik, hakikat ve güvenilir bilgi gibi kavramları kuşku alanına çekti. Bunun sonucunda, beşeri bilimlerin bilimsel karakteriyle ilgili kaygıların yerini görecilik takıntısı aldı.

Görecilik, kendi müritleri için (en azından modern Avro-Amerikan perspektifinden!), iyi bir şeydir. Birincisi, görecilik bizden farklı olan ötekiler hakkında konuşma yolunu sunuyor ve böylelikle de bizi bu farklılıklara karşı duyarlılaştırıyor. Hepimiz dünyaya kendi özel çerçevemizden baktığımız ve bu çerçevede yaşadığımız

için, ötekiler Gerçekliği bizden farklı olarak tecrübe etmelidirler. Bu bağlamda görecilik, etnosantrizme (herkesin bizim gibi olduğu görüşüne) karşı koyuyor. İkincisi, göreciliğe göre ötekilerin düşünme ve eyleme biçimlerini eleştirmede bağımsız bir temele sahip olmadığımız için, insani düşünce ve pratiği çoğunca yaralayan yargılayıcılığı değil, hoşgörü ve takdir tutumunu benimsemeliyiz. Bu anlamda ise görecilik şovenizme karşı koyuyor.

Böylelikle görecilik çokkültürcülüğü teşvik ediyor. "Çokkültürcülük" terimi son zamanlarda her yerde karşımıza çıkan bir sözcük oldu. Bu hiç de sevindirici bir durum değil; çünkü çokkültürcülük, çağdaş dünyada yaşamsal bir şeye, birbirlerinden önemli biçimde farklı olan insanların birbirleriyle temasta olduklarına ve birbirleriyle iş yapmaları gerektiğine işaret ediyor. Bütün çokkültürcüler, kültürel ve toplumsal farklılığı anlama ve bununla yaşamaya vurgu yapıyorlar. Ancak bu cansız bağlılığın ötesinde, çokkültürcülüğün doğası ateşli biçimde tartışılan bir konudur. En yaygın versiyon, "farklılığın kutlanması" diyebileceğimiz şeydir; buna göre, çeşitli insan grupları arasındaki farklılıklar vurgulanmalı ve yüceltilmelidir.

Bu şekilde anlaşılan çokkültürcülük, beşeri araştırmaların önüne derin sorunlar getiriyor. İzin verirseniz nasıl olduğunu açıklayayım. Kültürel ve toplumsal farklılığı kutlayan çokkültürcülük yorumuna göre, her toplum ya da kültür, kendisini, kısmen öteki birimlerden farklılaştırarak tanımlayan sınırlarla onlardan ayrılan tekil bir birimdir. Dahası, bireyler, ait oldukları kültürel ve toplumsal birimlerin yansımalarıdır. Kişisel kimlik, üyelerini kültürleyen ve toplumsallaştıran kültürel ve toplumsal birimler tarafından belirlenir.

Bu kültürel ve toplumsal birimler, birbirlerinden farklı oldukları için, çoğunca birbirleriyle çatışma içindedirler. Gerçekten de, bunlardan bazıları, kaçınılmaz olarak ötekileri baltalama ya da onlara tahakküm etme çabasına girecektir. Güçlü birimler zayıf birimleri bastırmaya ve sonuçta da zayıf birimleri kendileri gibi yapmaya çalışırlar. Bunda başarılı oldukları ölçüde gruplar arasındaki farklılıkları ortadan kaldırırlar. Nitekim farklılıkların dünyasında geçerli olan doğal itki bu farklılıkların silinmesidir.

Farklılığın kutlanması olarak yorumlanan çokkültürcülük, bu doğal itkiye bir tepkidir. Çokkültürcülük, kültürel ve toplumsal bütünlüğe ve öteki birimlerin bütünlüğüne saygı duyulmasına vurgu yapıyor. Her grubu, bir yandan kendi merkezini bulma ve beslemeye teşvik ederken, öte yandan da farklı birimlerin de bu yöndeki çabalarını tanıma ve desteklemeye itiyor. Her birimiz, başka bazı insanlarla paylaştığımız ve ötekilerin çerçevelerinden farklı olan bir çerçevede yaşıyoruz. Burada bize düşen görev, bu olguyu tanımak ve kutlamak, yeryüzündeki insan yaşamını oluşturan renk ve şekil mozaiğini alkışlamaktır.

Ancak bu şekilde anlaşılan çokkültürcülük, epistemik bir soru ortaya çıkarıyor: *Eğer biz kendi çerçevemizde ve ötekiler de kendi çerçevelerinde yaşıyorlarsa, onları nasıl anlayabileceğiz*? Biz kendi çerçevemiz bağlamında düşünüyor ve davranıyoruz, ötekiler de kendi çerçeveleri bağlamında düşünüyor ve davranıyorlar; öyle ki, onları kendi bağlamlarından başka bir bağlamda mülahaza etmeye mecbur kalıyoruz. Onların bağlamı bizim bağlamımızdan özde farklılaştıkça biz onları o derece yanlış anlamaya mahkûm oluyoruz. Etnik, cinsel, ırksal, dinsel, sınıfsal ve kültürel farklılıkları vurgulayan – ve insanların kendi tikelliklerini keşfetme ve koruma çabasında oldukları – çokkültürlü bir dünya, toplumsal bilginin parçalanmasına yol açıyor. Nihayetinde, bir türden insanların yalnızca aynı türden insanlar tarafından bilinebileceği noktasına varılıyor. Kadınları ancak kadınlar anlayabilir, Afro-Amerikalıları ancak Afro-Amerikalılar bilebilir. Özetle söylemek gerekirse çokkültürcülük, olmakla bilmeyi eşitliyor.

Fakat bu, toplumsal incelemenin ciddi biçimde kısıtlanması demektir. Çünkü eğer kadınlar hakkında sadece kadınlar yazabilir ya da kadınlar hakkında yazılanları yalnızca kadınlar yargılayabilirse (aynı şey Katolikler, Azandeler, eşcinseller, ... için de geçerlidir), o zaman, kamusal doğrulama bağlamında diyalog geliştiren açık bir bilimciler topluluğu kavramı tamamen bozulur.

Hem farklılığın kutlanması olarak anlaşılan çokkültürcülük hem de bunun arkasındaki görecilik, ötekileri anlama arayışına önemli biçimlerde meydan okuyor. Bu, çokkültürcülük ve göreciliğin ken-

dileri için de daha az rahatsız edici bir şey değildir. Bu görüşlerin gücü, insanların farklılaşmalarını anlama kabiliyetlerine dayanıyor. Fakat eğer böyle bir anlayışın imkânsız olduğunu ima ederlerse, o zaman bu kendi sonlarına yol açar. Bu bağlamda düşünüldüğünde çokkültürcülük ve görecilik özyıkıcı görünüyor.

Çokkültürcülük ve göreciliğin çağdaş entelektüel ve siyasal yaşamdaki etkin konumları ve bunların, ötekileri anlamanın olabilirliğine ilişkin yol açtıkları sorular göz önüne alındığında, bugünkü sosyal bilimler felsefesinin temel sorusu, toplumsal araştırmaların bilimsel olup olmadığı değil, ötekileri – özellikle de farklı olanları – anlamanın mümkün olup olmadığı ve eğer mümkünse böyle bir anlamanın nasıl olacağı olmalıdır. İşte bu kitabın esas sorusu budur.

Sosyal bilimler felsefesinin esas sorusu bu şekilde ortaya konduğunda, bu alandaki bazı eski başlıklar – örneğin gerekçelerle nedenler arasındaki ilişki, anlamın doğası, yorumun niteliği ve bunun nedensel açıklamayla ilişkisi, sosyal bilim yasalarının rolü; nesnelliğin olabilirliği – yeniden ivedilik kazanıyor. Ancak daha da önemlisi, yeni sorular ve bunları yanıtlamanın yeni yolları öne çıkıyor. Özellikle de ötekini bilmenin anlamı (I. Bölüm), benlik ve benliğin başkalarıyla ilişkisi (II. Bölüm), insan kültürü ve toplumunun doğası (III. Bölüm), görecilik (IV. Bölüm), rasyonalite ve anlaşılırlık (intelligibility) (V. Bölüm), kültürlerarası anlayışın karmaşıklıkları (VI. ve VII. Bölümler) ve bugünün anlaşılmasında dünün rolü (VIII. ve IX. Bölümler) hakkındaki sorular, toplumsal çalışmaları ilgilendiren araştırmaların merkezine kayıyor. Bu sorulara sosyal bilimler felsefesinde sık rastlanmıyor ya da bunlar çoğu zaman marjinal rollere itiliyor. Bu kitabın ana savlarından biri, bugün bu soruların disiplinin merkezinde olması gerektiğidir.

Kitabın düzenleniş şekli, göreciliğin nüfuzu altındaki çokkültürlü bir dünyada yaşama durumumuzu kavramaya yöneliktir. Her bölümün başlığı, tipik çokkültürlü deneyimlerden çıktığı düşünülen ve önemli bir felsefi soruna işaret eden bir soru yöneltiyor. Örneğin I. Bölüm "Birisini bilmek için o mu olmalısınız?" sorusunu soruyor. Bu soru, farklılıkla ilgili tipik çokkültürlü deneyimlerden ortaya çıkıyor: Eğer ben ve grubumdakiler kendi ayrı biçimimizle ya-

şayıp düşünüyorsak, bu durumda ben ya da biz, tamamen farklı olan kendi tarzlarında yaşayıp düşünen öteki grupları nasıl "gerçekten bilebileceğiz"? Belki de, bizim gibi olmanın ne demek olduğunu gerçekten bilebilecek olanlar, sadece grubumuzdakilerdir; belki de, öyleyse, kişiyi bilmek için onun gibi olmak gerekiyor. Başka bir örnek olarak III. Bölüm'ün sorusunu alalım: "Bizi biz yapan şey kültürümüz ya da toplumumuz mudur?" Bu soru da yine çokkültürlü deneyimin sonucunda ortaya çıkıyor: Eğer ötekilerden farklı oluşumun nedeni onlardan farklı gruplara ait olmam ise, o zaman benim kimliğim özde grup üyeliğimin bir fonksiyonu mudur? Kitabın bütün diğer bölümlerinde tartışılan soruların da çokkültürlü deneyimlerden doğduğunun açıkça görüleceğini umuyorum. Tıpkı sosyal bilimlerin bilimsel statüsüne ilişkin soruların daha önceki sosyal bilim felsefelerinin gündemini belirlediği gibi, bu sorular da, çokkültürlü sosyal bilimler felsefesinin gündemini oluşturuyor. En azından başlangıçta, bir sosyal bilimler felsefesini çokkültürlü yapan şey, sorduğu sorulardır.

Bir soruyla başlayan her bölüm, kendi sorusunu yanıtlayan bir doktrinin (bir "izm"in) sunumuyla devam ediyor. Her doktrin, çağdaş çokkültürlü deneyimden doğan sezgisel bilgiyi kavramayı hedefliyor. Nitekim I. Bölüm'deki tekbencilik doktrini – yani, beni sadece ben (ve belki de bana benzeyenler) bilebilirim (bilebilir) düşüncesi – sadece benzer deneyim ve arkaplanı paylaşan insanların birbirlerini "gerçekten bilebileceği" gibi çokkültürlü farklılık deneyiminin teşvik ettiği bir düşünceyi ifade ediyor. Yine bütüncülük – yani, bireylerin toplumsal bir grup ya da genel bir anlam sistemi içindeki yerlerinin bir fonksiyonundan başka bir şey olmadıkları – öğretisi, benim, içinde toplumsallaştığım ya da kültürlendiğim gruplardan dolayı kendim olduğum düşüncesini – ki bu düşünce ötekilerden farklı olduğumun ayrımına varmamla pekişiyor – seslendiriyor. Çokkültürlü sosyal bilimler felsefesinin tipik olarak çokkültürlü olmasının nedeni, üzerinde kafa yorduğu öğretilerdir.

(Lütfen şuna dikkat edelim: İncelenen "izmler"in birçoğu, sosyal bilimlerde ve sosyal bilimler felsefesinde yaygın biçimde kullanıldılar. Fakat böylelikle farklı insanlar için farklı anlamlar ka-

zandılar. Dolayısıyla bazen bir doktrinle benim kastettiğim şey, bazı başka yazarların kastettiklerinin aynısı değildir. Nitekim bu metinde belirli bir anlam kazanmaları için doktrinleri açıkça tanımlıyorum. Ayrıca bazen, alabildikleri diğer anlamlara ve bu anlamların yer aldığı başka kitaplara göndermeler yapıyorum. Tanımlarımda mümkün olduğunca doktrinlerin özünü almaya çalışarak, bunların daha incelikli değişkelerini ve nüanslarını, amaçları bu kitabınkinden farklı olan başka kitaplara bırakıyorum. Bu durum bazen bir doktrinin savunucularının, doktrini karikatürize ettiğim yönündeki eleştirilerine yol açabilir. Ancak izlediğim metodun kazandırdığı açıklık bu eleştirileri göğüsleyecek kadar fazladır.)

İkisi de çokkültürlü deneyimden doğan bir soru ve bunu yanıtlayan bir öğretiyle başlayan her bölüm, ele aldığı öğretinin doğru ve yanlışlarını inceliyor. Genel anlamda analizler şunu gösteriyor: "İzmler" yanlış olmaktan çok tek taraflıdırlar. Daha doyurucu bir görüş için, hem "izm"in ve hem de eleştirisinin hesaba katılması gerekiyor ve bu yapıldığı zaman, bölüm başlıklarındaki soruların ardında yatan önkabuller sorunsallaşıyor. Sonuç, bu soruların ve bunları destekleyen sezgilerin baltalanmasıdır.

Nitekim kitap şunu iddia ediyor: En güçlü biçimleriyle görecilik ve de farklılığın kutlanması olarak anlaşılan çokkültürcülük, tamamen yanlış olmasa da hatalıdır. Yani bu şekilde anlaşılan görecilik ve çokkültürcülükte özde doğru unsurlar vardır; fakat normal olarak algılandığında bu öğretiler, sınırlı ve tektaraflıdırlar. Dolayısıyla da bunların üzerinde yeniden düşünmek gerekiyor. Nitekim, bu kitabın yaptığı işlerden biri, hem göreciliğin hem de çokkültürcülüğün yeniden tanımlanmasıdır.

Yaygın görecilik ve çokkültürcülük anlayışları, farklılığı, kültürel bütünlüğü ve kültürel tahakküme direnişi vurguluyorlar. Bunlar, "benlik"-"öteki", "biz"-"onlar", "aynılık"-"farklılık", "asimilasyon"-"ayrılıkçılık" ve "içeridekiler"-"dışarıdakiler" gibi esnek olmayan ikili kategoriler bağlamında düşünüyorlar. Bu kitap bu anlayışları ve bunlardaki ikilikleri yıkıyor. Farklılığın yerine aktarışımı, bütünlüğün yerine açıklık ve etkileşimi, direnişin yerine öğrenmeyi vurguluyor. Genel anlamda, ikili düşünce biçiminin yerine diya-

lektik düşünceyi yerleştiriyor. (Tabii bunun nasıl yapıldığı metin boyunca açıklanacaktır.) Bu durumda bir sosyal bilimler felsefesinin çokkültürlü olması, bazı soruları sorması ve bazı öğretileri incelemesinin yanında, çokkültürlü bir yaşam için, (diyalektik) bir düşünce biçiminin alternatif düşünce biçimlerinden daha uygun olduğunu garanti etmesine de bağlıdır.

Daha önceki entelektüel ve siyasal iklimlerde, sosyal bilimlerin kendi istikametini belirlerken bakması gereken parlak bir işaret ateşi açıkça ortadaydı. Bugün ise, genelde bilgiyi ve özelde de bilim düşüncesini sorgulayan bir dönemde yaşıyoruz. Çağımız kuşkuculuk çağıdır; hakikat, nesnellik, bilgi ve hatta farklı olan insanların anlaşılabilirliği konusunda kuşkuculuk. Böyle bir kuşkuculuk sağlıklı bir şeydir. Ancak aşırıya vardırıldığında inanmazcılığa [kinizm], yani, bilgi olarak sunulan her şeyin, siyasetteki güçlülerin ve tarihteki muzafferlerin ("Tarih, muzafferlerin anlattığı bir hikâyeden başka bir şey değildir") dayattıkları görüşlerden başka bir şey olmadığı düşüncesine dönüşebilir. Bu durumda, bilgi ve hikmetin olası bir kaynağı olarak toplumsal araştırma ortadan kalkar.

Kuşkuculuğun, toplumsal incelemenin ölümünden daha tehlikeli sonuçları da var. Kuşkuculuk ivedi toplumsal sorunlar konusunda rasyonel analiz ve çözümlerin olabilirliğini de kuşku alanına çekiyor. Bu kuşku ise ya toplumsal ve siyasal tevekkülü, toplumsal alandan benliğe inmeyi ve umutsuzluğu ya da kişinin kendi perspektifi ve kültürünün değerliliği için kavgaya girmesini teşvik ediyor. Çokkültürcülük ve göreciliği eleştirenler, bu felsefi duruşların, kaçınılmaz olarak ya (pasif narsisistlerin dünyadaki zulümlere karşı yalnızca "Fark etmez" umursamazlığıyla tepki verdikleri) "kaliformizasyon"a ya da (birbirlerini anlamayan düşman kampların silahlı çatışmaya girdikleri) "balkanlaşma"ya yol açacağını boşuna söylemiyorlar.

Bu kitabın teknik analizlerinin altında yatan şey, çokkültürlü bir dünya için daha yetkin bir görüş sunma hedefidir. Çünkü bir yandan göreciliğin ve farklılığın kutlanması olarak anlaşılan çokkültürcülüğün hakkını teslim etmeyi ümit ederken öte yandan da bu görüşlerin normal olarak algılandıkları takdirde nasıl özyıkıcı ve

zayıflatıcı olduklarını göstermeye çalışıyor. Bunların yerine, yeni bir çokkültürcülük anlayışı bağlamında yeni bir sosyal bilimler anlayışı – "etkileşimcilik" (XI. Bölüm) dediği bir anlayış – öneriyor.

Toplumsal araştırmaların doğasının çokkültürcülük bağlamında incelenmesiyle ortaya çıkan meseleler, derin, geniş-yelpazeli ve çağımızın en ivedi sorunlarının bir kısmına ilişkin meselelerdir. İşte bu kitabın birincil amacı, toplumsal araştırmaların doğasına ilişkin tartışmayı derinleştirmek ve canlandırmaktır. Ancak bunun ötesindeki niyeti ise, çokkültürlü bir dünyanın ivediliklerine daha uygun bir görüş sunmaktır.

I

Birisini bilmek için o mu olmalısınız?

A. TEKBENCİLİK (*Solipsism*)

Hepimiz şöyle ifadeler sarfeder ya da duyarız: "Nasıl olduğunu bilemezsin çünkü orada değildin", "Aynı duyguyu ben de yaşayana dek senin ne hissettiğin konusunda bir fikrim yoktu", "Yabancı bir sokakta geceleyin yürümenin bir kadın için ne demek olduğunu ancak başka bir kadın bilebilir" ve "Haçlı Seferleri'ne katılan bir şövalye olmanın nasıl bir şey olduğunu asla *gerçekten* bilemeyeceğim." Bu ifadeler – ve sayısız benzer ifade – bugün birçok kişinin doğruculuk saydığı ve birçok başka kimsenin ise herkesin bizim gibi olduğu şeklindeki dar düşünceden kurtulmamızı sağlayacak büyük bir keşif olarak yaydığı bir tezin çekirdeğini oluşturuyor. Bu

tez, başka bir kişi ya da grubu anlamak için, o kişi ya da o grubun bir üyesi olmak (ya da onlar gibi olmak) gerektiği iddiasından oluşuyor. (Tez, bazen, "başka birini *gerçekten* anlamak için o kişi olmak gerekir"de olduğu gibi "gerçekten" terimini içine alıyor.) Nitekim, kadınları (gerçekten) anlamak için kadın olmak gerekir ya da Katolikleri (gerçekten) anlamak için Katolik olmak gerekir. Ben bu teze "birisini bilmek için o olmalısınız" adını veriyorum. (Bunun teknik adı *içeriden epistemoloji*dir: Öteki içeridekileri bilmek için içeriden olmak gerekir.)

Bu tez, *tekbencilik* denen daha genel bir felsefi duruşun bir örneğidir. Tekbencilik, kişinin, kendi deneyimlerinden, durumlarından ve edimlerinden başka hiçbir şeyin bilincinde olamayacağını iddia eden bir teoridir. Eğer "birisi"ni tek bir kişi olarak tanımlayacak olursak o zaman "Birisini bilmek için o olmalısınız" tezi, kişiyi sadece kendisinin bilebileceği iddiasına dönüşür. Eğer "birisi" daha geniş biçimde bir grubu gösterirse o zaman da "Birisini bilmek için o olmalısınız" tezi, bir grubun üyelerini sadece bu grubun üyelerinin anlayabileceği savına dönüşür.

Tekbenciliğin bu tezini, en baştan, hem dar hem de geniş biçimleriyle incelememiz gerekiyor. Çünkü eğer tez doğruysa o zaman insanlar üzerindeki bilimsel çalışmalar itibarını tamamen yitirecek ve "sosyal bilimler" terimi kendi içinde çelişen bir terim haline gelecektir. Bunun iki nedeni vardır. Birincisi, bilim, ilke olarak, bütün fenomenlerin incelenmeye ve bütün araştırmacıların analizlerine açık olmasını gerektirir. Halbuki eğer sadece birbirlerine benzeyen insanlar birbirlerini anlayabilirlerse, o zaman inceledikleri insanlardan farklı olan araştırmacıların önünde bir engel olacaktır. İkincisi, siz sadece size benzeyenleri anlayabildiğiniz için sizden farklı olan araştırmacıların bulgularını da anlayamazsınız. Dolayısıyla da, farklı türden insanlar arasında hakiki bir bilgi paylaşımı gerçekleşemez. Hepimiz, epistemik anlamda, birbirimiz için gizemli, küçücük homojen dünyalarımıza hapsolmuş oluruz. Böyle bir durum ise bilimi imkânsız kılar.

Eğer "Birisini bilmek için o olmalısınız," tezi doğru olsaydı, bu, kitabın geri kalan bölümlerinde tartışacağım her şeyi tamamen de-

ğiştirirdi, dolayısıyla ilk olarak bunu ele alıyorum. Ayrıca bu tez, çokkültürlü dünyamızla özellikle ilintili çok ilginç sorular doğuruyor ve dolayısıyla da başlangıç için her halükârda iyi bir nokta oluşturuyor.

Sizi siz yapan şeyler üzerinde düşünerek başlayalım. Örneğin, sizi bir kapıdan, bir virüsten ya da bir domatesten temelde farklı kılan şey nedir? Bu soruya vereceğiniz yanıt, bunlardan hiçbirinin düşünemediğini, duyumsayamadığını ya da tahayyül edemediğini ve bunların hiçbirinin çevrelerinin bilincinde olmadığını ya da çevrelerine karşı tutum geliştiremediğini hatırlatmakla başlayabilir. Kısacası bunların hiçbirinin zihinsel deneyimi yoktur. Sizi bunlardan ayıran şey, aklınızın ve bilincinizin olmasıdır. Gerçekten, sizin ne ve kim olduğunuzun temeli, bilinç kapasitenizdir.

Bilincin ilginç bir özelliği, sizin, kendi bilincinize hâkim olan tek kişi olmanız ve hissettiğiniz şeyi sadece sizin hissetmeniz ya da gördüğünüz şeyi sadece sizin görmenizdir. Duyduğunuz ya da gördüğünüz (ya da inandığınız ya da arzuladığınız) şeyi başkalarına söyleyebilirsiniz, fakat zihinsel durumunuzu tarif etmek için sözcüklere başvurmalısınız. Peki, başkalarının aynı sözcükleri kullandıklarında kastettikleri şeyin aynısını kastettiğinizi nasıl bileceksiniz? Kırmızı bir top gördüğünüzü söyleyebilirsiniz fakat başkalarının da kırmızı gördüklerini söylediklerinde sizinle aynı şeyi gördüklerinden nasıl emin olabilirsiniz? Bu imkânsız görünüyor; çünkü, ne onlar sizin algısal renk deneyiminize sahipler ve ne de siz onlarınkine. Dahası, ne onlar sizin düşünce ve duygularınızı gözlemleyebilirler ve ne de siz onlarınkini. Zihinsel fenomenler görülmezler. Bunlar, başka hiç kimsenin giremediği "içeride" oluşurlar. Felsefeciler bütün bu olan biteni, her insanın kendi zihinsel durum ve süreçlerine sadece kendisinin girebileceğini söyleyerek tanımlıyorlar.

Bu gözlemlerin her ikisi de – zihinsel yaşamınızın kim olduğunuzun temeli olduğu ve zihinsel yaşamınıza sadece kendinizin girebileceği – basmakalıp ve tartışmasız görünüyor. Ancak, eğer bilinç bir kişinin ne/kim olduğunun temeli ise ve eğer kendi bilincine sadece kişinin kendisi girebiliyor ise, o zaman, bu kişiyi sadece

kendisinin bilmesi gerekiyor (burada kişiyi bilmek için, bu kişinin bilinç durumunu bilmek gerektiği varsayılıyor ki, bilinç durumlarının insanların kimliklerinin temeli olduğu düşünüldüğünde bu makul bir varsayımdır). Bu, daha önce de söylediğim gibi, beşeri bilim nosyonunu tamamen imkânsız kılan dehşet verici bir yargıdır. Yani gayet zararsız öncüllerden, sosyal bilimlerin bir sahtekârlık olduğu yargısına varılıyor.

Bir de bu doktrinin daha az radikal bir versiyonunu, psikolojik değil de sosyolojik bir versiyonunu ele alalım. Benim deneyimim, derin bir biçimde, erkek, (eski) bir Katolik, Amerikan ve orta sınıf olmamla şekilleniyor. Bu niteliklerden dolayı, dünyaya belli bir açıdan bakıyorum ve insanlar da bana belli bir şekilde muamele ediyorlar. Örneğin aldığım Katolik terbiye, kendi kendimi günahkâr olarak ve de kendimden ve doğal dünyadan başka bir şey tarafından ıslah edilmeye muhtaç olarak görmemi sonuç verdi. Nitekim bu terbiye beni belli arzu ve davranışların kötü olduğunu düşünmeye ve bunları bastırmaya (çalışmaya) itti. Hatta bedenim bile belli Katolik disiplinleriyle (örneğin diz çökme) şekillendi. İlerleyen yaşımda bu terbiyeye karşı tepki gösterirken bile hâlâ özel Katolik mirasıma tepki gösteriyordum. Yani, bu miras beni biçimlendirmeye devam ediyor ve buna ben ölene dek de devam edecektir.

Şurası kesinlikle doğru görünüyor: Benim ne ve kim olduğum, büyük oranda, ait olduğum (birçok durumda seçim yapmadan ait olduğum) grupların fonksiyonudur. Eğer ben Yeni Gine'de doğup büyüseydim, şimdikinden çok başka birisi olacaktım; sadece dünyayı farklı biçimde tanımlamakla kalmayıp aynı zamanda dünyayı farklı biçimde yaşayacaktım. Şimdi yaşadığım dünyadan farklı bir dünyada yaşayan farklı bir insan olacaktım. Genellersek, herkesin kimliği, önemli ölçüde, içinde yaşadığı toplumsal ve kültürel dünyanın bir fonksiyonudur.

Bunun anlamı toplumsal ve kültürel farklılıklar dünyasında insanların birbirlerinden gerçekten çok farklı olduklarıdır. Hakikaten, bu toplumsal farklılıkların derin olduğu yerlerde insanların da birbirlerinden radikal biçimde farklı olmaları gerekiyor. Lahor varoşlarında yaşayan Pakistanlı Müslüman bir kadının, Londra'nın

John's Wood caddesinde yaşayan üstsınıf beyaz bir Protestan erkekle çok az ortak tarafı vardır. Bu iki kişinin dünyaları o kadar farklıdır ve bu dünyalar onları o kadar farklı biçimde şekillendirmiştir ki, birisi için doğru olan şey öteki için pekâlâ doğru olmayabilir.

İnsanların toplumsal kimliği hakkındaki bu doktrin ile belli bir deneyimi bilmek için o deneyimi yaşamak gerektiğini savlayan öğretiyi birleştirecek olursak, bunun sosyal bilimler için doğuracağı sonuçlar yıkıcı olur. Eğer kişinin kimliği toplumsal grubunun bir fonksiyonuysa, eğer belli bir deneyimi yalnızca aynı kimlikten insanlar yaşayabiliyorsa ve eğer bir deneyimi bilmek için onu yaşamak gerekliyse, o zaman belli bir grup ya da sınıfın deneyimlerini sadece bu grup ya da sınıfın üyeleri bilebilir. Afro-Amerikalı olmanın ne demek olduğunu gerçekten sadece Afro-Amerikalılar bilebilir ve dolayısıyla da Afro-Amerikalı olmanın ne demek olduğunu yalnızca Afro-Amerikalılar söyleyebilir. Bu her grup için de böyledir: İşçi sınıfı faydalı biçimde sadece işçi sınıfının üyelerince araştırılabilir, yalnızca İngiliz tarihçiler iyi bir İngiltere tarihi yazabilir, kadınların eylem, duygu ve ilişkilerini sadece kadınlar tarif ve tavzih edebilir. Her grup kendi kendisinin sosyal bilimcisi olmalıdır.

Her grubun kendi sosyal bilimcisinin olması gerektiği düşüncesinin, etnik, dinsel, cinsel, ulusal ve sınıfsal hatlarla ayrılan insanlar arasındaki farklılıkların tamamen bilincinde olan bugünkü dünya için özel bir anlamı var. Bilimsel ve tarihsel araştırmalar, çoğunlukla belli siyasal ve toplumsal düzenlemeleri haklı ya da haksız çıkarmak için kullanılıyor. Dolayısıyla da bunlar genellikle kendi özel kimliklerini tesis etmeye ve kendi kültür ve toplumlarının değerini geçerli kılmaya çalışan insanların ideolojik mücadelelerinde kullanılan silahlara dönüşüyor. Dahası, bu tür araştırmalar çoğu zaman belli insan grupları ya da tiplerinin tarafgir ve önyargılı tanımlamalarını sunuyor; sayısız tarihsel ve antropolojik metin, insanların yaşamlarını farklı kılan niteliklerle alay ederek ya da bunları yok sayarak saygısız tespitler yapıyor. Bunun sonucunda, gruplar, kendi deneyim, duygu ve eylemlerini gerçekten sadece kendilerinin anlayabileceğini düşünerek, kim olduklarını yalnızca içlerinden bi-

rilerinin açıklamasını isteyebiliyorlar.

Tartıştığım – bir deneyimi sadece o deneyimi yaşayan birisinin bilebileceğini ve her grubun kendi sosyal bilimcisinin olması gerektiğini savunan – öğretiler, "Birisini bilmek için o olmalısınız" tezinin versiyonlarıdır. Bugünlerde bu tekbenci tez çok tutuluyor. Bu, kısmen gruplar arasındaki farklılıkların vurgulandığı (aslında üstüne basa basa vurgulandığı) çağdaş toplumsal ve siyasal yaşamın çokkültürlü doğasından kaynaklanırken, kısmen de sezgisel olarak sorunsal değil gibi görünen, deneyim ve bilgiye dair bazı inançlardan kaynaklanıyor. Ancak sorun, bu tezin doğru olup olmadığıdır. Bu bölümün bundan sonraki kısmında, bunun çok sınırlı olarak doğru; fakat çok önemli anlamlarda da yanlış olduğunu göstermeye çalışacağım.

B. DENEYİMLERİN BİLİNMESİ VE PAYLAŞILMASI

Bir an için bu tezin doğru olduğunu, birisini bilmeniz için gerçekten o olmanız gerektiğini varsayalım. Bu durumda acaba nelere bağlı kalıyoruz?

Bu tezin anlaşılması için "bilme"nin daha kesin olarak tanımlanması gerekiyor. "Bilmek" ("Bunların Parlamenter olduklarını biliyorum"da olduğu gibi) "teşhis edebilmek" anlamına gelebilir, ("İtalyan hükümetlerinin neden bu kadar istikrarsız olduklarını biliyorum"daki gibi) "tarif ve tavzih edebilme"yi ifade edebilir; ya da ("Ben de bir anne olduğum için doğum yapmanın ne demek olduğunu biliyorum"daki gibi) "aynı deneyimleri yaşamak" demek olabilir. "Birisini bilmek için o olmalısınız" tezine en açık biçimde uyan "bilme" tabii ki üçüncü seçenektir: Eğer başka birisini sadece aynı deneyimleri yaşadığım zaman bilebiliyorsam, o zaman, doğal olarak, birisini bilmek için onunla aynı olmam gerekiyor. O halde şimdilik "bilme"nin "aynı deneyimleri yaşamak" olduğunu varsayalım (daha sonra "bilme"nin bu tanımı özellikle de sosyal bilimler bağlamında sorgulanacaktır).

Biraz düşünürsek şunu görürüz: Eğer "bilmek", "aynı deneyim-

leri yaşamak" olarak çözümlenirse o zaman, nihai anlamda, en iyi bildiğiniz şey kendiniz olursunuz. Neden? Çünkü bir deneyimin doğası, kısmen, bu deneyimi yaşayan kişinin doğasının bir fonksiyonudur. Örneğin bir Yahudi'nin Auschwitz'i ziyareti, Yahudi olmayan birininkinden çok farklı olacaktır. Hatta bu ölüm kampında ebeveynlerini yitiren bir Yahudi'nin ziyaretiyle Holocaust'ta herhangi bir akrabasını yitirmemiş bir Yahudi'nin ziyareti bile farklıdır. Deneyimler, kısmen, kişinin belli bir duruma getirdiği yorumlayıcı varsayımlar tarafından oluşturuluyor. Yani beklentiler, hatıralar, inançlar, arzular ve bunları yaratan kültürel önyargılar tarafından biçimlendiriliyor. Küçük bir kadının karanlık bir sokakta yürümesi, ağır sıklet bir erkek boksörün aynı sokakta yürümesinden farklı bir deneyimdir. Dolayısıyla, sizin deneyimleriniz benimkilerden ve herkesinkilerden her halükârda farklı olacağı için ve de "bilme"nin "aynı deneyimleri yaşamak" olduğunu varsaydığımız için, kendinizden başka hiç kimseyi bilemezsiniz.

Bu yargı, başkaları gibi olmak ve dolayısıyla da onların deneyimlerini paylaşmakla delinemez mi? John Howard Griffin, *Benim Gibi Siyah*'ta (*Black Like Me*, 1961), 1950'lerin sonunda nasıl yüzünü siyaha boyadığını ve bir siyah gibi Amerika'nın Güneyini dolaştığını anlatıyordu. Beyazlar kendisine siyah muamelesi yapıyor ve "renkli" pınarlardan su içmesini, otobüslerin arkasında oturmasını ve itaatini göstermek için hep yere bakmasını istiyorlardı. Griffin'in bunu yapmasının nedeni, ayrımcı Amerika'da siyah olmanın ne demek olduğunu bilebilmesi için, ötekilerin gözünde siyah olması ve dolayısıyla da siyahların deneyimlerini yaşaması gerektiğini düşünmesiydi. Bu, başkalarının deneyimlerini yaşamanın ve dolayısıyla da onları bilmenin bir yolu değil miydi?

Griffin'in çabalarını asla küçümsemiyorum fakat bu sorunun cevabı kesinlikle hayır'dır. Çünkü siyahlık numarası ne denli gerçekçi olursa olsun Griffin siyah değildi ve dolayısıyla da Güneydeki siyahların deneyimlerini yaşayamazdı. Bir defa, Griffin, her an yüzünü yıkayarak yeniden beyaz olabileceğini biliyordu. İkincisi, terbiyesini tamamen beyaz bir dünyada almıştı ve kendi hakkındaki düşüncesi bu terbiyenin ürünüydü. Nihayetinde Griffin kendisi-

nin siyahlık numarası yapan bir beyaz olduğunu ve bu numarayı her an bırakabileceğini biliyordu. (Griffin'in ıssız bir yolda, "zencileri taciz" etmek isteyen bir çete tarafından durdurulduğunu düşünelim. Gerçekten siyah olan birisi siyahlığından kurtulamaz, halbuki Griffin – işler sarpa sardığında – kimliğini ifşa edebilir ("Bir filmde oynayan bir aktörüm ve rolümü çalışıyorum..."). Böyle bir kabiliyete sahip olduğunu bilmesi, kişinin ırksal taciz deneyimini tamamen değiştiriyor.) X numarası yapmak ve x numarası yaptığını bilmek, x olmaktan tamamen farklıdır.

Başka birisinin aynısı olamayacağınızı varsayarak şöyle soralım: Başkalarıyla aynı deneyimleri yaşamak için yeterince onlar *gibi* olamaz mısınız? Bir tenisçi olmayabilir ve dolayısıyla da Wimbledon'da oynamanın ne demek olduğunu doğrudan yaşayamayabilirsiniz. Ancak belki de bir boksörsünüz, bu durumda, Wimbledon'da oynamanın ne demek olduğunu dolaylı olarak bilmek için, herhangi bir sporda başka birisiyle yüz yüze mücadele deneyimini yaşamanız yeterli değil midir? Ancak sorun, sadece bir boksör niteliği taşımamanızdır: Aynı zamanda beyaz bir erkek, eski bir Katolik, biri aşırı şiddet taraftarı olan İrlandalı ve Alsace'lı ebeveynin çocuğu bir Kaliforniyalı, uzun, ortasınıf, üniversiteyi Birleşik Krallık'ta okumuş, vs., birisi olabilirsiniz. Bütün bu faktörler, atletik mücadele anlayışınız da dahil olmak üzere, gördüğünüz ve hissettiğiniz şeylerin rengini belirleyecektir. Sizin Wimbledon deneyiminiz, benimkinden ya da bir başkasınınkinden çok farklı olabilir. Deneyiminiz, gerçekten sonsuz kişisel karakteristiklerle şekilleniyor. Bunlar ne kadar fazla hesaba katılırsa, sizinle benzer deneyimleri yaşayanların sayısı da o kadar az olacaktır. Nihayetinde her bir faktörün elemesiyle bu sayı o denli azalacaktır ki, sınıfınızın sadece bir üyesi kalacaktır, yani siz. Deneyimlerinizi tanımlayan bütün anlamlı ayrıntılara sadece siz sahipsiniz, dolayısıyla da, nihai olarak deneyimlerinizi sadece siz yaşayabilirsiniz. O halde eğer "bilme"yi "aynı deneyimleri yaşamak" olarak alırsak, bu durumda sizi sadece siz bilebilirsiniz.

Hatta aslında durum bu tablodakinden daha da daraltıcıdır. Siz, yalnızca belli bir zamandaki (bu zamana t diyelim) sizsiniz. T za-

manı geçtiğinde siz (kısmen t'deki deneyimlerinizden dolayı) t'dekinden farklı bir sizsiniz. Ömrümün belli bir diliminde karımla bir çocuğumuz oldu. Bu deneyim beni temelden değiştirdi: Artık bu küçük varlıkla ben birbirimize o denli bağlıydık ki, bu durum beni, daha önce hiç yaşamadığım biçimde gelecek (ve geçmiş) kuşaklara bağlıyordu. Ayrıca bu beni son derece savunmasız duruma düşürüyordu: Denetleyemediğim herhangi bir şey her an çok sevdiğim bu varlığa zarar verebilirdi. Bende oluşan bu değişiklikler daimiydi, yani çocuğum büyüyüp bağımsız bir yetişkin olduğunda bu değişiklikler ortadan kalkmayacaktı. O daima benim çocuğum olacaktı ve özdüşüncem bunu yansıtacaktı. Çocuğun doğumundan önce, dünyayı, şimdikinden çok farklı biçimde yaşıyordum. Hiç kuşkusuz aynı türden dönüştürücü deneyimleri siz de yaşamışsınızdır.

T zamanında yaşadıklarınızı sadece bu zamanda yaşayabilirsiniz. Sonraki herhangi bir zamanda (buna t+1 diyelim) yaşayamazsınız. T+1'deki deneyimleriniz t'dekilerden farklıdır çünkü bu iki zamanda siz farklısınız. Nitekim, otuz yaşında ebeveynimle yaşadığım ilişkiler on yaşındakilerden çok farklıdır. Hatta otuz yaşında, ebeveynimi on yaşındayken düşündüğüm gibi düşünemem (bu, biraz o yaşta yaşadıklarımdan dolayı, biraz da o zamandan bu yana yaşadığım öteki deneyimlerden dolayı böyledir). Thomas Wolfe'un dediği gibi, "Eve yeniden gidemezsiniz".

Bu zorluk, geçmişte yaşadıklarınızın hatırlanması ve bunların bu şekilde yeniden yaşanması yoluyla ortadan kaldırılamaz mı? Hayır. Geçmişte olan bir deneyimi hatırlayışınız, önemli ölçüde o zamandan beri yaşadıklarınızın etkisinde olacaktır. Geçmişi hatırlamak, bugün bulunduğunuz yerin bir fonksiyonudur. İsterseniz, okul günlerinizi mezuniyetten hemen sonra hatırlayışınızla şimdi hatırlayışınızı karşılaştırın. Okul günlerini o günkü tahayyülünüzle bugünkü tahayyülünüz kuşkusuz farklıdır; çünkü bu iki zaman dilimi arasında yaşadıklarınızın bir sonucu olarak, sizin anlam anlayışınız değişti. (Henüz önceki gün, çocukluğumdaki bir olayın anısını anlatmak için bundan on yıl önce günlüğüme yazdığım satırları okudum ve aynı olayı bugün, yazıya döktüğüm günden ne kadar farklı hatırladığımı görmek beni şaşırttı.) Hatıra yorumla, yorum da önem

ve anlam yüklemeleriyle şekilleniyor. Böyle bir yükleme ise, kısmen, bugünkü anlayış ve ilgilerinizle belirleniyor. Bundan dolayı hatıra, eski deneyimlere doğrudan erişmenin yolu olamaz. (Yorum nosyonunu VI., VII. ve VIII. bölümlerde daha geniş biçimde ele alacağız.)

Fakat bütün bunlar şuna işaret ediyor: Eğer "bilme"yi "aynı deneyimleri yaşamak" olarak alırsak, o zaman, t+1'de, t'deki deneyimlerinizi yaşayamayacağınız ve t'de yaşadıklarınızı yeniden yaşamada t+1'deki belleğinize güvenemeyeceğiniz için, t+1'de kendinizin t'deki halini bile bilemezsiniz!

Eğer "Birisini bilmek için o olmalısınız" tezi doğruysa o zaman bilebileceğiniz tek kişi sizsiniz ve de sadece kendinizin şu anki durumunuzu bilebilirsiniz. Dün bile olsa geçmişteki halinizi bilemezsiniz. Ancak bu yargı çok zorlayıcıdır; çünkü kendiniz de dahil olmak üzere hiç kimsenin sizi bilemeyeceğini söylemekle aynı anlama geliyor. "Birisini bilmek için o olmalısınız" tezi içeriye patlıyor: Kendisini, birisini bilmenin tanımlanması olarak sunarken, böyle bir bilginin imkânsızlığı yargısına varıyor. Burada bir yanlışlık var.

Herhalde "bilme"yi çok dar olarak tanımladık. "*Aynı* deneyimleri yaşamak" yerine belki de "aynı *türden* deneyimler yaşamak" olarak tanımlanmalıydı. Bu şekilde tanımlandığı zaman, belki de, size yeterince benzeyen başkaları (başka bir zamandaki siz de dahil olmak üzere) siz olmanın ne olduğunu ve dolayısıyla da sizi bilebilir. Size yeterince yakın birisi empati yoluyla sizinle aynı türden duyguları hissedebildiği ve dolayısıyla da sizin deneyimlerinizi kavrayabildiği zaman bu gerçekleşebilir.

Fakat "yeterince yakın"ın buradaki anlamı nedir? Kızı hastalıktan ölen siyah bir kadın köle, neredeyse bütün diğer açılardan farklı olsalar da, benzer bir ölümde beyaz bir efendinin yaşadıklarını pekâlâ anlayabilir. Burada, birbirlerinden çok farklı olan insanların benzer deneyimler yaşayabilecekleri görülüyor.

Ancak bu örnek sadece "birisi"nin aynı tür deneyimi yaşamış olması bağlamında tanımlanması gerektiğini göstermiyor mu (sonuçta, çocuklarını kaybetme deneyimi bağlamında siyah köle ile

beyaz efendi "bir/aynı"dır)? Ayrıca "deneyim türü" hangi genellik düzeyinde belirlenecektir? İki ebeveynin çocuklarının ölümü, önemli açılardan, ebeveynlerin farklı toplumsal konumları ve çocukları bekleyen farklı gelecekler tarafından şekillenmiş olmalıdır. Fakat eğer deneyimlerinin benzerliğini vurgulamak amacıyla bu faktörler gözardı edilecek olursa, o zaman, bu kararın verilmesini sağlayan bir temel olmalıdır.

Bu temelin var olabilmesi kolay değildir: Eğer bu iki olay nesnel olarak aynıysa, o zaman, deneyimlerin de genel anlamda aynı olduğunu varsayalım. İnsanlar aynı olayları farklı biçimlerde yaşarlar: Kaygısız bir anne, istenmeyen bir çocuğun ölümüyle, çocuğuna düşkün bir anne ile aynı şeyleri duymayabilir. Dahası, nesnel olarak çok farklı koşullarda çok benzer deneyimler yaşanabilir. Belki de çocuğumun uzak bir yerde yaşamak için evden ayrılmasıyla duyduğum üzüntü, çocuğunuzun ölümüyle yaşadığınız kederden farklı değildir. Halbuki bu iki durum nesnel olarak birbiriyle aynı değil (kaçan fakat geri dönen Harika Çocuğun hikâyesindeki babanın yorumunu hatırlayalım: "...bu kardeşiniz ölmüştü fakat yeniden hayata döndü" [Luka 11: 32]). Mesele, deneyimlerin benzerliğidir. Fakat, nesnel koşullarla içsel deneyim arasında birebir hiçbir korelasyon yoktur. Dolayısıyla, iki deneyimin, bir insanın ötekini anlayabileceği kadar benzer olup olmadığını belirlemenin temeli, nesnel koşullar olamaz.

Belki şöyle denebilir: *Deneyimciler* ilgili anlamlarda birbirleri gibi olmalıdırlar. Peki, ilgili anlamlar ne demektir? Bu, temelde aynı türden deneyimler yaşamak olamaz çünkü bu durumda mesele döngüsel bir hal alır. Bu açmaz çok genel bir açmazdır: "Birisini bilmek için o olmalısınız" tezinin söylemek istediği şey, ilgili anlamlarda sizin gibi olmayan hiç kimsenin sizin deneyimlerinizi bilemeyeceğidir. Dolayısıyla bu anlamları, benzer deneyimler temelinde tanımlamanın hiçbir faydası yoktur.

Bu durumda şu noktaya geliyoruz: Birbirlerinden tamamen farklı olan ve tamamen farklı durumlarda yaşayan insanlar pekâla birbirlerini anlamaya yetecek benzerlikte deneyimler yaşayabilirler. Bunun doğru olup olmadığına karar vermekte temel alınacak

şey, bu insanların aynı grup ya da sınıftan olup olmadıkları ya da nesnel olarak aynı koşullarda bulunup bulunmadıkları değil, deneyimlerinin kendilerinin birbirlerine güçlü biçimde benzeyip benzemedikleridir. Bu ise ancak deneyimlerinin ayrıntılı biçimde tarifi ve açıklanması ile belirlenebilir. Fakat şunu unutmayalım ki bu tür bir açıklama, sadece, *farklı* insanların benzer deneyimler yaşayabileceği varsayımıyla yapılabilir.

Böyle bir varsayım ise, içeriden epistemolojinin en azından bir versiyonunu baltalıyor. Çünkü, nesnel olarak sizden tamamen farklı insanların, sizin deneyimlerinizi bilmelerine yetecek kadar sizinkilere benzer deneyimler yaşayabileceklerini söylemek, sizden tamamen farklı insanların sizi en azından kısmen anlayabileceklerini kabul etmek demektir. Başka bir deyişle, sizi bilmek için, ötekiler (bırakın siz olmayı) sizin gibi olmak zorunda bile *değildir*. Fakat eğer birisi olmak, belli bir deneyim yaşamak olarak tanımlanırsa ve eğer belli bir deneyimi bilmek, onu yaşamaya dayanırsa, o zaman bu, içeriden epistemolojinin, birisini bilmek için onunla aynı deneyimleri yaşamanız gerektiğini savlayan versiyonunu desteklemiyor mu?

Eğer "bilme"yi "aynı türden deneyimler yaşamak" olarak alırsak, evet. Fakat acaba "bilme"nin en iyi yorumu bu mudur? Bir deneyimi bilmek, onu yaşamaya mı dayanır? Şimdi bu soruları ele almalıyız.

C. BİLMEK VE OLMAK

"Birisini bilmek için o olmalısınız" tezi, birisi olmak ile onu bilmek arasında güçlü bir bağ kuruyor. Bir defa bu tez, açıkça, birisi olmanın o kişiyi bilmenin *gerekli* koşulu olduğunu savlıyor. Buna göre, birisini bilmeniz için o olmanız gerekiyor. Dahası, birisi olmanın, onu bilmek için *yeterli* olduğunu (gerektirmese de) önermiş oluyor: [Çünkü] eğer birisini bilmek, onunla aynı deneyimleri yaşamaksa ve eğer birisi olmak tam da onun deneyimlerini yaşamaksa, o zaman, birisi olmakla zaten o kişiyi biliyorsunuz. Halbuki düşünüldü-

günde hemen görüleceği gibi, birisi olmak, onu bilmenin ne yeterli ne de gerekli bir koşuludur. Ayrıca, düşündüğümüzde, şimdiye kadar kullandığımızdan farklı ve daha uygun bir "bilme" anlayışının belirdiğini göreceğiz.

Birisi olmanın o kişiyi bilmek için yeterli olduğu savıyla başlayalım. Katolik kilisesinin bir üyesi olma durumunu ele alalım. Çocukluğunuzdan bu yana her Pazar kiliseye gittiğinizi varsayalım. Kiliseye gidiyorsunuz çünkü bu "doğru" bir şey gibi görünüyor. Ayinlerdeki müziğe eşlik ettiğinizi, fakat dualar ve kutsal kitap okumaları sırasında aklınızın ordan oraya gittiğini düşünelim. Dualar hâlâ Latince yapılıyor, dolayısıyla da bunlardan hiçbir şey anlamıyorsunuz. Tabii günah çıkarma, İngilizce yapılıyor ve fakat günah çıkarmaya yılda sadece iki defa gidiyorsunuz ve günahlarınız sizin için çok da ilginç ya da derin değil. Şimdi soralım: Katolik olmanın ne demek olduğunu hangi anlamda biliyorsunuz?

Bir anlamda pratiğini yapsanız bile bunun ne demek olduğunu bil[e]meyebilirsiniz; Katoliklik, bunun tarihi, dogmaları, pratiklerinin anlamı ve sembollerinin değerleri hakkında çok şey bilmeyebilirsiniz. Katolik olmayan birisine Aşai Rabbani ayinini tarif etmeniz istenecek olsa, neyden sonra neyin geldiğinden emin olmayan ve ayinden sonra cemaatten toplanan paraların ya da ayinin 6. bölümünün ne anlamı olduğunu bilmeyen birisi olarak duraksayabilirsiniz. Ayrıca, kilisenin diğer üyelerinin kilise hakkındaki düşüncelerini, inançlarını ya da duygularını bilmeyebilirsiniz. Katolikliğin karakteristik, eşsiz ya da temel niteliklerinin neler olduğunu bilmeyebilirsiniz.

Ancak, buna karşılık olarak, Katolik olmanın anlamını bildiğiniz kesin bir bağlam olduğunu, yani, ayin sırasındayken Katolik olmayı yaşadığınızı söyleyebilirsiniz. Ancak bu yaşantı gerçekten neyi ifade ediyor? Evet, bu sırada yaşadığınız deneyim gerçekten nedir? Ayine katılmak size "doğru" geliyor fakat bunun ötesinde çok fazla şey söyleyemiyorsunuz: Bunun ne anlamda doğru olduğunu ya da "doğru"nun bu bağlamdaki anlamını söyleyemiyorsunuz. Çok belirsiz bazı duygular yaşıyorsunuz ve bunları yaşadığınızın farkındasınız fakat bu duyguları teşhis, tarif ya da tavzih edemiyor-

sunuz. Bu duygular belki çocukluğunuzla ve ebeveyninizle bağlantılıdır. Belki sadece âdetlerle ilgilidir. Belki de hiç bilmediğiniz ya da sadece silik hatlarıyla farkında olduğunuz ruhsal bir özlemi gösteriyorlar. *Bazı duygular yaşıyorsunuz fakat bu, bu duyguların ne olduğunu bildiğiniz anlamına gelmiyor.*

Acaba bir deneyimi yaşamanın *kendisi,* bu deneyimi bilmeyi *doğuran* bir şey değil midir? Bu soruya hayır yanıtı vermek ilk bakışta garip görünüyor fakat bazı karakteristik deneyimlerin derinlemesine incelenmesiyle bu yanıt destek buluyor. Benim kendi kendime sıkça sorduğum "Şu anda ne hissediyorum?" sorusunu ele alalım. Bunu sıkça sorarım, çünkü belli bir duyguyu hissetmem, tek başına, bu duygunun doğasını bilmemi sağlamaya yetmiyor. Sorunun meşruiyeti, "-in deneyimlerini yaşamak" ile "-in deneyimlerini bilmek" arasındaki farkı gösteriyor: Evet doğru birşeyler hissediyorum, fakat bu, ne hissettiğimi bilmemi sağlamıyor. Sizin de kendinizi, duyduğunuz ya da düşündüğünüz şeyleri bilmediğiniz aynı durumlarda bulduğunuzdan kesinlikle eminim.

Bunu şöylece genelleyebiliriz: Aklın, kendisi hakkında aracısız bir bilgisi yoktur. Her deneyim, anlamı, öteki deneyimlerle ve içinde konumlandığı durumlarla bağlantılarından çıkarılması gereken bir işaret gibidir. Kızım, İngiltere'ye yaptığı iki haftalık bir geziden geçen hafta döndü ve bugün bana "Keşke hâlâ İngiltere'de olsaydım" dedi. Duygularını biraz daha sorguladığımda, aslında ne hissettiğini bilmediği ortaya çıktı: İngiltere'nin kendisini mi özlüyordu? Kuzenlerini mi? Orada içinde bulunduğu süreğen etkinliği mi? Yeni yerleri ziyareti mi? Kendisini çok seven gençlerle birlikte olmayı mı? Bunlardan bir kısmını mı? Hepsini mi? Neyi özlediğini çözümleyemiyordu. Yaşadıklarımız hakkındaki bilgi, daima, bu yaşantıların yorumlanmasını içerir. Bu anlamda, özbilgi, tıpkı diğer bilgi biçimleri gibidir: Bu, söylemsel bir durumdur, yani, kendi nesneleri hakkında bir şeyler söyleyebilmeyi gerektirir.

Etki ile tepki arasındaki ayrımı ele alalım. Bu, yaşamımızdaki en önemli ayrımlardan biridir. (Spinoza bu ayrımı *Ethics*'inin köşetaşlarından biri yapıyordu.) Yaptıklarınız ya da söylediklerinizi kendi içsel istek ve inançlarınızın sonucunda ortaya çıkıyorsa etkiyor-

sunuz, başkalarının sizden yapmanızı ya da seçmenizi istediklerini düşündüğünüz şeyleri yapıyor ya da seçiyorsanız o zaman tepkiyorsunuz. Eylemleriniz, etkimede içeriden üretiliyor, tepkimede ise dışınızdaki bir şeye tepki olarak doğuyor. Etkinlik, özgürlük ve olgunluk için zorunludur: Sadece etkirken özbelirleyici oluyor, sadece o zaman (başkalarının istediği gibi değil de) olduğunuz gibi davranıyor ve sadece o zaman edilgen bir kukla değil de bağımsız bir aktör oluyorsunuz. Fakat bu denli yaşamsal olan bu ayrımın, yaşamımızı oluşturan belli olaylarda fark edilmesi çok zordur. Yeni bir işe başlamaya karar veriyorsunuz. Bu kararınızın karakteri nedir? Bu, değişikliğe gereksinim duymanızın ya da daha riskli ve kazançlı bir iş yapmak istemenizin sonucu olarak içinizden mi geliyor? Yoksa başkalarının daha "önemli" bir pozisyonda çalışmanız gerektiğini düşündüğünü hissetmenizin sonucu mu? Bu kararınız kendinizi mi yoksa başkalarını mı memnun etmeye yöneliktir? Bunu söylemek çok zordur. (Verdiğiniz önemli bir kararın doğasını sorgulayacak olursanız bu zorluğu eminim siz de yaşayacaksınız.) Belki de kararınız bunların karışımıdır, fakat böyle olmasa bile güdülerinizi değerlendirirken çok emin olamıyorsunuz: Karmaşık zihinsel durumların doğasını keşfetmek çoğu zaman daha iyi görünmek için kendimizi nasıl yanlış yönlendirilmiş olduğumuz konusunda derin bir anlayış ve ince bir yorum gerektiriyor. Hayatlarımız, belli niyet, arzu ve inançlara sahip olduğumuz ve fakat bunların ne olduklarını tam olarak bilemediğimiz durumlarla doludur.

Dolayısıyla birisi olmak, onu bilmenin yeterli koşulu değildir. Belli bir grubun üyesi ya da belli bir tip insan olabilir ve fakat bu grup ya da bu tip hakkında çok şey (tabii herhangi bir şey biliyorsanız) bilemeyebilirsiniz. Daha açık söylersek, kendi deneyimlerinizi yaşayabilir ve bunları bilemeyebilirsiniz. Siz sizsiniz fakat bu, kendinizi bildiğinizden emin olmak için yeterli değildir. Bunu biraz dramatik bir ifadeyle şöyle dile getirebiliriz: Sizin siz olmanız, tek başına, kendinizi bilmenizi sonuç vermiyor.

Peki, birisi olmak, onu bilmek için yeterli değilse, gerekli midir? Bazı deneyimler – örneğin, doğum yapma, orgazm, sörf yapmak, aşık olmak – bunun gerekli olduğunu düşündürüyor. Örneğin,

gerçekten orgazm olmadan orgazmı nasıl bilebilirsiniz? Tarifler, betimlemeler, şiirler ve müzakereler orgazmı bildirmekten uzaktır: Bunlar size orgazmın nasıl bir şey olduğunu, o da sadece metaforik ve analojik bir biçimde, söyleyebilirler. Doğuştan kör olan birisi görmenin ne olduğunu bilebilir mi? Şimdi sizde olmayan bir duyuyu tahayyül edin ve yabancı birisinin bunu size tarif etmeye çalıştığını düşünün: Yabancı bunu size anlatmayı nasıl başarabilir? Ya da işitme duyusundan yoksun birine mavi ala karganın sesini anlatmaya çalışın. Bütün bu durumlarda, deneyimleri bilmek için bunları gerçekten yaşamanız gerekirmiş gibi gözüküyor.

Elbette ki çoğu şey "bilme"nin nasıl tanımlandığına bağlıdır. Eğer "bilmek", sadece "aynı deneyimleri yaşamak" ise , o zaman, elbette ki x'i yaşamak onu bilmek için gereklidir: Bu, tanımı gereği böyledir. Bu durumda, kişi orgazmı gerçekten yaşamadan orgazmın ne olduğunu "gerçekten bilemez".

Fakat acaba orgazmı yaşamak – ya da görmek, sörf yapmak, aşık olmak – gerçekte nedir? Bu soru, "bilme"yi "aynı deneyimleri yaşamak" olarak tanımlamanın uygunsuzluğuna işaret ediyor. Bir deneyimi bilmek, sadece onu yaşamaktan fazlasını gerektirir. Bilmek, teşhis, tarif ve tavzih edebilmek demektir. Eski Yunanlılar, atletizmi seyretmeyi atletizme katılmaktan üstün görüyorlardı çünkü atletler, bir yarıştan, bunun karakterini bilebilecek kadar uzak olamıyorlardı. Yunanlıların bu içgörüsünün doğruluğu, modern zamanlarda yapma ile bilme arasında tam bir ayrım yapılamamasında ortaya çıkıyor. Biz modern insanlar, eğer bir kişi bir işi iyi biçimde icra ediyorsa, o kişinin bu işin doğasını bileceğini ve dolayısıyla da bu konuda pekala bir medya yorumcusu olabileceğini varsayıyoruz. Ayrıca, bir etkinliği sadece bu etkinlik erbabının bilebileceğini varsayıyoruz. Nitekim televizyondaki futbol programlarında yalnızca büyük futbolcuların yorum yapabileceğini düşünüyoruz. Halbuki maalesef bu varsayımların hiçbiri doğru değildir: Birçok eski futbolcunun yorumu tam bir felaket çünkü bunlar, oynama deneyimini sindirmemişler, oyun için neyin öz ya da özel olduğunu ayrımsamamışlar, oyunun rolü ya da anlamı üzerinde düşünmemişler ve nihayetinde bu konuda fazla bir şey *söyle*yemiyorlar. Fut-

bolu bilmek, bu oyunu oynamaktan çok, bu konuda konuşabilmekle ilgilidir. Başka bir deyişle, futbolcular, futbolun *nasıl* oynandığını bilebilir, fakat futbolun *ne gibi* bir etkinlik olduğunu bilemeyebilirler.

Bazen elbette ki nasılı bilmek neliği bilmekte yardımcı olabilir, fakat her zaman değil. Dahası, bazen birisi olmamak, o kişiyi bilmeyi kolaylaştırabilir. Hepimiz, başkalarının – bazen dostların bazen de düşmanların – bizi bizden daha iyi bildiği deneyimler yaşamışızdır. Çoğu zaman bu başkaları bize benzemezler bile. Gerçekten de bunların bizden farklı oluşları, çoğunca, bizim ne düşündüğümüzü ya da hissettiğimizi görmekte onlara yardım eder. De Tocqueville'in *Democracy in America* [Amerika'daki Demokrasi Üzerine] kitabını ele alalım. Başka hiçbir kitap, Amerikalı olmanın özüne bu kadar inemiyor. Bunu okuyan birçok Amerikalı tam bir şok yaşıyor çünkü kitap, sadece karakteristik davranış kalıplarına, ilişki biçimlerine ve duygu formlarına işaret etmekle kalmıyor aynı zamanda da bunların neden böyle olduklarını açıklıyor. Halbuki de Tocqueville Amerikalı olmadığı gibi kendisinin Amerikalılardan çok farklı olduğunu düşünen ve de Amerikalılarda gözlemlediği ve onların kimliklerinin özü olarak düşündüğü birçok karaktere sempati [bile] duymayan bir Fransız soylusuydu.

Bazen sosyal bilimlerin büyüklüğü sanatın büyüklüğüne benzer. Sosyal bilimci, tohumundan henüz çıkan deneyim ya da ilişkileri alır ve bunları, parlak bir biçime sokarak, açık hale getirir. *Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*'i* [Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu] düşünün. Burada Weber, kapitalizmin payandası olan davranışların güdülenmesini sağlayan duygu, inanç ve eylemlerin bağlantısını –ki bu, kendisini yaşayanlar için belirsiz bir bağlantıdır– çözümlüyor ve açıklığa kavuşturuyor. Weber, hiç kuşkusuz, XVI. yüzyıl Protestanlarının içsel yaşamları konusunda bunların kendilerinden daha yol göstericiydi. Weber'in bunu başarabilmesinin asıl nedeni, herhalde, kendisinin XVI. yüzyıldan uzak oluşuydu.

* Bkz. *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev.: Zeynep Gürata, Ayraç Yay., 1997.

Başkaları, özellikle de bizden tamamen farklı olanlar, bizi nasıl bizden iyi bilebilirler? Burada en azından dört neden karşımıza çıkıyor. Birincisi, biz genellikle kendi etkinlik ve duygu akışımıza kendimizi tamamen kaptırıyoruz ve dolayısıyla da bu akışı kavrayamıyoruz. Tam da yapmak ya da olmak ile bilmek farklı olduğu ve bilmek için de olmak ya da yapmaktan belli bir mesafede durmak gerektiği için, belli bir yaşam ya da eylem biçimine dalmak, kişinin kendisini bilmesini engelleyebiliyor.

İkincisi, yaşamımızı oluşturan etkinlik ve duygular çoğunca karışık ve dolayısıyla da kafa karıştırıcıdır. Birçok şey hakkında kararsız kalıyoruz; bunları, tamamen aynı anda hem istiyor ve değerli görüyoruz hem de reddediyor ve değersiz sayıyoruz. Ayrıca, güdülerimiz genellikle karışık, hatta bazen çelişkili oluyor. Bir hareketle birçok amaca ulaşmak istiyoruz, halbuki bu amaçların hepsi birbiriyle uyuşamayabiliyor. Dahası, duygu ve arzularımız, karmaşık, derin ve katmanlı oldukları için, çoğu zaman birbirlerine karışıyorlar. İnsani deneyime has bu özelliklerinden dolayı çoğu zaman kendimizi çözümleyemiyoruz. Kendimizi okumak bize zor geliyor. İçimizdeki bütün bu kararsızlık ve karmaşadan uzak olan başkaları ise, deneyimlerimizin karmaşıklıklarına bizim yapamadığımız biçimlerde vakıf olabilirler.

Üçüncüsü, genellikle başkaları, bizim kendi deneyim ve duygularımız ile dış koşullar ve öncül olaylar arasındaki bağlantıları kavramaya daha yatkın oluyorlar. Bunlar sadece önümüzdeki ivedilik arzeden şeyleri görebilen bizlerden daha geniş bir görüşe sahip oldukları için, nedensel kalıpları, etkileri ve sonuçları daha kolay teşhis edebiliyorlar.

Sonuncusu, ve en sinsisi, özaldatmadır. Bazen, korku, suçluluk ya da özsavunma dolayısıyla kendi kendimizden saklanıyoruz. Gerçekten de, çözümlenmesi çok güç bir biçimde, hissettiğimiz ya da yaptığımız şeyin hakikaten ne olduğunu bilmemizin önünü alarak kendi kendimizi anlaşılmaz kılıyoruz. Özaldatmanın yaşamlarımızda oynadığı rolün büyüklüğünü anlamak için Freudcu olmamız gerekmiyor. Bizi, kendi kendimizi düşürdüğümüz bu bilgisizlik tünelinden genellikle başkaları – ki bunlara bu alanda eğitim görmüş

profesyoneller de dahildir – çıkarıyor.

Kendi kendimizi bilmediğimiz zamanlarda başkalarının bizi bilebileceğini düşünürsek, birisi olmanın, o kişiyi bilmenin gerekli bir koşulu olmadığı ortaya çıkıyor. Fakat eğer birisi olmak, o kişiyi bilmenin ne gerekli ve ne de, yukarda gösterdiğim gibi, yeterli koşulu değilse, o zaman, "Birisini bilmek için o olmalısınız" tezinin temel varsayımı yanlıştır: Yani olmak ile bilmek arasında kesin bir bağlantı yoktur. Biraz düşünürseniz bunun çok da şaşırtıcı olmadığını görürsünüz. Zihinsel bir durum ya da süreci (ya da herhangi bir şeyi) bilmek için bu durum ya da süreç üzerinde düşünmemiz gerekiyor, yani, durumun ne olduğunu kavramak için bir adım geriye gitmek gerekiyor. Hayatlarımızın büyük kısmında, bu ikinci-derece düşünüm birinci-derece deneyimlerle birlikte ortaya çıkıyor. Ancak her zaman değil: Bazen bir deneyim yaşıyoruz fakat bunun anlamını çıkaramıyoruz. Hatta deneyimin ne olduğunu bile bilemeyebiliyoruz. İşte bu durumlarda olmak ile bilmek arasındaki fark ortaya çıkıyor.

Olmak (ya da yaşamak) ile bilmek arasındaki fark ortaya çıktığı zaman, "bilme"nin "aynı deneyimleri yaşamak" olarak tanımlanmasının derinden yetersizliği de açığa çıkıyor. Bu tanım, sadece bir deneyimin yaşanmasının aynı zamanda bunun bilinmesi olduğu varsayıldığında anlamlı oluyor. Halbuki bilmek, bir deneyimi sadece yaşamanın gerektirmediği bir tür düşünümsel unsur gerektiriyor. Yeterli bir "bilme" tanımı, temel özelliklerinden biri olarak bu düşünümsel unsuru içermelidir.

Algılama gibi basit bir zihinsel olayı ele alalım. Örneğin, bir arkadaşım arabamla önümden geçiyor ve ben "Bu benim arabam!" diyorum. Bu arabanın benim olduğunu bilmemi sağlayan şey nedir? Besbelli ki onu görmüş olmamdır. Fakat şunu unutmayalım: Görmek, sadece arı bir görsel uyarıyı alma durumu değildir, bunun için zihinsel bir *tanıma* edimi de gerekiyor. Yani arabamı gördüğüm savının doğru olması için, bazı ışınların gözüme gelmesi yetmiyor, aynı zamanda bir nesnenin ayrımsandığı ve benim olarak tanındığı bir teşhis edimi gerekiyor. (Arabamın o anda oradan geçmesini beklemeyebilir ve dolayısıyla da, arabayı görsel olarak gözlemledi-

ğim halde, kendi arabam olarak tanımayabilirim. Ya da benim olmayan bir arabanın kendi arabam olduğunu düşünebilirim. "Arabamı görüyorum" savı her iki durumda da yanlıştır çünkü ilgili yargıya doğru bir biçimde varılmamıştır.)

Sevgilinizle elele yürüdüğünüzü düşünün. Birlikte muhteşem bir gün geçiriyorsunuz ve o an sevgilinizin varlığının verdiği mutlulukla dolusunuz. Pekala (muhtemelen kendi kendinize) "Sevildiğimi biliyorum" diyebilirsiniz. Bu, bir deneyimi sadece yaşama durumu mudur ve bu deneyim bilgi için yeterli midir? Hayır: Sevildiğiniz yargısı, sizin açınızdan, en azından iki türlü derinlemesine yorumlama gerektiriyor: Birincisi, bu muhteşem ve fakat belirsiz duyguyu sevilme duygusu olarak yorumlamalısınız. İkincisi, bu yorumun kendisi bir başkasına, sevgilinizin sizi gerçekten sevdiği yorumuna dayanıyor. Tekrar edelim, "bilmek" fiilini garanti edecek zihinsel deneyim, yorumlayıcı bir yargıdan oluşan bilişsel bir bileşene dayanıyor.

Bu bilişsel bileşen, başka bilme durumlarında daha da belirginleşiyor. "Hitler'i biliyorum" savını düşünelim. Bununla ne kastediliyor olabilir? Bununla, Hitler'i tanıyabileceğimi söyleyebilirim (burada "bilmek", "teşhis edebilmek" anlamına geliyor). Hitler'in yaşamına ilişkin birçok gerçeği sayabileceğimi kastedebilirim (burada "bilmek", "hakkında bilgi sahibi olmak" anlamını taşıyor). Hitler'in ne tür bir kişi olduğunu tanımlayabileceğimi ifade edebilirim ("bilme"nin buradaki anlamı "sınıflandırabilme ve tarif edebilme"dir). Ya da Hitler'i güdüleyen, davranışlarını yöneten ya da onu kaygılandıran şeyleri bildiğimi savlayabilirim ("bilmek" burada "açıklayabilmek" demektir). Bütün bu durumlarda (kuşkusuz daha fazlasında), birisini bilme iddiası, o kişinin zihinsel ve davranışsal yaşamının özelliklerini belirleyebilmeyi ve bunların anlamlarını kavrayabilmeyi gerektiriyor.

"Bilme"nin bu anlamlarından hiçbirinde, birisini bilmek için o olmanız gerekmiyor. Hitler'i, eylemlerini, ilişkilerini ya da duygularını teşhis, tasnif, tarif ya da tavzih edebilmek için Hitler olmanız ya da hatta Hitler gibi olmanız gerekmiyor. Alan Bullock, klasik kitabı *Hitler: A Study in Tyranny* temelinde, pekâlâ Hitler'i bildiğini

iddia edebilir. Bullock, Hitler hakkında hem dışsal (ilk yılları ve siyasal entrikaları) hem de içsel (stratejik düşünümü ve arzuları) birçok önemli gerçeği açığa çıkarıyor. Bullock'un kitabı, ayrıca, Hitler'in inanç ve eylemlerinin nelerine dair inanılır açıklamalar sunuyor. Bunların hiçbirinde, Bullock'un bilgi iddiaları, kendisinin Hitler'le benzer (türden) deneyimler yaşadığı savına dayanmıyor.

Bilginin benzer deneyimlerin paylaşılmasını gerektirmediği ya da buna dayanmadığı, Bullock'un kitabının yayımından bu yana sürüp giden, onun yorumlarının liyakati üzerine yapılan tartışmalarda görülebilir. Bullock, Hitler'i genel anlamda *realpolitik*'in şekillendirdiği bir kişilik – güç-güdülü, kinik, entrikacı ve fırsatçı – olarak yorumluyordu. Başkaları (örneğin H. R. Trevor-Roper (1951)) ise Hitler'i – cin çarpmış, şeytani, bir tarih görüşüne bir dinmişçesine bağlanan – gerçek bir mümin olarak resmediyor. Bizi ilgilendiren nokta bu iki yaklaşımdan (ya da diğerlerinden) hangisinin doğru olduğu değil, doğruluğun nelerden müteşekkil olduğudur. Hitler'i bilme iddiası, Hitler'in yaşadıklarını yaşamış olma savı *değil*, onun yaşantısını anlamlandırabilme iddiasıdır. Sorun, dünyayı kimin Hitler'le daha benzer duygularla yaşadığı değil, Hitler'in duygu, düşünce, eylem ve ilişkilerini kimin daha iyi bir şekilde tarif, teşhis ve tavzih edebileceğidir.

Burada en yol gösterici olan şey şudur: Bu tartışmaya katılan tarihçilerin hepsi, herhalde Hitler'i kendisinden daha iyi biliyorlar. Hitler, içinde kızgın lavlar gibi patlayan şiddetli ve sindirilmemiş duyguların eline düşmüş bir kişiydi. Bu öfkeleri kendi lehinde kullanmayı biliyor fakat bu iç patlamaları anladığına ve bütün bunların ne demek olduğunu kavradığına dair en ufak bir işaret vermiyordu. Gerçekten de, eldeki birçok kanıt şunu gösteriyor: Hitler, kendi iç yaşamının kendisi için bir gizem olmasını istiyor ve bu gizemi, bozmak istemediği bir güç kaynağı olarak görüyordu. Dolayısıyla Hitler, kendi kendisini bilmeyi özellikle istemiyordu, kendi kendisinden sakladığı ve haklarında çok az şey bildiği çok karmaşık ve tuhaf duygularla doluydu.

Nitekim Hitler, Hitler'in bütün deneyimlerini yaşamasının doğal sonucu olarak kendisini biliyor değildi. Hatta kendi deneyimle-

rini yaşaması, tek başına, kendi kendisini bilme potansiyeli sağlamıyordu. Hitler olmak, Hitler'i bilmek için yeterli değildi. Dahası, bu gerekli de değildi. Hatta bu, belki de Hitler'i bilmenin önündeki bir engeldi. Hitler, sistematik olarak, kendisi için belirsizdi ve bu belirsizlik, kişiliğinin temel yapıtaşlarından biriydi. Dolayısıyla, Hitler olmak, bırakın Hitler'i bilmenin gerekli bir koşulu olmayı, bunun önündeki bir engel oluyordu. Bu ve benzeri durumlarda, birisi ol*ma*mak, o kişiyi bilmenin gerekli koşuludur.

D. BİLME VE ANLAM

Birisini ya da bir grubu bilmek istediğimizde aslında ne istiyoruz? İlla da başkaları olmak ya da onlarla aynı veya benzer deneyimleri yaşamak istemediğimizin açıkça görüldüğünü düşünüyorum. Öznel psikolojik özdeşleşim, başkalarını bilmenin ne gerekli ne de yeterli koşuludur. Hatta bazı durumlarda böyle bir özdeşleşim bilgiye engel bile olabiliyor. Aradığımız şey, psikolojik deneyim değil, bu deneyimin anlaşılmasıdır. "Anlamak"la ne *anlam*a geldiğinin kavranmasını kastediyorum. Birisini (hatta kendimizi) bildiğimizi söyleyebilmemiz için sahip olmamız gereken şey *duygu değil anlamdır*.

"Birisini bilmek için o olmalısınız" tezi, yanlış biçimde, anlamak ile empatiyi, psikolojik yakınlığı ya da kültüraşırı özdeşleşimi eşit sayıyor. Halbuki biz başkalarını, onlar olduğumuz (ki bu, asla yapamayacağımız bir şeydir) zaman değil, sadece yaşadıkları ya da yaptıklarını *anlaşılır* terimlere çevirebildiğimiz zaman anlıyoruz. Freud'un Fare Adam'ın kabuslarını anlaması için, bu kabusları kendisinin de yaşaması gerekmiyordu. Dahası, Freud bir tür empatik özdeşleşim yoluyla bu kâbuslu rüyaları görebilse bile bu yeterli olmayacaktı: Fare Adam'ın kendisi, bunları yaşamasına rağmen rüyalarını anlamıyordu. Freud, Fare Adam'ın rüyalarının anlamını yorumlayabildiği, bunları Fare Adam'ın ruhsal ve toplumsal ekonomisi bağlamına oturtarak sembolik içeriklerini kavrayabildiği zaman Fare Adam'ı anlıyordu.

Başka birisini ya da hatta kendi kendimizi bilmek için, o insanlarla ya da kendimizin eski haliyle psikolojik olarak bir olma yetisi değil, onların ya da bizim yaşamımızı oluşturan farklı durum, ilişki ve süreçlerin *anlamını yorumlama* yetisi gerekiyor. Böyle bir yorumun ne olduğunu VI. ve VII. Bölümlerde inceleyeceğiz fakat bu noktada bile şunun açıkça görülmesi gerekiyor: Yorum, psikolojik özdeşleşme değil, bir varlık ya da olayın anlamının çözümlendiği ve anlaşılır kılındığı bir tefsir işidir.

(Sosyal bilimler bağlamında üretilen bilginin açıklanmasını amaçlayan bu kitapta, söylemsel yorum biçimlerinin – yani, bir kişi ya da grubun deneyim, ilişki ve etkinliklerinin ne anlama geldiğinin sözcüklerle *ifade edilebildiği* durumların – üzerinde duracağız. Fakat, yorumlayıcı olup da söylemsel olmayan bilme biçimlerinin olduğunu da unutmayalım. Örneğin bir dansçının belli bir duyguya ilişkin sahip olduğu bilgi ya da iyi portre ressamlarının öznelerine ilişkin sahip oldukları bilgi de, anlamın yorumlanmasını ve bunun anlaşılır biçimlere (bir harekete ya da tuval üzerindeki çizgilere) aktarılmasını içeren bilme biçimleridir fakat bunlar dilsel değildir.)

Anlamın yorumlanması, yazar ile bir tür içsel zihinsel birliği başarmaya çalışmaya değil, zor bir şiiri çözümlemeye çalışmaya benziyor. (Zihinsel birliği başarmak bu çözümleme sürecinde yardımcı olabileceği gibi olmayabilir de.) T. S. Eliot'ın *Four Quartets*'ini [Dört Kuartet]* bilmek için (sadece tahayyülen bile olsa) T. S. Eliot olmamız – yani göçmen bir Amerikalı, bir şair, beyaz bir erkek, bir Anglikan ve "Sevgi bilinmedik Addır / İnsanların çıkarıp atamadığı / Dayanılmaz ateşten gömleği ören / Ellerin ardındaki" inancına sahip bir kişi olmamız – gerekmiyor. Aslında bunu başarabilsek bile, bu, bu şiiri anlamamızı – Eliot'ın kendi olmasının kendi şiirini anlamasını garanti ettiğinden daha fazla – garanti etmiyor. Şairlerin kendileri bile yazdıkları şeyler hakkında hayrete düşebiliyorlar, yazanların kendilerine kapalı olan anlamlar onları anlayan başkaları tarafından aydınlatılabiliyor. (Tabii ki bazen şairler kendi şi-

* Bkz. *Çorak Ülke, Dört Kuartet ve Başka Şiirler,* çev.: Suphi Aytimur, Adam Yay., 1990.

irlerini çok içgörülü biçimde yorumlayabilirler, tıpkı bazen aktörlerin kendi yaptıklarını en iyi yine kendilerinin bilebilmeleri gibi. Buradaki anahtar unsur, içeriden ya da dışarıdan birisi olmak değil, kişinin, etkinliklerin, deneyimlerin ve bunların edebi ya da başka metinlerdeki ifadelerinin anlamını kavramak için gereken açıklık, duyarlılık ve keskinliğe sahip olup olmadığıdır.)

Yorumcular, kişilerin deneyimlerini, hareketlerini ya da bunların sonuçlarını yorumlarken bu kişilere mi benzemelidirler? Eğer benzerlik, herhangi bir biçimde çok kesin olarak tanımlanırsa, hayır. Hitler biyografisi yazanlar, bu biyografilerin aydınlatıcı olabilmesi için Hitler gibi olmak zorunda değildirler. İlongotları araştıran antropologların kendilerinin de kelle avcısı olmaları gerekmiyor. Politikadaki kadınlar üzerine yapılacak çalışmalar sadece kadın siyaset bilimcilere bırakılmak zorunda değildir. Başkalarının davranışlarını ve bunların sonuçlarını anlamlandırma kabiliyeti, yorumcuyla yorumlanan arasındaki benzerlikten bazen güç alır, bazen de almaz.

Bu, yorumlayıcılarla yorumlananların birbirlerine tamamen yabancı olabilecekleri anlamına gelmiyor. V. Bölüm'de de göreceğimiz gibi, anlamın yorumlanması için, yorumcularla yorumlananlar arasında çok genel ve soyut anlamda bir benzerliğin olması gerekiyor. Bir hareketin anlamını kavramak için yorumcuların, hareketin aktörünün, deneyim yaşayabilme, rasyonel düşünebilme, hissedebilme, niyetlenebilme, vs., konularında kendisi gibi olduğunu varsayması gerekiyor. Özetle, hem yorumlayanın hem de yorumlananın kişi olması gerekiyor. (Wittgenstein şöyle diyordu: "Bir aslan konuşacak olsa onu anlayamazdık" (1968, s. 223). Wittgenstein'ın bununla anlatmak istediği şudur: Bizim yaşam biçimimizle aslanlarınki birbirbinden çok farklı olduğu için, aslanların konuşmalarını anlamlandıramazdık. Hatta çıkaracakları seslerin, biyolojik ihtiyaçların ifadesi değil de gerçekten konuşmalar olduğunu bile iddia edemeyebilirdik.)

Yorumlayanlarla yorumlananların her ikisinin de kişi olması gerektiği – ve bu anlamda "bir" olmaları gerektiği – bizim argümanımıza halel getiren bir şey değildir çünkü burada "bir" çok soyut bi-

çimde tanımlanıyor. İçeriden epistemologların ayırmaya çalıştıkları herkes – erkekler ve kadınlar, siyahlar ve beyazlar, sömürgeciler ve sömürülenler, dindarlar ve dindar olmayanlar – belli temel kapasitelerle donatılmış kişiler olma genel anlamında "bir"dirler. Başkalarını anlamanız için hem sizin hem de onların kişi olması ve bu – ama sadece bu – anlamda da "bir" olması gerektiği düşüncesi, içeriden epistemoloji için hiç de rahatlatıcı olmamalıdır.

İçeriden epistemoloji, başkalarını bilmenin onların deneyimlerini yaşamakla aynı olduğunu savlıyor ve buna dayanarak da sadece bütün ilgili anlamlarda aynı olan insanların birbirlerini bilebileceğini varsayıyor. Fakat başkalarını bilmenin, bunların edimlerinin anlamını yorumlayabilmek olduğu ortaya çıktığı zaman, psikolojik özdeşleşim gereksiz hale geliyor. Anlamın yorumlanması için gereken tek benzerlik türü, yorumlayanlarla yorumlananların, her insanda olan belli temel kapasite ve özellikleri paylaşmalarıdır. Yorumlayanlar, bütün önemli anlamlarda yorumlananlardan tamamen farklı olabilir ve yine de onların yaptıklarının anlamını kavrayabilirler.

E. ÖZET

Birisini bilmek için o mu olmalısınız? Eğer "bilmek", "aynı deneyimleri yaşamak" olarak tanımlanır ve insanların deneyimlerindeki derin farklılıklara vurgu yapılırsa, o zaman, bu soruya ilk başta rahatlıkla evet yanıtı verilebilir. Sadece bana çok benzeyen insanlar benim karakteristik deneyimlerimi yaşayabilirler ve dolayısıyla da sadece benim gibi insanlar beni anlayabilirler. Bu sizin için de geçerlidir. Buradan içeriden epistemoloji öğretisi ortaya çıkıyor: Birisini bilmek için o olmalısınız.

Fakat Güneyli yoksul ortakçıların durumunu haber yapan orta sınıf bir gazetecinin durumunu düşünün. Ya da akıl hastanelerindeki hastaların yaşamlarını betimleyen saygın ve akıllı bir profesörü ele alın. Ya da yaşlıların haz ve acılarını araştıran orta yaşlı bir antropoloğu. Ya da XX. yüzyılda yaşayan ve ortaçağdaki çocukların

yaşantılarını anlatan bir Fransız'ın durumunu. Bu durumlarda, anlatılan insanların öznel deneyimleri, onları anlatanlarınkinden o kadar farklı ki, bu deneyimleri kavramaya çalışmak, sonsuza dek elimize geçmeyecek olan Kutsal Kase'nin durumunu andırıyor.

Halbuki James Agee, Güneyli yoksul ortakçıların 1930'lardaki yaşamlarının dokusunu inkâr edilemeyecek bir duyarlılık ve güçle ortaya koyduğu bir kitap olan *Let Us Now Praise Famous Men*'i, yazdı. Aynı şeyi Erving Goffman, *Asylums*'da, bu kurumlardaki hastalar için; Barbara Meyerhoff, *Number Our Days*'de bir huzurevine giden yaşlı insanlar için ve Phillippe Aries de, *Centuries of Childhood*'da ortaçağ çocukları için yapıyordu. Bunların hepsi, başkalarının yaşanan deneyimlerinin yoğunluk ve karmaşıklıklarıyla, belirsizlik ve müphemlikleriyle, rasyonaliteleri yanında duygusallıklarıyla birlikte ifşa edildiği klasik çalışmalardır. Eğer "birisini bilmek için o olmak" gerekseydi bütün bu kitaplar nasıl yazılabilirdi?

Bu sorunun yanıtı, bilmekle olmayı birbirinden ayırmakta yatıyor. Ben kendim *olabilirim* fakat bu, kendimi *bileceğim* anlamına gelmiyor. Bir deneyimi bilmek sadece onu yaşamak demek değildir: Bu, bu deneyimin ne olduğunu (hem söylemsel hem de söylemsel olmayan ifadeleri kapsayan genel bir anlamda) ifade edebilmek demektir. *Bilgi, deneyimin kendisine değil, bu deneyimin anlamının kavranmasına dayanıyor.* Bundan dolayı, bilgi, ruhsal özdeşleşim değil, yorumlayıcı anlamadır: Kendimizi ve başkalarını bilmek, bir ruhsal birlik örneği değil, bir şifre çözme, açıklaştırma ve açıklama örneğidir.

Tam da bilmek sırf deneyim olmayıp anlamı kavramak olduğu için, birisi olmak onu bilmenin ne gerekli ne de yeterli koşuludur. Yeterli değil çünkü birisi olabilir ve fakat yine de onun yaşamının ne olduğunu bilemeyebilirsiniz. Gerekli değil çünkü bazen bir deneyimi yaşamasanız ve bunu yaşayanlardan çok farklı olsanız bile bunun anlamını kavrayabilirsiniz. Hatta bazen, bu anlamı kavramak "birisi" olmayanlar için daha kolaydır çünkü bunlar, deneyimden, deneyimin anlamını takdir etmek için gereken mesafede bulunurlar.

Yine de, birisini bilmek için illa o olmanız gerekmese de, başkalarının hayatlarını anlamak için onlara karşı duyarlı olmalısınız. İnsanlar, düşünce ve duyguları etkinlik ve ilişkilerini derinden etkileyen deneyimleyici varlıklardır. Sosyal bilimcilerin insanların eylem ve ilişkilerini anlayabilmeleri için bu zihinsel olay ve durumların doğasını değerlendirebilmeleri gerekiyor ve bunu yapmak için de bu yaşanmışlıklara karşı duyarlı olmaları gerekiyor. Bu duyarlılık, çoğu zaman, başkalarıyla etkileşerek ya da onlarınkine genelde benzer deneyimler yaşayarak artırılabilir. Öznelerinin deneyimleri için içgörü kazanmanın yolu olarak, tarihçiler kendilerini tamamen tarihsel kaynaklara veriyor, antropologlar kapsamlı alan araştırmalarına giriyor ve psikologlar da her saat hastalarını dinliyorlar.

Ortak deneyimle artırılan duyarlılık, genellikle, başkalarının hayatlarını anlamada önemli bir aşamadır: "Birisini bilmek için o olmalısınız" tezindeki hakikat payı buradadır. Fakat gerçek anlama, duyarlılığın ötesinde bir şeydir. Başkalarını bilmek (hatta kişinin kendisini bilmesi), onların (kendi) deneyimlerine anlam verebilmektir. Bunun için ise, duyarlılığın yanı sıra, onların deneyimlerinin anlamının şifresini çözme kabiliyeti gerekiyor. Bunun için onlar olmanız ya da onlara çok benzemeniz gerekmiyor (tabii, her insanın yaptığı, deneyim yaşayabilme, düşünebilme ve hissedebilme bağlamındaki zararsız benzerlik dışında).

OKUMALAR

Bu bölümdeki argümanlarımın dayandığı felsefeci Wittgenstein'dır (1968 ve 1980). Pitkin'in yorumu (1972), Wittgeinstein'ın bu bağlamdaki düşüncesinin ilginç bir açılımını sunuyor. Ricoeur (1992) ise, bu bölümdeki sorular üzerinde derin fakat zor bir meditasyon sunuyor.

Bugünkü tarih tartışmaları ve düşünümlerinin merkezinde yer alan "içeriden epistemoloji" için bkz. Novick (1988), 14. bölüm. Novick ayrıca bu yapıtının 15. ve 16. bölümlerinde içeriden epistemolojinin felsefi arkaplanına ilişkin mükemmel bir tartışma sunuyor.

İçeriden epistemoloji, sosyal bilimlerdeki bilginin ya empatik anlamaya dayandığını ya da buna bağlı olduğunu savunan *verstehen* öğretisi tarafından destekleniyor. Bu öğretinin klasik ifadeleri için bkz. Dilthey

(Rickman (der.), 1976, III. Kısım) ve Weber (1949 (1905)). Ayrıca bkz. Collingwood (1946, 5. 4. Kısım). Dilthey'nin görüşlerinin tartışıldığı yer için bkz. Hodges (1969). Weber'in *verstehen*'e ilişkin epey karmaşık görüşleri için bkz. Runciman (1972). Klasik ve çağdaş denemelerin iyi bir seçkisi için bkz. Truzzi (1974). *Verstehen* hakkında mükemmel bir genel tartışma için bkz. Outhwaite (1975).

Başkalarını anlamanın, etnosantrizm sorunlarına özel göndermelerle ele alındığı tartışma için bkz. Taylor (1981), Geertz (1983) ve Hoy (1991). Bu bağlamda yabancıların pratiklerinin rasyonalitesi hakkındaki literatür de önemli; Wilson'daki (1979) klasik deneme seçkilerine, Hollis ve Lukes'e (1986) ve Ulin'in (1984) araştırmasına bakınız. Rosaldo (1989), çokkültürcülük, postmodernlik ve antropoloji bağlamında İlongot kelle avcılarını anlamayı tartışıyor. Öteki insanların anlaşılması konusu üzerine denemelerin iyi bir seçkisi için bkz. Mischel (1974).

Özbilgi ve bunun çıplak deneyimden farkının tartışılması için bkz. Shoemaker (1963) ve Mischel'deki (1977) Gergen, Hamlyn, Toulman ve Harre'ın denemeleri. Bu bölümde geliştirilen duruş, zihinsel durumlarımızın (bir kısmının) anlamını hemen görünür kılan açık ve ayrı düşüncelerin varolduğunu iddia eden Kartezyen görüşe karşı yönlendiriliyor. Ruth Garrett Millikan buna "anlam rasyonalizmi" diyor ve bunu tartışıyor ve eleştiriyor (1984). Bu konu, ilginç biçimlerde, zihin felsefesindeki içselcilik ve dışsalcılık tartışmasıyla ilintilidir ("Anlamlar zihinde midir?"). Bu konuda bkz. Putnam (1975), Burge (1979 ve 1986) ve Kripke (1971). Dennet (1991), anlam rasyonalizmini gerektirmeyen özgözetleme ve öztemsil konusunda usta bir değerlendirme sunuyor.

Özaldatma için Fingarette'in klasiğine (1969) bakınız.

II

Kendimiz olmak için ötekilere muhtaç mıyız?

A. ATOMCULUK (*Atomism*)

"Birisini bilmek için o olmalısınız" tezinin kaynaklarından biri, sizin "birisi" olduğunuz inancıdır. Her birimiz, başkalarından temelde hem farklı hem de ayrı olarak bulunuyoruz; yani her birimiz, kendi kimliği ve bütünlüğü olan kapalı devre bir atomuz. Bu nosyondan bu atomun içindeki yaşamı anlamak için atomun içinde olmak gerektiği düşüncesine geçmek çok kolaydır.

Ben, toplumsal yaşamın temel birimlerinin, kapalı devre, özde bağımsız ve ayrı varlıklar olduğu tezine *atomculuk* diyeceğim. Atomculuğa göre her birimiz sadece kendimize açık olan eşsiz bilinç durumlarını yaşıyoruz. Bundan dolayı bir mahremiyet duvarı

bizi birbirimizden tamamen ayırıyor. Dahası, her birimiz kendi içinde inançları ve arzuları temelinde eylemlerini yönlendirme gücünü barındıran eşsiz kişilikleriz. Nitekim her insan, öteki benliklerden ayrı bir benliktir. Ben ne kadar empatik olursam olayım, kendi acınızı sadece siz çekersiniz. Ben sizin için ne denli kaygı duyarsam duyayım, size ne kadar öneri getirirsem getireyim ve size nereye kadar eşlik edersem edeyim, kendi hayatınızı yalnızca siz yaşarsınız. Nihai anlamda, ikimiz birbirimizle etkileşim ya da iletişim içinde olsak bile, ben benim ve siz de sizsiniz (ya da, Temel Reis'in ölümsüz sözleriyle, "Neysem oyum, hepsi bu"). Bu beylik laf atomculuğun özüdür.

Atomculuk, bu özden doğarak, sosyal bilimlerdeki önemli programlardan biri haline geliyor. Bireylerin kendi kendilerini yönlendiren aktörler olduğunu vurgulayan atomcular, insanların davranışlarını açıklamada, bireylerin özellikleri ve etkinlikleri (arzuları, güdüleri ve seçimleri de dahil) üzerinde yoğunlaşıyorlar. Karl Popper'ın dediği gibi:

> Bütün toplumsal fenomenlerin ve özellikle de bütün kurumların işleyişinin kaynağının daima bireylerin karar, eylem, tutum, vs.leri olduğunu düşünmeliyiz... bunların sözde "topluluklar" bağlamında açıklanmasıyla asla tatmin olmamalıyız... (Popper, 1948, ii, s. 98)

Atomcular için toplum nihai anlamda kendisini oluşturan bireylerin bileşkesidir. Bundan dolayı da, toplumsal bütünlerin, kendilerini oluşturan bireylerin etkinliklerine indirgenebileceğine ve bunlar bağlamında açıklanabileceğine inanırlar. Frederich von Hayek'in işaret ettiği gibi:

> Toplumsal feneomenleri anlamanın tek yolu, öteki insanlara yöneltilen ve bunların beklenen davranışları tarafından yönlendirilen bireysel eylemleri anlamaktan geçiyor. (von Hayek, 1949, s. 6)

Sosyal bilimlerdeki bazı teoriler – bunlar arasında, sosyoloji ve siyaset bilimindeki rasyonel seçim teorileri ile ekonomideki neoklasik yaklaşımlar da bulunuyor – *metodolojik bireycilik* ("metodolo-

jik" bireycilik; çünkü bu, toplumsal açıklamalar için bir metot öneriyor, yani, toplumsal fenomenleri nihai anlamda bireysel edim ve seçimler bağlamında açıklıyor) denen bu tür yaklaşımın örnekleridir. Metodolojik bireyciler, toplumsal bütünlere gönderme yapan terimler kullanırken, bunu şu anlayışla yapıyorlar: Bu tür bütünler, bireylerin etkinlik ve durumlarına indirgenebilir şeylerdir.

Sosyal bilimsel açıklamaların doğası hakkında ileri sürülen bu tür metodolojik iddiaların altında, bireylerin özde tek oluşuna olan daha derin bir bağlılık yatıyor. Kısaca ifade etmek gerekirse, bireyler, nihai olarak, başkalarıyla olan ilişkilerinden bağımsız olarak düşünülüyor. Bu, *ontolojik atomculuğun* iddiasıdır. Atomculuğun babası olan Hobbes'un sözleriyle:

> Toplumsal bileşkenin nedenleri insanların içinde yatıyor; bunlar, yeryüzünden tıpkı mantar gibi fışkırarak, insanların birbirleriyle olan ilişkileri olmadan olgunluğa erişiyor. (Hobbes, 1839, ii, s. 109)

Ontolojik atomculuğa göre insanların temel ihtiyaçları, kapasiteleri ve motivasyonları, her bireyin kendi içinde, toplumsal grup ya da toplumsal etkileşimlerin herhangi bir özelliğinden bağımsız olarak ortaya çıkıyor. Evet elbette ki biz başkalarıyla etkileşim içindeyiz fakat her birimizin, temelde bütün bu etkileşimlerden bağımsız olduğumuz savlanıyor. Nitekim, örneğin, Hobbes'a göre bütün insani davranışlar, her insanın kendi toplumsal düzeneğinden bağımsız olarak sahip olduğu temel bir iştah ve iğrenme kümesinin türevidir ve insanlar olarak bize has olan kabiliyetler – örneğin konuşma kabiliyeti – için başkalarıyla etkileşim içinde olmamız gerekmiyor. Ya da ontolojik atomculuğun başka bir versiyonuna kulak verecek olursak, Freud'a göre, libido, her bireyde var olan içgüdüsel bir güçtür. Bu, herkeste aynıdır; fakat ancak daha sonra belli toplumsal menfezlere yönlendirilir. Temel ruhsal itkiler her bireyde bireysel olarak var olan şeylerdir ve toplumsal ilişkiler bunlar bağlamında açıklanacaktır, yoksa bunlar toplumsal ilişkiler bağlamında değil. Nitekim çocuk gelişiminin değişik evreleri, çocukların içkin ruhsal eğilimleri tarafından şekillendirilir. (Fakat tabii, bu evrelerin alaca-

ğı belli biçimler, her çocuğun kendi toplumsal düzeneğine bağlı olarak değişebilecektir).

Bir yaklaşım olarak atomculuk, genel bir ideoloji ve modern dünyadaki belli toplumsal koşullar tarafından destekleniyor. Aydınlanmanın liberal ideolojisi, özgür ve eşit bireylerden oluşan bir toplum ideali öngörüyordu. Bu ideale göre her birimiz şu ya da bu grubun üyeleri olarak değil, bireyler olarak tanımlanıyoruz. Nitekim liberalizm, yasalarımızın ve öteki kurumlarımızın, bireylerin bireyler olarak hak ve sorumlulukları temelinde düzenlenmesi gerektiğini iddia ediyor. Aydınlanma liberalizmi, büyük toplumsal hareketlilik, kapitalist piyasalar, demokratik siyasal pratikler, bireysel haklar ve değer çoğulculuğu tarafından tanımlanan modern toplumlarda yaşayan insanların toplumsal deneyimlerinin ortaya çıkmasına hem yardım etti hem de bunlar tarafından desteklendi. Bütün bunlar, toplumsal yaşamın temel biriminin birey olduğu ve bireyin de ayrı ve tikel bir varlık olduğu düşüncesine hizmet ediyor.

Modern toplumlarda karakteristik olan toplumsal deneyimler ve liberal ideoloji şu görüşü destekliyor: Bireyler, yalnızca dışsal ilişki içinde bulundukları başkalarından tamamen ayrıdırlar. Bireyin kendisini "benlik" olarak, bireyden ayrı olan diğer insanları da "öteki" olarak adlandıracak olursak, benlik ile öteki arasındaki ilişkinin atomcu yorumunu şekil 2.1'deki gibi resimleyebiliriz.



Şekil 2.1

Bu görüşte, benlikler nihai anlamda ötekilerden tamamen farklı ve ayrıdırlar.

B. "BENLİK"

Atomculuğun iddiasına göre her birimiz, yalnızca kendimizin gire-bildiği eşsiz bilinç durumları ile başkalarından bağımsız olarak sahip olduğumuz kapasite ve gereksinimler tarafından oluşturulan ayrı bir bireyiz. Atomculuk, benliği, başkalarından tamamen farklı ve onlardan tamamen kopuk, katı bir bütünsel varlık olarak, bir monad olarak tanımlıyor. Fakat acaba hepimiz kendi özümüzün içinde kilitli miyiz? Benimle siz, benlik ile öteki arasında temel bir uçurum mu var?

Bu soruyu yanıtlamak için, öncelikle "benlik" nosyonunu incelememiz ve ardından da benliğin ötekiyle ilişkisine dönmemiz gerekiyor. Çoğumuz kendi benliğimizi bir bilinç öznesi ("Benliğim, algılarım ve arzularım gibi deneyimlerimi yaşayan şeydir") olarak, zamansal sürekliliği olan bir şey ("Ben, kırk yıl önce Serrania Caddesinde yaşayan kişinin ta kendisiyim") olarak ve etkinliğimizin kaynağı ("Bu şey kendiliğinden olmadı, onu ben yaptım") olarak resimliyoruz. Bu şekilde anlaşılan benlik, tekil, tutarlı ve sürekli bir varlık olarak ortaya çıkıyor; ve işte davranış ve bilincimizin bu süreğen öznesi, varlığımızın özü olarak görünüyor. Benlik, psikolojik bir atoma benziyor.

Ne var ki, yaşantımızın belli yönleri bu atomcu resmi sorguluyor. Kendinize yöneltilen ironik bir mizahı düşünün. Mizah, genellikle, herhangi bir durumdaki saçma ya da gülünç unsurlara işaret etmekle ilgilidir. İroni ise, şeylerin görüntüsü ile oluşu arasındaki çelişkiye işaret eder ve görüntü ile gerçekliği birbiriyle çatıştırır. Dolayısıyla ironik mizah, görüntü ile gerçeklik arasındaki çelişkinin ortaya çıkması için herhangi bir durumdaki garipliğin ifşasına dayanıyor. (Örnek: Güney Kaliforniya Üniversitesi'nde yapılan verimsiz bir komite toplantısının tam ortasında bir katılımcı şunu diyebilir: "Bir elektrik ampulünü değiştirmek için kaç Güney Kaliforniyalı gerekir? Beş. Birisi ampulü değiştirmek için, dördü de bu deneyimi paylaşmak için.")

İronik mizah, daha genel bir özmesafe fenomeninin bir örneğidir. Burada siz, kendiniz ve ilişkileriniz üzerinde, bir başkasının

perspektifinden bakarak eleştirel olarak düşünüyorsunuz. Bazı toplumlar bu özmesafeyi öteki toplumlara göre daha fazla teşvik ederler. Çoğulcu liberal toplumlar, dogmatik düşüncelerin ve yaşam biçimlerinin sorgulandığı eleştirel özdüşünümü teşvik ediyor, hatta bu tür sorgulamaları gazetelerde, üniversitelerde, tiyatrolarda, vs., kurumsallaştırıyorlar. Başka (genellikle daha yalıtılmış, daha otoriter, daha hiyerarşik ve daha yerleşik) toplumlar ise böyle bir sorgulamaya prim vermiyor hatta bazen de bunu engellemeye çalışıyorlar. Ancak bu toplumlarda bile eleştirel düşünce yaşatılıyor: Her toplum, işlerin yürütülmesi için kendi yöntemlerini rasyonelleştirmeli ve yeni durumlara ayak uydurmak için bunları değiştirmelidir. İşte bu rasyonelleştirme ve değiştirme, eleştiri ve yeniden değerlendirme için yer açıyor. Hatta en totaliter toplumlarda bile *samizdat** bulunacaktır; nitekim akla gelebilecek en iğneleyici ironik mizah örneklerinden bazıları Sovyetler Birliği'nde üretilmiştir.

İronik mizah için, mizah nesnesinden belli bir eleştirel mesafede bulunmak gerekiyor. Yani eğer siz kendi kendinize böyle bir mizah yöneltmek istiyorsanız, kendinizden belli bir şekilde ayrılmanız/kopmanız gerekiyor. Bir anlamda kendinizden "başka" biri olmadan, kendi kendinize ironik mizahla yaklaşmanız imkânsızdır. Fakat acaba, benliğinizin sizinle aynı olmadığı bir anlam yoksa, nasıl olup da kendinizden bir başkası olabileceksiniz?

Bu soruyu yanıtlamak için, bu kendinizden ayrılığın ortaya çıktığı durumları ele alalım. Bu ayrılık, bazen, belli düzenleme, ilişki ya da eğilimlerinizin, şeylerin olmaları gerektiği biçimin bir sonucu değil de belirli koşulların bir fonksiyonu olduğunu farkettiğiniz zamanlarda ortaya çıkıyor. Böyle zamanlarda siz önceden doğal, açık ya da genel görünen bir şeyi sıradan, özel ya da yerel olarak yaşıyorsunuz. (İnsanlar, her ne kadar bu bir doğa kanunuymuş gibi görünse de, yolun sağından gitmek *zorunda* değildirler. Britanya'da bir araba kiralayan ve "Britanyalılar yolun yanlış tarafından gittikleri" için ısrarla yolun sağını kullanan bir Amerikalıyı düşü-

* (Rus.) "Kendi basımı" anlamında. Eski Sovyet bloğu ülkelerinde resmi olarak yasaklanmış metinleri yeraltında, kişilerin kendi olanaklarıyla basılıp dağıtılması olayını nitelemek için kullanılıyor. (y.h.n.)

nün.) Bunun farkına varmak başka bir farkındalığa yol açıyor: Belli durumlarda özsel olarak düşündüğünüz birçok şeyin olumsal olduğu ortaya çıkıyor ve siz bunların farklı olmuş olabileceğini görüyorsunuz. Baştan belli bir biçimde kabul ettiğimiz birçok şey, bizim biz olabilmemizin zorunlu koşulu değildir. Yolun solundan gidebilir, boşanabilir, muhafazakârlara oy verebilir ya da Avustralya'ya taşınabilir ve bütün bunları yaparken de hâlâ kendimiz olabiliriz.

Bunun farkına varmanın özgürleştirici bir etkisi olabilir. Bu farkındalık, kişinin olduğundan farklı olabilmesini imkân dahiline çekiyor. Daha önce değiştirilemez, verilmiş ya da özsel görünen şeyler artık değiştirilebilir oluyor. Tamamen kesin olduğu düşünülen şeylere belli bir olabilirlik derecesi katılıyor. Evlenmek *zorunda* değilsiniz, mevcut işinizde kalmak *zorunda* değilsiniz, ailenizin desteklediği adaya oy vermek *zorunda* değilsiniz. Bu ve benzeri düşünceler, şu an olduğunuzdan farklı olmuş olabileceğinizi dile getiriyor. Eskiden verili olduğu varsayılan şeyler bir anda seçim nesnelerine dönüşüyor. (Tabii bu her zaman böyle olmuyor. Bazen, şeylerin olumsallığının farkına varmak kişiyi dehşetten kımıldayamaz hale getiriyor çünkü kişi, ayaklarını basacağı sağlam zeminden bir anda mahrum kalıyor.)

Benliklerin karakteristik bir özelliği, kendi içlerinde barındırdıkları imkânlılık unsurudur. Benlikler, ağaçlar ya da karıncalarda olduğu gibi, aslında ne ise o olan nesneler değildir. Benlikler, kısmen, olduklarından başka olma kapasitesine sahip oldukları için benliktir. Kendi dışlarına çıkabilir, gördüklerini değerlendirebilir ve belli sınırlar dahilinde de algıladıkları şeyleri kabul etmeyi, değiştirmeyi ya da tamamen terk etmeyi seçebilirler. Ve bu, bir benliğin, önemli bir anlamda kendisinden başka biri olabileceği anlamına gelir.

Bu nasıl olabilir? Bir şeyin herhangi bir parçası nasıl kendisinden başka bir şey olabilir? Yanıt, benli(kli)ğin özbilinci gerektirdiğidir. Özbilinç, sizi bir kuzu ya da bir proteinden farklı tür bir varlık yapan anahtarlardan biridir. Özbilinçli olmak, kendisinin, olduğundan başka olabilme kapasitesine sahip bir varlık olduğunun farkında olmaktır. Bunun ne demek olduğunu anlamak için, hem zeki

hem meraklı olan fakat özbilinci olmayan bir yaratık düşünelim.

İnsanlara benzeyen şeylerin insan *olduğuna* inanan ve dolayısıyla da insana benzer bir korkuluğun yerleştirildiği bir tarladan kaçan hayali bir kuş düşünelim. Bir de, hayali kuşumuzun, aynı zamanda, insanların sadece hemen yakınlarındaki şeylere zarar verebildiklerini düşündüğünü ve dolayısıyla da insanlardan üç metre uzakta uçmakta herhangi bir mahzur görmediğini varsayalım. Şimdi iki olay olduğunu düşünelim: Birincisi, on beş metre uzaktaki birisi bir taş fırlatıyor ve kuşumuzu kanadından vuruyor; bu, kuşun baştan sona algıladığı bir olaydır. İkincisi, kuşumuz, korkuluğun pozisyonunu hiç değiştirmediğini fark ediyor. Eğer kuşumuz zeki ise, bu olaylardan topladığı bilgilere dayanarak düşüncelerini değiştirecek; insanların gücünün etkisinin yakınlıkla sınırlı olmadığının ve insana benzeyen her şeyin aslında insan olmadığının farkına varacaktır. Kuşumuz zeki; çünkü zekâ, düşüncelerin ve bunlardan doğan davranışların, yeni bilgiler temelinde değiştirilmesi istidadıdır.

Ancak yine de kuşumuz, yeni bilgilerin ortaya çıkmasını bekleyerek, durumu karşısında pasif kalabilir. Bu tür bir pasifliğin ortadan kaldırılması için ise meraklı bir yaratık olması gerekiyor. Eğer kuşumuz, mutat yemlerinin yanındaki şeylerin yenilebilir olup olmadığını öğrenmek için bahçedeki bazı tohumları deneyecek olursa, o zaman zeki olmanın yanında meraklı da demektir. Merak, kişinin dünya hakkında daha geniş ve daha iyi desteklenmiş bir görüş oluşturabilmesi için çevresi hakkında bilgi toplamaya çalışması eğilimidir.

Ancak kuşumuzun hem zeki hem de meraklı olması, onun, illa da kendisinin dünyada yaşayan bir varlık olduğunun farkında olmasını ya da kendisinin ne tür bir varlık olduğunu bilmesini ya da bu konuda bir fikir sahibi olmasını gerektirmiyor. Kendi kendisini zamanda sürekliliği olan bir varlık olarak algılamasını, bunun, bedensel hareketlerinin kaynağı olduğunu anlamasını ya da kendisini herhangi bir şekilde tanımlayabilmesini gerektirmiyor. Başka bir deyişle, *ikinci-derece* düşünce ve algılara, yani, dünya hakkındaki diğer düşünce ve algılarıyla ve bunların gerektirdiği kapasitelerle il-

gili düşünce ve algılara sahip olması gerekmiyor. İkinci-derece düşüncelere "düşünüm", kişinin kendi algı, arzu ve inançlarının farkında olma ve bunları değerlendirme istidadına da "düşünümsellik" diyelim. Buna göre, özbilinçli bir varlık, sadece [dış] dünyası bağlamında zeki ve meraklı değil, aynı zamanda da kendisi ve kendi güçleri bağlamında düşünümsel bir varlıktır. Yani kendi kendisinin farkındadır.

Özbilinçli bir varlık, kendi kendisi üzerine düşünen ve değerlendirmeler yapan bir varlıktır. Kendisinin belli inançlara sahip olduğunun ya da belli şeyleri arzu ettiğinin, kendi algı, istek ve düşüncelerini ve bunları şekillendiren temelleri sorguladığının farkındadır. (Hatta, düşünümsel bir varlık kendi ikinci-derece düşünce ve arzularını da üçüncü-derece olanlar temelinde pekala değerlendirebilir: Örneğin ideallerinin bir şekilde gerekçelendirilebilir olmasını isteyebilir. Hatta üçüncü-derece düşünce ve arzuları hakkında dördüncü-derece düşünce ve arzulara sahip olabilir: Gerekçelendirilebilirliğin ne demek olduğu hakkında yeni bir anlayış öne sürebilir. Üçüncü ve dördüncü dereceden muhakemeler bir bakıma felsefedir.)

Özdüşünümsellik bağlamında anlaşılan özbilinç, açıkça görüldüğü gibi, derece meselesidir. Özbilinçlilik kişinin kendini hareketlerinin merkezi olarak gördüğü muğlak bir benlik anlayışı ile kendini dünyadaki aktörlerden biri olarak anladığı tamamen eklemli ve gerekçeli bir farkındalık arasında değişebilen bir durumdur. Ancak burada önemli olan nokta şudur: *Özbilinçli varlıklar, doğaları gereği, üniter ve bütünsel varlıklar olamazlar.* Benlik, kendi içinde, özsel bir yabancılaşma unsuru barındırıyor: Kendi kendisinin bilincinde olmayı (ve dolayısıyla da kendisine mesafeli olmayı) içeriyor. (Ayrıca, bu özbilincin bilincinde olmayı, bu bilincin bilincinde olmayı, ilh... Özfarklılaşma düzeyleri, pratikte psikolojik sınırlarla kısıtlansalar da, teoride sınırsızdırlar.) Bu düzeylerden her biri, her insanın içine bir karmaşıklık ve potansiyel bölünürlük unsuru sokuyor. Örneğin ikinci-derece sıcakkanlı olma arzum, birinci derece huysuzluk eğilimim ile çatışabilir. Bu durumda ben kendimle çatışıyorum: Bir parçam içimdeki başka bir parçayla bütünleşmiyor,

hatta, bunlardan biri açısından bakıldığında, öteki parça yabancı ve istenmeyen bir şey olarak ortaya çıkıyor.

Fakat buna karşı şu soru sorulabilir: Bazı unsurlar kişinin "gerçek benliği"nin parçasıyken öteki unsurlar bunun dışında değil mi? Bu "gerçek benlik" tekil ve bütün bir şey değil mi? Farklı düzeneklerde farklı hareket etmeyi (örneğin, işte kafa dengi olan birisinin evde geçinilmez oluşunu) düşünelim. Bazen bu farklılıklar o kadar öne çıkıyor ki, bunlardan rahatsızlık duyuyoruz. Bu rahatsızlık kısmen belli düzeneklerde dürüst olmadığımızı, kendimizi "gerçekten olduğumuz" gibi yansıtmadığımızı ya da böyle hissetmediğimizi düşünmemizden kaynaklanıyor. Numara yapma sık rastlanan bir şeydir ve kabul edilebilir herhangi bir benlik teorisinin bunu açıklaması gerekiyor. Ancak bu, benliği temelde sadık kalabileceğimiz sabit ve oturmuş bir varlık olarak gören basmakalıp tanımlamalar bağlamı dışında nasıl anlamlandırabilir ki?

Halbuki gelin bir de gerçekliğin alternatif bir okumasını ele alalım: Buna göre, biz, farklı düzeneklerde farklı insanlara dönüşüyoruz. Belki de "gerçek benlik" diye bir şey asla yoktur. Bunun yerine, benlik, belki de, kişinin ötekilerle ve kendi çevresiyle etkileşimi sürecinde hep yeniden yaratılan bir varlık biçimidir. Kuantum mekaniği buna bir analoji sunuyor. Atom-altı parçacıklar, bağımsız olarak var olan katı maddeler değildir. Ancak, öteki varlıklarla etkileşim sürecinde maddeleşirler. Benlik de, tıpkı atom-altı parçacıklar gibi, en iyi biçimde, olası tepkiler yelpazesini sınırlandıran ve fakat sadece çevresi tarafından zorlandığı zaman somut duygu ve eylem haline "çökelen" bir olasılık alanı olarak tasavvur edilebilir. Bu bağlamda, bizim, farklı düzeneklerde farklı olmamız beklenmelidir. Bu, kendi içinde, suçluluk duyulacak ya da yakınılacak bir durum değildir. (Belki de, tutarsızlıktan dolayı duyduğumuz rahatsızlık belli bir benlik anlayışına bağlıdır ve bu anlayışa itibar etmediğimiz takdirde bu rahatsızlık da ortadan kalkacaktır.)

Bu görüşte ortaya çıkan açık bir sorun, burada, benliğin bir bütünlük değil de alelade bir bileşik olmasıdır. Farklı düzeneklerde tamamen farklı hareket eden bir kişinin herhangi bir benliğinin olduğu söylenemez. Gerçekten, benlik, kişinin bütün edim ve durumla-

rının altında yatan tekil bir şey olarak görünüyor. "Bunu dün yaptım ve yarın da yapacağım" dediğinizde, bu edimlerin sorumlu aktörü olan Ben'in tek ve aynı varlık olduğu görüşüne bağlılık göstermiş oluyorsunuz.

Benliğin birliğinin doğası çok tartışmalı bir konudur ancak bu konudaki kısa bir mülahaza bu sorunun güçlüğünü azaltabilir. İlk başta birlik üzerine düşünürken, hepimiz, aynı şekilde, bunu temel bir nesnenin parçaları olan farklı unsurlar bağlamında düşünüyoruz. Buradaki birlik düşüncesi, meydana gelen değişikliklerin, temel bir varlığın farklı tezahürleri olduğu gerçeğinden yola çıkıyor. Örneğin kahve fincanım, bazen kahveyle dolu oluyor bazen olmuyor, bazen sıcak bazen soğuk oluyor. Fakat bütün bunlar, tek ve aynı kahve fincanının halleridir ve bu değişikliklere belli bir birliği veren şey işte bu gerçektir. Eğer benlik de bu fincan gibi bir şeyse o zaman değişiklikler (bu değişiklikler, kendisinin bilinç halleridir) geçirecektir ve fakat bütün bu değişiklikler özdeki bir şeyin (benliğin) değişik halleri olacaktır. Bu durumda hem kahve fincanı hem de benlik, *tözsel birliğin* örnekleridir: Değişiklikler, temeldeki bir tözün (belli bir varlığın) farklı tezahürleridir ve bu bağlamda da birliği oluştururlar.

Ancak bütün birlikler böyle değildir. Dokuz devreden oluşan bir beysbol oyununu düşünün. Beysbol oyununa birliğini katan şey, devrelerinin temeldeki bir varlık (beysbol oyunu) cinsinden olması değil, devrelerin birbirleriyle belli bir ilinti içinde olmasıdır. Burada, oyun, değişiklikler geçiren bir varlık değildir: Oyun, belli bir şekilde örgütlenen bu değişikliklerin kendisidir. Beysbol oyunu, *ilintisel birliğin* örneklerindendir: Unsurlar, birbirleriyle belli bir ilinti halinde olduklarından dolayı bir birlik oluştururlar. Birlik, daima, temeldeki bir töz meselesi değildir. Sadece çeşitli değişikliklerin temeldeki bir tözün farklı tezahürleri olması durumunda değil, aynı zamanda, belli parçalar birbirleriyle uygun bir ilintide bulunduğunda da ortaya çıkabilir.

Bunun, benliğin birliği sorunu bağlamında anlamı şudur: Belki de benlik, tözsel olarak değil de ilintisel olarak birlik hâlini alan bir şeydir. Yani belki de benlik, çeşitli durum değişiklikleri geçiren bir

şey değil de, bunun yerine, belli bir şekilde ilintilenen çeşitli bilinç durumlarının kendisidir. Bu durumda, benlik, bir isimden (belli bir şeyden) çok, bir fiil (zihinsel durumların zamandaki örgütlü bir akışı) olacaktır. Çoğu zaman, düşünmeden, somut bir birlik anlayışını kabul ediyor ve dolayısıyla da, doğal olarak, bilinç durumlarının, yalnızca temeldeki bir tözün (benliğin) durumları oldukları takdirde bir birlik oluşturabileceklerini varsayıyoruz. Halbuki bunlar birbirleriyle belli bir ilinti halindeyken de bir birlik teşkil edebilirler. Bu durumda birlik için temelde herhangi bir şeyin olması gerekmiyor. Gerçekten, bu durumda benlik, uygun biçimde ilintilenen belli zihinsel durumlar olacaktır. Yani bir kahve fincanı gibi değil de bir beysbol oyunu gibi, birlik olan ve fakat bağımsız olmak zorunda olmayan bir şey olacaktır.

Benlik, ne tür bir zihinsel durumlar ilişkisi olabilir? "Ben" zamirinin kullanılışını ele alalım. İlk başta, "Ben şuna inanıyorum" gibi bir ifadede bulunduğumuz zaman, zaten var olan öncül bir nesneye (Ben ya da benlik) gönderme yapmış gibi oluyoruz. "Ben" zamiri bu tür sözlerde bağımsız bir şeye işaret ediyor gibi görünüyor; tıpkı "sen" zamirinin karşınızdaki insana ve "o" zamirinin de işaret ettiğiniz nesneye – diyelim, kahve fincanınıza – gönderme yaptığı gibi. Birinci-şahıs konuşmaların dildeki kullanımının, benlik nosyonunun tözsel bir birlik olmasını gerektirdiği görünüyor.

Bunun illa da böyle olması gerekmediğini görmek, bizi tözsel birlik anlayışının pençesinden kurtarabilir. Dediğim gibi, Ben'li konuşmaların mekaniği hakkındaki sezgisel anlayışımıza göre, bu konuşmaların yapılabilmesi için, birinci-şahıs zamirleri kullanıldığında gönderme yapılan öncül bir benlik gerekiyor (nitekim, "Ben dükkana gittim" dediğim zaman "ben" bir şeye, konuşanın benliğine işaret ediyor). Meseleyi bu şekilde anlamadaki sorun şuradadır: Bu anlayış, Ben'in, Ben'li bir konuşma yaptığında kendisine gönderme yaptığım bilmesi için herhangi bir yol sunmuyor. Ben, kendisine gönderme yaptığının farkına kendi kendine düşünümsel olarak varmadığı takdirde kendisine gönderme yaptığını bilemiyor. Nasıl bilebilir ki? Diyebilirsiniz ki, belki de Ben, konuşurken kendi kendisini gözlemlediği için "Ben"in öncül bir varlığa işaret etti-

ğini biliyor ve dolayısıyla da kendisine işaret ediyor. Fakat öncül Ben, kendisinin Ben-özneli konuşmayı yaptığını nasıl bilebilir ki? Ben, konuşma yaparken kendisini gözlemleyemez; Ben, gözlemlediği şeyin Ben olduğunu nasıl bilebilir ki?

Genel sorun işte budur. Bir konuşmacı, kahve fincanı gibi bağımsız bir varlığa "o" zamiriyle ya da karşısındaki kişiye de "sen" zamiriyle işaret ettiği zaman, ilgili zamirlerin gönderme yaptığı şeyler konuşmacının kendisinden bağımsızdır. Halbuki birinci şahıs zamirlerinin işleyişi bu zamirlerinkiyle aynı değildir, çünkü burada gönderme yapanla gönderme yapılan şey tek ve aynıdır.

Burada Ben-özneli konuşmalar için alternatif bir okuma biçimi kendini gösteriyor; bu okumada öncül bir benliğin olması gerekmiyor. (Bu okumanın kaynağı, Robert Nozick'in çalışmasıdır (1981, 2. bölüm)). Bunun için, herhangi bir şey yapan öncül bir Ben'in olmadığını, bunun yerine, Ben'in, tam da, düşünümsel olarak kendi kendisine gönderme yapmasıyla varlık dünyasına girdiğini varsayalım. Bunun nasıl olduğunu görebilmek için, bir aktörün ayrı A ... N edimlerini yaptığını ama bunları yaptığını kabul etmediğini düşünelim. Bir de, bu aktörün, A ... N'yi "Ben bunları yaptım" kategorisi altında birleştiren bir konuşma (buna O edimi diyelim) yaptığını ve bu konuşmanın, kendi içinde özgönderme yoluyla, kendi kendisini (O) de aynı kategoriye soktuğunu varsayalım. Dolayısıyla aktör, O ile, hem A ... N edimlerinin kendisi tarafından yapıldığını hem de bu kabulün de kendisi tarafından yapıldığını kabul etmiş olacaktır. Nozick'in tezi şudur: Ben, O ediminde ve bu edimle var ediliyor; benlik düşünümsel özgönderme etkinliği aracılığıyla yaratılıyor. Eğer Nozick doğru ise ve eğer Ben, tam da düşünümsel özgönderme yoluyla var ediliyorsa, o zaman, Ben-özneli konuşmalar daha önceden var olan bir özneye gerek duyulmadan açıklanabilir.

Ben-özneli konuşmaların nasıl işlediğine ilişkin bu açıklama, tam da düşünümsel özgönderme edimiyle doğan bir benlik anlayışı sunuyor. Ya da, daha doğrusu, benlik, aktörün düşünümsel olarak özgöndermeli konuşmalar yaptığı ve birinci şahıs zamirleri kullandığı sürece, başkalarıyla etkileşim içinde hep yeniden yaratılıyor.

Buna göre, benlik olmak, yalnızca düşünümsel özgönderme becerisinin gelişimiyle mümkün olan bir başarıdır. (Özgöndermeli pratiklerimiz, tipik olarak, birinci-şahıslı ifadelerin açıkça kullanıldığı durumların dışına taşıyor. Bu tür pratiklerin tam olarak araştırılması, açık ifadelerin yanında örtük özgönderici ifadeleri de açıklamak zorundadır.) Burada, benlik, deneyimler yaşayan verili bir şey değil, belli deneyimleri yaşama etkinliğinin kendisidir. Şu halde, benlik, kesin sınırları olan sabit bir varlık değil, doğası özgöndermeli etkinliklerin türlerine bağlı olarak değişebilen ve akışkan olan bir süreçtir. Bütün bunlar şöyle özetlenebilir: Benlik bir isim değil bir fiildir.

Bu düşünceler hep spekülasyon. Bu spekülasyonları, sadece benliklerimizin birliğinin değil aynı zamanda bunların parçalılığının ve akışkanlığının da hakkını veren alternatif bir benlik anlayışını sunmak için ele aldım. Eğer benliklerimizi katı ve bütünsel varlıklar olarak değil de, başkalarıyla etkileşim içindeyken özdüşünümsel özgönderici edimlerde somutlaşan güç alanları olarak düşünürsek, benliklerimizin deneyimine çok daha fazla sadık kalmış oluruz. Benlik, önceden var olan bir deneyim deposu olarak değil, süregiden bir özyaratım etkinliği olarak tasavvur edilmelidir. Bunu, sabit ve katı bir töz olarak değil de, başkalarıyla etkileşim içindeyken var olan, çok-yüzlü ve kendi içinde çatışan bir potansiyel enerji alanı olarak düşünmek daha doğrudur. Bu şekilde düşünüldüğünde, bütünsel bir şey olarak benliğin bir mit olduğu ortaya çıkıyor.

C. BENLİK VE ÖTEKİLER

Benliğin akışkanlığı, içsel gerilimi ve dış uyarıcılara duyarlılığı göz önüne alındığında, özde geçirgen oluşu şaşırtıcı olmamalıdır. Gerçekten, benlik o denli geçirgen ki, sadece ötekilerden ayrı olmamakla kalmıyorsunuz, aynı zamanda da ötekiler sizin bir parçanız oluyor.

Bu ilk bakışta garip gelebilir. Sonuçta, ben ben, siz de siz değil misiniz? Elbette ki birbirimizle etkileşebiliriz, fakat ben özde siz-

den ayrı değil miyim? Hem, sizin özbilinciniz, *sizin*, *kendi* benliğinizin farkında olmanız değil midir? Fakat biraz düşünüldüğünde, sizi oluşturan birçok düşünce ve tutumun kaynağının ötekiler olduğu ortaya çıkıyor. Kültürünüz, kendinizi ve kendinizi ayarladığınız idealleri tanımlamanızın temeli olmakla kalmayıp, aynı zamanda da size kimliğinizi bina ettiğiniz kavramları veriyor. Gerçekte – her ne kadar göstermesi daha zor olsa da – ötekilere olan borcunuz bunun da ötesinde: Sadece ruhunuzun *içeriğini* değil aynı zamanda kendi benliğinizin tipik *kapasitelerini* de ötekilerden kazanıyorsunuz. Bu iki açıdan, benlik özde toplumsaldır. İzin verirseniz bunları sırayla açıklayayım.

En yaygın ve karakteristik tasarılarımızın birçoğu sadece ötekilerin varlığı durumunda mümkündür. Şu niyet ifadelerini düşünün: "Baharda Ann ile evlenmek istiyorum"; "Maaşımı banka hesabıma yatırmayı düşünüyorum", "Gelecek seçimde muhafazakâr adaya oy vermeyi düşünüyorum", "Bir sene gezdikten sonra üniversiteye kaydolmak niyetindeyim". Bu ifadelerdeki sıradan niyetler – evlenmek, bankaya para yatırmak, oy vermek, kaydolmak – belli toplumsal pratikleri önkabul olarak alıyor. Evlilik kurumu olmadan Ann ile evlenmeye niyetlenemem, banka sistemi olmasaydı mevduat hesabımı artırmayı düşünemezdim. Aynı şey, oy verme, okula kaydolma, papaz tayin etme, bir kanunu yasama, vb., için de geçerlidir. Hatta basit bir niyet olarak bir şeyi vaat etme – ki bu bütün sözleşmesel ve yasal ilişkilerin temelidir – bile ötekiler olmadan mümkün değildir. "Şu zamana kadar x işini yapmaya söz veriyorum" dediğim zaman, yalnızca toplumsal olarak tanınan kişisel bir tahahhütten dolayı yük altına giriyorum. En karakteristik niyetlerimizin şekillenmesi ve en tipik eylemlerimizin icrası için mutlaka başka insanların olması gerekiyor.

Başkalarının gerekliliği başka şekillerde de yaşamsaldır. Özgelişmeyi düşünelim. Bir kişi olmak, bir anlamda, insanın toplumsal ilişkiler örgüsündeki rolünü tanımlayan bir dizi norm ve ideale sahip olma sürecidir. Örneğin öğrenci olma süreci, bir anlamıyla, bir dizi uygun davranış beklentisini, bir öğrencinin yapabileceği ve yapamayacağı şeyleri tanımlayan bir davranış kodunu öğrenme süre-

cidir. Çoğu zaman bu kod öyle içselleştirilir ki, öğrenciler bunları benimserler ve buna isteyerek uyarlar, bunun gerektirdiği şekilde davranmayanları – kendilerini ya da başkalarını – da yargılarlar. Fakat bir öğrenci sosyopat olsa bile, yani, bu ya da başka norm ve idealleri içselleştirmese bile, kendisinden, sanki bunları benimsemiş gibi davranması istenir. Davranış, duygu ve ilişkiler, toplumsal olarak tanınan belli ilkeler tarafından şekillendirilir; öyle ki, kişiler, kendilerini, süreğen bir ilişkiler sistemi içindeki hak ve sorumluluk yüklenicileri olarak görürler.

Çoğu niyet, sadece bir bireyin kafasında var olan özel bir zihinsel durum değildir. Niyetlerin çoğu toplumsal pratiklerle – kurallar, roller, kurumlar, yasalar ve âdetlerle – var olur. Niyetlerimizin çoğu bu toplumsal pratikler olmadan biçimlenemez. Yani bu niyetler ve dolayısıyla da bunları karakteristik olarak oluşturan varlıklar içkin olarak toplumsaldırlar.

Yalnızca zihinsel içeriğimiz ötekilerden alınan maddelerle oluşmuyor, aynı zamanda en karakteristik deneyimlerimizin birçoğu da ötekilerle olan etkileşimimizden doğuyor. Utanma deneyimini ele alalım. Utanma, uygunsuz davranışlarımızın ve duygularımızın ötekiler tarafından görülmesi ya da fark edilmesi korkusunu içeriyor. Hatta uygunsuz durumda yakalanmasanız bile utanabiliyorsunuz: Çünkü, ötekilerin bilmesini istemediğiniz bazı edimleriniz ya da düşüncelerinizle yakalandığınız takdirde ne hissedeceğinizi tahmin edebiliyorsunuz. Utanma bağlamında, sizin kişisel deneyiminiz, ötekilerin gerçek ya da hayali davranışlarının doğrudan bir fonksiyonudur. (Hatta, ötekilerin gerçek ya da hayali tepkilerine doğrudan bağlı olmayan daha karmaşık utanma biçimleri bile toplumsaldır. Nitekim, erişemediğimiz bir mükemmellik idealinden dolayı da utanabiliyoruz. Aslında bu tür ideallerin kendileri de, grubumuzun standartlarının içselleştirilmesi ya da bu standartların dönüştürülmesidir. Dolayısıyla, "içsel" utanma bile toplumsaldır.)

Utanmanın özünde ötekilere gönderme yapma yatıyor. Bu anlamda utanmanın yanında birçok duyguyu da sayabiliriz: Sevgi, kıskançlık, aldatma ve küçümseme de ötekilerin gerçek ya da hayali tepkilerine dayanıyor. Bu ve sayısız başka durumlarda, benliğin

halleri, mutlaka ötekilerin durumlarının algılanmasıyla ilintilidir. Burada benlik ve ötekiler, sırf birbirleriyle çatışan ayrı alanlar değil, birbirlerine çok yakından bağlı olan alanlardır. Utanma ya da kıskançlık gibi deneyimlerin biçimlenmesi için gereken hammaddeyi ötekiler temin ediyor. Ötekiler olmadan bu deneyimler de var olamıyor.

Ancak benlik ile ötekiler arasındaki karşılıklı bağımlılık, ötekilerin, bazı tipik insani deneyimlerin hammaddesini temin etmelerinden daha derin bir meseledir. Ötekiler, yalnızca ruhsal hayatımızın *içeriği* için değil aynı zamanda özbilinçli varlıklar olma kabiliyetimiz için de gereklidir. Ötekiler, benliğin benlik olmasının özsel unsurlarından biridir; çünkü, benlik, benlik olabilmesi için gereken *kapasiteleri* yalnızca ötekilerin katılımıyla geliştirebilir.

Bu noktayı en açık şekilde gösteren kişi Jean-Paul Sartre'dır. Sartre, *Being and Nothingness*'da [Varlık ve Hiçlik], benliğimizin bilincine, sadece, bizim bilincimizde olan öteki bilinçli varlıkların bilincinde olduğumuz zaman vardığımızı savlıyor. Dünyadaki çeşitli nesnelerin, bir ağacın, bir patikanın, bir gölgenin, rüzgârda sallanan bir yaprağın bilincinde olan bir varlık tahayyül edelim. Bir de, bu varlığın, başka hiçbir bilinçli varlığı yaşamadığını (deneyimlemediğini) varsayalım. Bu durumda bu varlık, kendisinin dünyadaki başka bir varlık olduğunun bilincine varacağı bir temelden yoksun olacak (ve dolayısıyla da benliği olmayacaktır). Böyle bir varlığın algıları, nesneleri saptayan bir araç olacak fakat, varlık, kendi kendisini dünyada bir nesne olarak yaşamayacaktır. Varlığın kendisini dünyadaki bir aktör olarak yaşaması benlik olmanın bir koşulu olduğu için de, bu varlığın benliği olmayacaktır.

Wittgenstein'ın *Tractatus*'undan alacağımız bir analoji burada bize yardımcı olabilir. Dünyaya bakan bir göz kendisini görmez; görsel alandaki hiçbir şey, göze, bu alanın bir göz tarafından görüldüğünü söylemez. Göz, kendi bakış noktasından, dünyadaki bir nesne değildir. Gözün kendi kendisini dünyadaki bir varlık olarak yaşamasının tek yolu, kendisinin kendisine baktığını görmesidir (örneğin, eğilip bir su birikintisinde kendisine bakmasıdır). Aynı şey bilinç için de geçerlidir: Bir nesne olma deneyimini yaşama-

dan, bir benlik olarak kendi bilincinizde olamazsınız. Bunun için suda kendisine bakan bir göz gibi bir şey gerekiyor. İşte tam da burada bir öteki bilinç devreye giriyor. Çünkü, bir öteki bilincin benim bilincimde olduğunun farkına vardığım zaman, bir anda, benim, onun için bir nesne olduğumun ve dolayısıyla da, aynı anda, kendimin de kendim için bir nesne olduğumun farkına varıyorum. Bir ötekinin benim farkımda olduğunun farkına varmakla, benim, onun için öteki bir ben olduğumu öğreniyorum. İşte bu öğrenme dolayısıyla, gerçekten bir ben olduğumu keşfediyor ve bu şekilde bir ben oluyorum.

Sartre'ın "göz gezdirme" dediği şeyi izleyerek, bir bebeğin, annesinin kendisine baktığını ve kendisini tanıdığını gördüğü ve tanıdığı anda ikisinin gözlerinin kesişmesini ele alalım. Bebeğin (tabii annenin de) yaşamında bundan daha yoğun bir an pek yoktur. Annesi tarafından görülme ve görüldüğünün farkına varma deneyimi, özbilincin başladığı andır. Bebek, annesiyle birleşmek ve annesinin içinde olmak yerine, annesinden farklılaşıyor; çünkü, annesinin kendisine baktığını fark etmesi, kendisinin annesinden farklı bir varlık olduğu çıkarımını doğuruyor. Nitekim bu edimde, bebek, katılabileceği ya da karşı koyacağı başka bir varlık olarak annesiyle ilişkiye girme kapasitesine sahip bir varlık olmaya başlıyor. Yani, benlik başlıyor.

Dolayısıyla özbilinç, ta en başında, özü toplumsal olan bir şeydir. Bir bilinç olarak kendinizin farkına varmanız, ancak, bir ötekinin sizin bilincinizde olduğunun bilincine varmanızla oluyor. Yani, ancak bir öteki için nesne olduğunuzun farkına vardığınız zaman bir benlik olarak kendinizin farkına varıyorsunuz. Varlığınız, sadece bir öteki için bir varlık olduğu sürece *kendi* varlığınızdır (yani sadece bu durumda kendiniz için de bir varlık oluyorsunuz). Nitekim, sizin varlığınız zorunlu olarak benim varlığıma bağlıdır: *Kişinin benliğinin varlığı ile bir ötekinin varlığı arasında karşılıklı bir ilinti vardır.*

Ötekiler tarafından tanınmanın önemi, özbilincin doğduğu zamanla sınırlı değildir. Ötekiler tarafından tanınma ve onları tanıma, yaşamımız boyunca, bizi şekillendiren asal bir faktördür. Bu gerçe-

ği en derinden kavrayan kişi, *The Phenomenology of Spirit*'de [Tinin Görüngübilimi]* tanınma ihtiyacı adını verdiği şeyi tartışan Hegel'di. Hegel'e göre bu, sadece özbilinçli varlıklara has bir ihtiyaç değil, aynı zamanda da bunların ayırıcı özelliği olan bir ihtiyaçtır. Birincisi özbilinçli varlıkların karakteristik özelliği, dünyada sadece nesneler olarak değil kişiler olarak – yani, eylemin merkezi olan bilinçli varlıklar olarak – tanınmayı istemeleridir. İkincisi, bunların, aynı zamanda da, belli kişiler olarak tanınmayı, yani, tikel bir kimlik ve tikel bir değer sahibi kişiler olarak düşünülmeyi istemeleridir. Özbilinçli bir varlık, hem var olduğundan hem de değerli olduğundan emin olmak ister. Bunun için gereken mantıksal durum da, kim ve ne olduğunun ötekiler tarafından tanınmasıdır: Siz, kendi kendinize, bir kişi olduğunuzdan emin olamazsınız çünkü, zaten bu durumda kuşku duyduğunuz şey kişiliğinizdir. Kendinizin bir kişi olduğundan emin olabilmek için ötekilerin sizi bir kişi olarak tanımasına muhtaçsınız. Zaten bu ihtiyaç da özünde toplumsaldır çünkü, bunu tatmin edebilecek olanlar sadece ötekilerdir. Bu ihtiyaç, özbilinçli varlıkların ayırt edici özelliği olduğu sürece, bunların doğası özünde toplumsaldır.

Bir öteki için bir nesne olmakla, sadece bilinçli bir varlık olarak kendimin farkına varmakla kalmıyorum aynı zamanda, ötekilerin gördükleri ile benim kendimin hissettiği ya da yaşadığı şeyler arasında potansiyel bir fark olduğunun da farkına varıyorum. Sanki, ötekiler benim dışımı görüyor, fakat bu illa da benim içimi görmelerini gerektirmiyor. Bunu öğrenmem, deneyimimin bütün yapısını dönüştürüyor. Çünkü artık, görünüşüm ile oluşum arasında bir farklılık imkânı ortaya çıkıyor. Bu olası farklılık temelinde, insanların belli karakteristik deneyimleri – rol yapma, numara yapma, yalan söyleme gibi – de mümkün oluyor. Fakat tabii – ki burada yine utanma fenomeni devreye giriyor – herhangi bir durumda kişinin görüntüsü ile gerçekliği arasında mümkün olan bu farklılık, çoğu zaman kişinin gizlemeye çalıştığı bir şey oluyor. Yetişkin birisi olarak, şehvetli düşüncelerle kuşatılmış olmanıza rağmen cinsel-olmayan bir varlık olarak görünebilirsiniz. Dahası, sizin bu durumunu-

* Bkz. *Tinin Görüngübilimi*, çev.: Aziz Yardımlı, İdea Yay., 2001.

zu bilmemi istemeyebilir ve dolayısıyla da, sizin cinselliği olmayan birisi olduğunuzu düşünmemi sağlamak için, masumiyetinizi ve naifliğinizi abartabilirsiniz. Ancak sizin içinizdeki duygularınızı keşfettiğimi öğrenecek olursanız (diyelim, günlüğünüzü okuduğumu öğrendiniz), bir anda iki anlamda birden utanma duygusu yaşarsınız: Hem utanç duyduğunuz cinsel arzu ve duygularınızın olduğunu ve hem de sanki bunlar yokmuş gibi davrandığınız durumlarda numara yapmış olduğunuzu bileceğim.

Utanma durumu, görüntü ile gerçeklik arasındaki olası bir uyuşmazlığa dayanıyor. Bu olası uyuşmazlık, kişinin hem bir içe hem de bir dışa sahip olduğunu fark etmesine bağlıdır. Bu ise, kişinin, bir öteki için bir nesne olduğunun farkında olmasına bağlıdır. Kısacası, utanma, sadece, daha önce tartıştığımız anlamda, ötekiler tarafından basılma korkusundan dolayı değil, aynı zamanda daha derin bir anlamda, yani, utanmayı mümkün kılan kapasiteler sadece ötekilerin varlığıyla kazanılabildiği için de mutlaka ötekileri gerektiren bir şeydir.

Bütün bunlar, Cennet'teki Adem ile Havva hikâyesinde çok iyi görülüyor. Bu hikâye, utanmanın nasıl doğrudan doğruya özbilince bağlı olduğunu gösteriyor. Adem ile Havva iyi-kötü bilgisinin ağacından meyve yedikleri zaman "İkisinin de gözleri açıldı. Çıplak olduklarını anladılar. Bu yüzden incir yapraklarını dikip kendilerine önlük yaptılar" (Genesis, 3:7). Çıplaklıklarından neden utanıyorlardı? Belki savunmasızlıklarını gördükleri için, belki vücutlarının görüntüsünden hoşlanmadıkları için, belki de bir öteki tarafından arzulanma anlamında cinsel nesneler olarak kendi kendilerinin farkına vardıkları için ve bu yeni keşfedilen güçten hem korktukları hem de hoşlandıkları için. Ancak utanmaları, doğası ne olursa olsun, Adem ile Havva'nın özbilince kavuşmalarının merkezinde yatan şeydi ("ikisinin de gözleri açıldı. Çıplak olduklarını anladılar"). Neden? Çünkü, tam da, özbilinç, kişinin kendisinin özbilinçli öteki bir varlık için bir nesne olduğunun farkına varmasını gerektiriyor.

Herhalde, ötekilerin tanımasının, kişisel kimliğimizi şekillendirmede oynadığı rolün en dramatik örneği, dinamik etkileşim durumlarında ortaya çıkıyor. Bu durumlarda kişinin yaşadığı şeyler,

büyük ölçüde, ötekiler tarafından tanınmasının devamlılığına ve kişinin de bu devamlı tanımayı tanımasına bağlıdır. Bir kur yapma durumunu ele alalım (bu örnek, Thomas Nagel'dendir (1979, s. 44 ve ilerisi)). Bir barda, arkanızdaki masalarda oturan diğer müşterileri görmenizi sağlayan bir aynanın karşısında oturuyorsunuz. Bir anda, cinsel arzu duyduğunuz ve fakat sizin ya da ilginizin farkında olmayan (ve daha sonra adının Y olduğunu öğrendiğiniz) birisini fark ettiğinizi varsayalım. Daha sonra Y, siz farkında olmadan, başka bir aynadan sizi görüyor ve o da size karşı cinsel arzu duyuyor. Belki de bu [arzu ve heyecan] Y'nin yüzünün kızarmasına neden oluyor ve Y, kendisindeki bu heyecan belirtisini gören sizi daha da çekiyor. Bu noktada sizdeki uyarılma özünde yalnızdır çünkü ne siz ne de Y, her ikinizin de birbirinize çekici geldiğinizin farkında değilsiniz.

Fakat bir an geliyor ve siz Y'nin arzuyla size baktığını fark ediyorsunuz. Bu, sadece Y'yi algılayışınızı değil aynı zamanda kendinizi algılayışınızı da değiştirecektir: Artık siz, kendinizin, Y'nin arzusunun nesnesi olarak bilincindesiniz. Arzulandığınız bilinci, uyarılmanıza başka bir boyut katacaktır: Y'ye duyduğunuz arzu, Y'nin [de] sizi istediğini bilmenizle artar. Ancak bu dinamik illa da burada durmak zorunda değil: Artık Y, sizin kendisini arzuladığınızın farkına varabilir ve bu da, aynen sizde olduğu gibi, Y'nin sizi daha fazla arzulamasına neden olabilir. Ancak bu, sizi, Y'nin farkındalığının farkına vardırır ve bu da daha fazla uyarılmanızı doğurur: Y'yi algıladığınızı Y'nin algıladığını algılıyorsunuz ve bu da sizde başka bir uyarılma dalgası daha yaratıyor. Bu yeni düzey de Y tarafından algılanabilir ve bu, Y'de de aynı türden bir uyarılma dalgası yaratabilir. Artık bir noktadan sonra siz ya da Y, olup-bitenin farkında olduğunuzu birbirinize işaret etme kararı verebilirsiniz ve bu işaret de, aranızda süregiden mukabelede sizi yeni bir düzeye getirebilir. Bu tür yinelemeler sürüp gidebilir ancak burada açık olması gereken nokta şudur: Kur yapma, çeşitli zihinsel durumlarınızın, Y'nin değişen gerçek ve hayali zihinsel durumları tarafından (tabii Y'ninkiler de sizinkiler tarafından) ve özellikle de karşılıklı farkındalığınız tarafından derinden etkilendiği çok karmaşık bir etkileşimdir.

Kur yapma örneğinde görülen kimlik oluşumunun etkileşimsel doğasının, etnograflar ya da diğer "katılımcı-gözlemciler"in öznelerleriyle etkileşime girdikleri antropoloji ve psikoloji disiplinleri için özel bir önemi vardır. Uzun zamandır antropologlar, kendilerinin, sadece öznelerinin yaşamlarını gözlemleyen insanlar olduklarını iddia ediyorlardı. Bunlar, elbette, etnografların gözlemledikleri davranışlar arasından, en önemli ya da aydınlatıcı olduğunu düşündükleri davranışları seçtiklerini kabul ediyorlardı; etnografya raporlarının perspektifsel olduğu söyleniyordu. Bu kesinlikle doğru ancak bu, etnografların kendilerinin nasıl kendi etnografyalarının içinde olduklarını yeterince açık etmiyor. Çünkü etnografın varlığı ve bu varlığın özneler tarafından tanınması, bu öznelerin nasıl davranacağı konusunda yaşamsal önem taşıyan bir unsurdur. Etnograflar, kendilerinden bağımsız biçimde ortaya konan davranışları kaydeden pasif ya da tarafsız kişiler değildirler. Söz konusu davranışlar, bunları icra eden aktörlerin etnografların farkına vardıkları süreçten derinden etkileniyor. Yani şunu söyleyebiliriz: Etnograflarla bunların özneleri arasındaki ilişki, sadece perspektifsel değil aynı zamanda da *konumsal*dır. Yani her birinin davranışı, kısmen, birbirleri bağlamındaki konumlarına ve bu konumların farkında olmaları bağlamındaki konumlarına bağlıdır.

Burada yine fizikteki bir analojiye başvurabiliriz. Heisenberg Bilinmezlik İlkesine göre, bir gözlemci, atom-altı parçacıkların ne hızını ne de konumunu ölçebilir çünkü fizikçi, tam da ölçme edimiyle bunlara müdahale etmiş olacaktır. Fizikçilerle parçacıkları arasındaki ilişki, gözlemleyenle gözlemlenen arasındaki ilişki gibi değil, etnografların özneleriyle olan ilişkisi gibidir yani konumsaldır: Parçacıkların ve fizikçilerin davranışı, bunların karşılıklı etkileşimine ve birbirleri bağlamındaki göreli konumlarına bağlıdır. Benzer şekilde, etnografyanın öznelerinin davranışları, kısmen, bu özneler ile bunları inceleyen antropologlar arasındaki etkileşimden etkilenir. (Etnografya öznelerinin bu durumu eşsiz değildir. Bu durum, kişilerin bütün davranışlarının, ötekilerle etkileşimlerinden ve bu etkileşimin farkında oluşlarından doğduğu genel-gerçeğinin sadece özel örneğidir.)

Bir kimliğe sahip olmak, kısmen, belli biçimlerde ötekilerle ilintili olmaktır ve kişinin bu ilintiyi anlamasıdır. Kişi olmanın bir anlamı da, sürekli evrilen ve hiç son bulmayan bir farkındalık-tepki-özfarkındalık çemberinde, ötekilerin size verdiği tepkilerin farkında olmak ve bu farkındalığın farkında olmak, onlara bu farkındalığa dayanarak tepki verebilmek, kendi tepkinize sizin verdiğiniz ve ötekilerin verdikleri tepkileri gözlemlemek, bu gözleminizin farkında olmak ... tır. Bu tür bir farkındalık ve tepki, her şeyimizi, arzularımızı, korkularımızı, umutlarımızı ve güdülerimizi derinden etkiliyor. Nitekim, kimliklerimiz, ötekilerle kurduğumuz ilişkilerden türevsel olarak doğuyor.

Hatta bu, ötekilerin var olma biçimlerini reddederken ya da onlarla ilişkilerinizi koparırken de böyledir. Bir defa, ötekileri reddettiğiniz zaman, o zamana dek sizin için özbilinç-dışı ve sorunsal-dışı olarak kalabilen şeyler artık zorunlu olarak bilinçli ve açık hale geliyor. "Bizim tarzımız budur" ya da "Biz onlardan farklıyız" diyorsunuz; bu ve benzeri ifadeler, yaşamınızda o zamana dek özbilinç-dışı olan şeylerin özbilinçli bir tanımlama meselesine dönüştüğünü ilan ediyor. İkincisi, artık "öteki" olduğunu düşündüğünüz şeyleri reddettiğiniz zaman bile, bu "öteki", hâlâ sizin kendinizi tanımlamada başvurduğunuz bir nesnedir. Babanızı ve onun temsil ettiği şeyleri şiddetle reddedebilirsiniz fakat babanız, tam da bu reddetme edimiyle, sizin kendinizi tanımlarken kullandığınız mihenktaşı anlamında bir parçanız olarak kalıyor. Ya da, ulusal kurtuluş hareketlerinin, kendilerini oluşturmak ve varlıklarını sürdürmek için nasıl mütehakkimlere muhtaç olduğunu düşünün. Ya da postkolonyallerin, postkolonyal olmaları için metropolite muhtaç olduklarını düşünün: Metropolit, reddedildiği zaman bile, etrafında postkolonyallerin enerjilerinin örgütlendiği odak noktası olmaya devam ediyor. Postkolonyaller, tam da metropolit merkezle olan (olumsuz) ilişkilerinden dolayı postkolonyaldir.

Benlik ile ötekinin karşıtlıkta bile dinamik bir etkileşimde bulunmaları sürpriz olmamalıdır. Her belirlenim, bir varlığın öz unsurlarının öz olmayanlardan ayrıldığı bir olumsuzlama gerektiriyor. Belli bir türden olmanın öncülü, sizin başka türlerden farklı oldu-

ğunuz varsayımıdır. Bundan dolayı, kişilerdeki kimlik oluşumu, kısmen, farklılaşacakları bir ötekini gerektiren bir özfarklılaşma sürecidir. Ötekilerin farklılığı olmadan benlik olamaz. Bu ironinin sonucu olarak, benlikler, kendi farklılıklarını vurgulamak için bile ötekilere muhtaçtırlar.

Bunlar, insanların özde toplumsal olduklarını gösteren örneklerdir. İnsanların en ayırt edici kapasitelerinden biri (özfarkındalık kapasitesi), ötekilerin varlığını ve onlarla etkileşimi gerektiriyor. Kişiler, sadece ötekilerin sunabildiği roller ve kurallar bağlamında hareket ediyorlar ve onların en karakteristik ihtiyaçlarından biri – tanınma ihtiyacı – de ötekilerle ilişkiden doğuyor. Bunun anlamı, bizim, kişiler olarak, mecburen ötekilerle bağlantılı olduğumuzdur. Ayrı ayrı benlikler, ne kendi özel ve bireysel dünyalarını inşa edebilir ne de burada yaşayabilirler. Her benlik, kamusal ve toplumsal bir dünya oluşturan öteki benlikler topluluğunun parçası olduğu için bir benliktir. Bu dünya ise, ortak bir semboller sistemini kullanan ve benliklerin birbirlerini tanımalarını ve birbirlerine tepki vermelerini sağlayan süreğen bir etkileşim örgüsünü garanti eden bir dünyadır. *Benlik, özde toplumsal bir varlıktır.*

Tabii bu durum açıklığa kavuştuğu anda, ayrı ve kendi bireyselliğine hapsolmuş bir atom olma anlamında "birisi olma" düşüncesi değersizleşiyor. Biz, kapalı ve sınırları belirlenmiş varlıklar değiliz. Aksine, ötekilerle etkileşimlerimizden doğan karmaşık ve dinamik bileşikleriz. Benlikler, ötekiler benliklerle ilişkilerinden doğan aktif izlerdir.

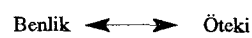
D. ÖZET

Eğer atomculuğun derin varsayımı (yani, benliklerin, kapalı devre varlıklar oldukları) doğru değilse, benlik ile öteki arasındaki ilişkinin, birbirleriyle çatışan iki bağımsız varlık bağlamından tamamen farklı bir bağlamda tanımlanması gerekiyor. Atomculuğun benlik ile öteki arasındaki ilişkiyi şu şekilde resimlediğini hatırlayalım:



Şekil 2.2

Fakat eğer benlik özde toplumsal ise, o zaman, benlik ile öteki arasındaki ilişkinin şu şekilde resmedilmesi daha doğru olacaktır:



Şekil 2.3

Şekil 2.3'te ne benliğin ne de ötekinin çevrelenmiş olmadığına dikkat edelim; bunların etkileşimleri, kim olduklarından ayrılamaz. Benlikler, birbirleri için sıradan ötekiler değildir. Benlikler birbirlerini tanımlarlar, öyle ki, ötekiler olmadan, benlikler benlik olamazlar ya da olmuş oldukları şekilde olamazlar.

Standart "Benlik vs. Öteki" ikiliği çok basittir. Buna göre, benlik, katı ve bütünlüklü bir varlıktır; ötekiler de aynı böyledir ve bunlar, mücadele edilecek dışsal varlıklar olarak karşımıza çıkarlar. Halbuki benlikler basit birlikler değildir; ötekiler, bunları oluşturan bütünleyici parçalardır. Bunların, öteki geçirgen benliklere açık ve bunlara tepki veren geçirgen benlikler olarak tanımlanması (Benlik ve Öteki'nin diyalektik etkileşimi), atomculuğun verdiği tanımdan daha doğrudur.

Bu, atomculukta bir hakikat payı olduğunu, yani atomların, insani aktörün önemine yaptıkları vurgunun doğruluğunu inkâr etmek değildir. Atomculuk, bireylerin, kendilerinden bağımsız olarak işleyen toplumsal güçler tarafından yönlendirilen kuklalar ya da başka benzeri pasif nesneler olmadıklarını savunuyor. Kişileri, çevrelerine tepki veren ve fakat çevreleri tarafından belirlenmeyen etkinlik merkezleri – özbilinçli ve özyönlendirici varlıklar – olarak nesnelerden ayırıyor. Ayrıca atomculuk, haklı olarak, devlet ya da aile gibi toplumsal varlıkları, üyelerinin etkinliklerinin ürünleri olarak görüyor. Atomculuğun bu doğruları, ancak bir sonraki bölümde karşıtını – bütüncülüğü – incelememizden sonra açıklığa kavuşa-

caktır. Atomculuğun gücü, ancak o zaman bu bölümde ortaya konan zaafları kadar belirginleşecektir. (Bu anlamda II. ve III. bölümler bir birimin iki parçasıdır.)

Kendimiz olmak için ötekilere muhtaç mıyız? Evet; fakat, gelecek bölümde göreceğimiz gibi, kendimiz olmak için kendimize de muhtacız.

OKUMALAR

Özde diyalojik olarak benliğin tartışıldığı yerler için, burada bahsedilen Sartre (1956) ve Nozick'e (1981) ilave olarak, bkz. Williams (1973), Taylor (1985a,b; 1989; ve 1991) ve Aboulafia (1986). Bu yaklaşımın ardında kimliğin özünde ötekileri gerektirdiğini gören ilk ve en önemli felsefeci olan Hegel (1977 (1807)) yatıyor. Bu bölümde geliştirilen görüşlerin tartışıldığı denemelerden oluşan mükemmel bir seçki için bkz. Mischel (1977). Kişiliğin birinci ve ikinci derece düşünce ve arzular bağlamında değerlendirimi için bkz. Frankfurt (1971). Süreçsel benlik düşüncesinin en gelişmiş ve sofistike değerlendirmesi Parfit'inkidir (1984).

Yekpare ve tözsel bir benlik anlayışının baltalanmasında en fazla rol oynayan düşünce akımı postyapısalcılık olmuştur. Bunun için bkz. Lacan (1977) ve Foucault (1978). Önde gelen postyapısalcıların ciddi bir eleştirel analizi için bkz. Best ve Kellner (1991). Ayrıca Soper (1986) de, bu literatür için – hiç de yabana atılmayacak – iyi bir kılavuz sunuyor.

Bu bölüm boyunca, kamusal, dışsal ve nesnel olan fiziksel varlıklar karşısında konumlanan (özel, içsel ve öznel) akıl hakkındaki Kartezyen varsayımlardan kaçınmaya çalıştım. Zihinsel- özel ve fiziksel-dışsal ikiliği Batı Avrupa felsefesinde çok yaygındır fakat bu, bence çözümlenemez olan muammalar yaratıyor. Farklı – Wittgenstein (1968 ve 1992), Heidegger (1962) ve Dewey (1925) tarafından izlenen – bir strateji, bu ikiliği reddediyor ve aklı (ve "deneyim", "algı", "duygu", vb., gibi benzer şeyleri), bir alanda bulunan özde etkileşimsel bir şey olarak tanımlayan alan terimleri diyebileceğimiz terimler bağlamında yeniden yorumluyor. Bunun için bkz. Hark (1994), Johnston (1993) ve Vesey (1991).

Benlik ve ötekinin birbirinin içinde oluşu üzerine yapılan canlı bir tartışma için bkz. Bhabha (1994). Barta (1994), "Batı uygarlığı" nosyonunun nasıl yaban insanı (satirler, Caliban, vs.) miti bağlamında ve buna karşı tanımlandığını gösteriyor.

Utanma üzerine parlak bir tarihsel ve felsefi analiz için bkz. Williams (1993).

Atomculuk ve metodolojik bireycilik için bkz. Martin ve McIntyre (1994, 4. kısım) ve Homans (1967).

III

Bizi biz yapan şey kültürümüz ya da toplumumuz mudur?

A. BÜTÜNCÜLÜK (*Holism*)

Bugünlerde sıkça duyduğumuz bir görüş, herhangi bir grubun üyelerinin, öteki gruplara mensup insanlardan temelde farklı oldukları-dır. Siyahların özlerinde beyazlardan farklı oldukları, erkeklerin temelde kadınlara benzemedikleri ya da "Batılı olmayan kültürler"den insanların "Batılı kültürler"in üyelerinden tamamen farklı oldukları varsayılıyor. Açık ki, bu düşünce, ötekilerin anlama sorunuyla ilgilidir. Eğer siz öteki gruplardaki insanlardan temelde farklıysanız, bu durumda, onların yaptıklarını tarif ve tavzih için gereken bilgiyi nasıl edinebilirsiniz?

Grupların temelde farklı oldukları düşüncesi, kısmen, yelpaze-

de atomculuğun karşıt ucunda bulunan bir duruşun, yani, bütüncülüğün türevlerindendir. Burada kullanacağım anlamıyla *bütüncülük*, bireylerin özelliklerinin, sadece bunların toplumdaki ya da geniş bir anlam sistemindeki yerlerinin fonksiyonu olduğu öğretisidir. Bu öğreti, özellikle de, insanların kimliklerinin grup üyelikleri tarafından belirlendiğini savlar. Çünkü buna göre kimlik, toplumsal ve kültürel güçler tarafından üretilir. Bütüncülüğün iddiasına göre, siz aslında toplum ve kültürün kendisini ifade etmekte kullandığı bir araçsınız.

Tıpkı atomculuğun, sosyal bilimlerdeki belli bir açıklama biçiminin (metodolojik bireycilik) temeli olması gibi, bütüncülük de bir açıklama biçiminin, yani, *metodolojik bütüncülüğün* temelidir. Metodolojik bütüncülere göre toplumsal fenomenler, kendi otonom, makroskobik analiz düzeylerinde incelenmelidir. Dahası, bunlara göre toplumsal fenomenleri açıklayan teoriler, bunları icra eden bireyler hakkındaki teorilere indirgenemez. Gerekçe gayet açık: Bireyleri kendileri yapan şey, ait oldukları toplumsal bütündür. Dolayısıyla da bireyin anlaşılabilmesinin tek yolu, toplumsal bir bağlamda ele alınmasıdır, yoksa tersi değil. Buna göre, yeterli herhangi bir sosyal bilim teorisinin temeli, bireyler değil, toplumsal bütünler olmalıdır. Dolayısıyla metodolojik bütüncülük, sosyal bilimlerde teori inşası için bir rehber sunuyor: Esas açıklamalar için toplumsal bütünlere bakın.

Bütüncülüğün gelişiminde rol oynayan önemli kişiliklerden biri Emile Durkheim'dır. Durkheim'a göre, toplum, bireyin psikolojisine ve davranışlarına indirgenemeyecek bir gerçekliktir; ve, en bireysel görünen edimlerin açıklaması bile, toplumsal bütünleri tanımlayan gayr-i şahsi yasa ve güçlerin bir fonksiyonudur. Durkheim'ın metodolojik denemesi *The Rules of the Sociological Method* (1938 [1895]) [Sosyolojik Metodun Kuralları]*, bütüncülüğün klasik bir ifadesidir. Ancak bütüncülüğün açıklayıcı gücünü göstermeye çalıştığı yer, şaşırtıcı çalışması *Suicide* (1951 [1897]) [İntihar]**. Durkheim bu çalışmasında, bu en bireysel edimin bile aslında toplumsal bir

* Bkz. *Sosyolojik Metodun Kuralları*, çev.: Enver Aytekin, Sosyal Yay., 1996.
** Bkz. *İntihar*, çev.: Özer Ozankaya, Cem Yay., 2002.

olgu olduğunu, intiharı doğuran koşulları toplumun belirlediğini iddia ediyordu. Ona göre, birey psikolojisi, çeşitli intihar oranlarının örgüsünü ve de bireyleri intihara iten güçleri açıklayamazdı.

Bütüncülüğün daha modern bir versiyonu ise yapısalcılıktır. *Yapısalcılık* linguistik bir yaklaşım olarak başladı ve iddiası şuydu: Dil bir işaretler sistemidir ve bu işaretlerin anlam ve düzeni, toplumsal yaşamdan ya da bireysel konuşmacıların yaratıcı niyetlerinden değil, sadece sistemdeki diğer unsurlarla ilişkilerinden doğar. Buna göre her sistem, unsurları birbirleriyle ilintilendiren içkin bir mantık tarafından tanımlanır ve yapısal dilbilimin işi bu mantığı çözmektir. Bu temel yaklaşım, toplumsal bir teori olacak şekilde genişledi. Bu haliyle yapısalcılık, anlam sisteminin, bu sistemde yaşayan bilinçli aktörler tarafından yaratılmadığını, tersine, toplumsal özneler olarak bunların söz konusu sistem tarafından yaratıldığını söylüyor. Dolayısıyla sosyal bilimciler bireyin davranışlarını anlamak için, bir bütün olarak toplumsal sistemi oluşturan çeşitli unsurları düzenleyen iç mantığı çözmeliler.

Bu bağlamda en önemli düşünür Levi-Strauss'tur. Levi-Strauss, akrabalığı, seremonileri, mitleri, mutfak kültürünü, evliliği ve totemleri, anlamları farklılık örgülerinden ve özellikle de ikili karşıtlıklardan türeyen birincil birimlerin oluşturduğu otonom sistemler olarak analiz ediyordu. Yapısal dilbilimin insanlık tarihine olan güçlü uzantılarından biri de Michel Foucault'nun *The Archaeology of Knowledge*'deki [Bilginin Arkeolojisi]* yaklaşımıdır. Bu çalışmanın tezine göre tarih, farklı söylem sistemlerinden oluşan bir dönemler dizisidir. Her sistemin kendi iç mantığı vardır ve egemen söylem sistemleri, öteki sistemleri dışlayarak kolektif kimlikler yaratırlar. Tarihsel değişim aktörler tarafından üretilmez, tersine aktörler, bir söylem sistemi tarafından yaratılırlar ve bunlar bu sistemin taşıyıcılarından başka bir şey değildirler. Değişim ise, bir söylem sisteminin ötekine yol verdiği jeolojik bir kaymaya benzer. Nitekim Foucault'ya göre sosyal bilimciler, toplumsal kurumların altındaki linguistik yapıların arkeoloğu olmalıdırlar.

Sonraki çalışmalarında Foucault, toplumsal araştırmaların do-

* Bkz. *Bilginin Arkeolojisi*, çev.: Veli Orhan, Birey Yay., 1999.

ğasını gözden geçirdi; fakat, yapısalcı köklerini asla tamamen terketmedi. Örneğin, *The History of Sexuality*'de [Cinselliğin Tarihi]*, "öznenin inşası"ndan söz etmeye ve bunu teşvik etmeye devam ediyordu:

> Öznelerin, çeşitli organizmalar, güçler, enerjiler, maddeler, arzular, düşünceler, vs., aracılığıyla, tedricen, ilerleyerek, gerçekten ve maddesel olarak nasıl oluştuğunu keşfetmeye çalışmalıyız. (Foucault, 1981, s. 97)

Foucault, öznelerin, içinde yaşadıkları fiziksel, toplumsal ve söylemsel uzam tarafından yaratıldıkları süreci analiz ediyordu. Özellikle de yeni kişisel varoluş biçimlerinin, insanlara, onların eylem ve ilişkilerine yapıştırılan etiketler tarafından nasıl yaratıldığı üzerinde duruyordu. Örneğin Foucault'ya göre sapıklar, eşcinseller ve çoklu kişilikler, "sapıklık", "eşcinsellik" ve "çoklu kişilik" kategorilerinin (tıbbileşmiş toplumsal denetimin görünmez biçimleri olarak) doğduğu XIX. yüzyılda ortaya çıkmıştı. Genel olarak, bir türe ait olan kişi, o türün kendisi ortaya çıktığı zaman yaratılmış oluyordu.

Sosyal bilimlerde, bir arada düşünülen iki nedenden ötürü, bütüncülüğün özel bir değeri vardır. Birincisi, bilim, doğası gereği bireyler üzerinde değil bir sınıfın üyeleri üzerinde duruyor. Biyologlar belli bir kunduzdan değil, genel olarak kunduzlardan söz ediyorlar (hatta, genellemelerini kemirgenler, hayvanlar ya da organizmalar gibi daha geniş bir bağlamda yapabiliyorlar). Aynı şekilde ekonomistler belli alıcılar için değil, gayr-i şahsi ve toplamdaki alıcılar ve satıcılar için konuşuyorlar, siyaset bilimciler kişisel tipler ya da rol türleri bağlamında oy verenlerin, yasamacıların ve bürokratların üzerinde duruyorlar. (Faydalı bir felsefi jargonu kullanmak gerekirse, bilim normal olarak tiplerin örnekleri üzerinde değil tiplerin kendisi üzerinde yoğunlaşıyor.) Bunun anlamı, bir sınıfın üyelerinin, bilimsel analizin amaçları için, özde aynı görülmeleri gerektiğidir. Antropologlar, İlongot kabilesinin teker teker üyelerinin davranışını değil tipik İlongot davranışını tanımlıyorlar. Bu ve ben-

* Bkz. *Cinselliğin Tarihi*, çev.: Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yay., 2003.

zeri durumlarda bireysel farklılıklar ihmal ediliyor ya da arka-plana atılıyor. Bilim benzerliği vurguluyor.

Bu tek başına bütüncülüğü gerektirmiyor: Bütüncülük, sadece, bireylerin genelinin ya da tipik örneklerin özellikleri üzerinde yoğunlaşma meselesi değildir. Ancak, fenomenleri genel terimlerle tanımlama itkisi, ikinci bir faktör tarafından, bilimin açıklayıcı olma amacı tarafından desteklenince bütüncü bir yaklaşımı besliyor. Bilim, öznelerini yalnızca tanımlamak istemiyor, aynı zamanda bunların neden böyle olduklarını açıklamaya da çalışıyor. Bilim bunu tipik olarak, herhangi bir varlık tipi üzerinde işleyen ve bunun eylemlerini güdüleyen nedensel güçleri keşfederek yapıyor. Bu kalıbı izleyen sosyal bilimciler, çok doğal olarak, toplumsal fenomenleri nedensel güçler bağlamında açıklamaya yöneliyorlar. Örneğin, kimlik sorunları bağlamında, belli bir tipin benzerlikleri hakkındaki açıklamalardan hangisi, bu tipin üyelerinin belli bir toplumsal grup ya da kültür tarafından kültürlendiği ya da toplumsallaştırıldığı açıklamasından daha iyidir? Netice, sosyal bilimlerin, bireysel kimliği bütüncül bağlamda bireyin kültürü ya da toplumunun bir fonksiyonu olarak görmeye içkin olarak eğilimli olmasıdır.

Çağdaş yaşamın bazı yönleri, bütüncülüğü ve onun toplumsal varlıklara ilişkin ayrımcı görüşünü besliyor. Grup özdeşleşimi, çağdaş yaşamdaki çok önemli faktörlerden biri oldu. Modern devletler, siyasal toplumdaki insan tipleri yelpazesini daha fazla genişlettikçe, bu grupların üyeleri de kendi kültürel ve toplumsal bireyselliklerini vurgulamaya başladılar. Özellikle de etnik, ırksal, cinsiyetsel ve (bazı yerlerde de) dinsel özdeşleşim bazen keskin noktalara vardı. Bu grupların üyeleri, kısmen daha güçlü grupların hegemonyasına direnmenin bir yolu olarak kendi farklılıklarını vurguluyorlar. Bunlar, sözde "eritici pota"da ya da egemen grubun tarz ve normlarına uyarak asimile olmayı reddediyor, daha genel bir kamusal dünyada kültürlenmeye direniyorlar. Bunun yerine kendilerindeki farklı ve ayırıcı özellikleri vurguluyorlar. Bu şekilde kendi değerlerini ve özdüşüncelerini pekiştirdiklerine inanıyorlar. Bunun sonucu, grup bütünlüğünün bireysel kimliği şekillendirdiği düşüncesinin ve herhangi bir grubun mensuplarının öteki grupların üyelerin-

den temelde farklı oldukları görüşünün desteklenmesidir.

Dolayısıyla, bütüncülük, sosyal bilimlerin özlem ve uygulamaları bağlamında sağlam bir temele sahiptir ve, ayrıca da, çağdaş dünyadaki çokkültürlü yaşamın ivedilikleri tarafından da desteklenmektedir.

B. FARKLILIK VE GRUP ÜYELİĞİ

Bütüncülükteki hakikat payını ele almadan önce şu aşikâr noktayı düşünelim: Bir grubun bütün üyeleri, her anlamda aynı değildirler. Ben, orta sınıftan biri olabilirim fakat bu sınıfın diğer üyelerinden (bunlar, kadın, siyah, dindar-olmayan, köylü, eğitimsiz, vs., olabilirler) önemli biçimlerde farklı da olabilirim. Hatta, herhangi bir grubun üyelerine bakışımıza bağlı olarak, grup içindeki farklılıklar, bu grubun üyeleri ile başka grupların üyeleri arasındaki farklar kadar büyük olabilir.

Nitekim, belli bir bakış açısından, Birleşik Devletler'in siyah ve beyaz vatandaşları özel bir grubu oluşturuyorlar çünkü onlar ortak bir siyasal kültürün parçasılar ve bu kültürün unsurları (örneğin birey haklarına bağlılık) onların hükümet ve vatandaşlık anlayışlarını şekillendiriyor. Bu kültür onlara ortak bir değerler ve standartlar kümesi ile ortak bir siyasal sözdağarı veriyor, onlar da bu söz dağarını kullanarak kendi dertlerini tasavvur ve ifade ediyor ve bunlara çareler sunuyorlar. Nitekim, hem (bir beyaz olan) Abraham Lincoln'ün "Gettysburg Nutku"nun hem de (bir siyah olan) Martin Luther King'in "Bir Düşüm Var" konuşmasının temel düşüncelerinin birçoğunun aynı olması ve hem siyah hem de beyaz Amerikalılara hitap etmesi, ABD vatandaşı olmanın müşterek niteliğine işaret etmektedir. Halbuki, başka bir açıdan bakıldığında, beyazlar ile siyahlar arasında derin farklılıklar var (hatta o kadar ki, Afro-Amerikalılar, birçok açıdan, Nashville ya da Omaha'da yaşayan beyazlardan daha çok Birleşik Krallık'ta yaşayan Jamaikalı göçmenlere benziyorlar). Siyahlar, ABD'deki tarihlerinin büyük kısmında tam vatandaşlık hak ve sorumluluklarına sahip olamadılar. Dahası, bu

ülkenin siyasal kültürü, büyük ölçüde, derinden ırkçı tutumlar tarafından şekillendirildi. Birleşik Devletler'in siyah bir vatandaşı olmak, birçok açıdan, beyaz bir ABD vatandaşı olmaktan tamamen farklıdır.

"ABD vatandaşları" grubundaki herhangi başka bir farklılık bağlamında da aynı düşünceler geçerlidir: Erkek-kadın, kentli-köylü, zengin-yoksul, Hıristiyan-Hıristiyan-olmayan, vs. Ayrıca bu durum bu gruba has da değil, aynı düşünceler herhangi bir grup için de ileri sürülebilir. "Kadınlar", "Katolikler" ve "işçi sınıfı" gruplarını ele alalım: Bunların içinde muazzam farklılıklar bulunuyor. Hatta "Ashantiler", "Fay Ailesi" ve "Psi Epsilon Kardeşliği" gibi daha küçük ve homojen gruplar bile içlerinde başka bir açıdan bakıldığında birbirlerinden çok farklı üyeleri barındırıyorlar. Bütün gruplarda, her halükârda, içerideki farklılıkları ortaya çıkaran ve pekiştiren ayrımlar (örneğin yetkililerle yetkisizler arasındaki ayrım gibi) vardır. Dolayısıyla da, grupların, bütün öteki grupların üyelerinden tamamen farklı homojen birimlerden oluştuğunu düşünmek çok basitçe olacaktır.

Grupların homojen birimlerden oluşan entegre bütünler olduğu düşüncesi, kısmen, yaygın ve fakat yanlış bir anlayış olan "grup" nosyonundan doğuyor. Çoğu zaman bu nosyonu maddeleştirme, yani bir grubu bütün üyelerini kendisine uyduran somut, neredeyse fiziksel bir varlık (sanki bir torna tezgâhı) olarak tasavvur etme eğilimi taşıyoruz. Eğer kültür ve/veya toplumun, üyelerini şekillendirme ve bunlara nüfuz etme gücünü vurgulayan güçlü bir kültür ve/veya toplum düşüncesini benimseyecek olursak, bu durumda bu maddeleştirilmiş anlayışın bazı makul tarafları oluyor. Fakat [zaten] böyle bir kültür ve/veya toplum düşüncesinin kendisi iki nedenden dolayı sorunsaldır. Birincisi, bu düşünce, benim kültür ve toplumun süreçsel doğası dediğim şeyi tanıyamıyor. İkincisi ise, bu, aktörün/eylemliliğin toplumsal ve kültürel yaşamdaki önemini kavrayamıyor. Bunun nedenini anlamak için, "kültür" ve "toplum" düşüncelerini analiz etmeliyiz. Bunu yaparak, bizi biz yapan şeyin kültür ya da toplum olup olmadığı sorusunu yanıtlamada daha avantajlı bir konuma geleceğiz.

C. KÜLTÜR

Standart bir görüşe göre kültür, bir grubun yaşamını anlamlandırmasını sağlayan ve bu gruba yaşam biçimi istikametlerini sunan karmaşık bir müşterek inançlar, değerler ve kavramlar kümesidir. Bu kümeye temel bir inanç sistemi diyebiliriz (Şunu unutmayalım ki böyle bir inanç sistemi, tamamen aşikâr olan unsurlar içerdiği gibi aşikâr olmayanları da içerebilir; dünyaya ilişkin söylemsel iddialar içerdiği gibi duygu ve davranış meselelerini de içerebilir). Bu standart görüşün belki de en etkili değişkesinde/varyasyonunda, kültür, üyelerinin, sözdağarı ve gramerini öğrendiği bir metin olarak resmediliyor. Gerçekten bu görüşe göre belli bir kültürün üyesi olmak, kültürün ana metninin okunmasının öğrenilmesi ve bunun içselleştirilmesi olarak algılanan bir kültürlenme sürecidir.

Bu standart görüş bir de şunu iddia ediyor: Bireyler, belli bir kültürel geleneğin taşıyıcıları olmakla kendileri oluyorlar. Yani kişinin kimliğinin temelleri, belli bir inanç sisteminin ve buna eşlik eden duygu ve etkileşim biçimlerinin içselleştirilmesiyle oluşuyor. Kültür, üyelerini zihinsel (belli bir zihin-kümeye sahip olmaları doğrultusunda), fiziksel (temel bazı bedensel istidatlara sahip olmaları yönünde) ve toplumsal (birbirleriyle olan ilişkileri belli karakteristik biçimlerde olacak şekilde) olarak etkiliyor. Bu etki, bireylerin grupsal ayırıcı kapasite ve karakteristiklerini üretiyor. Bu bütüncü anlayışa göre kimlik, kültürlenme sürecinin bir fonksiyonudur.

Bu standart görüş kesinlikle doğru mudur? Bunu yanıtlamak için, herhangi bir dili öğrenmenin (ki bu, kültürel öğrenmenin paradigmasal örneğidir) nasıl bir şey olduğunu düşünerek başlayalım. Makul bir biçimde, dilimizin bize nüfuz etmesi ve semantik ve sentaksının bize yaptıklarımızı dile getirme imkânı sunması bağlamında, ona ait olduğumuz iddia edilebilir. Dilimiz, iddia, sorgu, talep ve yargılarımızın temel kaynaklarını sunuyor. Ancak bu, tek-yönlü bir yol değildir: Biz, bir dili öğrenme sürecinde, bunun bazı parçalarını kabul ederken bazılarını da reddediyoruz; belli unsurları benimsiyor, ötekileri yeni şekillere sokuyor ve yeni formlar türetiyoruz. Sadece pasif bir biçimde özümsemiyoruz, aynı zamanda da dö-

nüştürüyor, genişletiyor ve yeniden yorumluyoruz. Yani, bu süreçte dil kullanıcıları, tıpkı dilin kendilerini şekillendirdiği gibi, dili değiştiriyorlar.

İngilizcenin son zamanlarda yaşadığı değişim üzerindeki en üstünkörü inceleme bile bunu ortaya koyuyor. Bir sürü yeni kelime, yeni yeni tanınan gramer biçimi ve yeni düşünceleri dile getiren yeni metafor var. Bunlar, İngilizce konuşanların, kullanma sürecinde dillerine getirdikleri derin değişimlerin sonucudur. Bunlardan bazıları siyasal ve toplumsal gelişmelerden (örneğin kadınların güç ve bilincinin gün geçtikçe artışının bir sonucu olarak cinsiyet-bağımsız dilin ortaya çıkışı), teknolojideki değişikliklerden (örneğin radyo ve televizyon sayesinde BBC telaffuzunun yaygınlaşması), bilimsel ilerlemelerden ("kara delik", "gen", "zerrecik", "büyülü parçacık"), şairlerin ve sıradan halkın yaratıcı dil kullanımından ("asıl darlığım", "cool"), âdetler de dahil olmak üzere toplumsal ilişkilerdeki değişikliklerden (örneğin akademik yazılarda kısaltmalara izin verilmesi) ve birçok başka faktörden doğuyor. Bu geniş bir konudur fakat ana hatları gayet bellidir: İnsanlar, dillerini öğrenme ve kullanma sürecinde, onu, yeni durumlara uyabilecek ve kendi amaçlarına daha uygun olacak şekilde dönüştürmede ve onun kaynaklarını geliştirmede aktif bir rol oynuyorlar.

Dilin kullanımı bize şunu gösteriyor: Kültür asla edilgen bir biçimde özümsenen bir şey değil, *uyarlanan* bir şeydir. Bunun nedeni, kural izlemenin doğasından kaynaklanıyor. Kültürel normlar, konuşma, düşünme, hissetme ve davranmanın kabul edilebilir biçimlerini ayrıntısıyla tanımlayan kurallardan oluşuyor. Fakat bir kuralı izlemek ne demektir? Kurallar, kişinin gideceği istikameti sunuyor. Ancak hiçbir kuralın, hangi koşullar altında uygulanacağı tam olarak tahmin edilemez. Ayrıca hiçbir kuralın anlamı su götürmez kesinlikte açık değildir (bir kural, kendi içinde, nasıl anlaşılacağını bildiren başka bir kuralı barındıramaz çünkü bu kuralın kendisi de başka bir kuralı, bu da yine başka bir kuralı gerektirecek ve bu sonsuza dek böyle gidecektir). Bir kuralın hem anlamı hem de belli bir durumda nasıl uygulanacağı, bunu izleyenlerin *yorum*unu gerektiriyor. Hatta bir kuralı izleyebilmenin gereklerinden biri tam

da bağlamın gerektirdiği yorumlamayı yapabilmektir. Nitekim kural izleyiciler, kurallara edilgen bir biçimde "uymuyor," kuralları izleme sürecinde onları geliştiriyor ve dönüştürüyorlar.

Farazi bir kulübün şöyle bir kuralı olduğunu düşünelim: "Bir üyenin hiçbir akrabası kulübe üye olamaz". Bu kuraldaki "akraba"nın anlamı nedir? Burada ailenin mi yoksa sülalenin mi üyeleri kastediliyor? Aile sadece aralarında kan bağı olanları mı kapsar yoksa evlilikten dolayı hısım olunanları da kapsar mı? Kişinin sülalesi kimleri kapsar? Kişinin boşandığı eşi bu bağlamda bir akraba mıdır? Ya ailesini reddeden bir çocuk? Öte yandan bu kuraldaki "üye"nin anlamı nedir? Üye olmak için oy verebilmek mi gereklidir? Yoksa bir makama seçilebilir olmak mı? Daimi misafir üyeler? Reşit olmayan çocuklar?... Kulüplerin tarih kayıtlarında bu ve benzeri sayısız soru vardır. Bu, üyelerin sorun çıkartıcı doğalarından dolayı değil, bir kuralı izlemek, doğal olarak, sürüp giden bir yorumlamayı gerektirdiği için böyledir.

Bu sorun, akrabanın ne olduğunun koşullara bağlanmasıyla çözülemez mi? Hayır. Bunun iki nedeni var. Birincisi, koşulları tanımlayan terimlerin anlamları da tıpkı "akraba" terimindeki gibi sorgulamalara tabi olacaktır. İkincisi, koşullandırılmış tanım, yeni durumlara uygulanmak zorunda kalacak ve bu da yaratıcı yorumlar gerektirecektir. Koşullama, tartışmayı bitirmiyor fakat sadece, tartışma zeminini değiştiriyor ve bunun için daha fazla malzeme sunuyor. Bu, adli yargılamalarda açıkça görülebilir. Yasalara ve bunların uygulanmasına üstünkörü bir bakış bile, koşullandırılmış terimlerin anlamına ilişkin, devamlı daha fazla eklemleme gerektiren tartışmaları ortaya koyacaktır. Gerçekten de, hukuki meselelerin çoğu, bu tür eklemlemelerin ne şekilde yapılacağına ilişkin tartışmalardan oluşuyor.

Anlamın yorumlanması ve yeni düzeneklere uyarlanması, kültür-taşıyıcılarının oynaması gereken aktif rolü ifşa ediyor. Aktörler (nesneler değil) "kültürleniyor" (ya da, daha doğrusu, "kültürlenme sürecine katılıyor"). Aktörler, sadece kendi niyetlerini oluşturmak ve projelerini gerçekleştirmek için kültürel inançları, kuralları ve değerleri kullanmıyor, aynı zamanda bu faaliyetleri yoluyla kültü-

rün kendisini yeniden oluşturuyorlar. Yani kültür sadece insani faaliyetin zemini değil, aynı zamanda da bu faaliyetin sonucudur.

Aktörün kültürün uygulanmasındaki rolü, kendisini direniş olgusunda gösteriyor. Kültürel değer ve kodlar, çoğu zaman yıkılıyor, sorgulanıyor, yeniden düşünülüyor, reddediliyor ve/veya dönüştürülüyor. Bu, özellikle de, periferideki insanlar için böyledir. Bu insanlar, belli bir kültürün gücünü kabul etseler de, buna, yoz ya da baskıcı olduğu gerekçesiyle direniyorlar. Örneğin şunu hatırlayalım: Zamanımızda, "kadın" ve "erkek" gibi bazı anahtar kültürel kavram ve idealler (ve "cinsellik", "karı", "anne", "koca" ve "baba" gibi ikincil kavramlar), nüfusun önemli bir kısmı (genellikle egemen anlayışla özdeşleşmeyen ya da özdeşleşemeyenler) için derin tartışma ve karşıtlık konusudur. Nitekim bunlardan bir kısmının anlamları, önemli ölçüde değişmiştir ve değişmeye de devam edecektir.

Şimdiye kadar kültürden, sanki tutarlı bir inançlar kümesiymiş gibi (bir "metin" gibi) söz ettim. Halbuki bu yanlış bir tutumdur. Bu adı alabilecek kadar karmaşık olan her kültür, takipçilerine karışık, tartışmalı ve muğlak mesajlar sunan çatışık inanç ve kurallardan oluşacaktır. Bu, kısmen, daha önce kültürel kurallar ve aktör hakkında söylediklerimle ilişkilidir: Kurallar yorumu ve yorum da aktörlerin düşünümsel analizini ve yargısını gerektiriyor. Bunun yanında, kültürel inanç ve idealler, farklı iktidar konumlarındaki insanlara uyarlanıyor. Bir kuralın anlamı ve uygulanmasının sonucu seçkin sınıfın güçlü bir üyesi ile periferideki bir grubun üyesi için aynı olmayacaktır. Dahası, kültürel norm ve idealler, önemli seslerin susturulduğu çatışma tarihlerinden doğuyor. Dolayısıyla kültürel bir gruptaki çeşitli üyelerin heterojen tarihleri, ayrık çıkarları ve hasmane yorumları olacaktır. Kültürler, bir toplumun bütün katmanlarına tektip biçimde dağıtılan tutarlı birimler değil, gerilimli farklılık ve karşıtlık alanlarıdır.

Örneğin dişilik kavramını ele alalım. Bu kavram hakkında son zamanlarda ortaya atılan görüşler, dişi cinsiyet ve dişi toplumsal-cinsiyet arasında kavramsal bir ayrım öngörüyor. Buna göre cinsiyet doğal olarak belirlenen biyolojik bir meseledir. Toplumsal cin-

siyet ise, değişik kültürler tarafından farklı biçimlerde inşa edilen kültürel bir meseledir. Nitekim "dişi olmak ne demektir?" sorusu, bu görüşe göre, iki anlama gelebilir: "Dişi cinsiyetin karakteri nedir?" (bu, anatomik ve fizyolojik olarak yanıtlanacak bir sorudur) ya da "dişiliği oluşturan çeşitli davranış, ilişki ve deneyim tarzlarının anlamı nedir?" (bu ise, kültürel bağlamda cevap isteyen bir sorudur).

Annelik ile dişilik arasındaki ilişki sorununu ele alalım. Dişilik, annelik bağlamında mı tanımlanacaktır (ve anne olmayan birisi tam bir dişi değildir mi denilecektir)? Bu durumda annelik nasıl tasavvur edilecektir? Annelik emzirmeyi mi gerektiriyor? Gençleri eğitmeyi mi? Babaya itaati mi? Bunlar kültürel sorulardır: Kültürel tanımlama, bu gibi sorulara ve bunların yanıtlarına dayanıyor. Bu tür yanıtlar doğa tarafından verilmiyor, bunlar kültürel bir kategorinin nasıl anlaşılacağı konusundaki toplumsal çatışmalardan doğuyor. Nitekim, birçok kültür dişiliği annelik bağlamında tanımlarken ötekiler aynısını yapmıyor. Dahası, bir zamanlar anneliği öz olarak tanımlayan bazı kültürler bir zaman sonra bunu reddetmeye başlıyorlar (çağdaş Britanya ve Birleşik Devletler'de olan şey herhalde budur). Ya da, yine, bazı kültürler anneliği çok kısıtlayıcı terimlerle tanımlarken (örneğin tam bir anne olmak için emzirmek gerekiyor), başkaları çok daha esnek bir biçimde tanımlıyor (örneğin bir bebeğe sütannelik yapmak tam annelik olarak algılanıyor). "Anne" kategorisinin anlamının kendisi, hakkında farklı grupların farklı düşünceler ileri sürebileceği ve gerçekte de sürdüğü tartışmalı ve değişebilen bir şeydir. Bir toplumda hangi düşüncenin egemen olacağı, bu gruplar arasındaki çatışmaların belirlediği bir şeydir. Hatta düşüncelerden hiçbiri egemen olmayabilir: Bir kültür, birden çok karşıt annelik anlayışını içinde barındırabilir.

Kültürel kategorilerin, yoğun tartışmaların öznesi ve sonucu olduğu gerçeği, biraz önce verdiğim ve cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasında kesin bir ayrım öngören örnekte bile görülebilir. Son zamanlarda bazı feministler, yanlış yönlendirici ve baskıcı olduğu gerekçesiyle bu ayrıma saldırıyorlar. Bu feministlere göre, sadece toplumsal cinsiyet değil [biyolojik] cinsiyet de kültürel olarak inşa

edilen bir kategoridir. Bir kişiyi dişi yapan şeyin, biyolojiyle ilgisi olmadığını, bunun nihai anlamda kültürel bir mesele olduğunu iddia ediyorlar. Örneğin cinsellik, belli organlara sahip olmak mıdır yoksa kişinin cinsel arzularında belli yönelimlere sahip olması mıdır? Eğer birincisi ise, o zaman, erkek bedenine sahip olmakla beraber kadın olduklarını iddia edenlere ne diyeceğiz? Cinsiyet değişikliği ameliyatı olanlara? Ya da hünsalara? Eğer ikincisi ise, bu durumda, lezbiyenlerin dişi cinsiyetten farkı var mıdır? Biseksüllere ne diyeceğiz? Bu ve benzeri kategorilerdeki insanlar, "cinsiyet:biyoloji – toplumsal-cinsiyet:kültür" net ikiliğine uymuyorlar. Öyle görünüyor ki bunlar, bu kategoriyi parçalıyor ve cinselliğin kendisinin bile kültürel bir inşa olduğunu gösteriyorlar.

Cinsiyetin kültürden önce gelen bir şey olarak anlaşılmasını eleştirenler, çağdaş kültürdeki bu anlayışı baltalamaya çalışıyorlar. Bu kişilere göre, bu anlayış baskıcı ve kısıtlayıcıdır, iktidardakiler tarafından kimliğin bu şekilde tanımlanmasını kendi deneyimleri bağlamında kısıtlayıcı ve yanlış olarak gören öteki insanlara yapılan bir dayatmadır. Bu eleştirinin bir etkisi olacak mıdır yoksa sessiz sedasız ölüp gidecek midir? Şimdilik bu soruya yanıt veremeyiz. Ancak sorun tam da şudur: Dişiliğin kültürel tanımı, sürekli olarak yanıtlanan ve sorgulanan, dayatılan ve direnilen, tanımlanan ve yeniden gözden geçirilen açık bir sorudur. (Bunlar, elbette ki, sadece semantik tartışmalar değildir. Bir toplumda belli anahtar terim ve kategorilerin anlaşılma biçimi, bu toplumun işleyişini – özellikle de, belli davranış ve ilişki biçimlerinin nasıl yargılandığını ve toplumsal yarar ve yüklerin nasıl dağıtıldığım – yaşamsal biçimde etkiler.)

Kültürel tanımlama ve yeniden tanımlama süreci, tahakküm için verilen toplumsal, kültürel ve siyasal bir mücadele sürecidir. Bu süreçte, bir kültürün unsurları kişisel ve toplumsal kimlik tanımları temelinde birbirleriyle çatışırlar. Nitekim "kadın"ın anlamı, birkaç farklı olanağı doğuruyor: Bunlardan bazıları (daha sonra değiştirilmek üzere?) öncelik kazanırken ötekiler (başka zamanlarda dirilmek üzere?) kıyıya köşeye atılacaktır, kolektif mücadelelerin sonucu budur. Gerçekten, bugün üstünlüğü ele geçiren (tabii gerçekten

geçirebilmiş ise) kadınlık (ve erkeklik ve vatandaşlık ve otorite ve iş ve ölüm ve ibadet ve sevgi ve ...) anlayışının kendisi, geçmişte verilen bu tür mücadelelerin çökeltisidir.

Kültürler hakkındaki bir başka önemli gerçek de, bunların özde açık olmalarıdır. Kültürler, düşünsel varlıklardır, bunlar bu halleriyle geçirgendir ve başka kültürlerden kolayca etkilenirler. İnsanlar arasında mübadelenin olduğu her yerde, bir kültürün ötekinden etkilenme olanağı vardır. (Eğer bu tür etkiler ortaya çıkmıyorsa, bunun sebebi, bir kültürde, yabancı kültürleri bilinçli olarak reddeden unsurlar olmasıdır. Ancak bu reddin kendisi de, yabancı bir kültürün sözü edilen kültürü etkileme yollarından biridir.) İnsanlık tarihi, kısmen, farklı kültürel grupların, ilişkilerini artırarak, yabancıları hoşgörerek ve etkileşimsel düzenlemeler yaparak kültürel sınırları nasıl yeniden düzenlediklerinin öyküsüdür. Hatta daha sıkı sınırların yaratımı bile karşılıklı etkiyi gerektirir. Beşeri dünya, bağımsız, kapalı devre ve serbestçe yüzen kültürlerin alakasız karışımı değil, sürekli bir etkileşim ve mübadele bileşiğidir.

Nitekim Güney çiftliklerindeki köleler, beyaz efendilerinin danslarını seyrediyor ve ondan sonra da bu Avrupalı hareketleri, derhal tamamen kendilerine özgü bir şeye dönüştürüyorlardı. Sonra, bu yeni dans biçimini seyreden beyazlar, bunu derhal kendi repertuarlarına alıyor ve dolayısıyla da kendi dans biçimlerini değiştiriyorlardı. Artık köle olmayan ve fakat hâlâ baskı altında olan siyahlar ise, beyazların geliştirdiği bu daha yeni dans biçimlerini kendi danslarına katıyorlardı. Bu karşılıklı-değişim yoluyla, siyahlar ve beyazlar, tipik olarak Amerikalı bir dans yarattılar. Ancak bu dans biçiminin kendisi de, klasik bale dünyasının etkilerine maruz kaldı: George Balanchine'in çıkışıyla, modern Amerikan dansı, eski Rus dünyasını kendi içinde eritti. Bu süreç, yeni tarzlar, içgörüler, müzikler ve kültürler birbirleriyle temasa geçtikçe, katılımcıların önündeki olanakları farklılaştırdıkça ve bedensel hareketlerin sözdağarını dönüştürdükçe devam edecektir.

Aktarışım ve uyarlama her yerde açıkça görülüyor. Yediğiniz yiyecekleri, giydiğiniz giysileri, oynadığınız oyunları, okuduğunuz kitapları, dinlediğiniz müzikleri düşünün. Fakat daha incelikli bir

biçimde, yaşamınızdaki daha derin kültürel ritimleri düşünün. Zaman, mekân, güç, güzellik, aktör/eylemlilik, toplumsallık ve bilgi anlayışlarınız, derin bir şekilde, sizden farklı olan başkalarının kültürel anlam ve değerlerinin ithalinden, bunlara verdiğiniz tepkilerden, bunları ödünç almanızdan ve dönüştürmenizden etkileniyor. 1907'de Paris'te bir Afrikalı heykelcilik sergisi açıldı. Bu heykellerin bir galeride sergilenmesinin kendisi bile, orijinal anlamları kabile ve din pratikleriyle yakından ilintili olan bu nesnelerin doğasının dönüştüğünün ifadesiydi. Sergiye [eserleriyle] katılanlar, bu nesneleri dinsel semboller olarak değil, estetik nesneler olarak görmeye başlamışlardı. Ancak ben, bu katılımcılardan hiçbirinin bu nesnelerin Batı heykelciliğini nasıl ebediyyen değiştireceğini öngördüğünü sanmıyorum. Sergiyi izleyenlerden biri de, genç Picasso'ydu. Bu sergi Picasso'nun sanatın ve güzelliğin anlamına ve sanatsal ifadeye ilişkin düşüncelerini temelden değiştirdi. Picasso, zamanın Batı müzeleri ve galerilerinde görülenlerden tamamen farklı sanat eserleri yaratmaya başladı ve kendisiyle (ve tabii başkalarıyla) birlikte de Batı sanatındaki XX. yüzyıl estetiği tamamen değişti. Sadece bu değil, aynı zamanda Afrikalıların kendi sanat anlayışları da değişti: Çünkü Afrikalılar da, o zamana dek yapmadıkları ayrımlar (mesela din ile sanat arasında ayrım) yapmaya başladılar ki bu ayrımlar, onların, yeni tür sanat eserleri tasavvur etmelerini ve üretmelerini sağladı.

Basit kategorilerde düşünmek çok daha kolay: "Siyah kültürü", "beyaz kültürü", "Batı kültürü", "Afrika kültürü". Ancak bunların hepsi, bu kategoriler bağlamında yaşayan insanların gerçekliği için derinden sahte olan basitleştirmelerdir. Bu basitleştirmelerdeki insanlar – ideologların, siyasetçilerin ve bazı sosyal bilimcilerin soyutlamaları değil, etten kemikten gerçek insanlar – şu ya da bu kategorinin tipik özelliklerinin harmanlarıdır. Dahası, bu gerçek insanlar, başkalarını dinler, yeni düşünceleri ve yeni yaşam biçimlerini denerler, bunların bir kısmını reddederken başkalarını benimserler (tabii daima kendi usulleriyle). İnsanlar başkalarından öğrenirler ve öğrendikleri bu şeyler temelinde değişirler.

Kültür üzerine yaptığım değerlendirmeleri özetlemek istiyo-

rum. Kültürler, tutarlı, homojen, teksesli ya da kendi içlerinde barışık değildir. Bunlar, içkin olarak çok-dilli, çatışık, değişebilir ve açıktır. Kültürler, ayrık ve çoğunca karşıtlık barındıran repertuarlarının yeniden değerlendirildiği, dönüştürüldüğü, ihraç edildiği, sorgulandığı ve yeniden tanımlandığı daimi yeniden yazım ve dönüşüm süreçleri ile birlikte var oluyorlar. Bu süreç, kültürel anlamların aktörler tarafından öğrenilmesinin ve uygulanmasının ve kültürün düşünsel doğasının kendisinin içkin unsurlarından biri olduğu için kaçınılmazdır.

Daha önce, standart kültür modelinin, kültürü okunacak bir metin olarak anladığını söyledim. Bu metafor herhalde yanlıştır: Çünkü çok statik, çok bütünsel, çok kapalı ve çok verili terimlerle tanımlanan bir kültür resmi sunabiliyor. Bir metin olarak kültür metaforunda içkin olan bu yanılgılardan kaçınmak için, Kenneth Burke, kültürün bir söyleşi olarak görülmesini öneriyordu:

> Konuk salonuna girdiğinizi düşünün. Ve geç geldiğinizi. Başkaları sizden çok önce salona gelmiş ve çok ateşli bir tartışmaya, siz gelince kesemeyecekleri ve size neyi tartıştıklarını anlatamayacakları kadar ateşli bir tartışmaya girmişler. Gerçekte, tartışma, şimdi orada bulunanların hiçbiri salona gelmeden önce başlamış, öyle ki bu insanlardan hiçbiri, size tartışmanın sizden önceki seyrini aktarmaya yetkili değil. Bir süre tartışmayı dinliyorsunuz ve daha sonra münakaşanın mahiyetini kaptığınızı düşünerek tartışmaya siz de katılıyorsunuz. Birisi size cevap veriyor, siz de ona. Birisi sizi savunuyor, başka biri de size karşı çıkıyor. Müttefikinizin yardımının niteliğine bağlı olarak, muhalifiniz rahatsız ya da memnun oluyor. Ancak tartışma hiç biteceğe benzemiyor. Vakit çok geç oluyor ve konuşmalar hâlâ devam ederken sizin oradan ayrılmanız gerekiyor. (Burke, 1957, s. 95-6)

Bu küçük senaryodaki anahtar yönlere dikkat edin: Söyleşi, söyleşenlerin aktif katılımını gerektiriyor ve bunların her birinin söyleşiye katacağı farklı şeyler var. Söyleşi önemlidir, havadan sudan bir konuşma değil bir münakaşadır. Münakaşa, kısmen, bir katılımcının, herhangi bir üyenin fikirlerini ilerleten ya da ilerletmeyen taraftarlar edinmesini gerektiriyor (gerçekten de, böyle bir ittifak inşası, neredeyse mutlaka, her türlü konumu değiştirecektir). Söyleşi, hiç

bitmeyen bir meydan okuma ve tepki döngüsüdür. Ve söyleşinin seyri, keyfi ya da yapısız değil, açık ve akışkandır (bir katılımcı devamlılığı isteyebilir, fakat yine de, söyleşinin gireceği bağlama ya da yöneleceği istikamete meydan okuyabilir).

Burke'ün sunduğu bir söyleşi olarak kültür metaforu, bir metin olarak kültür metaforundan kesinlikle daha iyi bir anlayıştır. Bu, robotların değil aktörlerin yaşamlarının bağlamını uyarladıkları ve değiştirdikleri daimi bir süreç olarak kültürün dinamik doğasını kavrıyor. Ne var ki, Burke, metaforunun ayrıntılarına girdikçe, bu anlayışta, bizim daha önce ele aldığımız bazı kültür unsurlarını kavrayamayan ciddi eksiklikler ortaya çıkıyor. Özellikle de: Üyeler arasındaki güç farklılıklarından söz edilmiyor, üyelerin söyleşiye nasıl katıldıkları sorunsallaştırılmıyor (gerçekten, Burke'ün söyleşi kavramına göre katılımın önünde hiçbir engel yokmuş gibi görünüyor), söyleşiden çıkan sonuçlar, katılımcıların yaşamlarının öteki unsurlarını dışarıda bırakarak yalnızca söyleşinin kendisini etkiliyormuş gibi görünüyor, söyleşinin istikametine dair alman belli "kararlar"ın bazı seçeneklerin önünü nasıl kestiği sorgulanmıyor, söyleşi birimlerinin ("argümanlar", "cevaplar") doğası ya da söyleşinin konumu (bir "konuk salonu") meydan okunmaya tamamen açık şeyler değiller ("konuk salonu", söyleşinin görgülü ve nazik olduğunu varsaydığı için, özellikle yanıltıcı bir terimdir), belli bir anda sadece tek bir söyleşinin devam ettiği ve başka söyleşilerin olmadığı bir durum varsayılıyor. Halbuki kültür "söyleşi"sinde, bazıları sık sık sistematik olarak dışlanıyor; güç farklılıkları ötekilerin lehine işliyor ve sonuçlar da, herkes için olmasa bile bazıları için yaşamsal olan yaşam-seçeneklerini ortadan kaldırıyor. (Örneğin Amerika'nın "kültür söyleşisi"nde Yerlilerin başlarına gelenleri düşünün. Ayrıca Amerikan kültürünün aynı anda, hepsi aynı terimleri kullanmayan birçok söyleşiyi içine aldığını hatırlayalım.)

Dahası, Burke'ün metaforuna göre söyleşenler, söyleşiye, zaten konuşmaya hazırmış gibi katılıyorlar. Bu, çok ciddi bir yanılgıdır. Potansiyel bir katılımcının konuşabilmesi için, söyleşinin kendisinde zaten var olan belli konuşma becerilerine (kavramlara, iletişim biçimlerine) sahip olması gerekiyor. Potansiyel söyleşiciler, ancak

süregiden söyleşinin kavramlarını içselleştirdikleri zaman gerçek söyleşiciler oluyorlar. Hatta katılımcıların sorgulama ve itiraz biçimleri bile, söyleşide zaten işlerlik halinde bulunan terimler tarafından şekillendiriliyor. Burke, kültürel söyleşicilerin eylemliliği üzerine vurgu yapıyor, ancak kültürün, belli tür eylemlilikleri beslerken aynı zamanda da bunları sınırladığını gözden kaçırıyor.

Dolayısıyla Burke'ün metaforunun, bazı potansiyel katılımcıların dışlandığı ve diğerlerinin de farklı güç mevkilerine yerleştirildiği, herkesin mücadelenin belli terimlerini içselleştirerek katılımcı olduğu ve sonuçlarının katılımcılar ve bunların çocuklarının önündeki bazı muhtemel yaşam-seçeneklerini ortadan kaldırdığı bu kültürel mücadelelerin hoyrat ve köhne doğasını gerçekçi biçimde resmedebilmesi için önemli değişikliklere ihtiyacı var. Bu tür mücadeleler, başlangıç ve duruşlarla, sabırlı münakaşanın yanında sindirme ve tehditlerle, ordan burdan gelen haykırma sesleriyle ve bazen de bir sürü gürültüyle temayüz eden çok-sesli şeylerdir.

Burke'ün metaforu, kültürün dinamik, akışkan ve tartışmalı doğasını kavrıyor. Burke için "kültür" bir isim değil bir fiildir, aktörlerin, yaşamlarındaki terimleri yeniden üretmekle kalmayıp aynı zamanda da bunları açtıkları, değiştirdikleri ve bazen de dönüştürdükleri bir sürece işaret eder. Buna göre kültür bir nesne değil, kendi içinde bağlantılı, evrilen bir etkinliktir. Ancak Burke'ün metaforu, kültürel mücadelenin bazı önemli yönlerini ihmal ediyor: Güç farklılıkları, sindirme ve kültürün kendisinin katılımcıların kimliğini biçimlendirmesi. Yine de Burke'ün metaforu uygun bir hale getirilebilir. Bu yapıldığı takdirde, bu metafor, kültürel anlamları uyarlayan ve değiştiren aktörlerin etkinliği ile bu aktörleri ve bunların etkinliğini şekillendiren kültürün besleyici ve sınırlayıcı rolü arasındaki etkileşimi daha doğru olarak resimleyecektir.

D. TOPLUM

Standart bütüncü bir toplum görüşü, toplumu, üyelerinin davranış ve ilişkilerini belirleyen bir sistem olarak tasavvur ediyor. Örneğin

sistemler teorisi, toplumu, çevresel talepler ve içsel ivedilikler tarafından üretilen bir bilgi akışının bir arada tuttuğu, işlevsel olarak birbirleriyle ilintili bir birimler kümesi olarak resimliyor. Bu teoriye göre, örneğin bir ısıtma sistemi ya da içsalgı sistemi ile toplumsal bir sistem arasında temelde hiçbir fark yoktur: Bunlar, elbette ki, bazı düzeylerde tamamen farklıdırlar ancak nihai anlamda bunların hepsi de çeşitli parçaları arasındaki ve çevresiyle olan belli ilişkilerin idamesini sağlayan bilgi akışları etrafında örgütlenen yapılardır. Nitekim bir ısıtma sisteminde hava kendi sıcaklığını termostata iletiyor, termostat bu bilgiyi kaynatıcıya ulaştırıyor ve kaynatıcı da hava sıcaklığını termostatın "artık yeter" dediği noktaya kadar çıkarıyor. Benzer şekilde, siyasal bir sistemde, halk kendi taleplerini dağıtıcı mekanizmaya iletiyor, bu mekanizma da halkın taleplerini yatıştıracak bazı düzenlemelerle (örneğin hükümet politikalarıyla) buna yanıt veriyor. Bu bağlamda siyasal sistemler ısıtma sistemlerine benziyor: Kendi dengelerini koruyabilmek için çeşitli bilgi kanallarını ve geri-besleme halkalarını kullanan sabit, açık ve homeostatik sistemler.

Bu yaklaşımın yarattığı sorun, "iletişim" ve benzeri kavramları çok fazla ve çok esnek biçimlerde kullanmasından ileri geliyor. Termostatın kaynatıcıyla iletişimi, seçmenlerin seçtikleriyle kurdukları iletişimden tamamen farklıdır. Birincide bilgi sadece metaforik bir anlam taşıyor, ne termostat ne de kaynatıcı herhangi bir şeyi iletmeyi amaçlamıyor ve bunların birbirlerinden haberleri de yok. İkinci durumda ise taraflar iletişimi hedefliyorlar ve iletilen bilgi de, anlamın bilinçli biçimde uyarlanmasının sonucudur. Termostatlar, ne kaynatıcıya belli sinyaller göndermeyi *hedefliyor*, ne kaynatıcıya çalışmaya başlamasını söylemek *istiyor* ne de odadaki sıcaklığın yükselmesini *arzu ediyorlar*. Aynı şekilde kaynatıcı da hiçbir şeyi *anlamıyor*: Bunun davranışı tamamen mekaniktir. Halbuki seçilmiş bir memur, seçmenlerin taleplerini anlamak ve bunlara bilerek yanıt vermek zorundadır. (Benzer biçimde ben de sizinle, bilgisayarımla kuramayacağını bir biçimde iletişim kuruyorum: Bilgisayar, evet akılsız olduğu için, hiçbir şeyi bilemez.)

"Bilgi" ve "anlama" gibi benzer kavramların kullanımının, bir

ısıtma sistemiyle siyasal bir sistemde farklı olduğunu vurgulamak önemsiz görünebilir fakat bu ayrımla çok şey değişiyor. İnsanlar arasındaki iletişim ile mekanik bir sistemin parçaları arasındaki iletişimin farkı, toplumun, sadece birbirleriyle ilişkili parçalardan değil, *aktörlerden* oluştuğu gerçeğini vurguluyor. Termostatların tersine aktörler hedefleri doğrultusunda hareket ederler. Termostatların tersine aktörler kendi dünyalarının farkındadır ve dünyalarında olup-bitenlere bu farkındalığa dayanarak tepki vermeye çalışırlar. Aktörler durumlarını algılarlar, bunun üzerinde akıl yürütürler, güdüler oluştururlar, bu akıl yürütme temelinde bilerek hareket ederler ve bunun istenen sonucu verip vermediğini görmek için kendi hareketlerini düşünümsel olarak gözetlerler. Aktörler düşünebilen – eylemlerini açıklayan, değerlendiren, gerekçelendiren ve eleştiren – ve bunları bu düşünme temelinde değiştiren varlıklardır. Termostatların tersine aktörler, bilinçli ve düşünme kapasitesine sahip varlıklardır. Dolayısıyla aktörler, süregiden bir çark sistemindeki herhangi bir dişli olamazlar. İnsan toplumlarını oluşturan aktörler, kendi rollerini bilinçli olarak öğrenen ve bazen kendi amaçları doğrultusunda bunları değiştiren ehliyetli icracılardır.

Bu, toplumsal kural ve rollerin, toplumsal bir grubun üyelerinin davranışlarını şekillendirmediği anlamına gelmiyor. Aşai Rabbani ayinini yürüten bir papazın, ayinin kuralları tarafından belirtilen belli prosedürleri ve biçimleri izlemesi gerekiyor. Kurallar, papazın yapması gerekenleri emrediyor. Gerçekten de belli kuralların ihlali durumunda, papazın amacı ne olursa olsun, Aşai Rabbani ayini gerçekleşmez. Kilise kuralları, ayinde dua okuyanların rolünü çok sıkı biçimde, papazlarınkini biraz daha gevşek olarak ve Katoliklerinkini ise daha gevşek biçimde çerçevelendiriyor. Fakat bütün bu durumlarda, bir aktörün davranışı, toplumsal kural ve roller tarafından besleniyor ve şekillendiriliyor.

Bu kural ve roller iki tiptir: *Düzenleyici* ya da *kurucu. Düzenleyici kural ve roller*, hangi davranış ve ilişkilerin izinli ya da yasaklı olduğunu gösterir. *Kurucu kural ve roller* ise, belli etkinlik biçimlerini mümkün kılar. Örneğin satrançtaki "herhangi bir taşa dokunduktan sonra mutlaka o taşla oynamalısınız" kuralı, oyuncuların,

daha iyi bir durum değerlendirmesi yapabilmek için bir taşı geçici olarak oynamasının yasak olduğunu gösteren düzenleyici bir kuraldır. Halbuki "şahın kıstırılmasıyla oyun biter" kuralı farklı tip bir kuraldır. Bu, oyundaki hareketleri düzenlemekten çok, satranç oyununu mümkün kılan bir kuraldır. Bu kural, satrancın bu haliyle oynanmasının garantisidir; öyle ki, bu kural olmadan satranç oyunu da olmayacaktır. Satranç'taki bazı (kurucu) kurallar, rok yapma ve mat etme gibi etkinlikler için olanak sunarken, öteki (düzenleyici) kurallar, bu hareketlerin müsadeli sınırlarını belirliyor. Düzenleyici kurallar davranışı kısıtlarken, kurucu kurallar bunu mümkün kılıyor. Anthony Giddens'ın (ki burada onun toplum hakkındaki düşüncelerini irdeliyorum) peşinden giderek, mümkün kılıcı ve kısıtlayıcı bu kural ve rollere, bir toplumun *yapısı* adını verebiliriz.

Ancak "yapı" terimi bizi yanıltmamalı: Yapılar, etkiledikleri insanların üstünde işleyen fiziksel varlıklar değildirler. Kural ve rollerin tedarikçisi olan yapıların işleyişi bunlar bağlamında hareket eden insanların yorum yapmalarını gerektiriyor. Yapı, eylemin mümkün olduğu koşulları ve bu eylemlerin nasıl icra edileceği konusunda kılavuzları tedarik ediyor, ancak bu yapıyı kendi etkinlikleri aracılığıyla üreten ve yeniden üretenler aktörlerdir. Örneğin, satranç kuralları, oyuncular bunları anladıkları ve benimsedikleri için (pekala bunları değiştirebilirler de), verili bir durumda işliyor. Toplumsal yapılar, mekanik robotların hareketlerini belirleyen programlar gibi işlemiyor. Bu yapıların varlığı, düşünen ve hisseden aktörlerin etkinliğini – yani bu yapıları uyarlamalarını – gerektiriyor.

Dolayısıyla yapı ve eylem, birbirlerinin tam zıddı değildir. Toplumsal yapılar, iradeden yoksun uysal robotlara emretmiyorlar. Tersine, toplumsal yapıların gerçekleşmesi için zeki aktörler gerekiyor. Diğer yandan ise, eylemler, yalnızca belli toplumsal yapılar tarafından mümkün kılınmaları ve diğer yapılar tarafından kısıtlanmaları durumunda var olabiliyorlar. Yapı ile eylem arasındaki içkin bağlantı, bunlar arasında sürekli bir etkileşim gerektiriyor, çünkü yapılar, kendilerini bazen besleyen bazen ise baltalayan eylemleri garanti ediyor. Yapılar eylemleri mümkün kılıyor, eylemler ise ya-

pıları üretiyor ve yeniden üretiyor. (Giddens, eylem ile yapı arasındaki bu etkileşime "yapılaşma" adını veriyor. Bu fiil biçimini, toplumun aktif ve artzamanlı doğasına işaret etmek için kullanıyor.)

Bütün bunlar bizi "toplum" kavramı bağlamında nereye getiriyor? Bu görüşe göre toplum, bir nesne değil bir süreçtir (bir yapılaşma ve bu yapılaşmanın örüntülü sonuçları süreci). Buna göre toplum hiçbir şeyi "yap"mıyor: Bu, *gücü olan bir nesne* değil, toplumsal pratiklerin zamanda *dizilmeleri süreci*dir. (Bu anlamda "toplum" da "kültür" gibidir, bir isim değil bir fiildir.) Toplumlar özde diğer bağımsız şeyleri şekillendiren nesneler değil, (futbol oyunu, mahkeme ve Katolik ayinleri gibi) zamansal varlıklardır. Gerçekten de, toplum, kimlikleri ve göreli konumları, kural ve rolleri yorumlama biçimlerine göre sürekli değişen aktörler arasındaki kural ve rol-yönetimli etkileşim örgülerinin dinamik işleyişinden başka bir şey değildir.

E. BELİRLENİM VE EYLEMLİLİK

Bizi biz yapan şey kültürümüz ya da toplumumuz mudur? Bu sorunun yanıtı, kısmen, "kültür"ün, "toplum"un ve "yapma"nın nasıl tanımlandığına bağlıdır. Bütüncüler, kültür ve toplumu, tıpkı metallerin kalıp tutmasında olduğu gibi kendi üyelerini *belirleyen şeyler* olarak tasavvur ediyor ve bu soruya olumlu cevap veriyorlar. Ancak bizim önerdiğimiz uyumsuz bir söyleşi olarak kültür ve bir yapılaşma süreci olarak da toplum analizi, bu bütüncü düşünceyi kuşku alanına çekiyor. Özellikle de bütüncülüğün insani aktörler için yeterli bir rol biçemeyişini öne çıkarıyor.

Kültürlenme, bir ezberleme ya da taklit etme ya da yeniden üretme süreci değildir: Bu, aktif bir öğrenme ve dönüştürme (ben buna "uyarlama" diyorum) sürecidir. Kültürel anlamlar, insanların beynine bir dövme gibi kazınmıyor: İnsanların bunları anlamaları, nasıl kullanacaklarını bilmeleri, yeni koşullara uyarlamaları, durumlar değiştiğinde bunları da değiştirmeleri ve bunları benimsemeleri gerekiyor. Kültürün duygu, düşünce ve eylemin düzenlen-

mesinde etkin olabilmesi için, taşıyıcılarının sürekli olarak onu onaylamaları ya da düşünüm ve yargıya dayanarak canlandırmaları gerekiyor. Kültür, bir bilgisayar programı gibi kendi kendisini yürüten bir şey değildir, onun etkin olması için düşünüm gücü gerekiyor.

Bütüncülüğün kültürü öğrenilecek bir metin olarak görmesi, herhangi bir kültürel geleneğin bütünselliğini ve bunun kendisini üyelerinin beynine kazıma gücünü abartıyor. Bütüncülük, bireylerin kendi aktif katılımlarıyla belli bir kültürel geleneği öğrendikleri gerçeğine yeterince önem vermiyor: Öğrenmeyi pasif bir özümseme süreci olarak görme yanılgısına düşüyor. Kültürel öğrenim, kültürel anlamların, sürekli olarak, bunları benimseyen insanlar tarafından yeniden yorumlandığı ve yeniden kazındığı tartışmalı bir uyarlama sürecidir. Kültürlerin üyeleri, önlerine gelen kültürel unsurları emen süngerler değildirler. Bundan dolayı kültürler, sadece kısmen tutarlı tanım, kural ve ideallerden oluşan karışımlardır. Süregiden iç çatışmaların ve dış etkilerin ürünüdürler.

Aynı şey toplum için de geçerlidir. Toplum, örgütlü kural ve rol kümelerinin, bilinçli aktörlerin yorumlayıcı ve iradeli etkinlikleri tarafından süregiden pratikler halinde cisimleştirildiği bir yapılaşma sürecidir. Bu şekilde algılanan bir toplum, üyelerinin üstünde işleyen, tıpkı bazı makinelerin hammaddeleri alıp da bunlardan seri üretim yapmalarında olduğu gibi üyelerinin davranışlarını otomatik olarak üreten bağımsız bir şey olamaz. Tıpkı kültürlenme gibi, yapılaşma da insani aktörlerin aktif uyarlamalarını gerektiriyor.

Yine de burada dikkatli olmalıyız. İnsani etkinlik, daima, kültürel ve toplumsal bir düzenekte ortaya konuyor. Ancak aktörlerin kendi etkinlikleriyle yaratmadıkları bu düzenek hem onların etkinliklerini mümkün kılan kaynakları tedarik ediyor ve hem de bu etkinliklerin sınırlarını önemli biçimde daraltıyor. Marx'ın çok iyi işaret ettiği gibi: "İnsanlar kendi tarihlerini kendileri yapıyorlar ancak bunu tam istedikleri gibi yapmıyorlar. Bunu kendi seçtikleri koşullar altında değil, doğrudan doğruya geçmiş tarafından verilen ve aktarılan koşullar altında yapıyorlar" (Marx, 1977 (1851), s. 300).

Bizim kendi orijinal kültürümüz ve toplumumuz bize dayatılıyor, biz bunları seçmedik ve seçemedik. Aktör olmanın gerektirdi-

ği kapasiteleri, belli bir kültür ve toplumda kültürlenme ve toplumsallaşma yoluyla kazandık. Dahası, bizi biz yapan belli kavramlar, düşünme ve hissetme biçimleri, kural ve roller bize istesek de istemesek de veriliyor.

Ayrıca kültürümüz ve toplumumuz bizi hem yetkin kılmaya hem de kısıtlamaya devam ediyor. Kültürümüz, hareketlerimizi – yeni anlam ve kurallara direnme, bunlarla oynama ve bunları yaratma biçimlerimiz de dahil olmak üzere – mümkün kılan kavramsal ve duygusal kaynakları tedarik ediyor. Belli kurucu kural ve roller, belli kimlik biçimlerini mümkün kılıyor. Düzenleyici kural ve roller ise izin verilen etkinliğin sınırlarını çizerek bunların dışına çıkan davranış ve düşünceleri cezalandırıyor, ihlalcileri yeterli kaynaklardan yoksun kılıyor ve, bazen, yasak ya da dışlanan belli davranış ya da düşünceleri, hapsetme, karantinaya alma ya da bir psikiyatri kliniğine atma yoluyla önlüyor.

Her halükârda eylemlilik, göreli bir özelliktir: Kişi şu ya da bu kadar eylemliliğe sahip olabilir. Bazı insanlar, toplumsal düzendeki konumlarından, becerilerinden, istidatlarından, vs., dolayı başkalarından daha "eylemli" olabilirler. Yorumlayıcı ve tepki verici bir varlık olması sıfatıyla her insan aktördür. Ancak bunların, eylemlilikleri farklı dolaylılık ya da etkinlik derecelerinde olabilir. Örneğin, geleneksel olarak, köylülerin eylemliliği ciddi biçimde sınırlı olmuştur çünkü köylülerin toplumları ve kültürleri, kendi toplumsal düzenlemelerini etkilemede onlara çok az yer bırakıyor. Gerçekten bu düzenlemeler, genellikle, iktidardakiler tarafından, köylülerin eyleme kapasitelerini baltalayacak ve hatta aslında aktör olduklarını köylülerin kendilerinden saklayacak şekilde tasarlanıyor.

Etkin bir aktör olmak, kısmen, kişinin gerçekten bir aktör olduğunu tanımasına dayanıyor. Paulo Freire (1972) buna işaret ediyor: Ezilenler bile eylemlilik niteliğine sahiptirler ancak kendilerinin bu özelliklerini tanımadıkları için, eylemliliklerini tereddütlü ve verimsiz biçimlerde ortaya koyuyorlar. Freire, uygun "pedagoji"yi, ezilenlerin kendilerindeki eylemlilik gücünü tanımalarına yardım etmeye çağırıyor. Bu güçlerini tanıdıkları zaman, kendi kendilerini çok daha güçlü ve etkili biçimde ifade edeceklerini söylüyor.

Bütün bunlardan şu çıkıyor: Aktif varlıklarla bunların kültür ve toplumları arasındaki ilişkinin incelenmesinde, anahtar bir terim olan "yapma"nın berraklaştırılması gerekiyor. Bu, bazı muhtemel ilişkileri öne sürüyor. Bunlardan bazıları şunlardır:

1. (Gerekli kaynakların tedarikiyle) mümkün kılma;
2. (Mümkün seçeneklerin yelpazesini sınırlayarak) kısıtlama;
3. (Belli sonuçların lehinde tavır alarak) seçme;
4. (Bir unsurun ötekini etkileme biçimini şekillendirerek) aracı olma;
5. (Belli değişikliklerin önüne geçerek) engelleme;
6. (Doğasını, türünü ve niteliğini kesin olarak tesis ederek) belirleme.

"Yapma" teriminin bazı anlamları bağlamında, toplum ve kültür bizi biz yapan şeylerdir. Bu, eylemliliğin önemini vurgulayan süreçsel kültür ve toplum anlayışında bile böyledir. Kültürümüz ve toplumumuz, bizi yetkin kılarak ve kısıtlayarak, belli etkinlik ve sonuçları seçerek, bunlara aracılık ederek ve bunları önleyerek kişisel ve toplumsal kimliklerimizi şekillendiriyor. Ancak bunlar, bizim kim olduğumuzu belirleme anlamında – yani, davranış, düşünüş ve duyuş biçimimiz, tamamen, içinde yaşama durumunda kaldığımız kültür ve toplumun bir fonksiyonu olacak şekilde, doğamız ve niteliklerimizi kesin olarak oluşturma anlamında – bizi biz yapmıyorlar. Kültürlenme ve toplumsallaşma süreçlerindeki insanlar papağan değildirler, ya da başka bir metaforu kullanacak olursak, bizler, pastanecilerin şekillendirdiği kurabiyeler gibi bir kalıptan çıkan ürünler değiliz.

F. ÖZET

Kültür ve toplum aktörlerin, anlamın üretilmesi ve yeniden üretilmesine ve süregiden ilişki örgülerine aktif olarak katıldığı süreçler olarak düşünüldüğünde, ikisinin de, üyelerinin karakter ya da doğa-

larını belirleyebilen türden şeyler olmadıkları ortaya çıkıyor. Kültürler ve toplumlar, üyelerini şekillendiren ve kalıba sokan ayrı varlıklar değildir. Bunlar üyelerinin süregiden etkileşimlerinden oluşurlar, etkiledikleri insanların katılımından bağımsız hiçbir gücü yoktur.

Bu durumda, belli bir kültür ya da toplumun içinde kültürlenme ve/veya toplumsallaşmadan dolayı bunların üyesi olmak, bütün diğer üyelerin kopyası olmak demek değildir. Üyelik, benzerlik anlamına gelmiyor. Biz, aktörler olarak kültürü uyarlıyoruz ve bir toplumun üyeleri olarak da, onun anlamlarını yorumlama ve kurallarını cisimleştirme biçimimizle onu üretiyor ve yeniden üretiyoruz. Sonuç olarak kültürler ve toplumlar, üyelerinin yaratıcı ve yenileştirici güçleri yoluyla sürekli değişiyorlar.

Dolayısıyla benim tanımladığım biçimiyle bütüncülük doğru olamaz. Bizler, ait olduğumuz kültür ve toplumun çıplak yansımaları değiliz. Hiçbir kültürel varlık ya da toplumsal grup, onun bir yansıması olabileceğimiz biçimde ve derecede sabit, kapalı ya da tutarlı değildir. Gerçekten, grup tanımı, üyelerinin, gücü kendi yorumlama etkinliklerine dayanan bir inançlar ve kurallar yapısı içinde kendilerine uygun bir yer edinmek için birbirleriyle mücadele ettikleri daimi bir süreçtir. Bundan dolayı da, sırf belli bir kültürde kültürlendiğimiz ya da belli bir toplumda toplumsallaştığımız için bunlara mahkûm olduğumuzu ya da bunlar tarafından belirlendiğimizi düşünmemiz için herhangi bir gerekçe bulunmuyor.

Fakat burada da aşırıya kaçmamalıyız. Kültürel ve toplumsal etkinlikler, belli kültürel kavramlar ve inançlar ile toplumsal kural ve roller tarafından hem mümkün kılınıyor ve hem de kısıtlanıyor. Aktörler, yalnızca belli bir kültür ya da toplumda – ki bunlar, aktörlerin kendilerinden önce var olan ve aktörlerin edimde bulunabilmelerinin araçlarını tedarik eden süreçlerdir – kültürlenerek ve toplumsallaşarak aktör oluyorlar. Hem kültürel hem de toplumsal pratikler, belli davranış ve kimlik biçimlerine ehliyet veriyor. Dahası, süregiden bu etkileşim örgüleri, katılımcılarına kaynak temin ediyor ve bu şekilde de onları etkiliyor, belli etkinlik biçimlerini hem kısıtlıyor hem de ödüllendiriyor.

Dolayısıyla, acaba bizi biz yapan şey kültürümüz ve toplumumuz mudur? Bu soruya basit bir evet ya da hayır yanıtı verilemez. Eğer "yapma" ile "mümkün kılma ve/veya kısıtlama"yı anlıyorsanız, o zaman, bizi gerçekten kültürümüz ve toplumumuz biz yapıyor (yine de, bunu, herhangi bir maddeyi belli bir kalıba zorlayan bir presleme operasyonu olarak görmemeye dikkat etmeliyiz). Fakat eğer "yapma" ile "belirleme"yi kastediyorsanız, o zaman, bizi biz yapan şey kültürümüz ve toplumumuz değildir: Bizler, kültürlenme ve toplumsallaşma sürecinde, kültürel zorunluluklar ve toplumsal kuralların sanki mum kalıbıymışız gibi şekil verdiği pasif varlıklar değiliz (gene de, uyarlayıcı etkinliğimizi sınırsız olarak görmemeye ya da kültür ve toplumumuzun sunduğu kaynakları yok saymamaya dikkat etmeliyiz).

Kültür ve toplumu, anlam ve kuralların, bilinçli aktörlerin yorumlayıcı ve iradeli etkinlikleriyle uygulandığı, sırasıyla, bir uyarlama süreci ve bir yapılaşma süreci olarak tasavvur edelim. Böylelikle, kültür ve toplumu, üyelerinin üstünde bağımsız olarak işleyen ve üyeler sanki girift bir makinedeki akılsız dişlilermiş gibi bunların davranışlarını otomatik olarak üreten şeyler olarak düşünmeden bunların üyelerini şekillendirebilme biçimlerini görebiliriz.

Son iki bölümde, birbirinin antitezi olarak görünen iki yaklaşımı inceledik. Atomculuk, toplumsal analizin temel unsurlarının bireyler olduğunu vurguluyor. Bütüncülük ise, tam tersine, bireylerin kültürel ve toplumsal güçlerin ürünleri olduğunu ve dolayısıyla da kültür ve toplumun analizin temel birimleri olması gerektiğini savlıyor. Genellikle, sosyal bilim felsefecileri ve sosyal kuramcılar, bu iki alternatiften *ya* birini ya da öbürünü savunuyor ve *ya* bireyi *ya* da kültür/toplumu vurguluyorlar.

Ancak bu alternatiflerin hiçbiri, her ikisi de tek-taraflı olduğu için, kabul edilebilir değildir. Atomculuk, bireylerin eşsizlik ve eylemliliklerine vurgu yaparken, bireylerin kendileri olmak için birbirlerine olan gereksinimlerini yeterince görmüyor. Bütüncülük bu konuda öne çıkıyor, kültür ve toplumun bireyleri, bunların düşün-

ce, duygu ve eylemlerini hem mümkün kılma hem de kısıtlama biçimleri konusunda içgörü sunuyor. Fakat bütüncülük de burada ifrata kaçıyor ve insanların aktör oldukları ve kültürlenme ve toplumsallaşmanın da daimi uyarlama süreçleri oldukları gerçeğini ihmal ediyor. Ayrıca bütüncüler kültür ve toplumu, erkin ifade edildiği ve gerçekleştirildiği daimi süreçler olarak değil de, erki olan nesneler sayarak bunları maddeleştiriyorlar. Sonuç: Bütüncülük, atomculuk kadar tek-taraflıdır, tek farkı karşı uçta olmasıdır.

Daha doyurucu bir görüşe, atomculukla bütüncülüğün karıştırarak, ya da daha doğrusu atomculuk ve bütüncülüğün ana içgörülerini alıp bunları, içlerindeki ifratlardan kaçınacak şekilde, harmanlayarak ulaşılabilir. Bu, Giddens'ın yapılaşma teorisinin yaptığı şeydir, tıpkı Burke'ün bir söyleşi olarak kültür anlayışının (tabii gerekli değişiklikler yapıldığı takdirde) yaptığı gibi. Atomculuk, haklı olarak, insanların toplumsal yaşamdaki eylemliliklerinin önemini vurguluyor. Bütüncülük ise, yine haklı olarak, kültür ve toplumun insani etkinliği şekillendirme biçimlerinin önemine vurgu yapıyor. Bu şekilde anlaşıldıkları takdirde, atomculuk ve bütüncülük illa da çatışan görüşler değildir. Biz kültür ve toplumumuzu mu yapıyoruz, yoksa onlar mı bizi yapıyor? Doğru yanıt, bu soruda var olan yanlış ikiliği kabul etmemektir. Yani, doğru cevap "her ikisi de"dir. Hem biz kültür ve toplumumuzu kendileri yapıyoruz hem de onlar bizi şekillendiriyor. Seçim, kültür/toplum *ya da* bireysel eylemlilik *değil*, kültür/toplum *ve* bireysel eylemliliktir.

Eğer kültür ve toplumu, bu bölümde ayrıntılanan süreçsel terimlerle anlarsanız ve eğer benliği de bir önceki bölümde tanımlanan benzer süreçsel terimlerle düşünürseniz, o zaman, eylemlilik ile kültürel ve toplumsal erki harmanlayan bu daha kapsayıcı ve uyumlu bakış açısı daha kolayca anlaşılacaktır.

OKUMALAR

Bu bölümdeki perspektif, büyük ölçüde, Anthony Giddens (1976, 1979 ve 1991) ve Renata Rosaldo'dan (1989) etkilenmiştir. Giddens için bkz. Held ve Thompson (1989) ve Bryant ve Jarry (1991). Bu bölümün baş-

lıklarının daha geniş bir değerlendirmesi için ayrıca bkz. Burke (1957), Clifford (1988) ve Bhabha (1994).

Kültüre farklı yaklaşımlar konusunda faydalı bir tartışma için bkz. Alexander ve Seidman (1990). Ayrıca Jenks (1993), kültür kavramı hakkında muhteşem bir genel değerlendirme sunuyor.

Süreçsel bir sınıf görüşünün örneği için bkz. Thompson (1963); ekonomik teoride arzuların süreçsel değerlendirimi için bkz. Lindblom (1990); kan davasının süreçsel değerlendirimi için bkz. Keiser (1991) ve bir bütün olarak dünya tarihinin süreçsel bir değerlendirimi için bkz. McNeill (1995).

Bütüncülük için bkz. James (1984) ve Martin ve MacIntyre'ın (1994) VI. kısmındaki okumalar. Sistemler teorisi için bkz. Easton (1965). Yapısalcılık için bkz. de George ve de George'deki (1972) okumalar ve Petit (1977). Ayrıca bkz. Levi-Strauss (1967 ve 1970) ve Althusser (1970).

Foucault'nun ne derece yapısalcı olduğu tartışılan bir noktadır. Dreyfus ve Rabinow (1982), *Bilginin Arkeolojisi*'nin "yapısalcı yaklaşımın bazı temel varsayımlarını paylaştığı"nı (xxiv) ve Foucault'nun sonraki çalışmalarının "yapısalcı bir teknikle hem söyleme hem de konuşmacıya, inşa edilen nesneler olarak yaklaştığı"nı (xxvii) vurgulayarak benimkine yakın bir görüş sunuyorlar. Foucault'nun *oeuvre*'sinin alternatif bir okuması için bkz. Rouse (1994).

Kural izleme için bkz. Wittgenstein (1968, kısım 172-242) ve Kripke (1982). Kurucu ve düzenleyici kural ayrımı için bkz. Rawls (1955).

Belirlenim tarzlarının tartışması için bkz. Wright (1978, 1. bölüm).

Cinsiyet ve toplumsal cinsiyet tartışması için bkz. Butler (1990), Giddens (1992), ve Devor (1989).

IV

Farklı kültürlerdeki insanlar farklı dünyalarda mı yaşıyorlar?

A. PERSPEKTİFÇİLİK (*Perspectivism*)

Perspektifçilik, çağdaş entelektüel yaşamın başat epistemolojik tarzıdır. *Perspektifçilik*, bütün bilgilerin özde perspektifsel karakter taşıdığı düşüncesidir, yani bilgi iddialarının ve bunların değerlendirilmesinin, daima, dünyanın tarif ve tavzih edildiği kavramsal kaynakları tedarik eden bir çerçeve içinde gerçekleştiği düşüncesidir. Perspektifçiliğe göre, bilgi sahipleri gerçekliği asla doğrudan doğruya göremiyorlar. Buna, kendi varsayımları ve önyargılarıyla, kendi görüş açılarından yaklaşıyorlar.

Perspektifçilik, başat görüş olarak pozitivizmin tahtına oturdu. Genel anlamda söylersek, pozitivistlere göre, sözde "bilimsel me-

tot" takip edildiği takdirde, tamamen garantili ve nesnel bilgiye ulaşmak mümkündü. Bunlara göre, eğer bilimciler kendi önyargılarından kurtulabilirlerse, gerçeklik hakkındaki olguları doğrudan kavrayabilir ve çeşitli teorileri, hangisinin bu olguları en iyi şekilde açıkladığını belirlemek için, nesnel bir biçimde test edebilirler. Pozitivistler, önyargılardan kurtulmuş ampirik gözlem ve testlerin, olguların öğrenilmesi ve açıklanmasının araçları olduğuna inanıyorlardı. Dolayısıyla da gözlem, ölçüm ve nicelleştirme tekniklerini vurguluyor ve bilimcilerin, teorilerini gözlemlenebilir açık davranış temeline oturtmalarını istiyorlardı. (Pozitivizmin daha ayrıntılı bir tanımlaması için, bölümün sonundaki "Okumalar" bölümüne bakınız.)

Pozitivizm zamanla meydanı neden perspektifçiliğe bıraktı? Pozitivist bir düşünce bağlamında bile bilimin sadece hep daha fazla olgu toplama işi olmadığı gerçeğiyle başlayalım. Eğer durum böyle olsaydı, *New York Telefon Rehberi* ya da *Guinnes Rekorlar Kitabı*, Nobel Ödülüne aday olurdu. Bilim, tarifleyici olduğu kadar açıklayıcıdır da; bilimciler, gerçekliğin durumlarını tarif etmenin yanında gerçeklik hakkında sorular ("bu neden oldu?", "bu nasıl işliyor?" gibi) da sorarlar. Bilim, dünyadaki olayları açıklamak istiyor ve bu yüzden de dikkatini dünyanın belli yönleri üzerinde toplaması gerekiyor. Yani bilimcilerin – (sadece niceliği hedefleyen) kiraz toplayıcılarından çok (değişik türleri sınıflandıran) mantar seçiciler gibi – sadece olgu toplamakla kalmayıp bunları sınıflamaları da gerekiyor.

Biraz önce şahit olduğunuz bir otomobil kazasını, buradaki olguların dışına çıkmadan tarif etmenizin istendiğini düşünün. Sonuç, hiç kuşkusuz, tarifleyici ifadelerin tutarsız ve karmakarışık bir biçimde sunulması olacaktır. Eğer sizin tek rehberiniz kendinizi bu olgularla sınırlamak olursa, o zaman, önemli olguları önemsizlerden ayıramayacaksınız demektir. Bundan dolayı da, olguları uygun düzeylere göre sınıflandırma işini yapamayacaksınız: Neyin ne olduğunu söyleyemeyeceğiniz için, anlattığınız şeyler öylesine birikecektir. Aydınlatıcı olan şeyleri aydınlatıcı olmayanlardan ayıran herhangi bir ilkeniz olmayacağı için de, yapay olanı öz olandan ayıramayacaksınız.

Tariflerin mümkün olmasının tek yolu, tarifçilerin önemli olguları seçebilmeleri, olguları uygun düzeylere yerleştirebilmeleri ve öz olanı yüzeysel olandan ayırabilmeleridir. Ancak bunları yapabilmeleri için de, bu tür yargılamalarda temel alacakları ilkelere sahip olmaları gerekiyor. Nitekim, örneğin, mavi arabanın bir tekerinin çıkmasının önemli, bu arabanın kaportasına böceklerin yapışmış olmasının ise önemsiz bir olgu olduğunu söyleyebilmeniz için, arabanın normal işleyişini önceden bilmeniz gerekiyor.

Olgular, kendilerini çözümlenmiş ve teşhis edilmiş olarak sunan durumlar değildir. Kaza hakkındaki şu olguları düşünün: "mavi arabanın ön tekeri çıktı", "kırmızı araba birden sağa saptı", "kırmızı arabanın yan tarafı çöktü ve maviye boyandı". Bu olguların her biri, belli bir tarifin altında toplanan ve sınıflandırılan fenomenlerden oluşuyor. Şuna dikkat edelim: Olgular fenomenlerin kendisi değil, *belli bir tarife giren fenomenlerdir*. Olgular, belli bir olaylar zincirinin içinden meydana geleni ya da var olanı seçen linguistik olarak anlamlı varlıklardır. Ancak bunun anlamı şudur: Olguların olması için, bunların tarif edilebileceği bir sözdağarının olması gerekiyor. Tarif edicinin herhangi bir duruma uygulayacağı bir sözdağarı yoksa, hiçbir şekilde olgular da olmayacaktır.

Bu sözdağarı nereden kaynaklanıyor? Tarifleyicilerin, olgu tarifleri için temel yapıtaşlarını tedarik eden bir terimler sistemine sahip olmaları gerekiyor. Böyle bir sistem olmadan kelimenin tam anlamıyla dilleri tutulacak ve hiçbir şey söyleyemeyeceklerdir. (Hiçbir sözcük olmadan bir kaza hakkındaki olguları topladığınızı düşünün!) Özetle söylemek istersek: Olguların kökü, kavramsal sistemlerdir.

Bu durum doğa bilimlerinde açıkça görülüyor. Atomaltı parçacıkların çarpışmalarından doğan karmaşanın, bosonlar ve muonlar hakkındaki tanımlamalara meydan vermesinin tek nedeni, hem bu parçacıklardan enerji üreten makinelerin hem de gözlemlerin yapıldığı ve rapor edildiği sözdağarının temeli olan çok gelişmiş atom teorisinin varlığıdır. Fakat aynı şey sosyal bilimler için de geçerlidir. Artıdeğeri ve dolayısıyla da sömürüyü sadece Marx'ın teorisinden bakarak gözlemleyebiliriz. Bir kişinin tepkisini, yalnızca ahlâ-

ki gelişim psikolojisine dayanarak "postkonvansiyonel" olarak teşhis edebiliriz. Sadece rasyonel seçim teorisinden yola çıkarak bir dizi eylemi bir stratejinin parçası olarak ilintilendirebilir ve bunları "doyurucu" olarak tarif edebiliriz.

Öyleyse tarifleme, olguların tesis edilebilmesi için bir terimler sistemi ve bu olguların sınıflandırılması ve ilintilendirilmesinde başvurulacak önemlilik ilkelerini gerektiriyor. Böyle bir sistem olmadan, en sıradan olayların en sıradan tarifleri bile gerçekleşemeyecektir. İşte bu, tam da perspektifçiliğin savunduğu şeydir: Örgütleyici bir kavramsal sistem olmadan, hiçbir entelektüel etkinlik ve hatta basit bir tarif bile ortaya çıkamayacaktır. Tarifler, her zaman, gerçekliğin (ya da bundaki olay ve nesnelerin) tariflenmesinde kullanılan kavramsal kaynakları tedarik eden bir çerçevenin *içinde* ortaya çıkıyor.

Olguların bu tür sistemlere bağlı olması, olguların doğası hakkında ne söylüyor? Bu, birincil olarak bütün olguların "teori-kökenli" olduğunu gösteriyor. Bir otomobil kazasındaki herhangi bir olgunun olgu olmasının tek nedeni, bunu tarif edenlerin, neyin otomobillerin işleyişiyle ilintili olduğu neyin de olmadığı konusunda bir ön bilgi ya da teoriye ve gözlemlerini rapor edebilecekleri teorik bir sözdağarına sahip olmalarıdır. Buna göre, olgular ile teoriler arasında katı ve sabit bir ayrım bulunmuyor. Hatta, olgular teorikökenli olduğu için, şunu söylemek daha doğru olacaktır: Olguların kendileri, her ne kadar alt-düzey ve genellikle gözlemsel olsalar da, teorik varlıklardır. Nitekim, olgular en iyi biçimde "itiraz edilemeyecek alt-düzey teorik varlıklar" olarak tanımlanabilir.

En sıradan olguların bile teorik doğası, aynı olayı anlatmak için neden birçok farklı yöntemin olduğunu açıklıyor (gerçekten de, bir olayı nelerin oluşturduğu, o olayı tekilleştirmekte kullandığımız kavramsal sisteme dayanır). Bu, ayrıca, bilimsel ilerlemenin doğası hakkında da bazı şeyleri açıklıyor. Bilim tarihi, kısmen, farklı tarif türlerinin doğuşundan oluşuyor: Görece örtük ve pürüzlü tariflerden açık ve rafine tariflere ("bu ülke zengindir"den "bu ülkenin GSMH'si ... dir"e), görece açık tariflerden görece muğlak olanlara ("kalıtsal özellik"ten "14. kromozomdaki çekinik gen"e) ve görece

öznel tariflerden görece nesnel olanlara ("soğuk"tan "3 derece"ye). Bilimsel ilerlemenin tarif düzeyinde gerçekleşmesinin tek nedeni bilimin ilerlemesiyle birlikte daha gelişmiş gözlem malzemelerinin de ortaya çıkması değil, aynı zamanda da bilimcilerin, daha incelikli ve daha kesin tarif terminolojileri sunan daha karmaşık, daha kesin ve daha genel kavram sistemleri geliştirmeleridir.

Tıpkı tarifleyici ifadelerin kökeninin teoriler olması gibi, teoriler de daha genel kavramsal yapılara oturuyorlar. Bilim, bireysel teorileri birbiriyle ilintilendirerek bir teoriler ağı oluşturmak istiyor. Bilinçdışı, rüyalar, psikososyal gelişim ve bastırma teorilerinin hepsi birbirleriyle ilintilenerek, Freud'un ruh teorisini oluşturuyor. Kapitalizm teorisi ise, ideoloji, toplum, siyaset ve tarih teorilerini içine alan çok daha genel bir Marksist teoriler kümesinin parçasından başka bir şey değil. Teoriler arasındaki bu bağlantılar bir anlamda bilimin doğasından kaynaklanıyor: Bilim, ayrık ve geniş bir fenomenler yelpazesini birkaç temel ilke ile açıklamak istiyor. (Bu tür bağlantıların varacağı nihai nokta, herhalde, önemli sayılan bütün fenomenleri açıklayacak kadar kapsamlı tek bir teori – sözde "Her Şeyin Teorisi" – dir.)

Teoriler arasındaki bu bağlantıların bir başka nedeni de, bireysel teorilerin daha üst düzey ve daha genel teoriler tarafından açıklanmasıdır. Örneğin neoklasik ekonomi teorisindeki tüketici davranışı teorisi kendisinden daha soyut olan tercih teorisiyle açıklanıyor. Siyaset bilimindeki seçmen davranışı teorisi, rasyonel seçim teorisinin özel bir örneğidir. Açık ve örtük fonksiyonlar teorisi, daha genel yapısal-işlevcilik teorisiyle açıklanıyor. Belli "neden" sorularına bilimin verdiği yanıtlar, sorgulamayı bitirmiyor, sadece bu yanıtların kendileri hakkında daha ileri "neden" sorularının sorulmasını teşvik ediyor: Neden x? Çünkü y. Peki neden y? Çünkü z. Peki neden z?...

Ancak bireysel teorilerin ağlar halinde birleşmelerinin en önemli nedeni, bunların, nihai anlamda temel varsayım ve kavramlara dayanmalarıdır. Bütün teoriler, bir konunun temel yapıtaşlarına dair, bu yapıtaşlarının teşhis ve tarifini sağlayan temel kavramlara dair ve bu yapıtaşlarının doğası hakkındaki temel iddialara dair bazı

temel bağlılıkları önceden kabul ediyor. Bunun da iki nedeni var: Birincisi, bu bağlılıklar, bir teoriler ağında çeşitli değişim ve gelişimler oldukça neyin değişebileceğini ve neyin değişemeyeceğini göstererek, teori gelişimi için rehberlik sağlıyor. Nitekim Marksist teoride ne gibi düzeltmelere gidilmesi öngörülürse öngörülsün, bu teorinin Marksist olarak kalabilmesi için sınıf kavramı terk edilemeyecektir. Ya da eğer sistemler teorisinin özüne sadık kalınacaksa, toplumsal sistemlerin bireylerden değil de rollerden oluştuğu görüşü terk edilemeyecektir.

İkincisi, bilimsel teori, temel kavramsal bağlılıkları önkabul olarak alıyor çünkü bu bağlılıklar, teorilerin formüle edildiği temel malzemeleri tedarik ediyor. Örneğin insan davranışları ve toplum hakkındaki gelişmiş herhangi bir teori, insani güdü, toplumsallık ve rasyonalite hakkındaki bazı temel varsayımlara dayanacaktır; çünkü bunlar kendisinin özüdür. Bu öz bir volkana benzetilebilir: Buradan, çeşitli oluşumların şekilleneceği maddeler fışkırıyor. Örneğin neoklasik ekonomi teorisini düşünün: Bu, insanların rasyonel fayda artırıcılar oldukları nosyonundan doğuyor. Ya da Marksist teoriyi düşünün: Bu da, insan emeğinin doğası hakkındaki bazı derin varsayımlardan türüyor. Ya da sistemler teorisini ve bunun, insan toplumlarının, bireyin niyet ve iradesinden bağımsız işlediği varsayımını düşünün.

Pozitivizmden ne kadar uzaklaştığımıza dikkat edin. Eldeki teorik malzemelerle yapılan tarifler gerçekten de (alt-düzey) teorilerdir. Her bireysel teori, teori ağlarına oturuyor. Ve bu ağların kendileri de, açıklayıcı teori ve tariflerin biçimlendirilmesinde kullanılan temel kavram ve varsayımlara dayanıyor. Birbirleriyle ilintili ve hiyerarşik olarak düzenlenen temel varsayım ve kavramlardan oluşan bütüne "kavram sistemi" diyelim. Bu durumda, tipik bilimsel etkinlikler olan gözlemleme, teşhis, tasnif ve tavzihlerin hepsi, bilimcilerin işlerine beraberlerinde getirdikleri bir kavram sisteminin içinde gerçekleşiyor. Kavram sistemleri, bütün bilimsel düşüncelerin meydana geldiği çerçeveyi sunuyor.

İşte perspektifçiliğin bilime bakışı bu şekildedir. Bilginin öznesi olarak insanlar, daha önceki düşünce ve kavramlarını kafaların-

dan atmak için ne kadar uğraşırlarsa uğraşsınlar, gerçekliğe doğrudan ve aracısız bir biçimde bakamazlar. Onların bunu yapamamaları iyi bir şeydir: Çünkü boş bir kafa hiçbir şey öğrenemez. Bilenler, gördüklerini tarif için, yani teorileştirilecek bir şeylerinin olması için bile, deneyimlerine zengin bir düşünce ve kavramsal bağlılıklar kümesi bağlamında yaklaşmalılar. Temel önkabuller olmadan, bilginin kendisi de imkânsız olacaktır. Dolayısıyla, sadece var olanı yansıtan ve kendiliğinden hiçbir şey katmayan, dünyanın bir aynası olarak anlaşılan pozitivist bilgi ideali yanlıştır. Her tür bilgi, bilenlerin aktif katılımcı oldukları bir inşa etkinliğidir.

B. GÖRECİLİK (*Relativism*)

Perspektifçilik basitçe şunu diyor: Dünya hakkındaki bilgi, belli bilici ve aktörlerin içinde yaşadıkları ve işlem yaptıkları linguistik ve kavramsal çerçevenin bir fonksiyonudur. Bu sav, ilk ifadesini, nedensellik ve zamansallık gibi belli düşünce kategorilerinin, bütün dünyevi deneyimlerin olabilirliği için gerekli koşullar olduğunu savunan Kant'ın felsefesinde buluyordu. Perspektifçilikteki hiçbir şey, çerçeveler arasında temel farklılıklar olmasını gerektirmiyor. Gerçekten de Kant'a göre, bütün insani deneyimin altında yatan kavramsal çerçeve herkes için aynıdır ve bu, tek ve evrensel bir kategoriler kümesi tarafından şekillendirilir.

Fakat acaba eğer kavramsal çerçeveler tamamen farklıysa ne olacak? Kant'ın temel kategorilerin evrenselliği düşüncesinin tersine, önemli bir düşünce biçimi şunu vurguluyor: Ne deneyim nosyonunda ne de dünya ile düşüncelerimiz arasındaki ilişkide, özel ya da üniter bir kavram çerçevesi bulunmuyor ya da gerekmiyor. Gerçekten de, bu düşünce biçimine göre, kavramsal çerçeveler, farklı kültür, zaman ve topluluklarda derinden farklılaşabilen temel bağlılıkları ifade ediyor. Hopi halkının kavramsal sistemi, modern Avro-Amerikalılarınkinden tamamen farklı görünüyor. Aynı şekilde, Aristoteles fiziğinin temel varsayım ve kategorileri, Newton fiziğininkilerle özde çatışıyor (Newton fiziği de Einstein fiziğiyle uyuşmuyor).

Alternatif ve çekişen kavramsal sistemlerin olabilirliği, perspektifçiliğin, aslında zararsız bir felsefi konumdan tamamen provakatif ve güçlü bir şeye dönüşebilmesini olanaklı kılıyor. Perspektifçilik, radikal kavramsal farklılığa yapılan vurguyla birleştirildiğinde, *görecilik* tohumları barındırıyor. Benim kastedeceğim haliyle görecilik, deneyim (epistemolojik görecilik için) ya da gerçekliğin (ontolojik görecilik için) belli bir kavram sisteminin fonksiyonu olduğu öğretisidir. Nitekim *epistemolojik görecilikte*, bilişsel, etik ya da estetik inanç, iddia, deneyim ya da eylemlerin içeriği, anlamı, hakikati, doğruluğu ve de mantıklılığı, ancak belli bir kavram sisteminin içinden belirlenebilir. Epistemolojik göreciliğe göre, bir çerçeveden bakılarak başka bir çerçevedekilerin yargılanması mümkün değildir. *Ontolojik görecilikte* ise, gerçekliğin kendisinin, bu gerçekliğin içinde yaşayanların kendi kavram sistemleri tarafından belirlendiği düşünülüyor.

Epistemolojik görecilikten başlayalım. Kesim IV. A'da tarif ettiğim basit perspektifçilik, kendi deneyimlerimiz ve dünya hakkındaki (bilimsel) *tarif ve açıklamalarımızın* perspektifsel yapılı olduğunu iddia ediyor. Bu sav, hangi tarif ve açıklamaların ötekilerden daha iyi olduğu değerlendirmesini yaparken bağımsız bir temel olarak kendi deneyimimize dayanıyor olmamızla uyuşuyor. Fakat eğer bu *yaşantımızın/deneyimimizin kendisi* de kavramsal bağlılıklarımız tarafından şekillendiriliyor ve renklendiriliyorsa, o zaman ne olacak? Yani eğer deneyimimizin temelini oluşturan malzemeler, kısmen, kendi özel kavramsal sistemimizin ürünüyse ne olacak? Bu durumda, öyle görünüyor ki, özel tarif ve açıklamaların meziyetlerini yargılayacağımız bağımsız bir ölçüte – insani deneyime – başvuramayacağız. Çünkü bu ölçütün kendisi de, bu tarif ve açıklamaların temelini oluşturan kavramsal çerçevenin bir fonksiyonu olacaktır. (Nitekim, garip davranışların – tabii aslında bu davranışların "ruhsal hastalık" olarak tanımlanmasının bile sorgulanması gerekiyor – tedavisinde psikoterapiye karşılık büyünün görece meziyetlerini belirleyemeyiz. Çünkü, garip davranışların nasıl yaşandığı da, zaten, kişinin büyüye ya da modern psikolojiye inanıp inanmaması tarafından şekillendiriliyor.)

Deneyimlerimizin kendi kavramsal sistemimizin bir fonksiyonu olduğu düşüncesinin en etkin biçimlerinden biri Whorf hipotezidir. Benjamin Whorf, farklı dil gruplarına mensup insanların dünyayı yaşayış biçimlerini araştırıyor ve bu çalışmaları temelinde şu sonuca varıyordu:

> Bizler, doğayı, kendi anadilimizin belirlediği hatlar doğrultusunda dilimliyoruz. Fenomenler dünyasından soyutladığımız kategori ve tipleri orada bulamıyoruz çünkü bunlar her gözlemcinin tam da karşısında. Tersine, dünya, kendi zihinlerimiz tarafından – yani büyük ölçüde zihnimizdeki linguistik sistem tarafından – örgütlenmesi gereken çok değişken bir izlenim akışında sunuluyor. (Whorf, 1954, s. 213)

Whorf burada esas itibariyle duyusal deneyim üzerinde, algılarımız ve duyumlarımız üzerinde yoğunlaşıyor. Whorf'un tezi, duyumsadığımız şeylerin, bilişsel varlıklar olarak içinde işlem yürüttüğümüz linguistik sistemin bir fonksiyonu olduğudur. Sadece "parlak ve vızıltılı bir kargaşa" (William James'in ünlü tabiriyle) değil de gerçek bir deneyim olması için, duyumların, odaklanmış ve tutarlı bir biçimde örgütlenmesi gerekiyor. İşte linguistik sistemlerin yaptığı şey tam da budur: Bu sistemler, ayrımsanamaz bir uyarıcı akışının gerçek bir duyum deneyimine dönüşmesinin temeli olan örgütleyici ilkeleri tedarik ediyor. Ancak burada ilginç olan nokta şudur: Her linguistik sistem, duyum akışlarını kendi eşsiz kalıplarına göre öyle bir şekilde örgütlüyor ki, farklı linguistik sistemlere mensup insanlar dünyayı farklı yaşıyorlar. Whorf, Hopi Hintlilerinin dili üzerine yaptığı çalışmaya dayanarak, Hopilerin, zaman ve mekânı modern Avrupalılardan tamamen farklı bir biçimde kavramsallaştırdıklarını ve dolayısıyla da tamamen farklı yaşadıklarını iddia ediyordu. Aym şekilde, E. P. Thompson, proletaryanın zamanı doğrusal bir şey olarak yaşamasının ancak kapitalizmin iş disiplinine tabi kalmasından sonra gerçekleştiğini iddia ediyordu. Ayrıca hepimiz, kar için yirmi dört ayrı sözcükleri olan ve dolayısıyla da kış peyzajını tarifleyici terminolojilerinde kar için daha dar yer olan insanlardan herhalde farklı olarak gören Eskimolar örneğini biliyoruz.

Epistemolojik görecilik, algılarımızın, ait olduğumuz linguistik ya da kavramsal sisteme bağlı olarak farklı biçimde örgütlendiğini savlamakla kalmıyor, aynı zamanda düşünme biçimlerimizin de kavramsal sistemimiz tarafından belirlendiğini iddia ediyor. Kabul edilebilir biliş ve çıkarsama biçimlerinin kendileri, etkisinde yaşadığımız kavramsal sistemin bir fonksiyonudur. Örneğin, Levy-Bruhl'un, "ilkeller"in "mantık öncesi" ve mistik bir şekilde düşündükleri iddiasını ele alalım. Onun sözleriyle:

> [İlkel düşünce], her şeyden önce, bizimki gibi çelişkilerden kaçınma kaygısıyla kısıtlanan bir düşünce değildir. Orada her zaman aynı mantıksal ivedilikler yoktur. Bu düşünce, bize imkânsız ya da saçma gelen şeyleri kolayca kabul edecektir. (Levy-Bruhl, 1931, s. 21)

Bu çok güçlü bir iddiadır. Burada sadece bizim duyumlarımızın, farklı kavramsal sistemlerde yaşayan insanlarınkinden temelde farklı olduğu değil, aynı zamanda düşünce biçimlerimizin de farklı olduğu savlanıyor. Örneğin bizim, naif bir yaklaşımla, evrensel olarak gördüğümüz mantık yasaları kesinlikle evrensel değildir: Benim düşüncemi yöneten ilkeler, batılı-olmayan ya da ilkel insanların düşüncelerini yöneten ilkelerden tamamen farklı olabilir. Levy-Bruhl, sözde ilkel düşüncenin şiirsel ve analojik karakterini vurguluyor ve bunu, Batı Avrupa düşüncesinin mantıksal ve bilimsel doğasıyla karşılaştırıyordu.

Levy-Bruhl'unki, epistemik ilkelerin, kişinin kendi kavramsal sisteminden doğduğu genel tezinin özel bir örneğidir. "Epistemik ilkeler" ile, (birinci-derece) inançların kabul edilebilirlik kriterlerini sunan ikinci-derece inançları kastediyorum. Şunlar epistemik ilke örnekleridir: "sadece kapsamlı ampirik kanıtları olan inançları kabul ediniz", "yalnızca Kurân'ın söylediklerine inanınız", "geleneğin bize söylediklerini kabul ediniz". Göreciler, epistemik ilkelerin gruptan gruba, çağdan çağa (ki bu açık bir noktadır) değiştiğini savlamakla kalmıyor, aynı zamanda da bunların, belli bir kültürel ya da tarihsel düzeneğin pratiklerinden başka bir temeli olmadığını söylüyorlar. Epistemik ilkeler farklılaşan ve sadece belli bir kavramsal sistemle uyumlu tarihsel veriler oldukları sürece, herhangi

bir sistemin başka bir sistem karşısındaki görece meziyetlerini değerlendirmek ve yargılamak imkânsızdır. Çünkü, yargılama ilkelerinin kendileri o sistemin içindedir ve dolayısıyla da böyle bir uygulama sorgulanmaya muhtaçtır.

Buraya kadar, epistemolojik göreciliğin bizim gerçeklik hakkındaki deneyimimizi, düşünce ve sözlerimizi tasvir etme biçimini ele aldım. Ancak ontolojik göreciler için, bu, gerçekliğin kendisinin doğasına ilişkin anlamları barmdırıyor. Kısaca, ontolojik göreciliğin savı şöyledir: Gerçeklikle olan tek ilişkimiz onu deneyimlemekten geçiyor. Gerçeklik hakkında, duyum, düşünce ve sözlerimizin bize söylediklerinin dışında hiçbir şey söyleyemeyiz. Fakat bu, şunu ima ediyor: Nihai anlamda, gerçekliğin kendisi ile bizim gerçeklik deneyimimizi birbirinden ayıracak hiçbir temel yoktur. Ancak (epistemolojik göreciliğin doğru olduğunu varsayarak) bizim gerçeklik deneyimimiz, kavramsal olarak sistem-bağımlı olduğu için, *gerçekliğin kendisinin de kavramsal olarak sistem-bağımlı olduğu* sonucuna varılıyor. Bundan dolayı herhangi bir kavramsal sistemdeki insanların gerçekliği (sadece bu gerçeklik hakkındaki düşünceleri de değil), farklı bir kavramsal sistemde yaşayan insanların gerçekliğinden farklı olacaktır. Özetle söylersek: Eğer gerçeklik bizim deneyimimizin bir fonksiyonu ise ve eğer deneyimimiz de kavramsal sistemimizin bir fonksiyonu ise, o zaman, bizim gerçekliğimiz kavramsal sistemimizin bir fonksiyonudur. İşte ontolojik göreciliğin iddiası tam da budur: Farklı kavramsal sistemlerde yaşayan insanlar, aynı dünyayı farklı biçimde düşünmekle ya da farklı olarak yaşamakla kalmıyor, tamamen farklı dünyalarda yaşıyorlar.

Epistemolojik göreciliğin bizi ontolojik göreciliğe götürdüğü, bilimsel düşüncenin mutlaka kavramsal bir sistemde gerçekleştiği düşüncesinin baş sorumlusu olan düşünürün, Thomas Kuhn'un (bkz. Kuhn, 1970) çalışmalarında açıkça görülebilir. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*'da [Bilimsel Devrimlerin Yapısı]*, XVIII. yüzyılın sonlarında oksijen düşüncesinin doğuşu üzerine düşünürken şöyle diyordu:

* Bkz. *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev.: Nilüfer Kuyaş, Alan Yay., 2000.

> Lavoisier ... Priestley'in yanmamış hava gördüğü ve ... başkalarının ise hiçbir şey görmediği yerde oksijeni gördü... En alttan alarak söylersek, Lavoisier, oksijeni keşfetmesinin bir sonucu olarak, doğayı farklı görmeye başladı. Ve Lavoisier'nin "farklı gördüğü" bu farazi sabit doğanın yokluğunu kabul edersek ekonomi ilkesi, bizi, Lavoisier'nin, oksijeni keşfettikten sonra farklı bir dünyada çalıştığını söylemeye itecektir. (Kuhn, 1970, s. 118)

Burada Kuhn belli bir epistemolojik inançtan, yani dünyanın görüntüsünün ("Lavoisier doğayı farklı görüyordu") belli kavramsal bağlılıkların (burada, oksijenin varlığının) bir fonksiyonu olduğundan yola çıkıyor. Bu inancı, dünya hakkında söylenebilecek tek şeyin dünyanın nasıl göründüğü olduğunu savlayan felsefi bir ilkeyle ("ekonomi ilkesi") birleştiriyor. Bu birleşme sonrasında, "*Lavoisier'nin*" oksijen-temelli yeni bir kavramsal sistemle "*farklı bir dünyada çalıştığı*" sonucuna varmak çok kolaydır. Yeterince güçlü bir itmeyle, epistemolojik görecilik bizi ontolojik göreciliğe götürüyor.

Epistemolojik ve ontolojik görecilik bir arada düşünüldüğünde bizi şu sonuca götürüyor: Farklı çerçevelerdeki insanları birbirlerinden ayıran farklılıklar o kadar derin ki, bu insanların deneyim ve inançları da temel anlamda birbirleriyle kıyaslanamaz oluyor. *Kıyaslanamaz* sözcüğüyle şunu kastediyorum: Hiçbir ortak ölçüt, farklı kavramsal sistemler arasında bir köprü işlevi göremez. Herhangi bir kavramsal sistemde yaşayan insanlar, kendi gerçekliklerinde, başka kavramsal sistemlerde yaşayanlarınkinden farklı bir gerçeklikte yaşıyor olacakları için bunların üyelerinin deneyimleri de, birbirlerini anlayabilecekleri hiçbir temelin olamayacağı kadar farklı olacaktır. Gerçekten de herhangi bir kavramsal sistemde konumlanan terimlerin anlamı tam da, bu kavramsal sistemdeki konumlarından dolayı farklılaşacağı için, farklı kavramsal sistemler arasında herhangi bir çeviri imkânsızlaşıyor. Bir kavramsal sistemi, herhangi bir artık ya da kayıp olmadan, bir başka sisteme çevirebilecek tarafsız hiçbir dil var olamıyor.

Dahası, bu unsurların hiçbiri, içinde konumlandıkları belli bir kavramsal sistemin dışından incelenemiyor. Rasyonel incelemenin

belli bir kavramsal sistemin temel bağlılıkları bağlamında yürütülmesi gerekiyor çünkü açıklama, değerlendirme ve yargılamaların temelini oluşturan ölçütler bu çerçevenin kendisi tarafından tedarik ediliyor. Ayrıca, kavramsal sistemlerden bağımsız bir gerçeklik olmadığı için, bir kavramsal sistemin unsurlarının, kavramsal sistemlerden bağımsız bir gerçekliğe uyup uymadığına bakılamaz. Nitekim rasyonel analiz temelinde bir kavramsal sistemden ötekine geçilemez. Böyle bir geçişin yapısal bir değişiklik ya da bir din değiştirme (bunlar Kuhn'un kullandığı iki metafordur) olması, dünyayı algılama biçimlerinin birinden ötekine bütünsel bir geçiş olması gerekiyor.

Eğer görecilik doğru ise, o zaman, bir kavramsal sistemdekiler için doğru olan şey, başka kavramsal sistemlerdeki insanlar için doğru olmayabilir. Bunların gerçeklikleri farklı olacaktır; ve bir savın doğru olması, zaten, bunların kavramsal sistemlerinin epistemik bağlılıklarının bir fonksiyonudur. Dolayısıyla Salem kolonisinde yaşayanlar için, cadıların olduğu doğru olabilirken, çağdaş bilimsel toplumlarda yaşayan insanlar için cadıların olduğu doğru değildir. Büyü, bugünkü Karayiplerin belli kesimlerinde etkin iken dünyanın öteki yerlerinde etkin değildir. Genel olarak konuşursak, bir kavramsal sistemdekiler için doğru olan bir şey, başka bir sistemdekiler için doğru olmayabiliyor. Görecilik, bağımsız bir hakikat nosyonunu, insanların düşünce ya da duygularından bağımsız bir hakikat nosyonunu ortadan kaldırıyor.

Kuhn'un kendisi, paradigma nosyonunu doğa bilimcilerinin pratiklerini açıklamak için kullanıyordu. Bazı düşünürler ise, bu nosyonu daha geniş pratikleri kapsayacak şekilde açtılar. Gevşek ve belki de analojik anlamda, bütün bir kültür de bir paradigma olarak düşünülebilir. Sonuçta, insanların inançlarını şekillendiren sözdağarı, kavramlar ve epistemik eğilimleri kültürler sunuyor. Kişi, büyük ölçüde, kendi kültüründe kültürlenmesinin ürünü değil midir ve bu kültür, kişinin (muhtemel) deneyimlerinin yapısını oluşturmuyor mu? Kişinin temel bağlılıkları, temel varsayımları ve birincil eğilimleri kendi kültürü temelinde şekillenmiyor mu? Ve kişi, dünyaya bakarken ve içindekileri yargılarken bu bağlılık, varsayım

ve eğilimlerine dayanmıyor mu? Gerçekten, kişinin dünyası, kültürünün ürünü değil mi (İlongot kelle avcılarının dünyası Kaliforniya sörfçülerinin dünyasından temelde farklı değil mi)?

İçinde yaşadığımız dünya bizim kendi kavramsal çerçevemizin ürünü olduğu ve temelde farklı çerçeveler birbirleriyle kıyaslanamaz oldukları sürece, temelde farklı çerçevelerdeki insanların, birbirlerinden tamamen farklı dünyalarda yaşadıkları sonucuna varırız. Göreciliğin nihai resmi şudur: Farklı gruplardaki insanları anlayamayacak, bunlarla hiçbir şeyi paylaşamayacak ya da bunlarla iletişim kuramayacak şekilde ayrı alanlara hapsedilen gruplar. *Görecilik, ayrılıkçılıkla noktalanıyor.*

Ne kadar ironik. Çünkü, göreciliğin arkasındaki en derin güdülerden ve bunun en çekici özelliklerinden biri, farklılığın tanınması ve farklılığa saygıdır. Farklı grup ve çağlarda yaşayan insanlardaki inanç, arzu, ahlâk ve uslamlama – kısacası kavramsal sistem – farklılıkları görecileri derinden etkiliyor. Göreciler, herkesin bizim gibi olduğunu söyleyen *etnosantrizm*den kaçmak istiyor. Göreciler, farklılığı hoşgörmek istemekle kalmıyor, bunu yaymak ve kutlamak da istiyorlar.

Halbuki görecilik, bizi saygılı ve anlayışlı biçimlerde başkalarıyla kaynaştırmak yerine, aramızda hiçbir anlaşma zemini kurulamayacak şekilde bölüyor. İnsanların birbirlerinden farklı olduklarının derinden takdiri ile yola çıkan görecilik, bizi, bu farklılığı tanıyamayacağımız ve takdir edemeyeceğimiz bir noktaya getiriyor. Dolayısıyla buradaki uslamlamada bir yanlışlık yapılıyor. Ayırıcı bir duvar yaratmadan farklılığı tanımanın bir yolu yok mudur?

C. ÇEVİRİ SAVI

Görecilik, bizim, sadece dünyaya ilişkin bilgilerimizi değil aynı zamanda dünyamızın kendisini de şekillendiren temelde farklı ve birbirleriyle kıyaslanamaz kavramsal sistemlerde yaşadığımızı iddia ediyor. Göreciliğe göre, farklı kavramsal sistemlerde yaşayan insanlar farklı dünyalarda yaşıyorlar. Acaba öyle mi? Görecilerin çizdiği bu tablo doğru mu?

Her bilginin, temel bağlılık ve önkabullere dayanan perspektifsel bir şey *olduğunu* varsayalım. Bir de çekişen kavramsal sistemler arasında derin farklılıkların olduğunu ve bunun, bilim tarihi, düşünce tarihi ve kültürler tarihindeki süreksizlikleri açıkladığını varsayalım. Bu varsayımlar bizi göreciliğe mi götürüyor? Hayır. Neden böyle olmadığını görmek için burada bir savı – "Çeviri Savı"nı – ele alalım. Göreciliğin en büyük hatası, farklılığın olması için arkaplanda derin bir benzerliğin olması gerektiğini görememesidir. Bundan dolayı da ortak yönleri takdir edemezken, farklılığın önemini abartıyor.

Ancak, öncelikle, doğal ya da sosyal bilimler bağlamında Kuhn göreciliğinin garabetini görelim. Kuhn'a göre, paradigmalar birbirleriyle çekişiyor: Örneğin fizikte Newton paradigması ile Einstein paradigması, ekonomide de Keynes paradigması ile monetarist paradigma. Paradigmalar, yine Kuhn'a göre, kıyaslanamaz şeylerdir; yani bir paradigmada öne sürülen iddialar, önemli bir kayıp olmadan başka bir paradigmaya çevrilemez ve bunların bilişsel meziyetleri tarafsız olarak değerlendirilemez bile. Ayrıca Kuhn, "çekişen paradigmaların savunucularının farklı dünyalarda çalıştıklarını" (Kuhn, 1970, s. 150) iddia ediyordu. Fakat bu anlayış, çekişme nosyonunu tamamen anlamsızlaştırmıyor mu? Eğer Keynesçiler ile monetaristler ayrı dünyalarda yaşıyor idiyseler, o zaman, bu iki gruba ait iki farklı paradigma aynı şeye gönderme yapmayacak ve dolayısıyla da birbiriyle yarışamayacaktı. Dahası, eğer bu paradigmalar birbirleriyle kıyaslanamaz şeyler idiyse, bu durumda, Keynesçiler monetaristlerin ve monetaristler de Keynesçilerin iddialarını bilemeyeceklerdi. Öyle ki, Keynesçiler, örneğin enflasyon, işsizlik ya da başka bir ekonomik fenomen konusundaki kendi düşüncelerinin monetaristlerinkinden nasıl farklılaştığını bile söyleyemeyeceklerdi. Çekişme içinde olabilmeleri için, paradigmaların aynı nesneden bahsetmeleri gerekiyor. Aynı fenomenin farklı açıklamalarını sundukları için de birbirlerini anlayacak şekilde birbirlerinin terimlerine çevrilebilir olmaları gerekiyor.

Çekişen paradigmalar neden aynı dünyadan bahsetmesin ve birbirlerine neden çevrilemesin? Farklı paradigmalar belli bağlamlar-

da ve özellikle de gözlemsel bileşenlerinde örtüşemezler mi? Dünyada olup bitenler önemli ölçüde bizim paradigmalarımızdan bağımsız değil mi? Farklı paradigmalar, farklılıklarına karşın aynı değerlendirme ölçütlerine bağlı olamaz mı? Hiç kuşkusuz, köşedeki manavda domatesin kilosunun 1,79 dolar olduğunu ya da Chicago emtia piyasasında domatesin vadeli fiyatının 2,10 dolar olduğunu hem Keynesçiler hem de monetaristler kabul edebilirler. Burada anlaşabilmelerinin üç nedeni var. Birincisi, kavramsal farklılıklarına rağmen, hem monetaristler hem de Keynesçiler benzer tarifleme terimlerine ve gözlemleme tekniklerine sahiptir (yani köşedeki manava giderek ya da emtia piyasasına telefon açarak domates fiyatlarını öğrenebilirler ve öğrendiklerini ifade ederken de "kilosu şu kadar dolar" gibi terimler kullanabilirler). İkincisi, domates fiyatları Keynesçiliğin ya da monetarizmin bir kurgusu değil, dünyaya ilişkin bir gerçek olduğu için monetaristler ve Keynesçiler fiyatlar konusunda hemfikir olabilirler. Üçüncüsü, hem Keynesçiler hem de monetaristler kendi açıklama ve tahminlerini aynı türden bilimsel sorgulamaya tabi tutabilirler ve zaten tutuyorlar; çünkü aralarındaki farklara rağmen, ampirik teori testinin kurallarına ortak bir bağlılıkları var.

Ontolojik göreciliğin iddia edeceği gibi, dünyamızı kendi düşüncelerimiz *kurmuyor*. Kopernik evrenin merkezinin dünya olmadığını iddia ettiği *De Revolutionibus Orbium Coelestium*'u yayımladığı için evren 1543'ten sonra birden şeklini değiştirmiş değildi. Dahası, eğer Batlamyus düzeninde çalışan bir astrofizikçi 1542'de evrenin merkezinin dünya olduğunu iddia ederken 1543'te Kopernik'in bir müridi bunun böyle olmadığını iddia ediyorsa, bu, bunların aynı nesneden (dünya) bahsetmedikleri ya da (hakikat kavramsal sistemlere göre değiştiği için) her iki iddianın da doğru olduğu anlamına gelmiyor (tabii gerçekten evren 1543'te şeklini değiştirmediyse). Gerçekliği, gerçeklik hakkındaki düşüncelerimiz belirlemiyor. (Hatta gerçekliği, bize direnen bir şey, arzularımıza, inançlarımıza ve kendi kavramsal sistemimizin derin önkabullerine karşı işleyen bir şey olarak tanımlayabiliriz.)

Mantıksal sonucuna vardırdığımızda, birbirleriyle çekişen te-

melde farklı bilimsel paradigmalar düşüncesi kendi içine patlıyor. Çekişen paradigmaların, birbirleriyle çekişme içinde olmaları için, *aynı* dünyadan söz etmeleri ve yeterince benzer bir sözdağarına ve araştırma kurallarına sahip olmaları gerekiyor. Şunu diyebiliriz: Paradigmalar arasında herhangi bir anlaşmazlığın olması için, öncelikle temelde bir anlaşma zemininin olması gerekiyor.

Bu yargının aynısına, bilim dünyası ve çekişen bilimsel açıklamalarla sınırlı olmayan daha genel bir şekilde de ulaşılabilir. Çeviri Savı şunu gösteriyor: Ötekileri, hem kavramsal bir sistemde çalışan hem de, aynı zamanda, bizden tamamen farklı olan kimseler olarak yorumlayamayız. Halbuki görecilik tam da bunun böyle olabileceğini iddia ediyor: Yani, ötekilerin, birbiriyle kıyaslanamayan farklı kavramsal sistemlerde yaşayabileceklerini ve çalışabileceklerini savlıyor. Dolayısıyla, eğer Çeviri Savı doğru ise, o zaman, kesim IV. B'de tariflenen görecilik hatalıdır.

Çeviri Savı, Donald Davidson'un (1974) çalışmasından deriliyor. Sav yedi basamaktan oluşuyor:

1. Ötekilerin bizimkinden farklı bir kavramsal dünyada yaşadığını iddia etmek, onların konuştuğunu ve düşündüğünü iddia etmek demektir.

Burası açık. Kavramsal bir dünyada yaşamak, düşünmek ve konuşmaktır.

2. Ötekilerin konuştuğunu ve düşündüğünü iddia edebilmemiz için, onların gerçekten bir şeyler söylediğini (sadece anlamsız sesler çıkarmadığını) bilmemiz gerekiyor.

Otomobiller, güdümlü füzeler ve otomatik makineler belli aralıklarla sesler çıkarıyor ve bu seslerin bir kısım bunların davranışlarındaki değişikliklerin ardından gerçekleşiyor. Halbuki bunların hiçbiri gerçekten düşünüyor ve konuşuyor değil. Aynı şekilde arılar, yunuslar, yabani şempanzeler, insanlar tarafından eğitilen şempanzeler, şizofrenler ve bebekler de, davranışlarındaki değişiklikleri takip eden sesler çıkarıyorlar. Bunların düşünüp düşünmedikleri ve çıkardıkları seslerin iletişim olup olmadığı o kadar açık değil, çünkü ses çıkarırlarken bunların gerçekten bir şeyler demeye çalışıp çalışmadıklarını bilmemiz çok zor.

Bir kağıt parçasındaki çiziktirmeler, havadaki titreşimler, bilgisayar ekranındaki görüntü noktaları, beyindeki elektro-kimyasal süreçler: Bu ve benzeri birçok fenomen, gerçek düşünce ve iletişim örnekleri olabilir de olmayabilir de. Biz bunları, sadece böyle örnekler oldukları takdirde, belli bir kavramsal sistemdeki işleyişin örnekleri sayabiliriz.

3. Ötekilerin bir şeyler söylediğini bilmemiz için, ne demek istediklerinin en azından bir kısmını bilmemiz gerekiyor.

Ötekilerin konuşmalarının, sadece gelişmiş bir işitsel neden-sonuç zincirinden ibaret olmadığını nasıl bilebiliriz? Başka bir gezegende keşfedilen ve sürekli ciyaklayan bir grup yaratığı ele alalım. Bunların ciyaklamaları gerçekten konuşma mıdır? Bazen bu seslerin ardından davranışlarda değişmeler oluyor. Ancak aynı şey, otomobilinizdeki gıcırtılar için ya da ısıtma sisteminizin unsurları arasındaki etkileşimler için de söylenebilir. Yaratıkların çıkardıkları seslerin, birbirlerine bir şeyler söylemek için yaptıkları gerçek iletişim edimleri olduğunu bilmemiz için, bu seslerle bir şeyler kastettiklerini bilmemiz gerekiyor.

Ancak bunu nasıl bileceğiz? Etkileşimlerinin karmaşıklığına dayanarak yaratıklar arasında anlamlı bir iletişim olduğu varsayımında bulunabiliriz. Fakat bu yeterli değildir çünkü karmaşıklık tek başına anlamlılık işareti değildir. (Aralarında anlamlı hiçbir konuşmanın gerçekleşmemesine rağmen iki süper bilgisayar arasında gerçekleşen etkileşimlerin karmaşıklığını düşünün.) Çıkarılan seslerin anlamlı bir etkileşim sisteminin parçası olduğuna inanabilmemizin tek yolu, ses ve işaretlerin en azından bir kısmının anlamını makul bir biçimde yorumlayabilmemizdir. (Bir ruh hastasının mırıldanmalarını bir türlü anlayamayan psikiyatristlerin durumunu düşünün. Burada, psikiyatristler, bu mırıltıların gerçekten konuşma olup olmadığını belirleyemiyorlar.)

Yaratıkların, ciyaklamalarıyla bir şeyler anlatmaya çalıştıkları sonucuna varmak için, bu ciyaklamalardan bir kısmının ne anlama geldiğini çıkarabilmeliyiz. Bunların hiçbirinin anlamını bilmemek, bunların anlamlı konuşmalar olduğu sonucuna varamamaktır. (Tabii, yaratıkların gerçekten bir dili konuştukları sonucuna varmak

için illa da *her* söylediklerini anlamamız gerekmiyor.)

4. Ötekilerin neyi kastettiğini bilmemiz için, konuşmalarını kendi dilimize çevirebilmemiz gerekiyor.

" 'Ciyak ciyak ciyak' demek ne demektir?" sorusunu yanıtlamak için, yaratıkların dilinde söylenen şeylerin işlevsel eşdeğerini kendi dilimizde ifade edebilmeliyiz. Örneğin "ciyak ciyak ciyak", "Dünyalılar tehlikelidir" anlamına gelebilir. Bu bağlamda anlam atfetmek, yaratıkların dilinin kendi dilimize çevrilmesinden başka bir şey değildir.

5. Ancak bunların konuşmalarını çevirmek için bunlara çeşitli inançlar, arzular, tutumlar ve bu zihinsel unsurları birleştirme biçimleri atfetmeliyiz.

Bir ses ya da işaret halkasını yorumlamak için, bu halka aracılığıyla ne tür inanç ve/veya arzuların ifade edildiğini belirlememiz gerekiyor. Nitekim, "ciyak ciyak ciyak"ın "dünyalılar tehlikelidir" anlamına geldiğini çıkarmamız için, yaratıkların inançları hakkında (bunlar bizim varlığımızı biliyorlar, dünyadan geldiğimizi düşünüyorlar, onları köleleştirmek istediğimizi düşünüyorlar), arzuları hakkında (köle olmak istemiyorlar), linguistik tutumları hakkında (bunlar, sözel ifadeleri, mesela, şaka olarak değil hakikat olarak kabul ediyorlar) ve bütün bu unsurları birleştirdikleri ilkeler hakkında (yaratıklar, belli varlıkların köleleştirme amacı güttükleri inancı ile kendilerinin kölelikten kaçma isteğini bir arada düşündükleri zaman, bu varlıkların tehlikeli olduğu sonucuna varıyorlar) varsayımlar yapmamız gerekiyor. Anlamlar, inanç, arzu ve düşünce ilkelerinden kuruluyor; öyle ki, bunlardan herhangi birinin yorumundaki bir değişme, ötekilerin (bir kısmının) yorumlanışında da değişiklik gerektiriyor.

6. Ancak, bu yaratıklara bu tür zihinsel unsurlar atfetmemiz için şunu varsaymamız gerekiyor: Bunlar, ortak inanç, arzu ve düşünce ilkelerinden oluşan bir arkaplanı bizimle paylaşıyorlar, yani bunlarla aynı dünyada yaşıyoruz.

Çeviri Savının anahtar hamlesi budur. Algı, inanç, arzu, semantik tutum ve düşünce ilkeleri bağlamında genel bir anlaşma bulunduğu varsayımıyla yola çıkmadığımız takdirde, ötekilere zihinsel

durumlar atfedemeyiz. Yukarıdaki örnekte, yaratıklara, dünyalıların tehlikeli olduğu inancını atfedebilmemiz için, öncelikle, tıpkı bizim gibi yaratıkların da köleleştirilmek istemediklerini varsaymalıyız. "Ciyak ciyak ciyak"ın, gerçekten bir tehlike yargısı olduğunu iddia edebilmemiz için, yaratıkların tehlike yargılarını inançlarıyla bağlantılandırmaları ve bizim de bunların söyledikleri şeyi kastettiklerini varsaymamız gerekiyor. Yaratıkların konuşmalarına herhangi bir anlam yükleyebilmemiz için, zihinsel dünyalarının bizimkilerle genel bir benzerlik arzettiğini varsaymalıyız. Yoksa, bunların çıkardıkları seslere herhangi bir anlam yükleyebileceğimiz bir temelden yoksun kalırız.

Fakat tabii bu, tam bir benzerliğin olduğu anlamına gelmiyor. Tıpkı insanlarda olduğu gibi, yaratıklar da pekala bizimkilerden farklı inanç, arzu ve düşünce ilkelerine sahip olabilirler. Bunlar, zihinsel dünyalarındaki unsurları, daima bizim (ya da kendilerinin) doğru sayacağımız (sayacakları) şekilde birleştirmeyerek hata da yapabilirler. Bunların da kendi hata payları var. Fakat bu farklılıklar çok fazla olamaz, çünkü o zaman söylediklerinin anlamını (ve tabii gerçekten bir şeyler söyleyip söylemediklerini) belirleme yönünde verdiğimiz bütün çabalar boşa çıkar ve ilerleyebileceğimiz bir zemin kalmaz.

Dilin iletişimsel kullanımlarını yöneten iki ilkeyi ele alalım: Çelişmezlik ilkesi ve kesinlik ilkesi. Yargıda bulunulan her dilin, "p" sözünü "p değil" sözünden ayırması gerekiyor: Eğer bu ayrım yapılmıyorsa, o zaman, hiçbir iletişim kurulamaz. (Örneğin, eğer "kar yağıyor", "kar yağmıyor"u iptal etmiyorsa, o zaman, "kar yağıyor" lafı, karın yağıp yağmadığı konusunda bize hiçbir şey söylemiyor demektir. Yani anlamsızdır.) Ancak buradan şunu çıkarabiliriz: Yargıda bulunulacak kadar zengin herhangi bir dil, çelişmezlik ilkesine göre işlemelidir (yani, "p"den "p değil" çıkarılamaz).

Dahası, yargıya izin veren herhangi bir dil, aynı zamanda deneyim ve inancı birleştiren kuralları ihtiva etmelidir. Bu tür kurallar olmadan kesinlik nosyonunun olması imkânsızdır ve kesinlik ilkesi olmadan da "doğru", "doğru gibi" ve "yanlış" – ya da "inanmalı" ile "inanmamalı" – arasında herhangi bir ayrım yapılamaz. Hal-

buki yargıda bulunmak için bu ayrımların mutlaka olması gerekiyor. (Nitekim, "kar yağıyor" yargısı çok açıktır: Bu, ne kişinin havanın nasıl olmasını istediğine ilişkin bir sav, ne havanın nasıl olması gerektiğine dair bir düşünce, ne de hava durumuna ilişkin bir tahmin değil, sadece şu andaki hava durumuyla ilgili bir yargıdır, çünkü hava durumu konusunda kanıt gerektirir.) Bir ifadenin yargı olması için, en azından örtük olarak kanıtlara ve dolayısıyla da bu kanıtların böyle bir yargıyı sonuç vermesinin temelini oluşturan kurallara dayanması gerekiyor. Yani, yargıda bulunmak için kesinlik ilkesi gerekiyor.

Bu iki durum şunu gösteriyor: Bir dili konuşan insanların, tümdengelimli uslamlama ilkeleri (burada çelişmezlik ilkesi) ve tümevarım ilkeleriyle uyumlu davranmaları gerekiyor. Dolayısıyla bu ilkeler, "Batılılar"ın, "erkekler"in ya da "erkekmerkezciler"in etnosantrik dayatmaları olamaz. Bunlar, ötekilerin – hatta bizden çok farklı olan ötekilerin – söylediklerini anlama yönündeki her çabada bulunması gereken yorum ilkeleridir. Ötekileri bilmemiz için, onların düşüncelerinin de, tıpkı bizimkiler gibi, düşünce ilkeleriyle yönetildiğini varsaymamız gerekiyor (fakat tabii bu ilkeleri nelerin ihlal ettiği kültürden kültüre değişebilir). Bu varsayımı yapmadığımız takdirde, ötekiler, bizim için, penceremdeki ispinoz ve çalıkuşları kadar anlaşılmaz olacaktır.

Aynı şey, bazı temel epistemik kapasiteler için de geçerlidir. Başka varlıkları anlayabilmemiz için, onların acı duyduklarını ve normal olarak acıdan kaçmak istediklerini, önlerindeki engelleri çoğu zaman algılayabildiklerini, ötekilerin varlığını genellikle saptayabildiklerini ve bunları kategorilere ayırabildiklerini, yaşamak istediklerini, birbirleriyle iletişim kurduklarını, cezbedici ve itici yönlerinin olduğunu, etkileşimlerinin kural yönetimli ve maksatlı olduğunu ve bir dolu başka yeti ve eğilimlerinin olduğunu varsaymalıyız. Elbette ki, ileriye gittikçe, bunlardan bir kısmını onlara atfetmekten vazgeçebiliriz, ancak bunu istemeyerek ve bir nedenden dolayı ve sadece geri kalan yeti ve eğilimlerin çoğunu onlara atfetmeye devam edebilmek için yaparız. Bu varsayımlar olmadan, onların konuşmalarına anlam yükleme işine başlayamayız bile.

Eğer biz ötekilerin kavramsal bir sistem içinde çalıştığını düşüneceksek, dünya hakkında yalın hakikatleri ve uslamlama biçimlerini onlarla paylaştığımızı varsaymalıyız. Bunu varsaymadığımız takdirde, onların konuşmalarını yorumlamak ve dolayısıyla da, ilk başta, onların kavramsal bir sistemlerinin olduğunu düşünmek için herhangi bir temele sahip olamıyoruz. (Gelecek bölümde, ötekilerin rasyonel olduğunu varsayıp varsaymayacağımızı ve böyle varsayacaksak bunun nasıl olacağını ele alarak, bu noktayı daha derinden inceleyeceğiz.)

7. Ancak, epistemik kapasite, inanç ve uslamlama ilkeleri bağlamında ortak bir zemini paylaşmak, onlarla aynı dünyada yaşamaktır.

Ötekilere anlamlı etkileşim atfedemeyiz ve aynı dünyada yaşadığımızı, onların kavramlarının ve bu kavramları kullanımlarının önemli ölçüde bizimkilerle örtüştüğünü varsayamayız. Dolayısıyla, ötekilerin bizden farklılaşma biçimlerini kavramamız için, öncelikle, genel anlayışlarının büyük ölçüde bizimkine benzediğini ve onların yaşadığı dünyanın, bizim onlarla paylaştığımız bir dünya olduğunu kabul etmemiz gerekiyor. Dolayısıyla görecilik tezi – yani, ötekilerin, bizimkilerle kıyaslanamayacak kadar ayrı dünyalarda anlamlı bir ömür sürdükleri düşüncesi – hatalıdır.

D. ÖZET

Bugün birçok kişi, epistemolojik yönelimlerinde perspektifçidir. Bu insanlara göre, bütün bilişsel etkinlikler – hatta, şeylerin durumunun tarifi gibi, en sıradan olanlar bile – kavramsal bir çerçevede ve bu çerçeve aracılığıyla gerçekleşiyor. Gerçeklik, biliş sahiplerine asla aracısız ve doğrudan doğruya ulaşmıyor, sadece epistemik algıyı mümkün kılan bilişsel mercekler yoluyla algılanıyor.

Birçok insan, bu mütevazı perspektifçi girişlerden başlayarak, hem epistemolojik ve, nihai olarak, hem de ontolojik göreciliğin yolunu tutuyor. Bunlar kendilerini, sadece tamamen farklı kavramsal sistemlerin var olduğuna değil, aynı zamanda da bu sistemlerde

düşünen ve hareket eden insanların, birbirleriyle iletişim kurmalarına imkân vermeyecek kadar ayrı dünyalarda yaşadıklarına inanmak zorunda hissediyorlar. Görecilik, kavramsal sistemler arasındaki farklılıklara o kadar vurgu yapıyor ki, sonuçta görebildiği tek şey farklılık oluyor.

Çeviri Savı, farklılığa yapılan bu tek-taraflı vurguya meydan okuyor ve, bu süreçte de, perspektifçilikten ayrılıkçı eğilimleri olan göreciliğe geçişi baltalıyor. Bu sav, belli bir kavramlar kümesiyle çalışan ötekilerin, bizlerle bazı temel kapasiteleri, inançları ve düşünce ilkelerini paylaşmaları gerektiğini gösteriyor. Eğer bunları bizimle paylaşmıyor olsalardı, biz onları anlayamayacaktık ve dolayısıyla da, ilk başta, onların da bir kavramlar kümesini kullandıkları sonucuna varmak için elimizde bir dayanak olmayacaktı. Nitekim, ötekilerin farklılığını teşhis etmek için, aramızdaki benzerlikleri de teşhis etmemiz gerekiyor. Başka bir deyişle, farklılık, yalnızca bir ortaklık zemininde var olabilir. Bundan dolayı, eğer farklılıklar çok büyük – yani, ortak yönlerimizi ortadan kaldıracak kadar büyük – ise, o zaman, onları anlayabileceğimiz herhangi bir temel olmayacak ve dolayısıyla da onların, bırakın farklı görüşleri, bir görüşlerinin olduğunu varsaymamız için bile hiçbir gerekçe kalmayacaktır.

Kant'ın ahlâk felsefesinden alınacak bir analoji bize burada yardımcı olabilir. Kant, "işinize geldiğinde yalan söyleyin" deyişinin, herkesin davranışına rehberlik eden evrensel bir deyiş olamayacağını iddia ediyordu. Neden değil? Çünkü eğer yalan söylemek istisna değil de kural olsaydı, o zaman, birisi herhangi bir şey söylediğinde o kişinin söylediklerinin doğru olup olmadığını asla bilemeyecektik ve dolayısıyla da kişinin doğruyu söylediğini asla varsayamayacaktık. Böylece, bütün bir yargıda bulunma işi tehlikeye düşecekti: Çünkü "dışarıda yağmur yağıyor" dediğiniz zaman, insanların sizin doğruyu söylediğinize inanmaları için hiçbir gerekçe olmayacak, dolayısıyla "yağmur yağıyor" yargısı anlamını yitirecek ve hatta yargı olmaktan çıkacaktı. Eğer yalan söylemek norm olsaydı, o zaman, yargıda bulunmak imkânsızlaşacak ve hatta, yalanlar da yargı (tabii yanlış yargı) olduğu için, yalan söylemenin

kendisi de imkânsız olacaktı. Yalan söylemek, arkaplandaki doğru-söyleme varsayımına bağlıdır. Aynı şey anlaşmazlık için de geçerlidir: Eğer biz hiçbir konuda anlaşamıyorsak, o zaman, farklılıklarımızı karşılaştıracağımız ve kıyaslayacağımız hiçbir zemin olmayacak ve dolayısıyla da anlaşmazlık nosyonunun kullanışlılığı da ortadan kalkacaktır. Anlaşmazlık, yalnızca bir anlaşma zeminine karşı mümkündür ve anlaşmazlığın kendisi kural değil istisna olmalıdır.

Temel epistemik kapasitede ve düşünme kurallarında anlaşmak, potansiyel olarak bilme yetisine ve eylemliliğe sahip bir grubun kavramsal bir sistemde çalıştığı iddiasının kaçınılmaz bir önkoşuludur. Yani kavramsal bir sistemin bizimkinden tamamen farklı ve dolayısıyla da kıyaslanamaz olduğu iddiası tutarsızdır: [Çünkü] büsbütün bir anlaşmazlığı ileri sürmesine karşın öncül olarak temel bir anlaşmayı alıyor.

Ancak tanınabilir ölçüde farklı kavramsal sistemlere mensup insanlardaki gerekli benzerliklere vurgu yaparken, bütün insanların aynı olduğunu söyleyerek göreciliğin tersi bir ifrata düşmemeliyiz. Arkaplandaki anlaşmaya vurgu yapmak, hepimizin bütün önemli konularda anlaşmamız gerektiği ya da iki topluluğun birbirlerinin dillerini anlayamazken önemli konularda (özellikle daha soyut ve teorik düzeylerde) anlaşmazlığa düşecekleri anlamına gelmiyor. Çeviri Savı, oydaşlığı gerektirmiyor. Anlaşmazlığı yerelleştiriyor fakat tamamen iptal etmiyor. (Gelecek bölümde, rasyonalite ile ilgili olarak, anlaşma/anlaşmazlığın özel bir örneğini daha derinden inceleyeceğiz.)

Gerçekten, bizler bazen farklılığı vurgulamalı ve hatta bunu kutlamalıyız. Kavramsal farklılığa yapılacak vurgu, insanlık tarihinin çoğunda egemen olan mağrur etnosantrizmin (burada yapılan en tipik yargı, ötekilerin de tıpkı bizim gibi oldukları, sadece daha aptal, daha tembel, daha korkak ya da ahlâki, estetik ya da siyasal olarak daha kötü olduklarıdır) gerekli bir panzehiridir. Ancak bu vurguyu yaparken, ötekileri tamamen farklı ve hatta başka gezegenlerden gelen yaratıklar olarak gören ayrılıkçılığa varan daha kaba görecilik biçimlerine sapmamalıyız.

Burada olgun bir sentez yapmamız gerekiyor. Dramatik farklılığa çok fazla vurgu yapacak olursak, ötekileri anlama kapasitemizi (ve dolayısıyla bunların farklılıklarını takdir etme kapasitemizi) yitiririz. Öte yandan dramatik benzerliği vurgulayacak olursak, o zaman da farklılığı takdir etme ve anlama, dolayısıyla da ötekileri biz olmayan olarak görme kapasitemizi yitiririz; ve her baktığımız yerde kendimizi görürüz. Ötekilerle ilişki kurmada farklılık *ya da* benzerliği değil, farklılık *ve* benzerliği seçmeliyiz.

Bu bölümün sorusuna gelecek olursak: Tanınabilecek ölçüde farklı kültürlerde yaşayan insanlar, farklı dünyalarda yaşıyor olamazlar. Fakat bunlar aynı dünyada farklı biçimlerde yaşıyor olabilirler.

OKUMALAR

Bu bölümün argümanı büyük ölçüde Davidson (1974) ve Lukes'a (1970 ve 1982) dayanıyor. Ayrıca bu bölümde tartışılan konuların iyi bir değerlendirmesi için bkz. Turner (1980).

Bölümün başında verilen pozitivizm tanımı kasten yumuşak olarak verilmiştir: "Pozitivizm" terimi, çağdaş düşüncede, (pozitivizmin babaları olan) Saint-Simon ve Comte'un ya da sözde Viyana Çevresinin mantıksal pozitivistlerinin spesifik öğretilerine değil, bilgi konusundaki genel bir ampirik yaklaşıma işaret etme noktasına geldi. Von Wright'ın (1971) peşinden gidilerek, pozitivizm, daha doğru bir biçimde şu üç öğretiyi kapsayacak şekilde tanımlanabilir: (1) Metodolojik monizm (yani, bütün araştırmalar için tek bir metot vardır); (2) Bütün araştırmaların metodolojik idealini ya da standardını doğa bilimlerinin tedarik ettiği görüşü; (3) "Altvarsayım-teorik" bir nedensel açıklama görüşü (bunu 8. bölümde tartışacağız). Daha dar biçimde alınan mantıksal pozitivizm, tamamı anlamın doğrulanabilirliği teorisine dayanan bazı zıtlıklar – metafizik ile bilim, mantıksal hakikatlerle olgusal hakikatler, olgular ile teoriler, tarifler ile açıklama ve doğrulanabilir ile doğrulanamaz arasında – sunuyor. Bu öğreti ya da bölünmelerin bir kısmı ya da tamamı terk edilebilir ya da dönüştürülebilir ve bir konum, bu bölümün daha yumuşak dilinde olduğu gibi, hâlâ "pozitivist" olarak adlandırılabilir. Hem doğal hem de sosyal bilimler konusunda mükemmel ve geniş bir pozitivist değerlendirme için bkz. Hempel (1965); sosyal bilimler için bkz. Rudner

(1966). Kültürel antropolojideki pozitivizm ve pozitivizm imgesi konusunda kapsamlı bir araştırma için bkz. Roscoe (1995).

Pozitivizmden perspektifçiliğe geçiş için bkz. Rorty (1979). Perspektifçilik için bkz. Lakatos (1970), Lakatos ve Musgrave (1970) ve Suppe (der.) (1974), özellikle de Suppe'nin giriş makalesi. Göreciliğe yol veren perspektifçilik için bkz. Kuhn (1970) ve Lyotard (1984). Göreciliğe yol vermeyen perspektifçilik için bkz. Laudan (1990).

Görecilik için bkz. Krausz ve Meiland (der.) (1982) ve Krausz (1989). Trigg (1973), görecilik konusunda faydalı bir değerlendirme ve eleştiri sunuyor.

Çeviri Savı için Davidson'a ithaf edilen Lepore'deki (der.) (1987) ilgili makalelere bakınız. Ayrıca Hollis ve Lukes (der.) (1986) içindeki Hacking, Newton-Smith ve Lukes'a bakınız.

Paradigma nosyonunun kültürleri de içine alacak şekilde açılımı için bkz. Wolin (1968).

V
Ötekilerin rasyonel olduğunu mu varsaymalıyız?

A. RASYONALİZM (*Rationalism*)

Değişik kültür ve altkültürler arasındaki farklılıklar temelinde düşünen kişiler – yani çokkültürlü duyarlılıkları olanlar – genellikle yargılayıcı olmaktan kaçınırlar. Bu kişiler, farklılığın kötü bir şey olmadığını, insanların şeyleri "bizim" (artık bu "biz" kimse) yaptığımız gibi yapmalarının beklenmemesi gerektiğini ve usulleri bizimkilere benzemeyen ötekilerin yanlış ya da kötü olarak yargılanmamaları gerektiğini vurguluyorlar. Başka yaşam biçimlerinin kendi iç bütünlükleri vardır ve eğer bunları anlamak ve takdir etmek istiyorsak, bunlara kendi perspektiflerinden bakmamız gerekiyor.

Bu tembihlerde önemli bir hakikat yatıyor. Gerçekten de, bizden farklı olanların ahlâken kabul edilemez ya da irrasyonel kişiler

olduklarını iddia etme konusunda çok titiz davranmalıyız. Bu tür iddialar dar bir bölgeciliğin işaretleridir. Daha kötüsü, bu türden ahlâksızlık ya da irrasyonellik atfetmeler, tarihsel olarak, ötekilerin aşağı olduklarını söylemenin örtük bir yolu olmuştur. Dolayısıyla bu iddialar, vesayetçiliği, tahakkümü ve sömürgeciliği haklı gösteriyor.

Çokkültürlü duyarlılık, "biz"den farklı olanların irrasyonel de olduklarını iddia eden etnosantrizme karşı çıkıyor. Bunun yerine, bize garip görünen davranış ve töreleri kendi nihai rasyonalitelerini ifşa edecekleri biçimde incelememizi telkin ediyor. Bu telkin sadece saygılı, merhametli ya da ince düşünceli olma isteğine dayanmıyor. Bu telkinin felsefi bir gerekçesi, insani eylemlerin açıklanmasında benimsenen, benim rasyonalist yaklaşım diyeceğim tutumda mevcuttur. *Rasyonalizm*e göre, insani eylemleri açıklamak (yıldızların ya da amiplerin hareketlerini açıklamaktan farklı olarak), bunların gerekçelerini sunmaktır. Bunların gerekçelerini sunmak ise, sözkonusu aktörlerin inanç ve arzuları bağlamında bu eylemlerin rasyonel olduklarını göstermektir. Rasyonalizm, insan eylemlerinin bir düzeyde rasyonel olması gerektiğini savlıyor ve sosyal bilimcilerden, garip ya da hatta irrasyonel görünen davranışlardaki rasyonaliteyi bile anlamalarını istiyor. (Lütfen, "rasyonalizm" teriminin, felsefede, buradakinden başka birçok anlamı olduğunu unutmayalım.)

Bu bölümde, rasyonalizmin iyi ve kötü yönlerini değerlendireceğiz ve bunu yaparken de çokkültürlü duyarlılığın anlamını irdeleyeceğiz. Bunun için, eylem ile hareket arasındaki önemli ayrımdan başlayalım. Seçkin antropolog Clifford Geertz (Geertz, 1973), meşhur "Derin Tarif" makalesinde, felsefeci Gilbert Ryle'ın (Ryle, 1949) sığ ve derin tarif arasında yaptığı bir ayrıma dikkat çekiyordu. Ryle, gözkapakları aynı şekilde hızla açılıp kapanan iki çocuk düşünüyordu. Halbuki bunlardan birinin hareketi istemdışı bir seğirme iken ötekininki bilinçli bir göz kırpma idi. Bu iki durum arasındaki fark temel bir farktır. Seğirme, çocuğun yaptığı bir şey değildi; bu bir eylem değil, iradesi dışında kendisine olan bir şeydi: Bir anda gözkapağı seğirmeye başlamıştı. Halbuki, göz kırpma,

ikinci çocuğun yaptığı bir eylemdi; bir mesaj iletmek için kasten yaptığı bir şeydi. Ryle, çocukların davranışını sadece fiziksel hareketler bağlamında tariflemenin sığ tarif, bunu bir eylem olarak tariflemenin ise derin tarif olduğunu söylüyordu. İkincisinin derin tarif olmasının nedeni, bunun, sadece fiziksel hareketlere işaret etmeyi değil, aynı zamanda belli bir hareketi yapan kişinin niyetlerinden ve bu harekete anlam katan toplumsal kurallardan da bahsetmeyi gerektirmesiydi (göz kırpmanın bir anlam aktarımı olabilmesi için, belli bir hareketin belli bir şey anlamına geldiğini belirten toplumsal kuralların olması gerekiyor).

Ryle, gözkapaklarının hareketleriyle icra edilebilecek çok daha karmaşık edimlere de işaret ediyordu: Göz kırpma taklidi yapmak, taklit denemesi yapmak, yalandan göz kırpmak, vb. Ancak esas nokta aynıdır: Bütün bu edimlerin sığ tarifi, sadece sözkonusu edimdeki fiziksel hareketleri betimlerken, derin tarif, niyetleri belirten niyet kavramlarını ve fiziksel hareketler yoluyla ifade edilen kuralları içeriyor. Derinliğin [de] dereceleri olabilir. Göz kırpan insanın niyetleri çok daha kapsamlı olarak nitelendirilebilir ve göz kırpma davranışını yöneten kurallar çok daha kapsamlı biçimde eklemlenebilir. Bazı tarifler olağanüstü derin olabilir ve belli bir edimi bütün karmaşıklığı ve derinliğiyle resimleyebilir. (Geertz, antropolojinin çoğunun, değişik insan gruplarının etkinlik ve ilişkilerinin derin tariflerinden oluştuğunu söylüyordu. En meşhur makalesi – "Derin Oyun" (Geertz, 1972) – gerçekten de Balinese horoz dövüşlerinin çok derin bir tarifidir.)

Sığ ve derin tarif nosyonları, sosyal bilimlerdeki temel bir ayrıma, çıplak bedensel *hareket* ile insani *eylem* arasındaki ayrıma dikkat çekiyor. Bedensel bir *hareket*, ne ise odur, yani, bedenin bir parçasının belli bir şekilde hareket etmesidir. *Eylemler* ise, hareketlerin tersine, daima, aktörün yaptığı ve bir amaç için yapılan şeylerdir. Eylemler maksatlı ve kural yönetimlidir: Belli bir edimin belli bir anlamı aktaracağını belirten toplumsal kurallar bağlamında ve gözetilen bir amaca yönelik olarak icra edilirler. Nitekim, kolumun *kalkması* bir harekettir, oy vermek için elimi *kaldırmam* ise bir adaya verdiğim desteği ifade ettiği için, bir edimdir. Öyleyse eylem,

sadece fiziksel bir olay değildir. Her eylemin, ifade edilmek ya da yapılmak istenen şeyler bağlamında ne tür bir eylem olduğunu belirleyen belli bir maksat içeriği vardır.

Eylemler, bedensel hareketlerin tersine, yalnızca fiziksel olarak gözlemlenebilen fenomenler değildirler. Bazı eylemlerde – örneğin sabır ya da hoşgörü gibi – herhangi bir hareket söz konusu değildir. Hareket içeren edimler bile, çıplak bir gözlemden fazlasını gerektirir: [Çünkü] bunlara eylem niteliğini veren şey belli niyetleri ifade etmeleridir ve niyetler ise gözlemlenemezler. Aktörlere belli bir niyeti atfetmek – ve dolayısıyla da onların eylemlerini tanımlamak – için, onların hareketlerini belli bir şekilde yorumlamamız gerekiyor. Eylemleri tarif etmek için, örtük hareketlere gönderme yapan fiziksel terimler değil, bu edimleri karakterize eden maksat ve kuralları belirten niyet terimlerini kullanmalıyız.

Yorumlama süreci çok karmaşıktır. Bunu VI. ve VII. Bölümlerde daha geniş biçimde tartışacağız. Burada şunu söylemekle yetinelim: Bir aktörün belli bir niyeti olduğunu belirleyebilmek için, o kişiye, bu niyetle ilintili bir dizi başka zihinsel durum ya da olayı atfetmek gerekiyor. Nitekim, basit bir örnek için, X kişisinin yaklaşan bir kaplandan uzaklaştığını ve X'in yaralanmak istemediğini düşündüğünüz için de bu eylemi "X kaplandan kaçmaya çalışıyor" şeklinde tarif ettiğinizi varsayalım. Fakat X'e yaralanmama niyetini atfedebilmeniz için, X'in kaplanı *algıladığını*, yaralanmaktan kurtulmak *istediğini*, kaplanların kendisini yaralayabileceğini *düşündüğünü*, vs., varsaymanız gerekiyor. Çünkü farklı bir algı, istek ve düşünce kümesi bağlamında düşünülürse – örneğin X, kaplanın, saklambaç oynamaya programlanmış bir oyuncak olduğunu düşünüyorsa – o zaman X'in aynı hareketlerine tamamen farklı bir niyet ve eylem atfedilecektir (örneğin X saklambaç oyununu kazanmak için saklanmaya çalışıyor ve bu durumda, X'in eylemi bir kaçma eylemi değil, oyundaki bir hamle oluyor). Niyetlerin atfedilmesi ve icra edilen eylemin ne olduğunun belirlenmesi, daima, aktörlerin zihinsel durumlarının ve olayların tutarlı bir biçimde ilişkilendirilmesini gerektiriyor.

Maksatlı eylemler nasıl açıklanıyor? Bir otomobil satıcısıyla

pazarlık eden potansiyel bir araba alıcısının durumunu düşünelim. Alıcı bunu neden yapıyor? Bunun açık yanıtı şudur: Alıcı, otomobili, olabildiğince ucuza almak istiyor ve satıcıların pazarlıkla fiyatı kıracaklarını düşünüyor. Bu durumda, pazarlık, alıcının, birleştikleri zaman belli bir eylemi sonuç veren bazı düşünce ve isteklerinin birleşmesinden ortaya çıkıyor. Bunu şu şekilde özetleyebiliriz: Maksatlı eylemler, aktörlerin bir işi yapma *gerekçeleri*ni vererek açıklanıyor.

Rasyonalist felsefeciler buradan şu sonuca varıyorlardı: Bütün eylemlerin, eylem olabilmek için, bir düzeyde rasyonel olmaları gerekiyor. Bu felsefecilere göre, bir eylemin gerekçelerini ortaya çıkarmak, aktörün bakış açısından bakıldığında sözkonusu edimi haklı çıkaran düşünce ve istekleri keşfetmektir. Bu şekilde, rasyonalist felsefeciler bir edimi, yapılmasının uygun olması bağlamında rasyonelleştiriyorlar. A. R. Louch bu rasyonalist tezi şu şekilde ifade ediyor:

> Bizdeki ve başkalarındaki arzular ve duygular, hazlar ve acılar, arzulanır ve uygun gördüğümüz ya da saydığımız şeyler veya içinde bulunduğumuz durumların gerektirdiği şeyler ışığında teşhis ediliyor. Sonuç olarak, bu tür terimler, eylemleri, düzenli bir bağlantı göstermek yoluyla değil ... durumun sözkonusu edimi gerektirdiğini gösterme yoluyla açıklıyor. Ve bu ... geleneksel olarak eylemin gerekçeleri olarak düşünülen şeyin açıklanmasının formülünü sunuyor. (Louch, 1966, s. 93)

Rasyonalizmin belki de en belağatli sözcüsü olan William Dray ise bu noktayı daha keskin biçimde ortaya koyuyor:

> Gösterilen gerekçelerin rasyonel biçimde açıklayıcı olabilmeleri için bunların en azından şu anlamda *iyi* olmaları gerekir: Bu gerekçeler, aktörün tasavvur etmiş olduğu gibi bir durumda, aktörün yaptığı şeyin yapılması gereken şey olduğunu göstermeliler. (Dray, 1957, s. 126)

Bu ifadelerde, hem Louch hem de Dray şunu söylüyorlar: Bir eylemi anlamaya yönelik her girişim, söz konusu eylem başlangıçta ne kadar muammalı ya da tuhaf görünürse görünsün, bunun, aktörün düşünce ve istekleri bağlamında ne kadar rasyonel olduğunun gös-

terilmesine dayanmalıdır. Bu düşünürlere göre, insani aktörler mutlaka rasyoneldirler.

B. GEREKÇELER VE NEDENLER

Biz de rasyonalistler gibi eylemlerin gerekçe açıklamaları gerektirdiğini varsayalım. Gerekçe açıklamaları, gerçekten, aktörlerin rasyonel olduğu önkabulünden mi yola çıkıyor? Dikkatli bir analiz, bunların bu önkabulden yola çıktıklarını ve fakat bunun rasyonalizmin iddia ettiğinden çok daha kısıtlı bir biçimde gerçekleştiğini gösteriyor. Bu analiz, bu bölümün gelecek üç kesimini oluşturuyor.

Bir gerekçe açıklamasının, eylemle *aynı anda ortaya çıkan* ya da sadece bununla *uyuşan* nedenleri değil, *eyleme bizzat yol açan* gerekçeyi göstermeye çalıştığını hatırlayarak başlayalım. Aşağıdaki durumu ele alalım. Bir adam zengin bir kadına evlenme teklif ediyor. Neden? Muhtemel nedenlerin hepsi bu sorunun doğru yanıtı olabilir: Kadının serveti adama rahat bir yaşam sunacaktır, kadın hoş birisidir, değerli bir statü nesnesidir, adamın babasının tercihidir, vs. Ancak biz, adamın teklifine neden *olabilecek* bütün gerekçelerle ilgilenmiyor, teklifi yapmasının *asıl gerekçesi* ile ilgileniyoruz. Burada, adamın bir gerekçesinin olmasını (hatta böyle bir gerekçesinin olabileceğinin bilincinde olmasını), böyle bir gerekçe tarafından eyleme itilmesinden ayırmalıyız. Nitekim, adam, davranışını haklı gösterdiklerini düşündüğü için yukarıda verilen bütün nedenlere dayanıyor olabilir. Fakat, öte yandan, evlenme teklifinin gerçek nedeni bunlardan sadece biri de olabilir (tabii bu illa da böyle olmak zorunda değildir: Sonuçta birçok edim, karışık nedenlerin ürünüdür). Dolayısıyla, babasının isteğine uymak, adamın davranışının nedenlerinden *biri* olmasına rağmen, bu, teklifin *asıl* nedeni olmayabilir; adam, kadını hoş bulduğu için evlenme teklifinde bulunmuştur. Burada ve eylemlerin gerekçe açıklamalarının hepsinde, aktörün gerekçeleri arasında olan ve fakat etkin olmayan nedenleri, etkin olanlardan ayırmalıyız.

Aslında, bir gerekçe açıklamasının, herhangi bir kişinin belli bir

şekilde davranmasına sebep olan gerçek nedeni göstermeye çalıştığını söylemek, içinde çok önemli bir yanılgı barındırıyor. "Gerekçe", bazıları öncül ve bazıları da sonuç olarak işlev gören belli önermelerden oluşan soyut bir yapıdır. Bu, bu haliyle, bir kişinin belli cümlelerle ifade edilen düşüncelerinin içeriğinden fazla bir şey değildir. Bu, aktörün *düşündüğü ya da hissettiği* şeydir. Ancak bir aktörün düşündüğü ya da hissettiği şeyin, bu kişinin belli bir düşünce ya da duyguya sahip olmasından ayrılması gerekiyor. Çünkü bir düşünce ya da duyguya sahip olmak psikolojik bir durum ya da süreç iken, bu sürecin içeriği psikolojik değildir. Bir gerekçesi *olmak*, gerekçenin kendisi ile aynı şey değildir.

Bir gerekçesi olmak ile gerekçenin kendisi, psikolojik bir durum ile bu durumun içeriği kolayca birbirine karıştırılabilen şeylerdir, çünkü psikolojik durumlar genellikle içerikleri ile teşhis edilirler. Nitekim bir inancı başka bir inançtan ayırırken bunların içeriğine bakıyoruz (dünyanın yuvarlak olduğu inancını düz olduğu inancından ayırmak için, her birinin dünya hakkında ne iddia ettiğine bakıyoruz). Aynı şey arzular için de geçerlidir: Dün şekerleme dükkânında hissettiğim arzuyu – çikolata yeme isteğini – bugün hissettiğim arzudan – şeker yemeyi azaltma ve zayıflama isteğimden – ayırmak için her arzunun ne için olduğuna bakıyorum. Aynı terim – "inanç" ya da "arzu" – hem "inanılan (ya da arzulanan)" hem de "... inanma (ya da arzulama) psikolojik durumunda bulunma" anlamına geldiği için karışıklık ortaya çıkıyor. Aynı şey, "niyet", "güdü", "duygu", "algı" gibi kavramlar ve diğer maksatlı terimler için de geçerlidir.

Gerekçe ile *bir gerekçesi olmayı (ya da bir gerekçe edinmeyi)* birbirinden ayırmak, gerekçe açıklamalarının doğasını aydınlatmak için şarttır. Gerekçeler, kendi kendilerine, hiçbir şeyin nedeni olamazlar. Bunlar, bir sebep olabilecek türden şeyler değildir: Bir düşüncenin içeriği, ne bir durum, ne bir olay ve ne de bir süreç değildir. Gerekçeler, neden olamazlar. Bu gerçeğe dayanan bazı felsefeciler, gerekçe açıklamalarının, nedensel açıklamanın bir biçimi olmadığını iddia ediyorlar. Ancak bu bir yanılgıdır. Bir düşüncenin içeriği bir neden olamaz iken, belli bir gerekçesi olmak (ya da bel-

li bir gerekçe edinmek) bir neden olabilir. Nitekim "p" önermesi bir neden olamazken, p düşüncesini kabul etmek bir neden olabilir. Bir aktörün inandığı ve istediği şey, kendisinin gerekçelerini oluşturan şeydir. Ancak aktörün yaptığı şeye inandığı ve bunu istediği gerçeği, o kişinin eyleminin (nedensel) açıklamasını veren şeydir. Aktörler, pratik bir uslamlama sürecinden geçerek belli bir hareketin gerekçesini ediniyorlar. *Pratik uslamlama süreci*, aktörlerin öncül inanç ve arzularının değiştirildiği ve bunların, aktörlerin eylemlerinin temelini oluşturmak için bir araya getirildiği bir süreçtir. Bir eylemi, yapılmasının gerekçelerine gönderme ile açıkladığımız zaman, aslında bunu, aktörün yaşadığı uslamlama sürecinin neden olduğu bir sonuç olarak açıklıyoruz. Yani aktörlerin eylemlerinin gerekçelerini saptamak, daima, onları, davrandıkları gibi davranmaya iten uslamlama sürecini saptamaktır. Gerekçe açıklamaları, nedensel açıklamanın bir türüdür, çünkü maksatlı bir edimi, öncül bir uslamlama sürecinin sonucu olarak açıklarlar.

Pratik uslamlama süreçleri, genel bir argüman biçimini alıyor. Bu argüman biçiminde, istek ve inançların içeriklerini ifade eden önermelerden, bu önermelerin zorunlu kıldığı düşünülen eylemin içeriğini ifade eden önermeler çıkarılıyor. Pratik uslamlama süreçlerinin tipik şematik biçimi aşağıdaki gibidir:

(1) X.
(2) *a* ise X (burada *a* bir eylemdir).
(3) O halde, *a*.

Burada, pratik uslamlama sürecinin sonucu, aktörün istek ve inançlarını belirten öncüller bağlamında uygun olan bir eylemi gerektiren bir karardır. Bu durumda eğer aktör *a* eylemini icra ediyorsa, o zaman bu icra, bu uslamlama sürecinin sonucu olarak açıklanabilir.

Maksatlı edimler, genel olarak, aktörlerin, bu edimleri icra ederken dayandıkları "asıl gerekçe" bağlamında açıklanıyor. Bu açıklamalarda "asıl gerekçe", "söz konusu edimin sebebi olan pratik uslamlama süreci" anlamına geliyor. Bu, her edime sebep olan tek bir gerekçe olduğu anlamına gelmiyor. Pratik uslamlama süreçleri çok

karmaşık olabilir ve birçok edim, harmanlanmış gerekçelerden doğabilir. Dahası, her edim, aktörlerin bilinçli düşünümlerinin sonucu olmak zorunda değildir. Birçok büyük maksatlı eylem, kendiliğinden (özbilinç-dışı konuşmada olduğu gibi) oluyor ya da aktörlerin kendilerinden saklanan bilinçdışı nedenlere (özaldatmada olduğu gibi) dayanıyor. Bununla birlikte, aktörlerin hareketine sebep olan uslamlama süreçlerinin bilinçli, aktörler tarafından hatırlanabilir ya da söze dökülebilir olması gerekmiyor. Pratik uslamlama süreçleri, bilinçdışı, bilinçaltı ya da sözel-olmayan süreçler olabilir ve, buna rağmen, gerekçe açıklamalarındaki açıklayıcı rollerini ifa edebilirler. Son olarak, birçok eylem, üzerinde düşünülmeden ya da fazla dikkat edilmeden âdetsel olarak yapılıyor. Yine de, bu eylemler, pratik uslamlama süreçlerinin ilkeleriyle uyumlu olacak şekilde rutinleşmiş bu süreçlerin sonucu olarak açıklanabilir.

C. GEREKÇE AÇIKLAMALARI VE İRRASYONEL EYLEMLER

Rasyonalistler için – hiçbir görünür gerekçe ya da hiçbir görünür iyi gerekçe için yapılmadığından dolayı – irrasyonel görünen eylemler de, nihai olarak, eylem olmaları bağlamında rasyoneldir. Rasyonalizme göre eylemler, tanımları gereği rasyoneldir; öyle ki, irrasyonel edimler, nihai anlamda, rasyonel edimlerin bir alt-sınıfından başka bir şey değildir. Nitekim rasyonalistler, araştırmacıların işinin edimlerin rasyonel temellerini – hatta böyle bir temelden yoksun görünen edimlerinkini de – keşfetmek için yüzeyin altını araştırmak olduğuna inanıyorlar. Ancak şimdi ben şunu göstermeye çalışacağım: Aktörler, pratik bir uslamlama süreci sonucunda, irrasyonel de davranabilirler. Nitekim, rasyonalizmin iddiasının tersine, aktörlerin eylemlerinin gerekçeleri *irrasyonel* olabilir, bu şekilde bunların eylemleri de irrasyonel olacaktır.

Yukarıda pratik bir uslamlama sürecinin şemasını çıkarmak için kullandığım argümanda, öncüller ile sonuç arasındaki ilişki mantıksal bir ilişkidir, yani öncüllerin kabul edilmesi, sonucun kabulü

için yeterli bir mantıksal gerekçedir. Ancak bunun illa da böyle olması gerekmiyor. Bir aktör mantıkdışı bir uslamlama yapabilir, yani yürüttüğü argümanın öncülleri, belli bir eylemin icrasını sonuç vermeyebilir. Bu durumda, icra edilen edim, tam da mantıkdışı olma anlamında irrasyonel olacaktır. Aşağıda, öncüllerinin a-olmayan eylemini sonuç vermediği mantıkdışı bir uslamlama sürecinin şeması veriliyor:

(1) X.
(2) *a* ise X (burada *a* bir eylemdir).
(3) O halde *a*-olmayan.

Burada, aktör, a-olmayan edimini icra ederken, maksatlı olarak pratik bir uslamlama sürecine dayanıyor. Fakat bu sürecin kendisi mantıkdışı olduğu (yani, öncülleri sonucunu haklı çıkarmadığı) için, bu edim de irrasyonel oluyor. Maksatlı edimler rasyonel ya da irrasyonel olabilir. Maksatlı edimlere sebep olan pratik uslamlama süreçlerini teşhis eden açıklamalar, bu süreçlerin mantıksal olarak daima geçerli olduklarını varsaymak zorunda değildir.

Pratik bir uslamlama sürecine açıklayıcı gücünü veren şey, bu sürecin *geçerliliği* değildir. Bu güç, aktörlerin, belli bir çıkarsama sürecine girmeleri ve bu temelde hareket etmelerinden ileri geliyor. Buradan çıkan sonuç şudur: Eylemlerin açıklanması için uygun olan metodolojik ilke, bir edimi gerçekten haklı çıkaran pratik uslamlama süreçlerini bulmak değil, aktörün davranmış olduğu gibi davranmasına sebep olan pratik uslamlama süreçlerini (bu süreçler ister geçerli isterse de geçersiz çıkarsamaları içeren süreçler olsun) keşfetmektir.

Birçok faktör, bir aktörün, ne yapacağını kararlaştırma sürecinde yanlış biçimde uslamlama yapmasına sebep olabilir. Aktörün yeterli zamanı olmayabilir, aktör genellikle karmaşık eylemlere yol açan sistematik ya da gelişkin uslamlama zincirlerini sürdüremeyebilir, yorulabilir, afallayabilir ya da sarhoşa dönebilir, doğru olduğuna inandığı geçersiz çıkarsamalar yapabilir, ağır psikolojik baskılara maruz kalıyor olabilir, vs. Sosyal psikolojinin işlerinden biri,

iyi ve kötü uslamlamanın ortaya çıktığı koşullar üzerinde çalışmaktır.

(Daha kolay anlaşılması için, irrasyonel edimleri, aktörün inanç ve arzularının neticedeki eylemi haklı çıkarmadığı hatalı uslamlama süreçlerinden ortaya çıkan edimlerle sınırlı tutacağım. Ancak edimler, ayrıca, kendileri irrasyonel olan inanç ve/veya arzulara dayandıkları için de irrasyonel olabilirler. Bir aktör, doğrulanabilir hiçbir temeli olmadığı halde, "üstünden geçtiğim zaman annemin belini kırarım" diye düşünebilir. Ya da, daha korkuncu, iştahsızlık hastası birisi, bir deri bir kemik olmasına rağmen, kendisinin şişman olduğunu düşünebilir. Ya da paranoyak birisi, bütün arkadaşlarının kendisine yardımcı olmalarına ve dostça davranmalarına rağmen, en iyi arkadaşlarının bile kendisinin aleyhinde olduğuna inanabilir. Bu ve sayısız benzeri durumda, aktörler irrasyonel inanç ve isteklere sahiptirler. İrrasyonel eylemin tam bir açıklaması, inanç ve isteklerin rasyonel olmasının ölçütlerini ve bu ölçütlerin hangi durumlarda karşılanamadığını tarif etmelidir.)

Mantıkdışı çıkarsamaların olabilirliğinin, nevrotik eylemlerin nasıl açıklandığı ile doğrudan bir ilişkisi vardır. Nevrotik eylemleri eylem olarak nitelendirmek, bunların, dışavurdukları gerekçelerden türeyen anlamları olan maksatlı davranışlar olduğunu söylemektir. Nevrotik eylemler, bu halleriyle, gerekçe açıklamalarını gerektirirler. Rasyonalistler, nevrotik davranışların, maksatlı oldukları için rasyonel de olmaları gerektiğini ve gerekçe açıklamalarının bu davranışların haklılığını göstereceğini düşünüyorlardı. Gerçekten de, bazen, bu tür eylemler tam da böyle açıklanırlar. Garip ve uygunsuz görünen edimlerin (örneğin kişinin, düşmanlarını yaralamak için oyuncak bebeklere iğne batırması gibi) aslında böyle olmadıkları, bu edimleri rasyonalleştiren bazı esrarengiz ve gizli inanç ve isteklerin ifşasıyla ortaya konabilir. (Bu örnekte, iğne batıranların, kendilerini, belli ritüeller içinde serbest bırakılabilen doğa-üstü güçlere inanan büyücüler olarak gördükleri ortaya çıktığı zaman, iğne batırmanın irrasyonel olmadığı ortaya çıkıyor.)

Ancak, o zamana kadar muğlak olan inanç ve arzular göz önüne alındığında, görünüşte nevrotik olan davranışın bütün gerekçe

açıklamaları bunun rasyonel olduğunu göstermeyebilir. Nitekim Freud'un nevrotik davranışlara getirdiği açıklamaların bir kısmının, görünüşte irrasyonel olan edimleri rasyonalize eden gerekli ara inanç ve isteklerin keşfine dayandığı doğrudur (örneğin belli bir edimi yasaklanmış ya da bilinmeyen bir cinsel arzuyu tatmin etmeye yönelik bir teşebbüs olarak açıklaması) fakat Freud'un açıklama örgüsü her zaman böyle değildir. Bunun yerine Freud, bazen, eylemlerin, rasyonel çıkarsama kurallarına göre işlemeyen bilinçdışı düşünce süreçlerinin sonucu olduğunu, öyle ki, aktörün inanç ve istekleri ile eylemleri arasında mantıksal hiçbir bağlantının bulunmadığını gösteriyordu. Freud'un açıklamalarının çoğu, inanç ve arzuların eylemlerle olan bağlantısının, mantık ilkelerini sergileyen bilinçdışının "birincil süreçleri" – çağrışım, sembolizasyon, yoğunlaştırma, vb.– aracılığıyla gerçekleştiğini göstermeye dayanıyordu. Bu durumlarda, nevrotik eylemin açıklaması, bu eylemin, ancak aktörün bazı örtük inanç ve/veya isteklerinin hesaba katılmasıyla rasyonel haklılığa kavuşacağının gösterilmesine dayanmayacak, fakat, eylemin sebebi olan uslamlama süreçlerinin, aktörün inanç ve arzularını, rasyonel olarak haklı olmayan düşünce zincirleri aracılığıyla, aktörün edimlerine nasıl bağladığını gösterecektir.

Freud'un, Paul Lorenz'in, yani meşhur "Fare Adam"ın zorlayıcı [compulsive] davranışlarından birini açıklayışını ele alalım. Lorenz, bir yaz günü, kız arkadaşı ve İngiliz kuzeniyle tatildeyken, çok şişman (Almanca "dick") olduğuna karar verir ve bunun sonucunda da, kilo vereceği varsayımıyla, zorlayıcı ve öldürücü bir diyet ve egzersiz rejimine başlar. Ancak Freud, bu davranışın asıl nedeninin şu düşünce olduğunu söylüyor: Kilolarından kurtulmanın Lorenz için anlamı, kız arkadaşını kıskandığı için öldürmek istediği İngiliz kuzeninden kurtulmaktı. Kilolarından ("dick") kurtulmak, bu sembolik anlama gelebiliyordu çünkü İngiliz kuzeninin adı "Dick"ti.

Bu durumda, Lorenz'in diyet ve egzersizi, kesinlikle maksatlı, yani belli bir uslamlama sürecinin neticesinde ortaya çıkan eylemlerdi. Ancak bu uslamlama süreci, içinde Lorenz'in mantıkdışı bir çıkarsamasını barındırıyordu, yani Lorenz'in inanç ve istekleri ken-

di eylemlerini haklı kılmıyordu. Buradaki mantıkdışılık, bir öncüldeki temel terimlerden birinin bir başka öncüldeki eşsesli bir sözcükle ikame edilmesine dayanıyordu. Buradaki uslamlama süreci şu şekilde verilebilir:

(1) Dick'ten (İngiliz kuzenden) kurtulmak istiyorum.
(2) Dick'ten (kilolardan) kurtulmanın en iyi yolu koşmak ve diyet yapmaktır.
(3) Dolayısıyla, koşuyor ve diyet yapıyorum.

Burada eylemin icrasının gerekçesi, edimi rasyonalize etmiyor, yani Lorenz'in inanç ve istekleri düşünüldüğünde, edim haklı olmuyor. Eğer Freud, Lorenz'e, diyet yapmak ile rakibini alt etmeyi rasyonel olarak birbirine bağlayan, gerekli ara inançlar (örneğin, zayıfladıkça kız arkadaşına daha çekici geleceği ve dolayısıyla da rakibini bertaraf edeceği düşüncesi) yükleseydi o zaman sonuçtaki edim haklı olurdu. Halbuki Freud bunu yapmıyor. Bunun yerine, Lorenz'in eylemlerinin, mantıkdışı bir uslamlama sürecinin nedensel sonucu olduğunu gösteriyor. Hatta, uslamlama sürecinin buradaki sonucu doğurabilmesinin tek nedeni mantıkdışı olmasıdır (çünkü, zayıflama, ancak irrasyonel olunduğunda burada yarattığı yedek memnuniyeti verebilir).

Şimdi, bir rasyonalistin bu örneğe muhtemel bir tepkisi şu olabilir: Evet doğru, Lorenz'in davranışı, düşünce süreçlerinin mantıksal olmaması anlamında rasyonel değildir, ancak yine de bu süreçler "belli bir düzeyde rasyonel"dir. Fare Adam'ın karışık uslamlamasının bile bazı sembolik anlamlarının olduğu ve dolayısıyla da, bilinçdışının dayandığı özel ilkeler düşünüldüğünde, bu uslamlamanın doğurduğu eylemlerin yerinde olduğu iddia edilebilir. Başka bir deyişle, bu rasyonalist iddiaya göre, bilinçdışını yöneten çağrışımsal uslamlama ilkeleri ile Fare Adam'ın maruz kaldığı kısıtlamalar düşünüldüğünde, davranışlarının "anlamlı" ve dolayısıyla da "rasyonel" olduğu görülebilir.

Bu itirazda kesinlikle bir haklılık payı var. Fakat bunun ne olduğunu görmek için, mantıksal bir hata içeren benzer bir tümdenge-

limli uslamlama örneğini ele alalım. Bir öğrencinin şu şekilde düşündüğünü varsayalım:

(1) Bütün ruhlar melektir.
(2) Viski bir ruhtur.
(3) O halde, viski bir melektir.

Bu mantıkdışı uslamlamanın gerçekten de "bir düzeyde rasyonel" olduğu, çünkü içerdiği hatanın "sembolik" bir anlamının olduğu iddia edilebilir. Ancak bütün bunlar sadece şu anlama gelir: Uslamlama mantıkdışı olsa bile, kişinin bunu nasıl mantıklı saydığını ve dolayısıyla da böyle bir tezi nasıl öne sürebildiğini görmek kolaydır. Bu durumda, ve Fare Adam'ın durumunda, (geçersiz) uslamlama sürecinin niteliği, edimin açıklaması olarak değil, kişinin bunu nasıl rasyonel sayabildiğinin açıklaması olarak hizmet görüyor.

Pratik uslamlamadaki hatalar, tıpkı teorik uslamlamadaki hatalar gibi, genel olarak, mantıksal düşünce kalıplarıyla önemli benzerlikler taşıyan kalıplarda bulunuyor; öyle ki mantıkdışı düşünmenin ilkeleri bu düşünmeyi "rasyonel düşünce" gibi gösteriyor. Hem mantıksal hem de mantıkdışı uslamlamada, yapılan uslamlamaların etkin olabilmesi için kişinin bunların geçerli olduklarına *inanması* gerekiyor. Bu kişinin geçerli uslamlamanın geçersiz uslamlamadan çok daha yaygın olduğu bir toplumda yaşadığı düşünülürse, (bunu kesim V. C'de ele alacağız) kişi, muhtemelen, bilmeyerek hatalar yapacak ve yaptığı geçersiz uslamlamanın rasyonel düşünce süreçlerine çok benzemesi durumunda bu hatalı uslamlamaya dayanarak edimde bulunacaktır. Nitekim geçersiz uslamlama süreçleri, önemli ölçüde geçerli uslamlama süreçlerinden türeyen kalıpları kullanıyor ve dolayısıyla da "anlam" kazanıyor.

Fare Adam'ın zayıflaması analizime yapılan rasyonalist itiraz, şu iki gerçeğe dikkat çektiği ölçüde faydalıdır: Birincisi maksatlı bir eylemin maksatlı olması için, failin/aktörün, uslamlama süreçlerinin doğru olduğunu düşünmesi gerekir ve ikincisi, bu uslamlama süreçleri, çoğu durumda, rasyonel çıkarsama süreçlerine çok benzer. Bu anlamda, irrasyonel eylemlerin ve özellikle de sistema-

tik olarak irrasyonel olanların bile kendi gerekçeleri olabilir ve dolayısıyla bunlar da rasyonel eylemlere benzerler. Ancak buradan rasyonel düşünce süreçlerinin sonucu olan eylemler ile olmayanların arasında önemli bir fark olmadığı sonucuna varılmamalıdır. Çünkü birinci durumda, aktörün inanç ve arzuları eylemlerini rasyonelleştiriyor (yani edimlerini haklı çıkarıyor) ve kendisinin dünya görüşü göz önüne alındığında, bu inanç ve arzular gerçekten de aktörü amaçlarına götüren araçlardır, halbuki ikinci durumda böyle değildir.

Bu farklılık, aktörlerin kendileri için derin anlamlar taşıyabilir. Aktörler, irrasyonel edimlerde bulunduklarında, çoğu zaman kendilerini aktör olarak görmüyorlar: Bunların davranışları, maksatlı olduğu halde, bilinçli arzularına rağmen ortaya çıkıyor ve istenildiği zaman da durdurulamıyor (örneğin saplantılı-zorlayıcı davranış). Aktör, bu davranışlarının birer eylem olduğunu – yani kişinin yaptığı şeyler olduğunu – varsaysa da, ya bu davranışları anlamlandıramadığı ya da bunlar rasyonel ikna yöntemlerine cevap vermedikleri için, kendisini kurban edilmiş ya da yetisizleştirilmiş hissediyor. Aktörün bilinçli rasyonel düşüncesi, etkinliğin doğduğu kaynakla ilişki içindeymiş gibi görünmüyor. Bu durumlarda, gerekçe açıklamaları, şunları göstererek, aktörün eylemlilik güçlerinin onarımına yardım edebilir: (1) Bu edimler aslında eylem niteliğini taşır; çünkü bunlar, failin (genellikle bilinçdışı) düşünce-süreçlerinden doğuyorlar, (2) bunlar irrasyonel edimlerdir çünkü dayandıkları düşünce süreçleri de irrasyoneldir ve (3) bunların irrasyonellikleri maksatlıdır; ve daha standart rasyonel yollarla ifade edilemeyen bazı arzu ve ihtiyaçların ifade edilmesini sağlar.

Sözkonusu düşünce süreçlerinin irrasyonel karakterini açıkça kabul eden gerekçe açıklamaları, altta yatan bu düşünce süreçlerini bilinçli hale getirerek ve bunların aktörün ruhsal ekonomisindeki işlevsel rollerini ifşa ederek, bu süreçleri aktörün istencine daha uyumlu hale getirebiliyor. (Bu süreç, Freud'un, terapinin amacına ilişkin meşhur tanımında kavramaya çalıştığı sürece benzer: "İd'in olduğu her yerde ego vardır" (ya da, daha yerinde bir çeviriyle, "O neredeyse ben oradayım").

Özetlersek: Maksatlı eylemleri açıklarken, aktörlerin rasyonel olduklarını, yani onların pratik uslamlama süreçlerinin, davranışlarını mantıksal olarak haklı çıkardığını varsaymak zorunda değiliz. İrrasyonel eylemler de (tıpkı rasyonel eylemler gibi) gerekçe açıklamaları tarafından açıklanabilir ve açıklanmalıdır; ancak, gerekçe açıklamaları, bir aktörün gerekçelerinin rasyonel olarak doğru olduğunu varsaymak zorunda değildir. Maksatlı bir edimi açıklamak, bu edimi doğuran pratik uslamlama sürecini çözümlemektir ve bu süreç mantıkdışı olsa bile, yine de, açıklayıcı rolünü ifa edebilir. Rasyonalizmin tersine, maksatlı eylemleri gerekçelerini vererek açıklamak için, bütün eylemlerin bir düzeyde rasyonel olduğunu varsaymamız gerekmiyor. Maksatlı etkinlik, rasyonelin alanıyla sınırlı değildir.

Bu, sosyal bilimlerde uygun görülen türde açıklayıcı teorilerle ilgili önemli sonuçlar doğuruyor. İnsan davranışlarını maksatlı eylemler olarak açıklamayı amaçlayan sosyal bilimlerin, irrasyonel maksatlı eylemlerin insan toplumlarında ve insanlık tarihinde oynadığı ve oynamaya devam ettiği mutlak merkezi rolü yok saması gerekmiyor (eleştirinin insan davranışı ve insani ilişkilerdeki rolünü tartıştığımız kesim VI. D'de göreceğimiz gibi). Sosyal bilimlerin öznelerini düşünce süreçleri temeline dayanarak hareket eden aktörler olarak görmesi, onun bu öznelerin, sistematik olarak irrasyonel davranışlarda bulunduklarını kabul etmesine engel teşkil etmiyor.

D. GEREKÇE AÇIKLAMALARINDA RASYONALİTE

Herhangi *tikel* bir gerekçe açıklamasında failin illa rasyonel olması gerekmediği için rasyonalizm yanlıştır. Yine de, burada göstermeyi umduğum gibi, çoğu aktörün çoğu zaman rasyonel olduğu önkabulü, insan davranışlarının gerekçelendirilerek açıklanmasında yapılan bir varsayımdır. Nitekim, *genel anlamda*, gerekçe açıklamalarının, aktörlerin genellikle rasyonel olduklarını varsayması gerekiyor. Bu daha sınırlı anlamda rasyonalizm doğrudur.

İstek ve inançları göz önüne alındığında aktörlerin rasyonel davrandıklarını varsaymak ve dolayısıyla da eylemlerini rasyonel olarak yorumlayan eylem-gerekçelerini aramak tabii ki sağlıklı bir metodolojik kuraldır. Bir aktörün irrasyonel davranma olasılığı, aktörün davranışlarını gözlemleyen kişinin, bu davranışı haklı çıkaran temeldeki gerekçeyi görememesi olasılığından daha azdır. (Görünüşte) en garip eylemleri rasyonelleştirebilen zengin gerekçe kümesinin bütün elemanlarını görememek çok normaldir. Aksi gösterilene dek rasyonalite varsayımı, kendi açınızdan gerekçelendiremediğiniz şeyleri irrasyonel olarak niteleme dargörüşlülüğüne karşı iyi bir zırhtır.

Ancak rasyonalite varsayımını, sadece akıllı metodolojik ihtiyatın yaptığı bir nasihat olarak görmek, "eylem" ve "rasyonalite" nosyonlarını bir araya getirmek için yeterli değildir. Çünkü, gerçekte, insanların genellikle rasyonel varlıklar oldukları ve davranışlarının da aslında rasyonelleştirilebilir olduğu varsayımı, eylemlerin, kendilerini doğuran gerekçelerle açıklanması pratiğinin kurucu ilkelerinden biridir. Başka bir deyişle, insan eylemlerini, bunları doğuran uslamlama süreçleri bağlamında açıklamak için, insanların genellikle rasyonel olduklarını varsaymak gerekiyor.

Neden? Aktörlerin rasyonel oldukları varsayılmadığı zaman, bir kişinin inanç ve isteklerini belirlemenin yolu da kalmıyor çünkü rasyonalite önkabulü yapılmadığı zaman, aktörlerin psikolojik durumlarına ilişkin yapılacak yorumlara sınır konulamıyor. Eğer bir aktörün yaptıkları, istedikleri, söyledikleri ve inandıkları arasında rasyonel hiçbir ilişki olmasaydı, o zaman, aktörün neye inandığım, ne düşündüğünü ya da ne yaptığını belirlemek – neyin neye işaret ettiğini ya da neyin ne ile ilintili olduğunu bilmek – imkânsız olurdu. Nitekim, örneğin, havuçların lezzetli olması için pişirilmesi gerektiği inancı ile uyuma isteği bir araya gelince galoş giyme eylemine sebep olsaydı, o zaman insanlar herhangi bir şey yaptıkları zaman neye niyetlendiklerini bilmek imkânsız olurdu: Her edim, her inanç ve her istek birbirleriyle eşit derecede bağlantılı olurdu.

Eğer insanlar, genel olarak, kendi inanç ve istekleriyle hiçbir rasyonel bağlantısı olmayan biçimlerde davranıyor olsalardı, o za-

man, maksatlı eylem diye bir kategori olmazdı ve bununla birlikte gerekçe açıklamalarına duyulan ihtiyaç ve bunların olabilirliği de ortadan kalkardı. Bundan dolayı kişi, eylemlerin psikolojik nedenlerini keşfetmeye çalışırken, insanların *genelde* rasyonel olduklarını varsaymalıdır. Yine bundan dolayı, eylemlerin, rasyonel olarak yorumlanan uslamlama süreçleri bağlamında açıklanmasının herhangi bir eylem teorisinde öncelikli yere sahip olması gerekmektedir. Bu gerçek, ilk bakışta irrasyonel görünen eylemleri rasyonelleştiren inanç ve isteklerin keşfedilmesinde izlenen mevcut standart yöntemin haklılık gerekçesini sunuyor. Yani, antropologlar, görünüşte irrasyonel biçimde hareket eden bir kabileye rastladıkları zaman, doğru olan metodolojik kural, yerlilerin davranışlarının rasyonel olduğunu varsaymak ve – yerlilerin uslamlamadaki hatalarını araştırmak ("ilkel düşünce", vs.) yerine – bu davranışları haklı çıkaran (örtük) inanç ve istekleri araştırmaktır. Ancak bu yöntem sonuçsuz kalırsa uslamlamadaki hataların araştırılması yoluna gidilmelidir.

E. İNSANLIK İLKESİ

Rasyonalite ile maksatlı eylem, ayrılamayacak şekilde birbiriyle bağlantılıdır. Eylemler, pratik uslamlama süreçlerinin sonucu olarak doğuyor ve de genelde aktörlerin inanç, arzu ve eylemleri arasındaki rasyonel bağlantıyı önceden kabul eden gerekçe açıklamaları tarafından açıklanıyor. Maksatlılık ile rasyonalite arasındaki bu bağlantı, bazen, ötekilerin düşünmelerindeki rasyonaliteye ilişkin daha güçlü bir tez haline getirildi. Donald Davidson'un *Hoşgörü İlkesi*ne *–Principle of Charity–* göre, ötekilerin yaptıklarının ve söylediklerinin anlamını yorumlama işi, sadece onların rasyonel olduklarını değil, aynı zamanda inançlarının büyük ölçüde bizimkilere benzediğini de önkabul olarak alıyor. Davidson'un sözleriyle:

> Anlaşmayı optimize eden bir biçimde yorum yapmayı salık veren metodolojik öğüdün insani zekâ hakkında hoşgörülü fakat yanlış çıkabilecek bir varsayıma dayandığı düşünülmemelidir. Eğer bir yaratığın konuşmalarını ve öteki davranışlarını, bizim kendi standartlarımız açısından büyük ölçüde tutarlı ve doğru olan bir inançlar kümesi bağlamında yorumlayamıyorsak, bu durumda, bu yaratığın rasyonel olduğunu, inançları olduğunu ya da herhangi bir şey söylediğini düşünmemiz için hiçbir gerekçe bulunmuyor. (Davidson, 1986a, s. 137)

Davidson'un, hoşgörünün, ötekilerin davranışlarını – buna sözel davranışlar da dahildir– yorumlayan herkes için şart olduğunu düşünmesinin nedenleri son bölüm ve bu bölümdeki müzakerelerden açıkça anlaşılmalıdır. Eylemler inanç ve arzuların ifadesidir. Bir edimin anlamını belirlemek için, bu edimin arkasındaki ilgili inanç ve istekleri belirlemek gerekir. Bu nasıl yapılabilir? Davidson'a göre, ötekilere inanç ve arzu atfedebilmemizin ve dolayısıyla da onların yaptıklarının anlamını belirlemede herhangi bir temele sahip olabilmemizin koşulu, o insanların inanç ve arzularının tıpkı bizimkiler gibi birbirleriyle bağlantılı olduğunu ve bu inanç ve arzularının çoğunun bizimkilere benzediğini varsaymaktır.

Örnek olarak daha önce ele aldığımız kaplandan kaçan X şahsını düşünelim. Bir kaplanın X'e yaklaştığını ve X'in de kaçtığını görüyoruz. X'in bu hareketinin anlamı nedir? Bu soruyu sormakla, zaten, bu hareketin gerçekte belli bir nedenden dolayı yapılan maksatlı bir eylem olduğunu varsaymış oluyoruz. Ancak X'in hareketinin gerekçesi, inanç ve arzularının birleşiminden oluşur, öyle ki, bu hareketin açıklanması için, X'in inanç ve arzularını belirlememiz gerekiyor. Bunu nasıl yapabiliriz? Burada, X'e atfedebileceğimiz şeyler konusunda bazı sınırların olması gerekiyor, aksi halde bunu yapamayız. Davidson'a göre, X'in, inanç, arzu ve edimlerini bir araya getirme biçiminin, genel olarak, bizim anladığımız biçimiyle rasyonalite ilkelerini izlediğini varsaymalıyız, çünkü bize, bu unsurların nasıl birleştirilebileceğini bu ilkeler söylüyor. Dahası, Davidson X'in "kendi standartlarımız açısından büyük ölçüde tutarlı ve doğru bir inanç kümesi"ne sahip olduğunu da varsaymamız gerektiğini iddia ediyor. Ona göre, eğer bunu varsaymazsak, o zaman,

X'e atfedebileceğimiz inanç ve arzular konusunda hiçbir sınır olmayacaktır. Nitekim, eğer X sağlıklıysa ve kaplan, X'in görüş alanında gittikçe büyüyorsa X'in kaplanı gördüğünü varsaymalıyız ve eğer X kaplandan uzaklaşıyorsa o zaman X'in kaplandan korktuğu için kaçmak istediğini varsaymalıyız. O halde X'in algı, inanç, arzularına ve X'in bunları bir araya getirme biçimine ilişkin basit varsayımlara dayanarak, X'in hareketini, maksatlı olarak yapılan bir kaplandan kaçma eylemi olarak tanımlayabiliriz. Eğer bu dünyanın X'lerinin algıları ya da arzuları, genel olarak, bizimkilerden tamamen farklı olsaydı ya da bu X'ler genel olarak mantıken garip biçimlerde düşünüyor olsalardı, o zaman, bizler bunların edim ya da konuşmalarının anlamını yorumlayamazdık.

Ancak burada dikkatli olmalıyız. Çünkü, kesim V. C'de gördüğümüz gibi, insanlar irrasyonel edimlerde bulunabilirler. Dahası, insanlar, bazen, bizim inanç ve arzularımıza göre garip sayılan inanç ve arzulara sahip olabilirler. Bu, *sadece bu farklılıkları açıklayamadığımız ve dolayısıyla da önceden göremediğimiz zamanlarda*, bir yorum sorunu oluşturur. Yani eğer, ötekilerin bizden neden ve nasıl farklı olduklarını açıklayabiliyorsak onların yaptıklarının ve söylediklerinin anlamını yorumlayabilmek için bu insanların genel anlamda bize benzediğini varsaymak zorunda değiliz. Eğer bunu yapabiliyorsak, o zaman, bu farklılıkları kendi yorumlarımızda hesaba katabiliriz.

Algıları ele alalım. Ötekilerin algı aygıtlarının bizimkilerden tamamen farklı olduğuna inanmamızı sağlayan gerekçeler varsa, o zaman, onların da bizim gibi algıladıklarını varsaymamız gerekmiyor. Birisi kırmızı ışıkta karşıya geçebilir. Bu kişinin bizim gördüğümüzü gördüğü ve kırmızı ışığın durmak anlamına geldiğine inandığı varsayımına dayanarak, bu edimi bir kural ihlali olarak yorumlayabiliriz. Sonra, bu edimi rasyonelleştirecek arzular arayabiliriz. Halbuki sözkonusu kişi aslında renk körü olabilir ve dolayısıyla da bazı durumlarda yeşil ile kırmızıyı birbirinden ayıramayabilir. Eğer sözünü ettiğimiz sürücünün algıları konusundaki bu gerçeğe vakıf olursak, o zaman, bu edime ve trafik ışıklarına verilen öteki tepkilere ilişkin yorumlarımız tamamen farklı olacaktır. Tabii sürücü

hakkındaki bu gerçeği öğrenmek her zaman kolay değildir çünkü birçok durumda, bu kişi tıpkı başkaları gibi hareket edebilir. Renk körlüğü sadece belli durumlarda ortaya çıkabilir. (Renk körlüğünün XVIII. yüzyılda keşfedilebilmiş olması şaşırtıcıdır. Ötekilerin davranışlarını yorumlayan insanlar, binlerce yıl, onların renk algısının büyük ölçüde kendilerininki gibi olduğunu düşündüler. Hoşgörü İlkesi, burada, yorumcuları gerçekten de yanlış yönlendirecekti.)

Buradan genellemelere gidebiliriz. Ötekilerin bizimle anlaşmazlığa düşmesi, bazen, bizimle anlaşma halinde olmalarından daha anlaşılır bir şeydir. Biz, ötekilerin asla benimseyemeyecekleri inançlara sahip olabiliriz. Bu tür durumlarda, o insanlara, şaşırtıcı doğrulukları değil de, açıklanabilir yanlışlıkları atfetmemiz daha iyidir. Dahası, bazen, ötekilerin eylemleri fazlasıyla özyıkıcı olduğunda, bu eylemler onların görünüşteki inanç ve arzularıyla çeliştiğinde ve bizim elimizde de onların neden mantıkdışı düşündüklerini açıklayabilen bir teori olduğunda onlara irrasyonel uslamlama süreçlerini atfedebiliriz. Bu tür durumlarda, Hoşgörü İlkesi çok kısıtlayıcıdır. Yorumcuların "ötekileri büyük ölçüde bize benzeyenler olarak yorumlama"ya zorlanması, açıklanabilir ve dolayısıyla da onların eylemlerinin gerekçe açıklamalarına dönüştürülebilir olan olası farklılıkların göz ardı edilmesine sebep oluyor.

Roger Grandy (1973), Hoşgörü İlkesindeki bu kusuru bertaraf etmek için, Davidson'un ilkesini, kendi ifadesiyle *İnsanlık İlkesi* olarak yeniden formülleştirdi ve genişletti. Bu ilke, bütün aktörlerin kabaca bize benzediğini varsaymamızı değil, sadece bunların davranışlarının anlaşılabilir olduğunu varsaymamızı istiyor. Buna göre aktörlere, sadece bizim anlamlandırabileceğimiz inanç, arzu ve düşünme biçimleri atfedilmelidir. Bazen gerçekten de söz konusu aktörler inançlarını, arzularını ve düşünce kalıplarını bizimle paylaşıyor olabilirler ama bu illa da böyle olmak zorunda değildir. Ancak, her iki durumda da, onların neden bize benzediklerini ya da neden bizden farklılaştıklarını anlayabilmemiz gerekiyor. Hoşgörü İlkesi "Onları bizim gibi görün" derken İnsanlık İlkesi "Onları anlaşılır görün" diyor.

Anlaşılırlık, üç şekilden en az birinde ortaya çıkabiliyor. Birin-

cisi, aktörler, kendi standartlarımızla baktığımızda rasyonel oldukları zaman ya da bizim inanç ve isteklerimizin çoğunu paylaştıkları zaman ("X'in kaplandan neden kaçtığı çok açık: Tehlikeli bir hayvandan kim kaçmaz ki?"). İkincisi, aktörlerin rasyonalitesinin, bu aktörlere bazı örtük fakat anlaşılabilir inanç ya da arzuların yüklenmesiyle haklı görülebildiği zaman ("X'in neden kaçmadığını şimdi anlıyorum: Güneş gözünü aldı ve dolayısıyla da kaplanı göremedi"). Ya da üçüncüsü, aktörlerin uslamlamadaki hataları, onların geçmişte yaşadıkları ya da bugünkü durumları bağlamında açıklanabilir olduğu zaman ("X'in neden donakaldığını şimdi anlıyorum: Ayaktayken hiçbir zaman kafasını toparlayamazdı"). İnsanlık İlkesi, pratikte, şu öğüdü verecektir: "Başkalarının varlığını bizimki gibi açıklayamadığımız ya da onların varlığının bizimkinden farklı olarak açıklanmasının daha iyi olduğu durumlar dışında, başkalarını bizim gibi görün".

İnsanlık İlkesi, yorumculardan, (Hoşgörü İlkesinin yaptığı gibi bizimle olan anlaşmazlıkları değil) anlaşılmazlıkları asgariye indirmelerini istiyor. Ancak "anlaşılırlık" sabit bir nosyon değildir. Özellikle de, anlaşılır davranışlar yelpazesinin sadece bizim anlaşılır olarak aldığımız davranışlardan oluştuğunu varsayamayız. Bizler, görünüşte bize yabancı olan insanların davranışlarının yorumlayıcıları olarak, kendi anlaşılırlık kavramımıza meydan okunmasına ve hatta, bunun, ötekileri anlaşılır saymak zorunda olacağımız şekilde genişletilmesine hazırlıklı olmalıyız.

Bu noktayı en iyi vurgulayan kişi, bazı ünlü denemeleriyle, Peter Winch'tir (bkz. Winch, 1964 ve 1970). *Understanding a Primitive Society*'den vereceğimiz bir örnek, bu noktanın gücünü gösterecektir. Azandeler, mahsullerin hasat zamanında belli bir etkinlik sergiliyorlar. Biz bu etkinliğe mahsul-töreni diyebiliriz. Bu törenin gerekçesi nedir? Bunun en açık – ve birçok antropoloğun verdiği – yanıtı, mahsul-töreninin, hasat koşullarının iyi olması için tanrıları yatıştırmaya yönelik (sihirli) bir girişim olduğudur. Kolayca anlaşılır olan başarılı bir hasat isteği ile birlikte, tanrıların gücüne ve bu gücün nasıl çözüleceğine ilişkin belli inançlar göz önüne alındığında, mahsul-töreninin bu şekilde yorumlanması, Azandelerin eylem-

lerini açıkça anlaşılır kılıyor: Bu tören, iyi hasat amacına ulaşmada kullanılan bir araçtır. Burada anlaşılırlığı sağlayan araçlarla amaçlar arasındaki araçsal bağlantıdır. Bu tür bir anlaşılırlığa, Avro-Amerikalılar çok aşinadır; bu, teknolojinin temelidir ve dolayısıyla da teknolojik toplumumuzda çok yaygındır. Nitekim, herhalde, Azandelerin mahsul-törenlerini araçsal bir rasyonalite örneği olarak açıklayan yorumun toplumumuzda bu kadar saygı görmesi tesadüf değildir.

Halbuki Winch, Azandelerin mahsul-törenlerinin bu şekilde yorumlanmasının yanlış olduğunu iddia ediyor. Ona göre Batılı antropologlar, yanlış bir biçimde, anlaşılırlık ile araçsal olarak rasyonel olmayı eşit sayıyor ve dolayısıyla da anlaşılırlığın öteki biçimlerinin ortaya çıkmasının önüne geçiyorlardı. Winch'e göre, antropologlar, tam da kısıtlı bir anlaşılırlık kavramı ile düşündükleri için, Azandelerin mahsul-töreninin anlamını yanlış yorumluyorlar; Azandelerin inanç, arzu ve eylemleri arasında mahsul töreninin içermediği araçsal bir bağlantı görüyorlardı.

Winch, alternatif olarak, dışavurumsal bir anlaşılırlık anlayışını öneriyor:

> Herhangi bir şeyin belli bir kişi için taşıdığı önem, sadece kişinin o şeyi korumak için aldığı tedbirlerde değil, türlü başka şekillerde de kendini gösterir. Kişi, o şeyin önemini çok farklı bir biçimde kabul etmek isteyebilir: Onun üzerinde düşünmek, onunla ilişkili olarak hayatını anlamlandırmak yoluyla. Dolayısıyla, belli bir anlamda, ona olan bağımlılığından *kurtulmak* isteyebilir. Bununla kastettiğim şey, kişinin o şeyin kendisini hayal kırıklığına uğratmayacağından emin olması değildir; çünkü, kişi *ne yaparsa yapsın* düş kırıklığına uğrayabilir. Önemli olan şey kişinin *bunu* anlaması ve kabul etmesidir... Kişi, kendisi için hayati önemde olan bir şey tarafından yüz üstü bırakıldığında bile yoluna devam edebileceğini görmelidir ve hayatını bu tür durumlarda yoluna devam edebileceği şekilde düzenlemelidir. (Winch, 1972, s. 39)

Winch'e göre, mahsul-töreni, Azandelerin, hasata bağımlılıklarıyla başa çıkma yollarından biridir ve bu, hasatın başarılı olması için denenen teknolojik yöntemden farklıdır. Mahsul-töreni, olası talih-

sizlik dramalarının sembolik olarak temsil edildiği ve kabilenin bu talihsizliklere rağmen yoluna devam etme kabiliyetinin teyit edildiği, teknik olmayan, dışavurumsal bir etkinliktir. Bu şekilde, Azandeler, bağımlılıkları üzerinde, kendilerini bu bağımlılıktan kurtaracak şekilde düşünüyorlar.

Şuna dikkat edelim: Winch'in Azandeleri anlayışımızı genişletmesi de sonuçta bizim için anlaşılır olmalıdır. Yani Winch, anlaşılırlık nosyonunu esnetiyor, yoksa bu nosyondan tamamen vazgeçmiyor. Winch'in Azandelerin mahsul-törenini okuma biçimi bu törenin anlamının nasıl yorumlanabileceğini gösterirken aynı zamanda da anlamlılık nosyonumuzu derinleştiriyor. Winch, bunu göstermek için, analojik olarak teknolojik ve dışavurumsal rasyonalite tarzları ile kıyaslanabilir olan kültürel pratiklerimize başvuruyor. Nitekim, iki Yahudi-Hıristiyan duasını karşılaştırıyor: (1) "Tanrım, bana istediklerimi ver, ondan sonra gereken iyilikleri ben yaparım...", (2) "Tanrım, benim istediklerimi değil, kendi istediklerini". Birinci duanın içerdiği yöntem kişinin Tanrı'nın onun istediği sonuçları bağışlaması için Tanrı'ya sözler vererek onu etkilemeye çalışmasıdır. İkinci dua ise herhangi bir yöntem barındırmaz, bu, sonuçları umursamayan, sadece Tanrı'nın vereceği her şeye razı olmayı ifade eden bir tutum sergiler. Birincisi, olumsallığa karşı, onu denetlemeye çalışarak mücadele veriyor. İkincisi ise, olumsallıkla, onu umursamayarak mücadele ediyor. Dolayısıyla, Azandelerin mahsul-töreninin dışavurumsal rasyonalitesi, bize tamamen yabancı değildir.

Bu örneğin genel felsefi anlamı şudur: Anlaşılırlık nosyonu, ne sabit ne de evrensel bir kavramdır. *Anlaşılırlığın unsurları, araştırılan özel yaşam biçimine bağlı olarak değişebilir.* Yani eylemler birçok biçimde anlaşılır olabilir. Anlaşılırlığın ne olduğu, bütün toplumlar ya da kültürler için aynı değildir. Modern Batılılar, araçsal olarak rasyonel olan etkinlikteki anlaşılırlık türünü daha kolay anlayabilirler. (Winch'e göre, bu tür bir rasyonalite, varoluşsal belirsizlik ve bağımlılık ile mücadelesinde güç artırıcı teknik denetim metotlarının peşinde koşan endüstriyel bir yaşam biçimi için hayatidir.) Ancak bu, kendi kültürümüzde ve diğer sayısız insan kültür-

lerinde başka birçok anlaşılırlık biçiminin işlemediği anlamına gelmiyor. Gerçekten de, antropolojinin temel katkılarından biri de, anlaşılırlığın birçok ve değişik biçimini ortaya çıkarmasıdır.

Azandelere ilişkin tartışmadaki bütün yorumcular, İnsanlık İlkesini izliyorlar. Bunlar, Azandelerin rasyonel olduklarını, yani, eylemlerinin anlaşılır olduğunu varsayıyorlar. Ancak İnsanlık İlkesi, anlaşılırlık biçimlerinin kültürden kültüre değiştiğine dayanan açık bir kültürel farklılık anlayışı tarafından genişletilmelidir. Ötekilerin eylemlerini yorumlamamız için, onların, anlaşılır olma anlamında rasyonel olduklarını varsaymamız gerekiyor. Rasyonalite ve anlaşılırlığın hangi unsurlardan oluştuğu konusu ise, araştırmacıların, çok farklı insani düzenlemeleri inceledikçe gözden geçirmeleri ve geliştirmeleri gereken bir şeydir.

F. ÖZET

Ötekilerin rasyonel olduğunu mu varsaymalıyız? Bu bölümde ulaştığımız yanıt, rasyonalizme kısmen haklılık veren ama bunu tamamen kabul etmeyen karmaşık bir yanıttır. Sorudaki "ötekiler"in "maksatlı edimler icra eden aktörler" olduğunu varsayıyorum. Aktörler akşam yemeği yiyor, evleniyor, adaylardan birine değil de öbürüne oy veriyor, göç ediyor, tartışıyor, fıkra anlatıyor, otoriteye başkaldırıyor ve bir gerekçe için icra edilen sayısız başka davranışta bulunuyorlar. Aktörlerin davranışları, bunları doğuran pratik uslamlama süreçlerini çözümleyen gerekçe açıklamaları tarafından açıklanıyor. Bu tür uslamlama süreçlerinin keşfedilebilmesi için, aktörlerin ve etkinliklerinin anlaşılır, yani anlamlı olduğunun varsayılması gerekiyor. Fakat inanç, arzu ve eylemlerin anlamlı olması için de bunların genellikle rasyonel olarak bağlantılı olmaları gerekiyor. Başka bir deyişle, aktörlerin rasyonel olduğu önkabulü olmadan, bunların etkinliklerinin anlamını yorumlama işi – ve dolayısıyla da bunların davranışlarının maksatlı etkinlikler olarak tanımlanma işi – tamamen anlamsızlaşacaktır. Dolayısıyla da, aktörlerin genelde rasyonel olduklarını varsaymalıyız.

Ancak buradaki "genelde" önemlidir. Birincisi, herhangi özel bir durumda, aktörler irrasyonel olabilirler: Bu aktörlerin pratik uslamlama süreçleri mantıkdışı olabilir. Yine de bu tür irrasyonel süreçler açıklanabilir ve dolayısıyla da bunların doğurduğu eylemler anlaşılır olabilir, özellikle de, bunların irrasyonalitesi bazı açılardan rasyonel süreçleri andırıyorsa. İkincisi, rasyonel ilkeleri izlemenin ne demek olduğu – ve dolayısıyla da anlaşılırlığın hangi unsurlardan oluştuğu – kültürden kültüre değişebilir.

Nitekim öteki aktörlerin genelde rasyonel olduğunu varsaymalıyız fakat onların her zaman rasyonel olduğunu varsaymamız gerekmiyor. Dahası, neyin rasyonel olduğunun kendisi de zaman ve mekâna göre değişebiliyor.

OKUMALAR

Bu bölümde benimsenen duruş büyük ölçüde Davidson (1986a ve 1986b) ve Lukes'tan (1970; 1982) etkilenmiştir. Ayrıca, bu bölümde tartışılan konuların parlak ve içgörülü bir müzakeresi için bkz. Roth (1987). Henderson (1993, 4. bölüm), bu zeminin özellikle etkileyici analizlerinden biridir.

Eylem nosyonunun genel bir değerlendirmesi için bkz. Davidson (1963), Kenny (1963), Goldman (1970), Hampshire (1970), Danto (1973), Aune (1977), Bernstein (1971 ve 1976), Ginet (1990) ve Mele (1992). Anscombe (1957), bu literatürün *locus classicus*'udur.

Gerekçe açıklamalarının nedensel olmadığı görüşü için bkz. Von Wright (1971), Dray (1957), Collingwood (1946), Melden (1961), Taylor (1964) ve Louch (1966). Bunların nedensel olduğu düşüncesi için ise yukarıda zikredilen Davidson ve Goldman'a ve Searle'e (1983) bkz. Bu sorunun her iki yönünü de sunan denemelerden oluşan iyi bir seçki için bkz. Borger ve Cioffi (1970).

İrrasyonel eylem düşüncesi ve açıklaması için bkz. Davidson (1982), Pears (1984) ve Sutherland (1994).

Hoşgörü İlkesi için bkz. Davidson (1986a), Grandy (1973), Cherniak (1986), Stich (1990) ve Henderson (1993, 1., 2. ve 3. bölümler).

Anlaşılırlık nosyonu ve bu nosyonun kültürden kültüre nasıl değiştiği için bkz. Winch (1958, 1964 ve 1970). Bu ve ilgili sorunlar hakkındaki denemelerden oluşan iyi antolojiler için bkz. Wilson (1979) ve Hollis ve Lukes (1986).

VI

Ötekileri anlamak için onların bakış açısını mı benimsemeliyiz?

A. YORUMLAMACILIK *(Interpretivism)*

Kaptan Cook'un yaşamını yitirmesinin nedenlerinden biri, Hawai'ye yeniden gelişinin anlamını yerlilerin bakış açısıyla yorumlamamasıydı. Hawai'ye ilk gelişlerinde Kaptan ve adamları büyük bir misafirperverlikle karşılanmışlardı. Gerçekten de:

> Bazen çok değerli görünen armağanların sunulması ve bunların resmi değiş-tokuşu biçimini alan şaşırtıcı seremoniler, tören alayları ve uzun tiradlar vardı. Cook, kendisinin "Orono", ya da daha büyük bir olasılıkla, *bir* Orono olduğu sonucuna varmıştı; çünkü Orono'nun bir Hawai unvanı olduğunu düşünüyordu: Bu, gelişen dostane ve faydalı ilişkilerin bir parçasıydı; yoksa kendisi için pek fazla hatta hiçbir anlamı yoktu. (Villiers, 1967, s. 259)

Cook'un talihsizliği, "Orono"nun aslında "Lono" olmasıydı. Lono, uzun zaman önce sürgün edilmiş ve fakat bir gün döneceği kehanet edilen bir tanrıydı. Hawaililer Cook'un Lono olduğunu düşünüyor ve dolayısıyla da ona tapıyorlardı. Bu durum ilk başta Cook'un lehine işledi: Bu süreç içinde gemilerini onardı, yedirildi, içirildi. Yükünü tutmuş biçimde denize açıldı. Fakat denizde geçirilen iki hafta sonunda gemisinin ana yelkenlerinden birinde ciddi sorunlar ortaya çıktı ve Cook Hawai limanına yeniden demirlemeye karar verdi. Kuşku duyması için hiçbir neden yoktu. Hawai'ye dönüşünü eski bir dostun basit bir ziyareti olarak görüyordu. Halbuki bu ikinci gelişi, yerlilere, Cook'un aslında Lono olmadığını, kendilerine çok pahalıya patlayan davetsiz bir misafir olduğunu gösteriyordu. Bu ikinci gelişinin, yerlilerin gözünde onu (bir ad vermek gerekirse) tanrılıktan-çıkaran bir edim olacağı Cook'un aklından bile geçmemişti. Bunu düşünememesi hayatına mal oldu; çünkü Cook, dönüşünün hemen ardından sahildeki bir karşılama töreninde öldürüldü.

Kaptan Cook'un Hawai'deki talihsizliği, tam da çokkültürcülüğün önlemeye çalıştığı türden bir olaydır. Çünkü çokkültürcülüğün temel savı, başkalarını, kendimizin değil, *onların* bakış açısından bakarak anlamaya çalışmamız gerektiğidir. Sosyal bilimciler Kaptan Cook gibi midir: Onlar da, öznelerinin anlamlarını ve özanlayışlarını kendi aleyhlerinde ihmal mi ediyorlar?

Yorumlamacılar bu soruya kesin şekilde "evet" yanıtı veriyorlar. Hatta yorumlamacılar, öznelerinin davranışlarının ve bu davranışların sonuçlarının anlamlarına eğilme zorunluluğunu o kadar önemsiyorlar ki, sosyal bilimlerdeki açıklamaların işlevinin sadece bu anlamları ortaya çıkarmaktan ibaret olduğunu iddia ediyorlar. (Nitekim, *yorumlamacılık*, insanların davranış, ürün ve ilişkilerinin anlaşılmasının, tamamen bunları yaratan ya da icra edenlerin özanlayışlarının yeniden inşasına dayandığı iddiası olarak tanımlanabilir. Daha anlaşılır bir deyişle, yorumlamacılara göre, başkalarını anlamak, onların yaptıklarının anlamını anlamaktır ve bu anlamı anlamak ise, başkalarını onların bakış açılarından bakarak anlamaktır.

Yorumlamacılığın taleplerini tasavvur etmek zor değil. V. Bö-

lümde gördüğümüz gibi, sosyal bilimin nesnelerinin birçoğu maksatlı fenomenlerdir, maksatlı olmayan fenomenler (örneğin ekonomik krizler) bile maksatlı fenomenler zemininde ortaya çıkar. Ancak maksatlı fenomenler doğaları gereği anlamlıdır ve anlamlarından dolayı tipik olarak birbirlerinden ayrılırlar. Dolayısıyla, yorumlamacıların anlam üzerinde odaklanmaları sürpriz değildir.

İnsani eylem, ilişki ve ürünleri ele alalım. Eylemleri vasıfsız hareketlerden ayıran şey, bunların maksatlı ve kural yönetimli oluşlarıdır: Eylemler, belli bir amaca ulaşmak için ve bazı kurallar doğrultusunda icra edilirler. Bu amaç ve kurallar, insan davranışlarının "semantik boyut"unu – sembolik ya da dışavurumsal yönünü – oluşturur. Herhangi bir hareket, bu semantik boyuta bağlı olarak ya bir oy verme, ya bir işaret ya da bir selamlamadır. Benzer şekilde, aile gibi toplumsal kurumların ya da binalar gibi insani ürünlerin de semantik bir boyutu vardır. Bunlar sadece basit fiziksel ilişki ya da nesneler değil, bir maksat içeriği taşıyan şeylerdir. Bu içerik, sözkonusu kurum ya da binanın türünü belirler ve sadece bu kurum ya da binanın içinde konumlandığı anlamlar sistemi bağlamında anlaşılabilir. Bir bina kamusal tapınma amacıyla yapıldığı için kilisedir ya da bir toplumsal birim çocuk yetiştirmeyi ve soyun devamını amaçladığı için ailedir.

Aynı şey psikolojik durum ve olaylar için de geçerlidir. Bu durumlar, maksatlı oldukları için, karakterlerini maksatlarının içeriğinden alırlar. Kaptan Cook'un öldürüldüğü inancı, neye dair bir inanç ise ondan dolayı, yani Kaptan Cook'un ölümünden dolayı böyle bir inançtır. Benzer şekilde, bira isteğinin kimliği, istek duyulan şey tarafından, yani (şarap ya da meyve suyu değil) bira tarafından belirlenen bir şeydir. Yükseklik korkusunu deniz korkusundan ayıran şey, korkulan nesnenin kendisidir. Aynı şey algılar, tavırlar ve güdüler için de geçerlidir: Bunları birbirlerinden ayıran şey içerikleridir. Genel olarak, psikolojik durum ve olaylar, kimliklerini önerme içeriklerinden alırlar.

Maksatlı fenomenlerin maksatlı terimlerle tanımlanmasındaki çok önemli özelliklerden biri şudur: Bu tanımlar, sözkonusu aktörlerin kavramsal ayrımlarını ve niyetlerini kavramak zorundadırlar,

çünkü bu fenomenlerin kimlikleri, içeriklerine göre birbirlerinden ayrılır ve sınıflandırılır. Bir edim, tam da aktörün kendisi, bu edimi başkalarından ayıran niyetler taşıdığı için (bu niyetlerin kendileri de belli bir kültürel düzenekte konumlanıyor) bir evlenme ya da bankaya para yatırma edimi değil de bir oy verme edimidir. Fakat bu, sosyal bilimlerin kullanabileceği tanımların türü konusunda kısıtlandığı anlamına gelir. Daha açık bir ifadeyle, sosyal bilimlerin, üzerinde çalıştığı öznelerin anlamları bağlamında çalışması gerekir.

Bunun nedeni, maksatlı içeriklerin birbirlerinin yerini tutamamasında yatıyor. "X, p'ye inanıyor", p ve q mantıksal olarak eşdeğer olsa bile, "X, q'ya inanıyor"a eşdeğer değildir ve bunun yerine geçemez. Nitekim, Jim'in, Ronald Reagan'ın kötü bir başkan olduğuna inanması, Ronald Reagan ABD'nin 40. başkanı olsa bile, Jim'in, ABD'nin 40. başkanının kötü bir başkan olduğuna inanması anlamına gelmiyor. Aynı şey, bütün maksatlı durum ve olayların – algıların, arzuların, güdülerin ve bu durum ve olayların ilişki ve ürünlerinin – içerikleri için de geçerlidir. Sonuç şudur: Maksatlı durumların ve öteki maksatlı nesnelerin önerme içerikleri sadece *bunların, ilgili aktörlere nasıl göründüğü ve onlar tarafından nasıl tasavvur edildiği bağlamında* teşhis ve tarif edilebilir.

Yorumlamacılığa göre, bu durum, beşeri çalışmalar ile doğa çalışmaları arasında esaslı bir metodolojik farka işaret ediyor. Doğa bilimlerindeki kavram oluşumu, teori ve ölçüme ilişkin birbirleriyle ilintili kaygılar tarafından yönetiliyor. Doğa bilimleri, test edilebilir yasa ve teorilerin oluşumuna izin veren kavramlar gerektiriyor; öteki sorunlar – örneğin gündelik dilden türeyenler – bir tarafa atılabiliyor. Beşeri bilimlerde ise, göz önünde bulundurulması gereken bir nokta daha var: İnsani etkinliğin tarif ve tavzihinde kullanılan kavramların en azından bir kısmının bilimcilerin teorilerinden değil, *üzerinde çalışılan toplumsal yaşam*dan çıkarılması gerekiyor.

Dolayısıyla bilimsel kavramların toplumsal fenomenlerle olan ilişkisi, doğal fenomenlerle olan ilişkisinden tamamen farklıdır. Sosyal bilimlerde kavramlar, kısmen çalışılan gerçekliği oluşturuyor. Doğa bilimlerindeyse, kavramlar sadece gerçekliği tarif ve tav-

zih ediyor. Bir olayın "düzen" olabilmesi için, ilgili toplumsal aktörlerin düzen kavramına ve itaat, otorite, vs., gibi ilgili kavramlara sahip olmaları gerekiyor. Halbuki şimşek adını verdiğimiz doğa olayı, ister Zeus'un öfkesinin dışavurumu olarak isterse de atmosferdeki bir elektrik boşalması olarak kavramsallaştırılsın, aynıdır. Şimşeğin kimliği, anlamının ya da maksatlı içeriğinin bir fonksiyonu değildir (ama tabii – IV. bölümde gördüğümüz gibi – bunun tarifi, dayandığı kavramsal sistemin bir fonksiyonudur).

Eylemlerin, pratiklerin ve kültürel nesnelerin anlamlarının yorumlanması, aşırı derecede zor ve karmaşık bir uğraştır. Bunun temel nedeni şudur: Herhangi bir şeyin anlamı, bu şeyin parçası olduğu sistemde oynadığı role bağlıdır ve bu sistem çok karmaşık ve zengin olabilir. Bazı aşikâr hareketlerin anlamını bilmek için, yorumlamacıların, ilgili insanların inanç, arzu ve niyetlerini anlamaları gerekiyor. Ancak bunları anlamak için de, bunların ifade bulduğu sözdağarını bilmek gerekiyor. Bu ise, herhangi bir hareket ya da nesneyi tanımlayan toplumsal kural ve anlayışları bilmeyi gerektiriyor. Dahası, bu özel kuralları kavramak için, bu kuralların parçası olduğu kurumsal pratikler kümesini ve bunların toplumun öteki pratikleriyle olan ilişkilerini de bilmek gerekiyor.

Yorumlamacıların işi bununla da bitmiyor. Taylor'un (1971) ikna edici biçimde iddia ettiği gibi, toplumsal bir grubun âdet ve kurumlarının var olması için, insanlık, doğa ve topluma ilişkin temel bir kavramsallaştırmalar ya da varsayımlar kümesinin olması gerekiyor. Bu temel kavramsallaştırmalara, "bir yaşam biçiminin kurucu anlamları" diyebiliriz, çünkü bunlar, özel pratiklerin anlamlarının ve etkinlik sistemlerinin analizinde kullanılması gereken temel düşünce ya da nosyonlardır. Örneğin toplumsal bir pratik olan bankacılığın ortaya çıkabilmesi için, toplumun ortak kurucu anlamları olan (diyelim) mülkiyet kavramının, bireysel bir toplumsal birim olma nosyonunun ve bir değişim değeri düşüncesinin olması gerekiyor. Belli bir toplumun pratikleri üzerinde layıkıyla yapılacak bir çalışma bu pratiklerin temelini oluşturan ana düşünce ve kavramsallaştırmaların çözümlemesini yaparak, toplumsal düzenin farklı yönlerinin birbirleriyle nasıl bir ilişki içinde olduğunu ve toplumsal

düzenin nasıl (ve ne derecede) tutarlı bir bütün oluşturduğunu gösterecektir.

Kişi kendisini kendi kültürü üzerinde aynı kültürün öteki üyeleri tarafından yapılan çalışmalara hapsederse, böyle derin bir yorum düzeyine olan gereksinim giderilemeyebilir. Bu tür çalışmalarda, sosyal bilimcilerin, üzerinde çalıştıkları eylemler ve kurumlar sınıfını teşhis ve tarif etmek için, yorumlama sistemlerini derinlemesine açıklamaları gerekmiyor. Hem ekonomistler hem de onların okuyucuları, bankaların ne olduğunu ve mevduat fonlarının ne anlama geldiğini zaten biliyorlar; dolayısıyla, hakkında teori geliştirdikleri kurucu anlamları açıklamak için, ekonomistlerin derin bir analize girişmelerine gerek kalmıyor. Ancak burada fazla da ileriye gitmemek gerekiyor; çünkü, yorumlayıcıların örtük özanlayışları, yapay ya da çoğunlukla hatalı olduğundan dolayı, sosyal bilimin amaçları için yeterli olmayabilir. Sosyal bilimcilerin kendi gruplarına ait çalışmalarını bile, ortak özanlayış yüzeyinin altını incelikle tetkik ederek derinlerdeki yapıyı ve önkabulleri ortaya çıkarmaları gerekiyor. Sosyal bilimlerdeki en iyi çalışmaların bir kısmı, toplumsal pratiklerin altında yatan ortak kurallar ve kurucu anlamlar kümelerinin açıklamasını yapanlardan oluşur.

Yorum gereksiniminin en açık olduğu dallardan biri antropolojidir. Antropologlar, genellikle, üzerinde çalıştıkları toplum ya da kültüre dair içeriden ve örtük bir idrak taşımıyorlar ve dolayısıyla da, aydınlatıcı herhangi bir çalışma ortaya koyabilmeleri için, açık bir yorum sistemi geliştirmeleri gerekiyor. Antropologlar, kendi kültürleri ya da toplumları üzerinde yaptıkları çalışmalarda bile, bu toplumun üyeleri olarak kendilerinin sorgulamadan aldıkları pratiklerin derin önkabullerini ortaya çıkarmaya çalışıyorlar. Nitekim, çok farklı "dünyalar"ı kavramak için büyük bir duyarlılık ve derinliğe sahip etnografyalar üreten antropolojinin yorum uğraşını en tepelerine çıkaran bilim dalı olması tesadüf değildir. Evans Pritchard'ın *The Nuer*'i ya da Robert Redfield'ın klasiği *The Primitive World and its Transformations*, yerlici-esinli bir sosyal bilim çalışmasının ne kadar zengin olabileceğini gösteriyor.

Kurucu anlam düşüncesi, yorumlamacılığın, ilk bakışta görün-

düğünden daha incelikli ve karmaşık olduğunu gösteriyor. Yorumlamacılar, sosyal bilimcilerin yapması gerekenin, üzerinde çalıştıkları insanlara ne yaptıklarını sormaktan ibaret olduğunu iddia etmiyorlar. Böyle bir anket çalışması önemli bir rol oynayabilir ancak tek başına yeterli değildir. Aktörlerin toplumsal yaşamlarını bilgilendiren kavramsal yapının bazı unsurları – özellikle de bunun kurucu anlamları – aktörlerin her zaman ve mutlaka farkında oldukları şeyler değildir. Kurucu anlamlar, etkinliklerin (konuşma dahil) *önkabulleridir* ve, bu halleriyle, kendilerine dayanarak hareket eden insanların otomatik olarak bildikleri şeyler değildir. Bankacılar, kendi çalışmalarında bir bireylik kavramını önkabul olarak alabilirler ancak kabiliyetli bankacılar olmaları için bu kavramı açıklayabilmeleri gerekmez.

Bu bağlamda üç tür kavramdan söz edilebilir: (1) *Düşünürken* kullandığımız kavramlar, (2) *Üzerinde* düşündüğümüz kavramlar ve (3) Kendileri *ile* düşündüğümüz kavramlar. Bankacılar, kendi işlerinde, çeşitli insanlar için "mudi" kavramını kullanabilirler; bankacılar için "mudi" birinci türden bir kavramdır. Aynı bankacılar, zaman zaman "faiz" kavramını onu daha iyi tanımlayabilmek için (hiç kuşkusuz bankanın parasını korumak amacıyla) inceleyebilirler, burada "faiz" ikinci türden bir kavramdır. Ancak ne birinci ne de ikinci tip kavramların kullanımı, bankacıların, bu kavramların farkında olmalarını gerektirmiyor. Nitekim, bankacıların, "faiz" hakkında düşünürken ya da "mudi" terimini kullanırken, örtük biçimde "birey" kavramından yararlandıklarını bilmeleri ya da bu kavramı açıklayabilmeleri gerekmiyor. Bundan dolayı, bankacılıkla – ve dolayısıyla da bunun önkabulü olan derin kurucu anlamlarla – ilgilenen ekonomik antropologların, bankacılara bankanın ve faaliyetlerinin doğası hakkında sorular sormaktan daha fazlasını yapmaları gerekiyor. Yani üçüncü tür kavramı ve onun bu durumdaki anlamını ortaya çıkarmak için, antropologların kendi yorumlarını yapmaları gerekiyor. (Bu tür bir yorum, yorumlamacılıkla örtüşür çünkü *bankacıların kendileri* de bu üçüncü tür kavrama örtük olarak da olsa sahiptirler.)

Yalnız, yorumlamacılığı eleştiren birisi şöyle bir itirazda bulu-

nabilir: Sosyal bilimciler, üzerinde çalıştıkları insanların dünyasında olmayan kavramları kullanamazlar mı? Örneğin, antropologlar, üzerinde çalıştıkları insanların hiç bilmedikleri düşünce kategorilerini – mesela akraba ilişkilerini tanımlayan kategoriler – kullanamazlar mı? Hiç kuşkusuz, bir kabilenin üyeleri, dişil soy ya da ölen akrabanın karısıyla yapılan evlilik kavramlarını bilmediği halde bu kavramlar onların akrabalık kalıplarını tam olarak tanımlayabilir. Ya da likidite tercihi kavramı işadamlarının, ekonomik hayatlarındaki önemli bir eğilime işaret etmesine ve ekonomistlerin, onların ekonomik davranışlarını anlamada bu kavramı kullanmalarına rağmen, işadamları bu kavramı bilmeden pekâlâ başarılı bir ekonomik grafik çizebilirler.

Yorumlamacıların bu itiraza ikna edici bir yanıtları var. Yorumlamacılar, sosyal bilimcilerin, değişik davranış ya da ilişki türlerini sınıflandırmada ya da toplumsal etkileşimin veya zihinsel yaşamın ilgili aktörlerin algılamadıkları yönlerini çözümlemede kendi teknik kavramlarını kullanmalarına karşı çıkmıyorlar. Karşı çıktıkları şey, sosyal bilimcilerin, bu teknik kavramları, üzerinde çalıştıkları insanların maksatlı sözdağarlarından bağımsız olarak kullanabilecekleri düşüncesidir.

Buna karşı çıkmalarının iki nedeni var: Birincisi, insanlar tamamen teşhis edemedikleri bir kavrama "sahip olabilirler". Örneğin, bir yorumlamacı dişil soy bağlamında şöyle makul bir iddiada bulunabilir: Bir kabilenin dilinde böyle bir kavram bulunmasa bile, kabile üyeleri bu kavrama sahiptirler; çünkü, bu kavramın doğurduğu ayrımları yapıyor ve yine bu kavramın doğurduğu sonuçları çıkarıyorlar.

İkincisi, yorumlamacılar, sosyal bilimlerdeki terimlerin, üzerinde çalışılan insanların terimleriyle mantıklı bir ilinti içinde olması gerektiğini ve dolayısıyla da onların terimlerine çevrilebilir olması gerektiğini iddia ediyorlar. Yorumlamacılığın en belağatli sözcüsünün ifadesiyle:

> Toplum üzerinde ya da toplumsal yaşamın belli bir biçimi üzerinde çalışan birisi, araştırdığı etkinlik biçimlerinden değil de kendi araştırma

> bağlamından alınan kavramların kullanılması gerektiğini düşünebilir, fakat zaten bu teknik kavramların kullanımı araştırdığı etkinliklere ait olan öteki kavramların önceden idrak edilmiş olmasını gerektirir. (Winch, 1958, s. 89)

Neden? Maksatlı olarak anlaşılan varlıkların kimliği, toplumsal aktörlerin kavramlarına ve özanlayışlarına bağlıdır. Eğer sosyal bilimciler, bu özanlayışları aşan ya da bunlarla çelişen kavramlar takdim ederek, bu özanlayışların ötesine geçmek isterlerse, bu durumda, bu yeni kavramları, aktörlerin kendi kullandıkları kavramlarla ilintilendirme sorunuyla karşılaşacaklardır. Bu ilinti kurulmadığı takdirde bilimciler açıklamak istedikleri fenomenleri kavrayamazlar ve sözkonusu olaylar da bilimcilerin inşa ettikleri kavram ağından kaçar.

Örneğin, siyasetin doğasına ilişkin bazı genel iddialar ortaya atmaya çalışan siyaset bilimcileri ele alalım ve onların, siyaseti çok teorik bir şekilde tanımlayan teknik bir siyaset kavramı kullandıklarını varsayalım. Burada, bu teknik kavram neye uygulanacaktır? Siyaset de dahil olmak üzere, toplumsal etkinliklerin doğası, bir alandaki aktörlerin en azından örtük olarak paylaştıkları niyetlere bağlıdır. Bunun anlamı ise şudur: Siyaset bilimcilerin teknik kavramı olan "siyasal" kavramının belli bir davranışı içine alıp almayacağı, bu davranışı sergileyen aktörlerin siyasetten ne anladıklarına bağlıdır. Davranışın doğası, etkinliğin gerçekleştiği bağlama göre – ilgili etkinlik bir Afrika kabilesinde, eski bir *polis*'te, Elizabeth İngiltere'sinde ya da XX. yüzyıl Amerika'sında gerçekleşmiş olabilir– derinden değişebilir. Siyaset bilimciler, davranışlarını araştırdıkları insanların derin kavram, inanç ve pratiklerini iyice dikkate almadan, sadece kendi tanımlarıyla, bir etkinliğin ne ölçüde siyasal olduğunu bilemezler.

Kimi sosyal bilimciler, bu gerçeği tam bir dikkatle göz önünde bulundurarak, belli siyasal pratiklerin oluşumunda kısmen rol oynayan anlamları ortaya çıkarmaya ve bu anlamların, siyasal yaşamdaki belli biçimleri nasıl doğurduğunu göstermeye çalışıyorlar. Ör-

neğin, Samuel Beer'in klasiği *Modern British Politics*, modern İngiltere'de, siyasal hayatın önemli biçimlerde birbirinden kopuk evrelere ayrıldığını gösteriyor ve bu durumu söz konusu evrelerden her birinin, siyasalın doğasına ilişkin farklı anlayışlar etrafında yapılanmış olmasıyla açıklıyor. Ya da Takeo Doi'nin *The Anatomy of Dependence* adlı çalışması, Japon siyasetinin kendine has karakterinin temel bir Japon kavramı olan *amae*'den türediğini gösteriyor; bu türevsel ilişkiyi Japonların siyasal yaşamını diğer kültürlerdeki siyasal yaşantıdan farklı kılan şey olarak açıklıyor. Bu tür çalışmalar çok önemlidir, çünkü bunlar, ("siyasal", "ekonomik" ya da "dinsel" gibi) her davranış kategorizasyonunun, bu kategorizasyonun örnekleri sayılan davranışların doğasındaki farklılıklara duyarlı olması gerektiğini gösteriyor. Aksi halde, kategorizasyon ham ve yanlış olacaktır.

Dolayısıyla sosyal bilimler, maksat temelli olarak tanımlanan maksatlı fenomenler üzerinde çalıştığı sürece yorumlayıcı olmalıdır ve bu haliyle, üzerinde çalıştığı insanların ayrım ve kavramlarına dayanmalıdır. Sosyal bilimler, öznelerinin ayrımlarını ihmal edemez ya da bunların yerine kendi teknik kavramlarını yerleştiremez. Bu anlamda yorumlamacılık doğrudur. Ancak bu durumda sosyal bilimciler önemli ölçüde öznelerinin kavram ve terimlerine bağımlı kalacaklarına göre, bu, sosyal bilimcilerin, başkalarını tamamen onların bakış açısından anlamaları gerektiği anlamına mı geliyor?

Aşağıdaki üç bölümde, sosyal bilimlerin, hayatlarını açıklamaya çalıştığı insanların özanlayışlarını aşması gereken, dolayısıyla da yorumlamacılığın ötesine geçmesi gereken durumları ve bunun nasıl yapılabileceğini inceleyeceğiz. Bu bölümlerde söylenmek istenen şey, yorumlamacılığın yanlış olduğu değildir (hatta, burada, nedensel teorinin, yeterlik ve eleştiri teorilerinin hepsinin de, üzerinde çalışılan insanların özanlayışlarının kavranması gerektiğini varsaydığını göreceğiz). Söylemek istediğimiz şey, yorumlamacılığın, sosyal-bilimsel analizin önemli unsurlarını atladığı için, tek-taraflı olduğudur.

B. NEDENSELLİK

Toplumsal fenomenler, sadece soyut anlam yapıları değildir, aynı zamanda da dünyada gerçekleşen olay ve nesnelerdir. Bundan dolayı, bunların anlaşılması için, bunların *ne* anlama geldiklerini bilmek yeterli olmuyor, ayrıca bunların *neden* ortaya çıktıklarını da bilmemiz gerekiyor. Örneğin bir konuşma edimini anlamamız için, bu konuşmada ne dendiğini (konuşma tipini teşhis etmek için bunu bilmeliyiz) bilmenin yanında, konuşmacının bu konuşmayı neden yaptığını da (konuşmanın doğuşunu açıklayabilmek için bunu bilmeliyiz) bilmeliyiz. V. B'de gördüğümüz gibi, konuşma edimleri de dahil olmak üzere, eylemleri açıklamak demek, bunları doğuran pratik uslamlama süreçlerini çözümleyen bir gerekçe açıklaması sunmak demektir. Öz bir deyişle, maksatlı edimleri kavrayabilmemiz için, bu edimlerin yalnızca anlamlarını değil nedenlerini de bilmemiz gerekiyor.

Bu, toplumsal fenomenleri daha geniş bir biçimde kapsayacak şekilde genelleştirilebilir. Nitekim bir toplumun dünya görüşünün içeriğinin ya da bunun kurucu anlamlarının yorumlanması, bu dünya görüşünün *ne* olduğunu açıklasa bile, bu toplumun *neden* bu dünya görüşünü benimsediğini ya da bu dünya görüşünün neden bu şekilde evrildiğini ya da bu dünya görüşünün neden bazı toplumsal ilişkileri beslerken bazılarını beslemediğini ya da bazı insanların neden bu dünya görüşünü öteki insanlardan daha fazla savunduğunu açıklamaz. Bu sorular genel anlamda nedensel yanıtları gerektiriyor. Yorumlamacılığın, insani eylemin anlam boyutuyla sınırlandırılması, bunun, sosyal bilimlerde çok önemli olan nedensel soru ve yanıtları incelemesini engelliyor.

Diğer yandan bazı eylem, ilişki ya da düzenlemelerin etkileri de nedensel bir yaklaşım gerektiriyor. Sosyal bilimciler, özellikle aktörleri tarafından amaçlanmamış olduğu halde belli eylemlerden doğan genel düzenlerle ilgileniyorlar. Örneğin ekonomistler, insanların tasarruf oranlarındaki artışın ulusal gelirdeki düşüşe ve dolayısıyla nihai anlamda da toplam tasarruf düzeyindeki azalmaya neden olduğu zaman ortaya çıkan "tasarruf paradoksu"nu keşfettiler.

Burada, tasarruflardaki düşüş her ne kadar maksatlı tasarruf edimlerinin sonucunda ortaya çıksa da, bu, söz konusu edimlerin amaçlanan bir sonucu değildir. Benzer şekilde, siyaset bilimciler, seçmenlerin tektip davranış sergiledikleri iki-partili bir toplumda, parti platformlarının, parti liderlerinin arzularının tersine, kaçınılmaz olarak siyasal yelpazenin ortasına doğru kaydığını gösterdiler. Bunlar, sosyal bilimcilerin, maksatlı eylem ve toplumsal düzenlemelerin beklenmedik sonuçlarında tekerrür eden kalıpları izledikleri örneklerden sadece ikisidir.

Sonuçlar üzerinde yoğunlaşan başka bir nedensel açıklama tipi ise, yapısal-işlevsel karakterlidir. Burada, bazı toplumsal ilişki biçimleri (örneğin çekirdek aile ya da demokratik toplum) ya da kültürel ürünler (örneğin belli bir ideoloji ya da sembol), bunların, içinde bulundukları toplumun refahına, dolayısıyla da kendi süregiden varoluşlarına nasıl katkıda bulundukları gösterilerek açıklanıyor. Yani belli bir yapı, süregiden bir sistemdeki işlevsel rolüne gönderme yapılarak açıklanıyor. Bu tür bir açıklamada, işlev, ilgili insanların hedefledikleri bir şey değil, kendileri farkında olsalar da olmasalar da onların etkinlik ve ilişkilerinin bir sonucudur. Böyle bir açıklamaya verilebilecek örnek, Evans-Pritchard'ın, kan davasını Nuer toplumundaki sınıflararası dengelerin idamesi işlevini yerine getiren bir unsur olarak analiz etmesidir (Evans-Pritchard, 1940, 3. bölüm). Kan davasının tarafları, toplumsal düzenin dengesinin idamesi gibi bir amaç gözetmiyorlar, fakat, bu, kendilerinin sürdürdükleri davanın bir sonucu – aynı zamanda onların kan davası güdülerini besleyen bir sonuç – olarak ortaya çıkıyor.

Etkiler üzerinde yoğunlaşan üçüncü tip nedensel açıklama ise, Foucault'nun çalışmalarından esinleniyor. Foucault, içinde düşündüğümüz ve ilişkiler kurduğumuz "söylemsel rejim" gibi kendi benliklerimiz ve bedenlerimizin de, bütün insanlık tarihini içine alan ve "hiç bitmemecesine tekrarlanan tahakküm oyunu"nun sonucu olarak ortaya çıktığını düşünüyor. Buna göre, kim olduğumuzu anlamamız için, bizi üreten mekanizmaları keşfetmemiz gerekiyor. Foucault bu keşif işine soybilim diyor. Soybilim, "özne"nin oluşumunun dolambaçlı yollarını izleyerek onun nasıl belli itaat

sistemleri tarafından yaratıldığını anlamaya çalışıyor.

Sosyal bilimlerin, öznelerinin terimleriyle sınırlı olup olmadığı sorunu açısından özellikle önem arzeden bir şekilde, Foucault, bu sürecin, şekillendiriciler ya da şekillendirilenlerin bilinçli ya da bilinçsiz bir motivasyonunun sonucu olmadığını iddia ediyor. İktidar, Foucault'ya göre, bir birey ya da grubun kendi isteklerini başkalarına kasten dayattığı durumlarla sınırlı değildir. İktidar, eylemlerin, gelecekteki muhtemel eylemlerin alanını nasıl etkilediği ile ilgilidir. Bu şekilde anlaşılan iktidar, bütün toplumsal etkileşimlerin bir parçasıdır. Öyle ki, aktörler, kendi öznel amaçları ne olursa olsun, aslında hep iktidar ilişkileri içindedirler: Aktörlerin etkinliklerinin etkileri daima kısıtlayıcı ya da yetkilendiricidir, zorlayıcı ya da tanımlayıcıdır. Sonuç olarak iktidar, Foucault'ya göre, aktörlerin niyetleri doğrultusunda işlemez. İktidar, aktörlerin edimlerinin etkileri başka edimleri mümkün kıldığı ve kısıtladığı ölçüde bu edimlerden yayılır.

Ayrıca, Foucault'ya göre, bazı iktidar tipleri edim ya da konuşmaların anlamı aracılığıyla işlemiyor. İnsanların vücutları ve hareket eğilimleri, anlamın aracılığı olmadan, doğrudan şekillendirilebiliyor. Örneğin, bir sınıftaki sıraların dizilimi, öğrenci ya da öğretmenlerin kafalarına giren herhangi bir aracı düşünce olmaksızın, onların vücutlarını ve dolayısıyla da etkileşim biçimlerini doğrudan etkileyebilir. Foucault'nun kendi sözleriyle:

> Göstermek istediğim şey, iktidar ilişkilerinin, öznenin kendi tasarımlarının aracılığına bile ihtiyaç duymadan, nasıl bedene derinlemesine nüfuz ettiğidir. Eğer iktidar, bedeni ele geçiriyorsa, bu, iktidarın ilk olarak insanların bilincinde içselleştirilmesiyle olmuyor. (Foucault, 1981, s. 186)

Öznelci-olmayan bir iktidar değerlendirmesi göz önüne alındığında ve bazı iktidar biçimlerinin "öznenin kendi tasarımlarını" yok saydığı düşünüldüğünde, soybilimciler, ne toplumsal aktörlerin kendi etkinliklerine yükledikleri anlamlar üzerinde ne de verili toplumsal pratiklerin ya da düşünme biçimlerinin altında yatan örtük anlamlar üzerinde odaklanmıyorlar. Bunun yerine, soybilimciler, bazı

mikro-pratiklerin, hükmettikleri insanların vücut ve eğilimleri üzerinde belli etkileri nasıl mümkün kıldıklarını ve nasıl kısıtladıklarını ortaya çıkarmaya çalışıyorlar.

Öznelerin oluşumunun soybilimin çıkarılması, ele aldığımız diğer açıklama girişimlerine benzer: Bir dünya görüşünü, bir etkileşim biçimini ya da karakteristik bir algılama veya hissetme biçimini üreten koşulların keşfedilmesi gibi, amaçlanmamış sonuçların analizi gibi ve toplumsal yapının işlevlerinin keşfedilmesi gibi, soybilim, nedensel bir açıklama biçimidir. Peki nedensel açıklamalar nasıl işliyor? Bu soruyu VIII. bölümde daha geniş biçimde yanıtlayacağım; şimdilik basit bir değerlendirme yeterli olacaktır. Nedensel ilişkiler, çıplak bağlaşım ilişkilerinden farklıdır. Yani, "e'nin nedeni c'dir", "c oldu, ardından da e oldu"dan tamamen farklıdır. c'nin olup, ardından da e'nin olması, e'ye neden olan şeyin c olduğu anlamına gelmiyor. Halbuki, e'nin nedeninin c olduğunu söylemek, (çok kaba bir ifadeyle) c'nin oluşunun, e'nin oluşu için gerekli ve/veya yeterli bir koşul olduğunu söylemektir: Eğer e, c olmadan olabiliyorsa ve/veya eğer c olduğu halde e olmuyorsa, o zaman, c, e'nin nedeni değildir.

Meseleyi biraz farklı şekilde dile getirecek olursak, nedensel önermeler, koşul kipli önermeleri ("eğer c olacaksa, e olacaktır") ya da olgu karşıtı koşullu önermeleri ("eğer c olmamışsa, e olmamıştır") doğuruyor. Ancak nedensel önermelerin bu çıkarsamaları doğurabilmesi için, bu önermelerin, c ile e'nin neden tesadüfün ötesinde ilintili olduğunu göstermesi gerekiyor. Nitekim, çıplak bağlaşım önermelerinin tersine, nedensel bir önermenin, bütün örneklerini açıklayabilmesi gerekiyor.

Örneğin, Batı Avrupa'da totaliter partilere verilen destek ile eğitimin ters orantılı olduğu gerçeğini ele alalım. Acaba bunlar arasında nedensel bir ilişki mi vardır yoksa bunların bir arada oluşları sadece bir tesadüf ya da bazı başka sebeplerin sonucu mudur? Göreli eğitimsizliğin totaliter partilere desteği sonuç verdiğini iddia edebilmek için, sosyal bilimcilerin, birinci ile ikinci arasında tesadüften öte bir ilişki kurulabileceğini göstermeleri gerekiyor. Nitekim örneğin sosyal bilimciler, bu bulgularını, Batı Avrupa'daki daha az

eğitim almış insanların otoriter kişilik sahibi olma eğiliminde olduklarını ve otoriter kişilikli insanların ise otoriter siyasal hareketleri destekleme eğilimi taşıdıklarını gözlemleyerek açıklayabilirler. Ancak bu farazi bağlantı biraz ham bir bağlantıdır. Otoriter kişilikli insanları, antidemokratik partileri desteklemeye sevk eden şey nedir? Bunların bu tutumları sadece bir tesadüf müdür, yoksa sahip oldukları otoriter kişiliklerinin gerektirdiği bir şey midir? Otoriter kişilikli bir insanı değiştirebilseydik acaba bu kişinin siyasal tercihleri de değişir miydi? Otoriter kişiliği doğuran şey eğitimsizlik midir, yoksa tam tersi midir, yani, otoriter kişilikli insanlar eğitimden kaçma eğiliminde mi oluyorlar? İnsanlara daha fazla eğitim vererek otoriter kişiliklerin doğmasını engelleyebilir miyiz? Yoksa acaba eğitim bütün bunlar için nedensel bir faktör değil midir?

Bu ve benzeri soruları yanıtlayabilmek için nedensel teoriler gerekiyor. Teoriler, sözkonusu olayların tamamen birkaç temel ilkenin işleyişinin sonucu olduğunu göstererek, ayrık bir fenomenler kümesinin sistematik bir değerlendirmesini sunuyorlar. Nedensel bir teori ise, tam olarak, iki ya da daha fazla olayın birbirleriyle nasıl bir nedensel ilişki içinde olduklarını gösteriyor; bunun için, bu olaylardan birinin diğerini/diğerlerini doğuracağı şekilde, açıklanacak fenomenleri ve bunların etkileşim tarzlarını oluşturan temel varlıkları saptıyor. Nitekim nedensel bir teori, koşul kipli ya da olgu karşıtı koşullu önermelerin ortaya çıkması için gereken zeminleri sunuyor. Nedensel göndermelerin nihai olarak nedensel teoriler tarafından desteklenmesi gerekiyor. Bundan dolayı, tikel olayların nedensel açıklamaları kaçınılmaz olarak nedensel teorilere yol açıyor.

Teori, tikel nedensel açıklamaları meşrulaştırmanın yanında, başka bir amaç için de gereklidir. Sosyal bilimler, daha bilimsel olma amacı doğrultusunda, zorunlu olarak, çeşitli nedensel açıklamalar ile bunların dayandığı teorileri örgütlemek için, bunları sistematik olarak birbirleriyle bağlantılandırıyor ve onları deneysel ve öteki ampirik doğrulamalara tabi tutuyor. Bu süreçte, özbilinçli "büyük ölçekli" teorinin – bir tür teoriler teorisinin – gelişimi kesinlikle gereklidir. Davranış bilimleri tam da bundan dolayı geniş bir öl-

çeğe ve güce sahip olan teoriler geliştirmiştir. (Bu tür büyük teorilerin örnekleri arasında, rasyonel seçim teorisi, yapısal-işlevsel teori, neoklasik ekonomi teorisi ve Freud'un teorisi bulunuyor.)

Bunun, başkalarını anlamak için onların bakış açılarını benimsememiz gerekip gerekmediği sorusu ile olan ilişkisi açık olmalı. Nedensel teoriler, hiç kuşkusuz, öznelerinin bilmediği düşünce kategorilerini kullanarak ve onların görmediği bağlantılar kurarak, öznelerinin kavramsal ve kültürel kaynaklarının ötesine geçecektir. Nedensel toplumsal analizin kategorileri, analiz edilen toplumsal aktörlerden değil, sosyal bilimlerden doğuyor. Yorumlamacılık, insanların yaptıkları ya da yarattıkları şeyleri bilmemiz için, onların ortaya koydukları etkinlik ve üretimlerin kendileri için ne anlama geldiğini bilmemiz gerektiğini söylerken haklıdır; bu anlamda, aktörlerin bakış açılarına çok dikkat etmeliyiz. Ancak yorumlamacılık, sosyal bilimlerin aynı zamanda, aktörlerin pratik uslamlamalarının ötesinde, onların yaptıkları ve yarattıklarının nedenlerini de bilmesinin gerektiğini ve bu iş için de sosyal bilimcilerin, kaçınılmaz olarak, aktörlerin bakış açılarından farklı bakış açıları geliştireceklerini kabul etmiyor.

C. YETERLİK

Sosyal bilimler, tipik olarak, doğa bilimlerindeki fenomenlerden farklı olarak tasavvur edilen fenomenleri, yani maksatlı eylemleri ve bu eylemlerin kendi anlamları bağlamında tanımlanan sonuçlarını açıklamaya çalışıyor. Bunun sonucu olarak da, sosyal bilimlerdeki teorilerin yapacağı işler, doğa bilimlerindeki teorilerin yapacağı işlerden farklı oluyor. Özellikle, sosyal bilimlerde, nedensel teorilerin yanında yeterlik teorilerinin de olması gerekiyor.

Maksatlı eylemler, hem kural yönetimli hem de rasyoneldir. Kural yönetimlidirler çünkü bu eylemlerin kimliği, kısmen, örnekledikleri düşünce ve davranış ilkelerinin ürünüdür. Bir aktörün aktör olması ve bir edimin de belli türden bir edim olması için, aktörlerin performans ve üretimlerinin, standart ya da kamusal olarak ta-

nınan bir biçimde bu ilkeleri içermesi gerekir. Bir konuşma edimi-nin selamlama edimi olması için, selamlayıcıların kendilerini teşhis edilebilecek bir biçimde ifade etmeleri gerekiyor. Satranç oyununda mat olmanız için, rakibinizin satranç kuralları içinde bir hamle yapması gerekiyor. Daha genel söylersek, rakibinizle birlikte oynadığınız şeyin satranç olması için bu oyunu oluşturan kurallara uymanız gerekir. III. Bölümde söylediğimiz gibi, kurucu kurallar, maksatlı eylemlerin icrasını ve bunların sonuçlarını mümkün kılıyor.

Kural izlemelerinin yanında, maksatlı eylemler aynı zamanda genellikle rasyoneldir de. Bu eylemler, araçları amaçlara bağlayan ve psikolojik durumları ifade eden pratik uslamlama süreçlerinin sonucunda ortaya çıkar. Maksatlı etkinliklerin maksatlı olmasının sebebi, bunların, belli rasyonalite yöntem ve normlarını içermeleri (örneğin, V. Bölümde gördüğümüz gibi, bunların belli anlaşılırlık normlarına uymaları gerekiyor).

Kural izleyen rasyonel bir davranış, kesinlikle normatif karakterlidir. Böyle davranışların ne kadar doğru ya da açık/anlaşılır olduğu kuralların iyi izlenip izlenmediğine, kuralların kendi amaç ya da hedeflerini besleyip beslemediğine ve bu hedeflerin belli ölçütlere uyup uymadığına bağlı olarak değerlendirilebilir. Nitekim konuşma edimlerinin gramer açısından doğru olup olmadığı değerlendirilebilir çünkü bunlar linguistik kurallara göre icra edilirler. Mat etme, vaat etme ve oy verme edimleri, kendilerini mümkün kılan kurallara uyup uymadıklarına bağlı olarak başarılı ya da başarısız olurlar. Ve her araçsal eylemin ne kadar rasyonel olduğu, amaçladığı hedefi ne kadar gerçekleştirebildiğine bağlı olarak değerlendirilebilir.

Maksatlı etkinliğin ve bunun sonuçlarının normatif karakterinden dolayı, aktörlerin yeterliği ile bunların gerçek performansları arasında bir ayrım yapılabilir. Bir aktörün *yeterliği*, belli bir etkinlik için geçerli olan rasyonalite kurallarına ya da normlarına hâkimiyetidir. Bir aktörün *performansı* ise, aktörün gerçekte ortaya koyduğu davranıştır ve aktörün yeterliğinin yanında, dikkat, algı, öğrenme, vs., derecelerini de içine alan başka faktörler tarafından

da belirlenir. Nitekim bir aktör İngilizce konuşma açısından yeterli olabilir fakat bu yeterliğin herhangi bir ortamda uygulamaya geçirilişi – performans olarak bir konuşma edimi – bu yeterliği yeterince yansıt(a)mayabilir. Yani konuşmacının konuşması sentaks ve semantik açıdan doğru ya da yanlış olabilir.

Yeterlik ile performans arasındaki ayrıma paralel olarak iki tip teori arasındaki ayrım ortaya çıkıyor. *Yeterlik teorileri*, mükemmel derecede rasyonel olan veya belli eylem türlerinin altında yatan ilgili kurallara tamamen hâkim olan ideal bir aktörün kapasite ve süreçlerini modellemeye çalışıyor. Böyle bir teori, anlamlı sembolik etkinliklerin üretimini ve bunların sonuçlarını mümkün kılan rasyonalite kural ve normlarının oluşturduğu sistemleri ifşa etmeye uğraşıyor. Bir yeterlik teorisinden yararlanan ya da bunun üzerine oturan *performans teorileri* ise, aktörlerin gerçekten ne yaptığını açıklama amacıyla geliştiriliyor ve dolayısıyla da aktörlerin davranışlarıyla bağlantılı olan belli yeterliklere ek olarak nedensel faktörleri de içine alıyor.

Sosyal bilimlerde çok sayıda yeterlik teorisi var. Örneğin Chomsky (1965), dönüşümsel gramer teorisinde, bir dilin gramer açısından doğru olan bütün cümlelerini üreten temel kural ya da ilkeleri ortaya çıkarmaya çalışıyor. Chomsky'nin teorisi bir yeterlik teorisi, çünkü bu teori, bir dili ideal biçimde konuşan birisinin diline hâkimiyetini ve doğru cümleler kurma ve bunları tanıma (potansiyel) kapasitesini modellemeyi hedefliyor. Habermas'ın (1979) evrensel edimbilgisi teorisi ise, bütün iletişim biçimlerinin (iletişim, karşılıklı anlaşmayı hedefleyen bir toplumsal etkileşim biçimidir) önkabulleri olan epistemik ve pragmatik koşulları ortaya çıkarmaya çalışıyor. Habermas'ınki de bir yeterlik teorisidir çünkü bu teori, aktörlerin, eylem, ifade ve üretimleri yoluyla anlam aktarma kabiliyetlerinin temelini oluşturan kural, yapı ve kapasiteleri açıklamaya çalışıyor. Piaget'in (1970) genetik epistemolojisi de kısmen bir yeterlik teorisidir. Bu teori, yetişkin (ve nihai anlamda da bilimsel) algı ve biliş için gerekli olan algısal ve bilişsel becerileri ve bu becerilerin gittikçe açılmasının altında yatan gelişim ilkelerini ifşa etmeyi hedefliyor. Kegan'ın (1982) gelişim psikolojisi alanındaki

yapıcı-gelişim teorisi ise, sadece benliğin evrim aşamalarını tarif ve kategorize etmeye (bu anlamda bir performans teorisidir) çalışmıyor, aynı zamanda da bu evrimi, bu evrimin altında yatan kapasitelerin iç mantığı aracılığıyla açıklamaya (bu anlamda da bir yeterlik teorisidir) çalışıyor.

Herhalde sosyal bilimlerdeki yeterlik teorilerinin en gelişmiş ve en etkili olanları, rasyonel seçim teorisini besleyen teorilerdir. Modern ekonominin kalbinde yer alan rasyonel seçim teorisi aynı zamanda sosyoloji, antropoloji ve siyaset biliminde de çok önemli çalışmaların esin kaynağı olmuştur. Rasyonel seçim teorisi, davranışı, bekledikleri faydayı maksimize eden aktörler bağlamında açıklıyor. Bu, sergilenen gerçek davranış üzerine yapılan bir açıklama olarak, elbette ki bir performans teorisidir. Yalnız, aktörleri, hedeflerine giden yolda eldeki en iyi araçları seçmeleri anlamında araçsal olarak rasyonel saydığı için, rasyonel seçim teorisinin bir araçsal rasyonalite teorisine gereksinimi vardır ve bunu da iki yeterlik teorisinden, karar teorisi ve oyun teorisinden alır.

Hem karar teorisi hem de oyun teorisi, temel bazı varsayım ve koşullar altında, fayda maksimizasyonu stratejilerini eklemlemeye çalışıyor. Karar teorisi, farklı seçim durumlarındaki (farklı bilgi derecesi ve güvenilirliği, farklı sonuç olasılıkları, farklı sonuç türleri, vb.) karar-alma süreçlerini açıklıyor. Oyun teorisi ise, karşılıklı bağımlılığın öteki fayda maksimizörlerinin seçimlerine dayattığı (güvenilirlik derecesi, sonuç türleri, bağımlılık derecesi ... vb.'yi de kapsayan) belli kısıtlamalar bağlamında ortaya çıkan, pratik rasyonalite süreçlerini ortaya seriyor. Birlikte ele alındığında, karar ve oyun teorisi, başka fayda maksimizörlerinin de olduğu çeşitli durumlarda kendi hedeflerine ulaşmak için en iyi yolu seçmeye çalışan mükemmelen rasyonel aktörlerin düşünce süreçlerini modellemeye çalışıyor. Bu iki yeterlik teorisi, gerçek hayattaki aktörlerin davranışlarının mükemmelen rasyonel düşünce süreçlerinin şu ya da bu derecede hayata geçirilmesi olarak açıklanması yoluyla rasyonel seçim teorisine eklemleniyor.

Aktörlerin performansları, her ne kadar en azından kısmen kendi yeterliklerinin sonucu ise de, aktörlerin kendileri, bu yeterlikle-

rin doğasını ve içeriğini asla saptayamayabilirler. Hatta, bunların varlığının bile farkında olmayabilirler. Yeterli derecede İngilizce konuşmanız için, bu dilin derin gramer yapısına ilişkin herhangi bir şeyi bilmeniz ya da bu yapının bütün diğer gramerlerle formel ortaklıklarının olup olmadığını bilmeniz gerekmiyor. Başkalarıyla iletişim kurmanızı sağlayan pragmatik koşulları bilmeniz gerekmiyor. Bir aktör olarak, tam da daima nesir biçiminde konuştuğu halde bunun farkında olmayan bir öğrencinin durumunda olabilirsiniz. Eylem ve konuşma yapan özneler, icra ettikleri performans ve üretimlerin altında yatan beceri, ilke ve kurallardan açıkça bahsetmeden ya da bunları tam olarak açıklayamadan, çeşitli eylem ve nesnelerin nasıl icra edileceğini ve yaratılacağını bilirler.

Nitekim yeterlik teorileri, kendi öznelerinin terimleri tarafından kısıtlanmıyor. Mevcut yeterlik teorilerinde, en usta aktörlerin performans ve üretimlerindeki pratik bilgilerin bile ötesine geçen teorik terimler bulunuyor. Karar ve oyun teorilerindeki (ki bunlar, sıradan deneyimlere en yakın yeterlik teorilerindendir) terimlerden bazılarını düşünelim: Bayes maksimizasyon kriterleri, fayda fonksiyonu, mahkûm ikilemi, kuşatılmış rasyonalite, tatmin, koordinasyon dengeleri, maksimin ya da minimaks seçim ilkeleri, ödeme kalıpları, açıklanan tercih. Bu teknik terimler hiç kuşkusuz en başarılı fayda maksimizörlerinin terimlerini bile aşıyor. Bunlar, aktörlerin kendileri tarafından değil, sosyal bilimler tarafından geliştirilen kavramsal bir zırhın parçalarıdır.

Ancak yeterlik teorileri öznelerinin kavramlarını aşan kavramlar kullansa da bu, bu teorilerin, öznelerinin davranışlarını ve bu davranışların sergilendiği bağlamları kolayca ihmal edebileceği anlamına gelmiyor. Yeterlik teorileri, nihai olarak, yeterlikli aktörlerin sezgilerine karşı test ediliyor. Örneğin dilbilimde, önermelerin, Chomsky'nin (1965, s. 20) sözleriyle, "yerli konuşmacının linguistik sezgilerine uyma ampirik koşulunu yerine getirmeleri" gerekiyor. Sonuçta herhangi bir cümlenin kurallara uygun olup olmadığı, yerli konuşmacıların sezgilerine başvurma dışında nasıl öğrenilebilir ki?

Yeterlik teorileri, yeterlikli aktörlerin örtük olarak sahip olduk-

ları bazı temel beceri ve bilgileri ortaya çıkarmaya ve bunları açık ve eklemlenmiş hale sokmaya çalışıyor. Dolayısıyla da bu teorileri test edecek nihai soru şudur: Teori, pratikte (örtük biçimde ve tam farkında olunmadan) zaten var olan şeyleri ifşa ediyor mu? Habermas, aydınlatıcı bir yaklaşımla, yeterlik teorilerine, (gramer temelinde konuşma, araçsal olarak rasyonel terimlerle düşünme, iletişim kurma, bilimsel olarak algılama ve düşünme, vb.) temel kapasitelerin "rasyonel yeniden inşası" adını veriyor. Bu tür teoriler, örtük ve saf-olmayan bir biçimde de olsa pratikte zaten var olan şeyleri *yeniden* inşa ediyor. Bu bağlamda, yeterlik teorileri, her ne kadar aktörlerin kendi terim ve kavramlarını aşan terim ve kavramlar kullansa da, öznelerinin etkinlik ve üretimlerini ve özellikle de bu etkinlik ve üretimlerin tasavvurunda kullanılan terimleri dikkate almalıdır.

D. ELEŞTİRİ

Yorumlamacılık, sosyal bilimlerin, maksatlı eylemleri doğuran uslamlama süreçlerinin yapısının ve bu süreçler ile bunların sonuçlarının ortaya çıktığı anlam sistemlerinin resmedilmesine dayanması gerektiğini iddia ediyor. Bu, yorumlamacıların, sosyal bilimcilerin yapacağı tek şeyin, aktörlere kendi etkinliklerinin anlamını sormak olduğuna inandıkları anlamına gelmiyor. Herhangi bir aktör, kendi edimlerinin anlamını bilmiyor olabilir ve dayandığı anlam sistemlerini eklemleyemeyebilir. Yorumlamacılar, gerçek hayattaki aktörlerin bildiklerini değil, eksiksiz özbilgiye sahip bir aktörün – tabi eğer böyle biri olsaydı – sunabileceği bilgiyi öğrenmeye çalışıyorlar. Bu amaçlarını ifade için şunu söylüyorlar: Sosyal bilimlerdeki açıklamalar, herhangi bir toplumdaki ideal bilgilendiricinin özanlayışını kapsamalıdır.

Maalesef, bu iddia, insan hayatının yaşamsal unsurlarını göz ardı ediyor. Bir toplumun ideal üyeleri bile hem kendi toplumsal düzenlerinin doğasını hem de kendi güdü, istek, değer ve eylemlerini sistematik biçimde yanlış anlayabilir ve bu yanlış-anlamalar, irras-

yonel toplumsal etkileşim biçimlerinin temelini oluşturabilir ve bunları yaşatabilir. Dahası, bu yanlış-anlamalar, bir kültürün anlam sistemlerindeki temel yetersizlikler ya da tutarsızlıklardan türeyebilir. Bu tür durumlarda, ideal aktörlerin özanlayışları toplumsal gerçekliği ifşa ettiği kadar örtebilir de. Dolayısıyla da, sosyal bilimciler, kendilerini, ideal aktörlerin kavram ve özanlayışlarıyla bile sınırlayamazlar çünkü bunlar da özde karışmış olabilir. Bazen sosyal bilimsel açıklama, bu karışıklığın ve bunun sonuçlarının teşhisini gerektirebilir. Bu tür durumlarda, sosyal bilimciler, herhangi bir kültürde işleyen anlam sisteminin ötesine geçmelidir.

Erken modern dönemde Avrupa ve Kuzey Amerika'daki Avrupai cadı çılgınlığını ele alalım. Trevor-Roper'in (1969) öne sürdüğü gibi, cadı inancı, zamanın entelektüel bağlamında illa da irrasyonel değildi. Ancak bu cadı çılgınlığı, içinde cadı inancından daha fazlasını barındırıyordu. Cadı çılgınlığını özel kılan ve zamanın ideal aktörlerinin özanlayışlarının ötesinde açıklamalar gerektiren faktörler, keşfedilen ve lanetlenen farazi cadıların sayısındaki ani ve dramatik artış, işkencelerin ateşliliği ve coğrafi ve toplumsal işkence kalıplarıydı. Burada, sosyal bilimciler, sadece bu ortamdaki aktörlerin elindeki kavramlar üzerinde düşünecek olsalardı, bu fenomenleri yeterince açıklayamazlardı: Cadı çılgınlığı, tabii ki cadıların sayısındaki ani artışın bir sonucu olarak açıklanamaz! Analizlerin, dönemin insanlarının terimleriyle sınırlı tutulması, cadı çılgınlığının, dönemin toplumsal gerilimleri ve bu gerilimlerin saptırılmasına hizmet eden günah-keçilerinin varlığı bağlamına oturtulmasını engeller. Sosyal bilimciler, cadı çılgınlığını, sadece bu çılgınlığın yeşerdiği inanç ve değerler sistemi bağlamında açıklasalardı, cadı çılgınlığının toplumsal gerçekliğinin özünü gözden kaçırırlardı.

Karışmış ve tutarsız anlam sistemlerinden doğan zihinsel durum ve eylemlerle bunların sonuçları, az görülen şeyler değildir. Zorlayıcı ve öteki nevrotik davranışlar, azınlık gruplarına yönelik sergilenen şiddetli önyargılı davranışlar ve kendini tekrarlayan özyıkıcı toplumsal etkileşim kalıpları, insani deneyimde sıkça görülür. Ayrıca bu tür davranışlar, insanların hayatlarının tecrit edilmiş bir yönü

de değildir. Bunlar, insanların birçok duygu, inanç, ilişki ve eylemi ile sistematik biçimde ilintilendirilebilir. Dahası, insanların özanlayışlarının temeli – en berrak özdüşünüm anlarında kendileri hakkında konuşulmak için kullandıkları terimler ve yine böyle anlarda kendilerine atfettikleri korkular, özlemler, inançlar, tutkular ve değerler – de özde yanlış olabilir. Bunun sonucu olarak da, insanlar, kendi davranışlarını kendi içlerinde ya da başkalarına karşı yeterince açıklayamayabilirler. Daha kötüsü, bu tür yanlış-anlamaların sonucu olarak, asla ulaşamayacakları hedefleri kovalayabilirler ve ulaştıkları hedefler de tatmin edici olmayabilir. Bu durumun yaratacağı düş kırıklığı, onların, çabalarını yoğunlaştırmalarına ve dolayısıyla da mutsuzluklarının devamına sebep olabilir.

Ayrıca, tıpkı bireylerin sistematik olarak hataya düşebilmeleri gibi, onların yaşam biçimleri de böyle özyanlış-anlayışlara ya da Marx'ın ifadesiyle "yanlış bilinç"e dayanıyor olabilir. Gruplar, tutarsız, özyıkıcı ya da yanlış inanç, istek ve eylem kalıplarını kurumsallaştırabilirler. Daha da kötüsü, bu tür kalıplar, aktörlerin elindeki terimlerle açıklanamayan şeyler olabilir. Bu şekilde özde sınırlı ve yetersiz bir anlam sisteminin tuzağına düşmüş bulunan aktörler, kendileri hakkında ya da toplumsal hayatlarının içkin biçimde düş kırıcı olduğu durumlar hakkında bilgi sahibi olamayabilirler. Hatta aslında tuzağa düşmüş olduklarını bile algılayamayabilirler. Dolayısıyla onların kim olduklarını ve ne yaptıklarını tarif ve tavzih etmek için, onlarınkinden farklı bir kavram sisteminin kullanılması gerekiyor. İşte bu, klasik olarak Marx ve Freud tarafından ve daha yakın zamanlarda da Brown (1959), Laing (1960), Marcuse (1964), Becker (1973) ve Habermas (1975) tarafından çizilen insan yaşamı resmidir.

Bu anlamda yaşamsal olan nokta, açık ve örtük içerik arasındaki ayrımdır. Bir etkinliğin açık içeriği, bu etkinliğin, aktörünün kendi bakış açısından anlaşılan anlamıdır. Örtük içeriği ise, sadece aktörün bakış açısının aşılmasıyla ulaşılabilen gerçek anlamıdır. Açık içerik örtük içeriği gizler. Bu tür durumlarda, açık içerik unsurları, örtük içeriğin şifreleri olarak, sadece açık içeriğin, kendi alanının dışından bakılarak yeniden yorumlanmasıyla anlaşılabilen

şifreler olarak görülmelidir.

Nitekim, Marx'a göre, Hıristiyanların Tanrı'ya ibadet etmelerinin nedeni, eksiksiz ve bütün insanlar olmak istemeleri ve Tanrı'nın kendilerinin bu isteklerini yerine getireceğine inanmalarıdır. İbadetin açık içeriği, Hıristiyan ilahiyatının tanımladığı anlamıdır: Yüce Varlığa tapınma biçimlerinden biri. Halbuki, Marx'a göre, bütün bunlar bir yanılsamadır: Tanrı insanlardan ayrı bir varlık değildir; Tanrı, kendini tam olarak gerçekleştirmiş ideal bir insan temsilidir. İnsanlar, ibadet etmekle, hayali olarak Tanrı'nın gücüne iştirak ederler (yani, kendi potansiyel güçlerini hayali olarak gerçekleştirirler). İşte ibadetin örtük içeriği de budur. Marx'a göre, ibadetin sunduğu doyumlar, yapay doyumlardır, çünkü ibadet sırasında aktörler potansiyel kimliklerini ifade ediyormuş gibi görünüyor olsalar da gerçekte durum böyle değildir. Hakiki doyumu sunabilecek tek şey, insanlardaki üretim kapasitesinin, işbirlikçi toplumsal emek formlarında geliştirilmesi ve gerçekleştirilmesidir. İnsanların, kendilerini gerçek iktidarla değil de iktidarın yanılsamasıyla (yani, işbirlikçi toplumsal emekle değil de ibadetle) tatmin etmelerinin nedeni, içinde bulundukları mevcut toplumsal koşulların, onların kendi iktidarlarını gerçekleştirmelerinin önüne geçmesi ve eylemlilik potansiyellerini engellemesidir.

Burada bizi ilgilendiren nokta, Marx'ın teşhisinin doğruluğu değil, bu teşhisin doğası ve bunun toplumsal teori hakkında gösterdikleridir. Marx'ın teorisine göre, insanlar, kendi hayatlarını dinsel terimlerle düşünmeyi sürdürdükleri müddetçe kendilerine yabancılaşmış olacaklar, fakat bu yabancılaşmayı ve dolayısıyla da kendi istek ya da eylemlerini anlamayacaklardır. Sosyal bilimciler ise kendilerini dinsel pratiklerin açık anlamlarıyla sınırladıkları sürece, bu pratiklerin doğasını anlamakta sistematik olarak başarısız olacaklardır. Bundan dolayı, sosyal bilimcilerin, bu pratikleri yapan insanlarınkinden farklı bir kavram sistemi (bu durumda Marksist bir sistem) kullanmaları gerekmektedir.

Eylem ve düşünme biçimlerinin örtük içeriğinin saptanması bazen "ideoloji-eleştirisi" olarak adlandırılıyor. Bir toplumda işleyen, fakat bu toplumdaki insanların karakteristik düşünme, eylem ve

ilişki biçimlerinin anlaşılması için yeterli kaynağı sunmayan anlam sistemlerine ideoloji deniyor. Bir ideolojinin anlaşılması için, sosyal bilimcilerin bu yetersizliği ve bunun işleyiş biçimlerini ifşa etmeleri gerekiyor, çünkü sonuçta, ideolojiler içkin olarak yetersiz ve yanlış yönlendiricidir. Bunun için ise, ideolojinin açık içeriğinin tamamen ortaya dökülmesinin yanında bu içeriğin örtük içeriğine çevrilmesi gerekiyor. Dahası, ideolojilere sembolik anlamlarıyla birlikte nedensel güçlerini kazandıran ve fakat aktörlere görünmeyen mekanizmaların da saptanması gerekiyor. Bütün bunlar ise, kaçınılmaz biçimde, insanların sistematik olarak nasıl kandırıldıklarının ve bundan dolayı da nasıl düş kırıklığına uğradıklarının tam-ölçekli bir analizini gerektiriyor. İşte böyle bir tam-ölçekli analize *eleştirel teori* deniyor (bunun klasik örnekleri Marx ve Freud'un teorileridir; ayrıca bazı çağdaş feminist teoriler de bu türdendir).

İdeolojiler bağlamında, bir kültürün anlam sistemi, ideal bilgilendiricilere göründüğünden bile tamamen farklı bir anlama sahiptir. Anlam sistemlerinin, göründüklerinden farklı olmalarını, Jacques Derrida kendi kavramı olan "*différance*" aracılığıyla açıklıyor. Derrida'ya göre, olumlanan her şey için kendisinin zıttı olan bir "öteki" vardır ve bu "öteki", yok gibi görünse de, aslında ertelenmiş bir anlam olarak bu şeylerin içindedir. *Yapısöküm*, bu farazi öteki'nin ortaya çıkarıldığı ve bunun, görünmese de, süregiden bir anlam sisteminde işleyen bir unsur olduğunun gösterildiği eleştirel yöntemdir. Derrida, karmaşıklıklarının ve iç gerilimlerinin tam olarak ortaya konabilmesi için, sadece metinlerin değil, aynı zamanda eylemlerin, pratiklerin, ilişkilerin ve kültürel ürünlerin de "yapısöküm"e tabi tutulması gerektiğini söylüyor.

Bunu bir örnekle açıklayalım. Toplumu örgütleyen ilkelerin ve bunların altında yatan özanlayışların heteroseksüel olduğu, heteroseksüelliğin tahakkümündeki bir toplumu düşünelim. Böyle bir toplumda, eşcinseller, sakat ve sadece olumsuz değerlere sahip "heteroseksüel-olmayan"lar olarak tasavvur edilir. Bu şekilde eşcinselliğin, bu toplumun özanlayışından dışlanması amaçlanır. Acaba öyle mi? Böyle bir sistemde, heteroseksüeller, kimliklerini, kendilerini kendileri gibi olmadığım varsaydıkları insanlardan ayırarak ka-

zanırlar. Kendilerini eşcinselliğin antitezi olarak tanımlarlar ve eşcinselliği kendi hayatlarından çıkarmaya çalışırlar. Ancak bunu yaparken, eşcinselliği, istemeyerek, kendi özanlayışlarına dahil ederler: Eşcinseller, heteroseksüel olmayanların imgesi olarak heteroseksüellerle yakından ilintilidir ve dolayısıyla da eşcinsellik heteroseksüellere ne olduklarını hatırlatan temel unsurlardan biridir. Bundan dolayı heteroseksüeller, ezmeye ya da hayatlarından çıkarmaya çalıştıkları eşcinsellere muhtaçtırlar. Nitekim heteroseksüel kimlik, eşcinselliğe yönelik dışlama ve bastırma ediminden dolayı ona bağımlıdır.

Daha da kötüsü, belki de böyle bir dışlama zorunludur, çünkü sonuçta eşcinsellik, heteroseksüelliğin o kadar da dışında bir şey olmayabilir. Belki de heteroseksüeller, kendi içlerinde, kendilerini eşcinsel-olmayanlar olarak tanımladıklarından dolayı bastırmak, inkâr etmek ve kendi varlıklarından atmak zorunda oldukları eşcinsel unsurlara sahiptirler. Nitekim eşcinselleri aşağı mevkilere sürgün edebilir ve kendilerini kendi eşcinsel itkilerinden korumanın bir yolu olarak, bu mevkileri dikkatle denetleyebilirler. Ya da kendi heteroseksüelliklerini teyit için düzenlenen ritüellere katılabilir ve bu ritüellerde, hem kendilerine hem de başkalarına, kendilerinin katıksız heteroseksüel olduklarını gösterebilirler. Bu durumlarda dışlanan şey, heteroseksüellerin kendileri bunun bilincinde olmasalar bile, gerçekten de içerideki bir şeydir.

Bu kalıbın aynısı, toplumsal yaşamda işleyen diğer ikiliklerde de bulunabilir. Erkek-kadın, beyaz-siyah, sömürgeci-sömürülen, akıllı-deli, uygar-barbar, cennetlik-lanetlenmiş/pagan çatışkılarını düşünün. Bunlarda, birinci terimler genellikle ayrıcalıklıdır, ancak terim ve karşıtının oluşturduğu kalıbın varlığı çoğu zaman açık seçik ortadadır. Yapısöküm, bu ve benzeri durumlarda, bir anlam sistemini oluşturan açık kavramsal sınırların, bunlar bağlamında yaşayan ve eylemde bulunan insanlara göründüğü kadar açık olmadığını göstermeye çalışıyor. Özellikle de, bu tür karşıtlıkların nasıl istemeyerek tersyüz olduğunu, çöktüğünü ya da birbiri içine girdiğini göstermeye uğraşıyor. Anlam sistemleri, görünürdeki tutarlılıklarına rağmen, çoğu zaman kendi egemen kavramsal mantıklarının dışına

çıkıyorlar. Yapısökümcüler, bu sistemlerin yanılgılarını ya da çelişkilerini ifşa etmek için, gerilim noktalarına, eksiltilere, suskunluklara ya da marjinlere bakıyorlar. Yapısökümcüler şunu diyor: Anlam, daima karışıktır, sürekli titrer, çöker ve görünür düşünce ve eylem kategorilerinin dışına ve etrafına taşarak onları birbirine karıştırır.

Yapısöküm, her ne kadar edebi olan ve olmayan metinler arasında katı bir ayrım olmadığını vurgulasa da, yapısöküm uygulamalarının en başarılı olduğu alan edebi metinlerdir. Bununla beraber, yapısöküm – hem kendi başına bir teknik olarak hem de genel postyapısalcı sosyal bilim girişiminin bir parçası olarak – aynı zamanda çeşitli toplumsal etkileşim analizlerinde de kullanılmıştır. Örneğin, şimdilerde "kültürel çalışmalar" olarak anılan alandaki araştırmalar, popüler kültürdeki (tabloid basın, pembe diziler, futbol kalabalıkları, popüler filmler, vb.) değişik temsil biçimlerinde işleyen çelişkili unsurları ortaya çıkarmaya çalışıyor. Bu "metinler"in (ki bunlar genellikle bildik olaylar ya da nesneler içeriyor), "mücadele alanları" olduğu söyleniyor; dolayısıyla da, bunların kendilerini şekillendiren ideolojik baskıları nasıl çarpıttıkları, "kapadıkları" ya da istemeyerek de olsa bunları nasıl ifşa ettikleri "sorgulanıyor". (Bu baskıların, genellikle, bir kültürde iktidarın belli "marjinal" grupların aleyhine işlemesinden türediği söyleniyor.)

Yapısöküm, sosyal analistlerin herhangi bir kavramsal sistemin kendisini ele verdiği noktaları ortaya çıkarabilmeleri için, üzerinde çalıştıkları insanların kavram sistemlerini aşmalarını gerektiriyor. Yapısökümün amacı, sabit ve kuşatılmış bir benlik ve tutarlı ve tekil bir anlam sisteminde kök salan birleşik bir toplum yanılsamasının idamesi için bastırılan ve o zamana dek gizlenmiş olan "ötekilik"i ifşa ederek aktörlerin kimlik nosyonlarını paramparça etmektir. Dolayısıyla yapısöküm, ideal aktörün özanlayışını bile dikkate almayan bir yorum biçimidir. Her kültürel söylem, kendisinin dayandığı temeli oluşturan heterojenliği, uyumsuzluğu ve sistematik dışlamaları örtüyor. Yapısöküm kültürel diskurların taşıyıcısı olan en bilinçli katılımcıların bile göremediklerini ortaya çıkarmaya çalışıyor.

Hem ideoloji-eleştirisini hem de yapısökümü tartışırken özellik-

le önemli olan nokta, bu iki eleştiri türünü basit bir yaklaşımla, ahlâki değerlendirme biçimleri olarak yorumlama yanlışına düşmemektir. Her ne kadar ideoloji-eleştirisi ve yapısöküm etkileşim ve düşünme biçimlerindeki rasyonalitenin değerlendirilmesini ve bunların barındırdığı ikiyüzlülüklerin ifşa edilmesini içerse de, *bu değerlendirim ve ifşa, açıklama amacı için gereklidir.* Burada, yorum, kişilere özanlayışlarının yanılsamalı, çelişkili, yanlış-düşünceli ya da dar olduğunun gösterilmesi yoluyla, bu özanlayışların kişilerin kendi kendilerine ulaşamayacakları bir açıklık kazanmasını amaçlıyor. Bu eleştiri, tam da, insanların davranış ve ilişkileri kendi özanlayışlarının yanılsamalı doğasından türediği zaman zorunludur. Bu tür durumlarda, davranış ve ilişkilerin açıklanması, bunların eleştirilmesinden ayrı tutulamaz ve açıklamanın temelinde değerlendirme biçimleri bulunur.

İnsan davranışları, aktörlerin kendi inanç ve istekleri temelinde icra edilmeleri anlamında maksatlıdır. Ancak aktörler, kendi etkinliklerinin anlamını sistematik olarak yanlış-anlamalarının ve de bu durumun baskıcı mekanizmalar tarafından beslenmesinin sonucu olarak, irrasyonel davranışlar sergileyebilirler. Bu gibi durumlarda, yorumlamacılığın geleneksel hedefi olan, maksatlı fenomenleri kendi içinde anlamanın yerine, bu fenomenleri eleştirme gereksinimi geçmelidir. İrrasyonel davranışları anlamanın tek yolu, insanların özanlayışlarının, kendi davranışlarının yarattığı toplumsal gerçekliği nasıl maskelediğini ortaya sermek ve insanların davranışlarının nedenlerinin onların kavrama kapasitelerini aşan bir düzeyde ortaya çıktığını göstermektir. Bunu yaparken, sosyal bilimcilerin, üzerinde çalıştıkları toplumsal yaşamda işleyen kavram ve ayrımları aşan kavram ve kavramsal ayrımlardan yararlanmaları gerekiyor.

Yine de, bu, eleştirel sosyal bilimin, aktörlerin davranış ve özanlayışlarını eleştirirken, bu özanlayışları göz ardı edebileceği anlamına gelmiyor. Bir defa, herhangi bir etkinlik ya da toplumsal örgütlenme biçiminin karışıklık ve yetersizliğinin doğası, bunun kendi içinde nasıl işlediği dikkate alınmadan açıklanamaz. İkincisi, eleştiri, aktörlerin özanlayışlarının, aktörlerin kim olduklarını ve ne

yaptıklarını daha doğru biçimde ifşa eden alternatif sistemin sunduğu özanlayışlara çevrilmesini gerektiriyor. Böyle bir çeviri için ise, orijinal sistem hakkında ayrıntılı bilgi gerekiyor. Bu çeviri, aktörleri, onların kendi kendilerini bildiklerinden daha iyi bildiğini iddia eden ideoloji-eleştirisi ve yapısöküm gibi girişimler için özellikle önemlidir; çünkü, bu girişimler, aktörlerin kendi özanlayışlarıyla bağlantılandırılmadıkları zaman, kolaylıkla, ampirik kanıtları hesaba katmayan ideolojik iddialar şekline dönüşebilirler. Son tahlilde, eleştiri, bir grup insanın özanlayışlarını aydınlatma kabiliyetine dayanır. Nitekim eleştiri, bir gruptaki insanların yaptıklarını, onların kendi bakış açısından yorumlarken aynı zamandada bu bakış açısını aşmaya dayanıyor.

E. ÖZET

Sosyal bilimler felsefesinin başı, sürekli birbirleriyle ilintili şu iki ikilikle belada olmuştur: Anlama-açıklama ikiliği ve neden-anlam ikiliği. Yorumlamacılık kendisini tanımlarken bu ikiliklere gönderme yapıyor ve şunu vurguluyor: Maksatdışı fenomenleri bunların nedenlerini keşfederek açıklamaya çalışan doğa bilimlerinin tersine, sosyal bilimlerin işi, maksatlı fenomenleri bunların anlamlarını yorumlayarak anlamaktır. Buna göre, maksatlı fenomenler özlerinde anlamlıdır, yani bunlar, kimliklerini kendi aktörleri için taşıdıkları anlamdan alırlar. Bu anlamın ortaya çıkarılması ise, maksatlı fenomenlerin anlaşılabilmesinin yoludur.

Yorumlamacıların vurguladığı bir başka nokta da şudur: Sosyal bilimlerdeki yorumlar, üzerinde çalışılan insanların bakış açıları dikkate alınarak yapılmalıdır. Maksatlı fenomenlerin kimlikleri, aktörlerin yaşantıları üzerine kurdukları inşaatların ve bu inşaatları doğuran anlam sistemlerinin türevidir. Yorumlamacılığın iddiasına göre sosyal bilimciler, bu kimlikleri anlamak için, bir kültürü o kültürün kendi içsel bakış açısından yorumlamalıdırlar.

Ancak yorumlamacılık, sosyal bilimlerin yorumlayıcı olması gerektiği şeklindeki doğru bir gözlemden yola çıkarak, sosyal bilimle-

rin *yalnızca* yorumlayıcı olduğu gibi yanlış bir sonuca ulaşıyor. Yorumlamacılık, yorumlayıcı-olmayan birçok teorinin sosyal bilimlerdeki açıklamalarda büyük bir öneme sahip olduğunu göz ardı ediyor: Kültürleri ve bunların değişimlerini, amaçlanmayan sonuçlarını, işlevsel ilişkilerini ve soybilimsel kökenlerini doğuran faktörleri açıklayan *nedensel* teoriler, değişik türden maksatlı etkinlikleri doğuran kapasiteleri araştıran *yeterlik* teorileri ve insanları ideolojilere tabi kılan ve dolayısıyla da onların sistematik şekilde irrasyonel davranışlar sergilemelerine yol açan mekanizmaları anlamaya çalışan çeşitli *eleştirel* teoriler. Bütün dikkatini sadece bir tür teoriye hasreden herhangi bir yaklaşımdaki yanlışlık, bu yaklaşımın mecburen belli tip soruları soramayacak ve dolayısıyla da belli tip yanıtları veremeyecek olmasından ileri gelmektedir. Sosyal bilimlerdeki farklı açıklama tarzları, farklı sorular soruyor ve bunları yanıtlıyor. Yeterli bir sosyal bilimler felsefesi, bunların hepsini hesaba katmalıdır.

Yorumlamacılık, sosyal bilimlerdeki bütün soruları içine almamasının yanında bir de, yine yanlış olarak, bütün yorumların ötekilerin dünyayı nasıl gördüğünü kavramaya dayandığını iddia ediyor. Halbuki, yukarıda da gördüğümüz gibi, bazı yorum biçimleri – örneğin ideoloji-eleştirisi ve yapısöküm – üzerinde çalışılan insanların kavramsal sistemlerinin ötesine geçiyor. Sosyal bilimlerde, anlamın anlaşılmasından daha fazlasını amaçlayan ve üzerinde çalışılan insanların terimlerinin ötesine geçen teori yelpazesi çok geniştir.

Dolayısıyla yorumlamacılık, yanlış olmaktan çok tek-taraflıdır. Yorumlamacılık, toplumsal fenomenleri maksatlı fenomenler olarak tasavvur eden herhangi bir değerlendirmenin kabul edilebilir olması için, bu değerlendirmenin söz konusu fenomenlerin parçası olduğu ve dayandığı anlam sistemini ciddi biçimde dikkate alması gerektiği üzerinde haklı olarak ısrar ediyor. Ne var ki, yorumlamacılık, yanlış bir biçimde, bir kültürde işleyen anlam sisteminin ifşa edilmesinin yeterli olduğunu iddia ediyor. Evet, anlamak sosyal bilimler için gereklidir fakat sosyal bilimler için açıklama *da* gereklidir. Sosyal bilimler, sadece toplumsal fenomenlerin anlamının yorumlanmasından oluşmuyor, aynı zamanda bunların nedenlerinin, bunları doğuran yeterliklerin ve bunların aldığı irrasyonel biçimle-

rin ifşa edilmesini *de* içeriyor. Dolayısıyla sosyal bilimcilerin, sadece araştırdıkları insanların kavram sistemlerine hâkim olmakla kalmayıp, aynı zamanda da üzerinde çalıştıkları insanların çerçevelerini aşan kavramsal kaynakları kullanan daha teorik ve teknik başka bir sözdağarına hâkim olmaları gerekiyor.

Eğer Kaptan Cook gemisine bir antropolog almış olsaydı, belki de, kendi dönüşünün Hawaililerin anlam sisteminde nereye oturduğunu kavrayarak onların bunu nasıl yorumlayacaklarını anlayacaktı. Bundan başka şeyleri de bilecekti. Hawaililerin anlam sistemini doğuran koşulları, bu sistemin Hawai toplumunda nasıl işlediğini, bunun amaçlanmayan sonuçlarını, kökenlerini, belli toplumsal gerilimlerle olan ilişkisini, ideolojik boyutlarını ve nasıl kendi karşıtının tohumlarını taşıdığını öğrenecekti. Hawailileri, hem ideal bir Hawaili bilgilendiricinin onları anlayacağı gibi hem de kendi kendisinin en fazla bilincinde olan bir Hawailinin bile ulaşamayacağı bir perspektif ve derinlikle anlayacaktı.

O halde, ötekileri anlamak için onların bakış açısını mı benimsemeliyiz? Evet çünkü aktörleri için ne anlam ifade ettiklerini bilmeden maksatlı fenomenleri ve bunların sonuçlarını kavrayamayız. Hayır çünkü bu fenomenlerin açıklanması için, genellikle, ilgili aktörlerin kavramsal kaynaklarının ötesine geçmek gerekir.

OKUMALAR

Bu bölümde büyük ölçüde Moon'dan (1975) yararlandım.

Sosyal bilimsel açıklamaya ilişkin iyi bir genel değerlendirme için bkz. Little (1991). Sosyal bilimlerdeki farklı açıklama stratejilerine ilişkin mükemmel bir değerlendirme ve bunun ışığında geliştirilen sofistike bir sosyal bilimler felsefesi için bkz. Bohman (1991).

Hawaililerin Kaptan Cook'u yanlışlıkla tanrı Lono olarak gördükleri düşüncesinin, Batılı bilimcilerin sürdürdükleri kültürel bir mit olarak eleştirisi için bkz. Obeyesekere (1992). Obeyesekere'ye verilen güçlü bir yanıt ve burada yapılan yorumu destekleyen bir değerlendirme için bkz. Sahlins (1995).

Yorumlamacılık için bkz. Winch (1958), Taylor (1971 ve 1985b), MacIntyre (1971), Geertz (1973a ve 1983) ve Rabinow ve Sullivan (der.) (1979).

Yorum ve açıklama arasındaki ilişki üzerinde, buradakiyle ilintili fakat bundan farklı bir değerlendirme için bkz. Mahajan (1992) ve Henderson (1993). Ayrıca bkz. Beattie (1964) ve Ulin (1984).

Sosyal bilimlerde neden ve anlama ilişkin bir tartışma için bkz. Von Wright (1971), Jarvie (1972), Gellner (1973) ve en önemlisi de Moon (1975).

Bu bölümde tartışılan farklı nedensel teorilere ilişkin: Kavramları, toplumsal ve siyasal bağlamlarında inceleyen bir nedensel analiz tipi için (*begriffsgeschichte*) bkz. Koselleck (1985; 1988). Yapısal-işlevcilik için bkz. Malinowski (1944), Parsons (1951), Radcliffe-Browne (1952) ve Merton (1957). Soybilim için bkz. Foucault (1977, 1978 ve 1981), Dreyfus ve Rabinow (1982). Foucault'nun, iktidarın vücutları doğrudan etkilediği düşüncesi için bkz. Fay (1987, 7.2. kısım).

Yeterlik teorisi için bkz. Chomsky (1965). Rasyonel seçim teorisi için Elster'deki (1986) Becker, Harsanyi ve Elster'in makalelerine bakınız; rasyonel seçim teorisinin toplumsal çatışmaya uyarlaması için bkz. Hardin (1995); ekonomideki rasyonel seçim teorisi için bkz. Becker (1976); siyaset bilimindeki için bkz. Downs (1957); sosyolojideki için bkz. Blau (1964); ve antropolojideki için bkz. Barth (1959) ve Bradley (1969). Genelde oyun ve karar teorileri için bkz. Luce ve Raiffa (1957), Schelling (1960) ve Friedman (1986). Von Neumann ve Morgenstern (1944) *locus classicus*'tur.

Eleştirel teori için bkz. Horkheimer (1937), Habermas (1971 ve 1988), Wellmer (1971), Bauman (1976), Held (1980), Geuss (1981) ve Fay (1987). Bu alandaki feminist bir perspektif için bkz. Harding (1986) ve Smith (1987, 1990). Kültürel çalışmalar için bkz. Hall (der.) (1980), Grossberg (der.) (1992), Ingils (1994), Jenks (1993) ve Bhabha (1994). Yapısöküm için bkz. Derrida (1973a, 1973b, 1981). Bütün bu alanın faydalı bir genel değerlendirmesi için bkz. Eagleton (1983), Hoy (1982) ve Seidman (1994).

Eşcinsellik/heteroseksüellik kategorisinin, modern toplumdaki çekirdek düşünce, kültür ve kimlik tarzlarını yapılandıran bir "toplumsal mantık" olarak önemi için bkz. Sedgwick (1991).

VII

Ötekilerin davranışları onların kastettiği anlama mı gelir?

A. MAKSATÇILIK (*Intentionalism*)

İ.Ö. 49 yılının 10 Ocak gecesi, Jül Sezar, bir alay askerle birlikte, yönettiği eyaleti İtalya'dan ayıran küçük bir nehir olan Rubicon'u aştı. Bu edim ne anlama geliyordu?

V. Bölüm'de (tamamen fiziksel terimlerle tanımlanabilecek) vasıfsız hareketlerle (anlamlı olmalarından dolayı temsil ettikleri niyetler bağlamında tanımlanması gereken) eylemler arasında yaptığımız ayrım göz önüne alındığında, bu sorunun tarihçilerin sorması gereken bir soru olduğu açıktır. İnsani eylemler, kimliklerini tam da dışavurdukları anlamdan alırlar. Sosyal bilimcileri ilgilendiren olaylar özde jest karakterlidir, yani bunlar bir mesajı iletir, bir stra-

tejiyi ortaya koyar, bir ilkeyi izler ya da bir çıkarı takip ederler.

Bunun en açık örneği, tabii ki, konuşmanın kendisidir. İnsanlar birbirleriyle etkileşirken sesler çıkarırlar. Ancak bu sesler, gıcırtılı bir tekerden gelen sesler gibi ya da hatta alt düzeydeki hayvanların çıkardığı tipik biyolojik ivedilik seslerinden oluşan cıvıltılar, homurtular ve hırıltılar gibi değildir. (Üst düzey hayvanların konuşup konuşmadıkları ise çok tartışılan bir konudur.) İnsanların konuşmaları, bir şeyi temsil ederek başka bir şeyin ifadesi için yapılır, yani semboliktir. Nitekim insani konuşmalar, bir bilgiyi aktarabilir ("Bir avcı geliyor"), bir isteği belirtebilir ("Tutulmak istiyorum"), zihinsel bir durumu gösterebilir ("Senden hoşlanıyorum") vb. İnsanlar, cümleler kurma yoluyla, kendilerini ve dünyayı kendi kendilerine ve başkalarına çeşitli yollarla aktarırlar. Bu anlamda bu konuşmalar anlamlıdır.

Çokkültürcülüğün bakış açısından bakıldığında, ilk başta sorulması gereken sorulardan biri, ötekilerin davranışlarının anlamına ilişkin olan sorudur. Gördüğümüz gibi, çokkültürlü duyarlılığın ayırt edici özelliklerinden biri, kişinin ötekilerin kendisinden ve kendi grubundakilerden farklı davrandıklarının bilincinde olmasıdır. Herhangi bir konuşma edimiyle, bir jestle ya da bir pratikle sizin kastettiğiniz şeyin, ötekilerin de bunlarla kastettikleriyle aynı olduğunu varsayamazsınız. Bunun sonucu olarak, çokkültürcülüğün ana kurallarından biri şudur: Ötekilerin belli bir davranışla, aynı davranışı siz yaptığınızda kastettiğiniz şeyi kastettiğini düşünmeyin ve daima, bu davranışın anlamının, ilk başta göründüğünden farklı olabileceğini varsayarak, "Bu ne anlama geliyor?" diye sorun. Anlama ilişkin sorular çokkültürlü deneyimin can damarlarından biridir.

Bu sorular aynı zamanda sosyal bilimlerin de can damarlarındandır. Eğer insanların davranışları kimliğini büyük ölçüde içerdiği anlamdan alıyorsa, o zaman, sosyal bilimcilerin ve tarihçilerin, doğa bilimlerindeki meslektaşlarının yapmak zorunda olmadıkları bir şeyi yapmaları, yani, gözlemledikleri davranışların ve bunların sonuçlarının anlamını yorumlamaları gerekiyor. Sosyal bilimcilerin bunu yapmalarını gerektiren nedenler hem tarif hem de açıklamay-

la ilgilidir. Tarif açısından bakıldığında, sosyal bilimcilerin, gözlemledikleri şeyi bilmeleri için, belli bir edimin, ürünün ya da ilişkinin ne anlama geldiğini bilmeleri gerekiyor. Bir kişinin kolu yukarıya kalkıyor: Burada ne olmuştur? Bu bir işaret midir? Kaba bir jest midir? Böyle bir jestin provası mıdır? Bir oy verme midir? Bir dans figürü müdür? Rahatsız edici bir böceği vurma girişimi midir? Bunlara cevap verebilmeleri için sosyal bilimcilerin bu edimin neye işaret ettiğini ya da neyi gösterdiğini öğrenmeleri gerekiyor.

Açıklayıcı olmak için ise, sosyal bilimcilerin, anlamlı bir edim, ürün ya da ilişkinin doğasını aydınlatmak için, bunun anlamını daha derin ve ayrıntılı bir biçimde eklemlemeleri gerekiyor. Sosyal bilimcilerin, yüzeydeki anlamları görece açık olan davranış ya da metinler bağlamında bile, bunların derin anlamını kavramaya çalışmaları gerekiyor. Nitekim herhangi bir edim bir yatırım edimi olabilir; fakat ekonomik sosyologlar, böyle bir etkinliğin arkasında yatan ve bunu mümkün kılan daha derindeki varsayımları aramak isteyeceklerdir (Max Weber, böyle bir arayışla, kapitalist davranışın derin anlamlarına varmış ve dolayısıyla da – görünüşte tasarruf ve yatırım etkinliğinden tamamen uzak görünen – Protestan ilahiyatını ifşa etmiştir). Ya da herhangi bir edim bir bahis edimi olabilir; ancak, bu edimin anlamının daha derinlerine inilmesi, antropologların, bunun hedef ve anlamını daha eksiksiz olarak açıklamalarını sağlayacaktır (nitekim, Clifford Geertz, Balinezlerdeki horoz dövüşünün Balinez toplumu için ifade ettiği şeyin, *Macbeth*'in bizim toplumumuz için ifade ettiği şeye benzediği sonucuna varıyordu; burada da ilk başta görülmeyen bir anlam ortaya çıkıyor).

Dolayısıyla, sosyal bilimciler ve tarihçiler insan davranışlarına ilişkin "Bunun anlamı nedir?" sorusunu hiç kuşkusuz soracaklardır. Ve tabii bu bölümün başındaki soruyu: Sezar'ın Rubicon nehrini geçmesi ne anlama geliyor?

Bu sorunun yanıtını vermemiz için, "anlam"ın anlamını bilmemiz gerekiyor. Yani, Sezar'ın eyleminin anlamı araştırılırken öğrenilmek istenen şey nedir? "Anlam" (meaning) sözcüğünün kökü, bu soruya çok makul bir yanıt sunuyor. "Meaning", Almancada "aklında olmak" anlamına gelen *meinen* sözcüğünden türemiştir.

Buna göre, bir edim, metin ya da ilişkinin anlamı, aktörün bunları icra ederken ya da üretirken aklında bulundurduğu – bununla ifade etmek ya da başarmak istediği – şey olacaktır. Bu sağduyusal içgörü, maksatçılık denen genel felsefi bir anlam teorisinin temelidir. *Maksatçılığa* göre, bir edimin ya da bunun sonucunun anlamı, ilgili aktörün niyetlerinin türevidir. (Bu, kendi içinde, bölüm başlığındaki soruya bir yanıtı da barındırıyor: Ötekilerin davranışları *kendilerinin* bunlarla kastettikleri anlama gelir.) Dolayısıyla, Sezar'ın Rubicon nehrini geçmesinin anlamı, tam da Sezar'ın bununla kastettiği, yani, bununla başarmayı umduğu şeydir. Sezar'ın bu edimindeki niyetlerinin ne olduğunu çıkarmak ise tarihçilerin işidir.

Peki, maksatçılık, anlamın en tipik biçimi olan linguistik anlamı nasıl açıklıyor? Maksatçılığın en etkin versiyonlarından biri, Paul Grice (1957) tarafından ortaya atılan linguistik anlam teorisinde bulunabilir. Bu teoriye göre, bir konuşmacının bir sözüyle herhangi bir şeyi kastetmesi, bu sözü, muhataplar üzerinde belli etkiler yaratma niyetiyle söylemesidir. Grice'e göre, konuşmacı S'nin, bir konuşması (U) ile herhangi bir şeyi kastetmesi için, dinleyici A üzerinde belli bir etki yaratma niyetinde olması gerekir; S, bu etkinin, kendisinin niyetinin bu olduğunu A'nın bilmesiyle gerçekleşeceğini düşünür. Nitekim, "dışarıda yağmur yağıyor" sözünü söylemenin anlamı bununla kastedilen şeydir; çünkü S, bununla,

(1) A'nın, yağmur yağdığına inanması gerektiğini kastediyor;
(2) A'nın, (1)'deki kastının farkında olması gerektiğini kastediyor;
(3) (2)'deki farkındalığın, A'nın, yağmur yağdığına inanmasının gerekçesinin bir parçası olması gerektiğini kastediyor.

Burada, linguistik anlam, konuşmacıların iletişimlerindeki niyetlerden türüyor.

Sosyal bilimler ve tarih felsefesinde, anlama ilişkin birkaç maksatçı değerlendirme ileri sürülmüştür. Maksatçı araştırma programının doğasını daha iyi anlamak için en azından bunlardan birini incelemek faydalı olacaktır. Burada, R. G. Collingwood'un (1961)

önerdiği yeniden canlandırma teorisini ele alacağım.

Collingwood, tarihçinin ödevinin "kendisini bir eylemin içinde düşünmek, bu eylemin aktörünün düşüncesini görmek" (1961, s. 213) olduğunu iddia ediyordu. Collingwood'a göre, eylemlerin, gözlemlenebilir dış taraflarının yanında bir de "iç tarafları" ya da "düşünce tarafları" vardır ve bu içeri, eylemleri tamamen fiziksel ve maksatdışı terimlerle tarif ve tavzih edilebilen saf fiziksel olaylardan ayırır. Nitekim eylemleri teşhis edebilmemiz için, bunların somutlaştırdığı içsel düşünceleri bilmemiz gerekir. Örneğin Sezar'ın Rubicon nehrini aşmasını bir "aşma" olarak – yani, vasıfsız hareketlerden (eğer Sezar, istemeden sürüklenerek bu nehrin ötesine geçmiş olsaydı ya da bu nehrin Rubicon nehri olduğunu bilmeden geçmiş olsaydı, bu durumda Sezar'ın hareketi vasıfsız bir hareket olabilirdi) farklı maksatlı bir edim olarak – tarif etmek, zaten bunun, bir iç tarafı olduğunu ve bunun kısmen Sezar'ın kendi düşüncelerinden – ki bu düşünceler söz konusu edimle ifade edilmektedir – oluştuğunu görmek demektir.

Dolayısıyla Collingwood, Sezar'ınki gibi maksatlı edimleri anlamak için, bu edimlerde işleyen düşünceleri ortaya çıkarmamız gerektiğini iddia ediyordu. Collingwood bu iddiasını ifade için şöyle diyordu: Bir tarihçi, "aktörün düşüncesini yeniden düşünerek", onun düşüncesini kendi zihninde "yeniden canlandırmalı"dır (1961, s. 283). Nitekim, örneğin:

> Theodosis Yasalarını okuyan ve önünde de bir imparatorun fermanı bulunan bir tarihçi düşünelim. Kağıt üstündeki yazıları sadece okumak ve bunları başka bir dile çevirebilmek, bu fermanın tarihsel anlamını bilmek demek değildir. Fermanın tarihsel anlamına vakıf olabilmek için, tarihçi, elindeki fermanı, tıpkı imparatorun düşündüğü gibi düşünmelidir. Kendisini imparatorun yerine koyarak, böyle bir durumla nasıl başa çıkılacağını görmelidir. Olası alternatifleri ve bunlardan birini seçmenin gerekçelerini görmelidir. Dolayısıyla da, imparatorun belli bir edimde karar kılmadan önce geçtiği süreçlerden geçmelidir. Böylece, imparatorun yaşadıklarını kendi kafasında yeniden canlandıracaktır. Fermanın anlamına ilişkin, sadece filolojik bir bilgiden farklı olarak, tarihsel bir bilgiye sahip olabilmenin tek yolu budur. (Collingwood, 1961, s. 213)

Dolayısıyla, "yeniden düşünme", aktörün, kendi durumundaki olgulara ilişkin anlayışını, durumla ilgili inanç ve isteklerini, bunların ışığında ortaya çıkan olası eylem biçimlerine ilişkin düşüncelerini ve bütün bunları bir araya getirdiği pratik düşünme süreçlerini kavramaktır. Yeniden düşünme, V. Bölüm'ün terminolojisiyle söylersek, aktörün belli bir şekilde davranmasının gerekçelerini keşfetmektir. Bu şekilde, tarihçiler, edimin anlamını ortaya çıkarmış olurlar.

Yeniden Sezar'a dönelim. Collingwood'un yaklaşımına göre, Sezar'ın Rubicon'u geçmesinin anlamı, Sezar'ın bu eylemi gerçekleştirirken ulaşmayı düşündüğü hedeflerin türevidir. Bu hedefler nelerdir? İ. Ö. 50 yılının sonbaharında Roma, siyasal anlamda büyük bir istikrarsızlık yaşıyordu. İki askeri lider, Sezar ile Pompey arasındaki ilişkilerde derin güvensizlikler vardı. Derin bölünmeler Senato'yu etkisiz kılmıştı. Sezar'ın, Gaul'daki görevinin İ. Ö. 49 yılında dolmasından sonra onun Konsül olmasını istemeyen Konsülleri korku sarmıştı. Tabii, Roma'nın kilit noktalarında dostları ve casusları olan Sezar bütün bunların farkındaydı. Bütün bu kuşku ve belirsizliğin ortasında, Sezar'ın Roma'ya yöneldiği söylentileri yayıldı. Konsüller, kendilerini korumak için, Pompey'i, Devleti Sezar'dan kurtarmaya çağırdılar. Bunu duyan Sezar, tipik gözüpekliğiyle harekete geçerek, daha Pompey ordusunu hazırlayamadan Pompey'e saldırdı. Dolayısıyla, Sezar'ın Rubicon'u geçmesindeki kastı, erken davranarak Pompey'i ve yandaşlarını basmaktı.

Ancak, faydalı olduğu noktalar olmasına rağmen, Collingwood'un anlam analizi, kendi maksatçı terimleri bağlamında bile tamamen yeterli değildir. Dolayısıyla bu analizin tashihten geçmesi gerekiyor. (VII. C'de, maksatçılığın kendisinde de eksikliklerin bulunduğunu göreceğiz.) Başka bir maksatçı olan Quentin Skinner'in, bir şeyi *yapma* niyeti ile bir şeyin *yapılmasındaki* niyet arasında çizdiği ayrımı ele alalım:

> Ancak, bir yazarın niyetleri hakkında konuşmak, ya bu yazarın belli bir eser tipi yaratma plan veya tasarısına (x'i yapma niyetine) gönderme yapmak ya da var olan bir eseri belli bir biçimde (x'i yapmaktaki belli bir niyetin somutlaştırılması olarak) tarif etmek olabilir. Birinci

> durumda, (tıpkı güdüler hakkında konuşmak gibi) eserin ortaya çıkmasından önce var olan olumsal bir koşuldan dolaylı olarak bahsetmiş oluyoruz. İkinci durumda ise, eserin kendisinin bir özelliğinden bahsetmiş ve bunu belli bir amaç ya da niyeti cisimleştirmiş olması ve dolayısıyla da belli bir anlamı olması bağlamında, tanımlamış oluyoruz. (Skinner, 1972, s. 401)

X'i *yapma* niyeti, illa da yapılan şey*deki* niyet değildir. Edim, aslında aktörün bilinçli niyetlerini gerçekleştirmeyebilir. Örneğin aktör bir hata yapabilir ya da kendisini x'e götürmeyecek herhangi bir edimin kendisini x'e götüreceğini düşünebilir ya da kendisinin farkında olmadığı amaçlara hizmet eden bir edim icra edebilir. Dahası, herhangi bir şeyi *yapma* niyeti, aktörün bilinçli olarak düşündüğü güdülerine işaret eder; halbuki bir edim, aktörün farkında olmadığı ya da emin olmadığı niyetleri de gerçekleştirebilir.

Eylemler*deki* niyetleri teşhis etmek, aktörlerin bilinçli niyetleri ile icra ettikleri edimleri eşitlememeyi, belli bir aktörün zihninden geçenler hakkında değil, eylem hakkında, yani gerçekleştirilen edimin kendisinde var olan maksatlılık hakkında sorular sormayı gerektiriyor. Bu soruları yanıtlamak, edimleri, onları icra eden aktörün yaşamının ve onların icra edildiği toplumsal düzeneğin oluşturduğu daha geniş bir bağlama oturtmayı ve onları, bu bağlamda yorumlamayı gerektiriyor.

Collingwood'a göre, tarihçiler, sadece aktörün düşünce süreçlerini yeniden canlandırıyor. Ancak bu, bir edimin anlamı ile aktörün bununla bilinçli olarak kastettiği şeyi birbirlerine çok sıkı bir biçimde bağlıyor. Örneğin bu, en azından teoride, aktörün kendi edimlerinin anlamını en iyi yorumlayan kişi olduğunu ima ediyor. Ancak maksatçılığın bu teze bağlanması gerekmiyor, yani, yorumcuların (buna edim üzerinde sonradan düşünen aktörün kendisi de dahildir), bir edimin anlamını aktörün kendisinden daha iyi anlayabileceğini inkâr etmesi gerekmiyor. Bu mümkündür çünkü anlam, (Collingwood'un iddia ettiği gibi) aktörün düşüncelerinin psikolojik olarak yeniden yaşanması süreciyle değil, (Skinner'in iddia ettiği gibi) edimi uygun bir bağlama yerleştiren bir yorum süreciyle kavranabilir.

I. Bölüm'de gördüğümüz gibi, yeniden canlandırma ile yorumlama arasındaki fark önemlidir. Yeniden canlandırma psikolojik bir özdeşleşme sürecidir; tarihçiler ve sosyal bilimciler, aktörlerin, çeşitli eylemlerin icrası esnasında kafalarından geçen düşünce süreçlerini yeniden yaşarlar. Yorum ise, tersine, psikolojik bir süreç değil, edimlerin ilgili toplumsal ve maksatlı bağlamlarda – aktörün kültürel dünyasında – konumlandırıldığı bir açıklama sürecidir. Yorumda önemli olan nokta, aktörün kafasından geçen bilinçli düşünceleri keşfetmek değil, aktörün belli bir şekilde hareket ederek ne yaptığını çözümlemektir.

Peki, Skinner'in düşünceleri doğrultusunda yeniden değerlendirilen maksatçı bir okuma, Sezar'ın edimini nasıl yeniden yorumlayabilir? Sezar'ın, Rubicon'u geçmekteki düşüncesinin, Pompey'den önce davranmak ve dolayısıyla da kendisini korumak olmasına rağmen, bu edimin, Sezar'ın bu olayın öncesinde ve sonrasındaki eylemleri bağlamında konumlandırılması ve bu eylemlerin konumlandığı genel siyaset dünyası bağlamında değerlendirilmesi gerekiyor. Böyle konumlandırıldığı zaman, Rubicon'u geçme ediminin, Sezar'ın bir otokrata dönüşmesinin aşamalarından biri olarak değerlendirilmesi mantıksız olmayacaktır.

B. GADAMERCİ YORUMBİLGİSİ

Buraya kadar, Sezar'ın ediminin anlamının ne olduğu sorusunu bu edimi Pompey'den önce davranma girişimi ve/veya otokratlığa giden yolda bir aşama olarak tarifleyerek yanıtladık. Bu yanıtlar, bu edimin anlamının, Sezar'ın niyetlerinin bir fonksiyonu olduğu (maksatçı) varsayımına dayanarak, edimin maksatlılığı üzerinde odaklanıyor. Ancak, bir de, Sezar'ın Rubicon'u geçişinin anlamını farklı şekilde tanımlayan şu üç yaklaşıma bakalım:

1. Sezar'ın Rubicon'u geçişi, Roma Cumhuriyeti'nin sonuna işaret ediyor (bu, gerçekten de, Çiçero'nun, Sezar'ın ediminin anlamını yorumlama biçimidir).

2. Sezar'ın Rubicon'u geçişi "Cumhuriyetin boş şekilciliği"ne son verdi ve böylece "Roma dünyasını bir arada tutmak" ve Romanın dehasına "yeni bir başarı sahnesi" yaratmak için gereken ilk adımlar atılmış oldu (alıntılar, Hegel'in *The Philosophy of History*'sinden, 1956 (ilk baskı 1831), s. 312-13).
3. Sezar'ın Rubicon'u geçişinin anlamı, siyasal durumun, "oligarşinin yetersizliğinden, kanunsuz adamların sınırsız hırslarından, etkin bir yönetim yaratmadaki, bunu siyaset üreten otoritelerle bağlantılandırmadaki ve onlara tabi kılmadaki başarısızlıktan" dolayı umutsuz olduğu bir dönemde, güçlü bir liderin doğuşu beklentisini göstermesinde yatıyor. (alıntı, F. R. Cowell'in *Cicero and the Roman Republic*'inden, 1962, s. 250)

Dikkat ederseniz, Sezar'ın edimini yorumlayan bu üç yaklaşımın hiçbirinde Sezar'ın maksatlılığı yer almıyor. Burada, anlam, olayın sonraki *etkileri*ne ve sonraki nesiller için *önemi*ne dayandırılıyor.

İşte bu tür yorumlar, anlamın başka türlü bir analizini, maksatçılığın sunduğundan tamamen farklı bir analizi teşvik etmiştir. Bu türlü bir değerlendirme, en beliğ ifadesini, Hans Georg Gadamer'in yorumbilgisel felsefesinde buluyor. "*Hermeneutics*" [yorumbilgisi], "yorumlamak" anlamına gelen Yunanca *hermeneuein* sözcüğünden geliyor. Bu sözcüğün kökeni ise, başka tanrıların mesajlarını taşıyan bir tanrı olan Hermes'in adına dayanıyor. Yorumbilgisi, yazılı metinlerin yorumlanması bilimidir. Modern zamanlardaki ilk örneği, Kutsal Kitap metinlerinin nasıl yorumlanması gerektiğine ilişkin düşünümlerdir – ki bu, Protestanlar ile Katoliklerin, Kutsal Kitabın anlamına ilişkin yanıtlar üzerinde çatıştıkları 16. yy.da ivedi bir meseleydi. Aradan geçen beş yüzyıl boyunca birçok yorumbilgisi teorisi geliştirildi. Ancak bizim zamanımız için en anlamlısı Gadamer'inkidir.)

Gadamer'in yorumbilgisine göre, bir edimin (bir metnin ya da bir pratiğin) anlamı, edimin içinde olan bir şey değildir. Bunun yerine, anlam, daima, *birisi için* anlam(lı)dır. Öyle ki, anlam, *yorum-*

cuya göre değişir. Gadamer'e göre, anlam asla sadece bir tek unsurdan (yani, aktörler ve bunların niyetlerinden) oluşmaz, anlam iki unsurdan (yorumlananlar (edimler, metinler, vb.) ile bunları yorumlayanlardan) oluşur. Anlam, bir edim ile bu edimi anlamaya çalışanlar arasındaki ilişkiden doğar, yani iki öznenin etkileşiminin bir ürünüdür. Bunu şöyle ifade edebiliriz: Anlam, herhangi bir edimde sadece potansiyel olarak vardır ve bu potansiyel anlam, yalnızca yorumlama sürecinin kendisi ile hayat bulur. Dolayısıyla, bu bölümün sorusunu yanıtlama bağlamında şunu diyebiliriz: Gadamer'in yorumbilgisine göre, ötekilerin davranışlarının ya da bunların sonuçlarının anlamı, onların bu davranışlar hakkındaki düşüncelerinden *oluşmaz*. Bunların anlamı, bizim (ya da başka yorumcuların) ötekilerin yaptıklarına yüklediğimiz (ya da yükledikleri) anlamdır.

Gadamer'in değerlendirmesinde, anlam hem çok-hücreli hem de iki-unsurludur: Çok-hücrelidir çünkü herhangi bir maksatlı edim ya da bunun sonucu, ilgili yorumculara bağlı olarak birçok anlama sahip olacaktır ve iki-unsurludur çünkü anlam yalnızca iki özne (aktör ile yorumcu) arasındaki ilişkiden doğar. Bu yaklaşım, anlamın hem tek-hücreli (yani, her edimin belli bir anlamı olduğunu) hem de monad (yani, bu anlamın sadece bir özneden, aktörden doğduğunu) olduğunu iddia eden maksatçılığın tam tersini söylüyor. Hatırlayacak olursak, maksatçılığa göre, bir edimin anlamı, zaten kendisinin somutlaştırdığı maksatlılıktan dolayı kendi içinde bulunuyor. Buna göre anlam, edimin içindedir ve anlaşılmayı bekler, yani kendisini keşfetmeye çalışanlardan bağımsız olarak var olur. Dolayısıyla, maksatçılığa göre, anlamın var olması için gereken tek şey, maksatlı olarak hareket eden bir aktördür. Anlamın varolması için başka hiçbir etkinlik –ve özel olarak da hiçbir yorumsal etkinlik– gerekmez. Anlam, kendisiyle muhatapların etkinliğinden değil, kendisini yaratan aktörün etkinliğinden doğar. Bundan dolayı, maksatçılığa göre bir edimin anlamı, bu edimin icra edildiği anda sabitleniyor. Halbuki, Gadamerci analize göre, anlam, sadece yorumlandığı zaman ortaya çıkıyor ve her yeni yorumla birlikte yeniden doğuyor.

Gadamerci değerlendirmeden şu çıkıyor: Maksatlı edimlerin ve bunların sonuçlarının anlamının anlaşılması, aktörlerin geçmişteki niyetlerinin yeniden canlandırılması ya da yeniden keşfedilmesi ya da edimlerindeki maksatlılığın keşfedilmesi olarak değerlendirilemez. Anlamlı bir edimin anlamlı olabilmesi, belli bir yorumcunun söz konusu edimi belli bir yorum bağlamına oturtarak bu edimde potansiyel olarak var olan anlamı/anlamları hayata geçirmesine bağlıdır. Farklı yorumcuların yorum ufukları farklı olacağından, anlamın yeni boyutları da ortaya çıkacaktır. Bunun anlamı şudur: Edimlerin ve bunların sonuçlarının anlamı, sadece zamanla değişmekle kalmayacak, aynı zamanda da asla kesin şeklini alamayacaktır. Herhangi bir maksatlı edimin (Lincoln'ün öldürülmesi, Bağımsızlık Bildirgesinin imzalanması, Aristoteles'in *Nicomachean Ethics*'i, Beethoven'in *Dokuzuncu*'su ya da Birleşik Devletler Anayasası) ya da bunun sonucunun anlamı farklı insanlar için farklı olacaktır. Nitekim, Sezar'ın Rubicon'u geçişinin anlamının Sezar'ın kendisi, Çiçero, Hegel ya da Cowell gibi modern dönem tarihçileri için farklı olması tesadüf değildir.

Bu farklılık kısmen Sezar'ın ediminin doğurduğu farklı etkilerin – bunlar zamanla kendilerini işlemeyi sürdüren ve günümüze kadar gelen etkilerdir – ve kısmen de sonraki yorumcuların Sezar'ın edimine getirdikleri farklı yorum çerçevelerinin sonucudur. Bir edimin önemi, kısmen bu edimin ürettiği etki ve sonuçların kısmen de bu edime önem veren insanların ilgi/kaygılarının bir fonksiyonudur. Yorum, bir edimin ya da bunun sonuçlarının anlamının, belli bir muhatap kitlesi için ifşa edilmesi sürecidir.

Bu ifşa süreci, geçmişteki aktörlerin zihinleriyle özdeşleşmeyi ya da bunları yeniden canlandırmayı gerektirmiyor. Yorum, psikolojik bir empati süreci değildir. Yorum, maksatlı bir edim ya da nesnenin anlamının kendisini ifşa etmesini sağlama sürecidir. Gadamer, yorumu, belli bir kavramsal dünyadan doğan anlamlı bir edimi ya da nesnenin, başka bir kavramsal dünyanın terimlerine çevrildiği bir "ufukların birleşmesi" olarak tanımlıyor. Gadamer, "ufuklar" ile, bir söylem geleneğinde doğan bütün yorumların konumlanmışlığını ifade ediyor. Ayrıca ufuklara bakan insanlar hareket ettikçe

ufuklar da yer değiştirir; nitekim Gadamer "ufuklar" ile, aynı zamanda, kavramsal paradigmaların açıklık ve esnekliğini göstermeyi de umuyor. Gadamer, "birleşme" (*verschmelzung*) ile ise eski ya da yabancı bir nesnenin, kendi kültürel ortamlarında konumlanmış olan belli yorumculara seslendiği süreci kavramaya çalışıyor. Dolayısıyla yorum, en doğru biçimde bir çeviri süreci olarak anlaşılabilir.

"Füzyon", Almanca "*verschmelzung*" teriminin İngilizceye çevrilmesinde iyi bir seçimdir. Ancak bu yanıltıcı da olabilir. (Şuna dikkat edelim: "*Verschmelzung*"un anlamını açıklamaya çalışırken bunu modern İngilizce-kullanıcılarının anlayacağı terimlere çevirmeye çalışıyorum. Bunu yaparken, bütün anlam yorumcularının – ister bir şiirin isterse de Sezar'ın Rubicon'u geçişi gibi tarihsel bir edimin anlamını yorumluyor olsunlar – geçtiği süreçten geçiyorum.) "Birleşme", iki ufkun bir ufuk haline gelmesi, yani aralarındaki farkların yok olması anlamına gelebilir. Ancak "birleşme"nin Gadamer yorumbilgisindeki anlamı bu *değildir*. Yorumda, kendi kavramsal bağlamında konumlanmış olan eski ya da yabancı bir edim ya da nesne ile kendi kavramsal bağlamlarında konumlanmış olan yorumcular arasında bir gerilim vardır. Sezar'ın ediminin anlamı, Sezar'ın kendisi için, asla Çiçero, Hegel, Cowell ya da bizden sonraki yorumcular için olduğunun aynısı olmayacaktır.

Burada bir noktaya dikkat etmemiz gerekiyor. Gadamer yorumbilgisi öznelci *değildir*, yani bir metnin, yorumcusu ne söylüyorsa o olduğunu iddia etmez. Gadamer, yorumcuların, anlamın gerçekleştirilmesindeki aktif rolünü vurguluyor; yoksa, yorumcuların geçmişteki olay ve nesnelere bakarken bunlarda kendilerini okuduklarını/gördüklerini ve dolayısıyla da yorumun, sadece bir özdüşünüm biçimi olduğunu söyle*mi*yor. Yorumcunun yorumlananla etkileşimi, yorumlanandaki farklı anlam boyutlarını ortaya çıkarıyor. Yorumlanan yeni tarihsel düzeneklere yerleştirildikçe bu farklı boyutlar kendilerini gösteriyor. Yorum, hem kendi üretildiği dönemde hem de başka tarihsel dönemlerde yaşayanlardan gizli kalmış olan (potansiyel) anlam depolarını kullanıma açıyor. Yeni bağlamlarda, anlamın farklı boyutları ortaya çıkıyor; yorumlanan şey, yeni bi-

çimlerde konuşuyor. (Papaz John Robinson bunu, Mayflower gemisiyle Yeni Dünya'ya yelken açan püritanlara verdiği öğütte çok güzel ifade ediyor: "Tanrı'nın Sözünden yayılacak daha çok ışık var.")

Bu şekilde, yorumlanan şey, yorumcularla onların kendi dilinde konuşuyor; yoksa, yorumcular, yorumlanan şeyi kendi kapalı devre konuşmalarının uyarıcısı olarak kullanıp kendi aralarında konuşuyor değiller. Yorum, Gadamer'e göre, yorumcuların, karşılarındaki aynanın şekline ve açısına bağlı olarak farklı poz ve şekillerde yalnızca kendilerini gördükleri bir aynalı salon *değildir*. Yorum, başkalarının kendi söz ve eylemleriyle (bir edim ya da bunun ürününün bize söylediği şeyin, farklı yorum konumlarında bulunan başka insanlara ifade ettiği şeylerden pekala farklı olabileceğini kabul ederek) bize söyledikleri şeyleri dinleme sürecidir.

Maksatçılık ile Gadamer'in yorumbilgisi arasındaki farkın kendisini gösterdiği yer, bunların zamansal mesafeye ilişkin aldığı farklı tutumlardır. Maksatçılık için, zamansal mesafe, üstesinden gelinmesi gereken bir düşmandır. Yorumcuların, edimin icra edildiği dünyaya geri dönmeye ve aktörün kültür dünyasını ve özel zihinsel duruşunu kendi içlerinde mümkün olduğunca yeniden yaşamaya çalışmaları gerekmektedir. Halbuki zaman Gadamerciler için düşman değil bir dosttur. Çünkü zaman, edimlere ve bunların sonuçlarına, kendi etkilerini yaratma fırsatını veriyor ve böylelikle de kendilerini ifşa etmelerini sağlıyor. Bundan başka, zaman, farklı yorumcuların, edimleri ve bunların sonuçlarını yeni yorum bağlamlarına yerleştirmelerine izin veriyor ve böylece de bunların anlamlarının farklı boyutlarını ortaya çıkarıyor.

Maksatçılık ile Gadamerci yorumbilgisi arasındaki karşıtlığın kendisini gösterdiği bir başka yer ise, bunların, meşhur yorumbilgisel döngüye ilişkin farklı tasavvurlarıdır. (Yorumbilgisel döngü fikri, en azından Schleiermacher ve Dilthey'nin XIX. yüzyılda yaptıkları çalışmadan beri yorum tartışmalarında önemli bir yere sahiptir.) *Yorumbilgisel döngü*, herhangi bir yorum ediminde ortaya çıkan hareketi kavramayı hedefliyor. Geleneksel olarak bu döngü, parça ile bütün arasındaki ilişki bağlamında tarif ediliyor: Kişi, bir

parçanın (örneğin bir romandaki bir cümlenin) anlamını, yalnızca bütünün (romanın bütününün) anlamını bilerek kavrayabilir. Ancak, bütünün anlamının kavranmasının tek yolu ise, bütünü oluşturan parçaların anlamının bilinmesidir.

Örneğin, *Anna Karenina*'nın meşhur açılış cümlesini ele alalım: "Bütün mutlu aileler birbirine benzer, her mutsuz ailenin mutsuzluğu ise kendine özgüdür". Bu cümlenin tam anlamının ortaya çıkması için, okurun, romanın tamamını okuyarak, bir dizi aileyi tanıması ve Tolstoy'un mutlulukla neyi kastettiğini anlaması gerekir. Ancak bütün romanın okunmasının ardından açılıştaki bu cümlenin anlamı üzerinde yapılacak daha derin bir değerlendirme ise, okuyucunun romanın bütününün anlamına ilişkin değerlendirmesini değiştirecek ve bu da romanın ilk cümlesinin tekrar yeniden yorumlanmasını doğuracaktır... ve bu böyle sürüp gidecektir. Böylece parça ile bütünün anlamı, sonsuza dek dallanıp budaklanacaktır. Bu döngüsellik teoride sonsuza dek sürer gider: Kişinin parçaya ilişkin anlayışı bütün konusundaki anlayışını değiştirecek, bütün konusundaki bu anlayış değişikliği parçanın anlaşılmasını başkalaştıracak, ilh..

Yorumbilgisel döngünün maksatçı okuması, parçaları, bir aktörün hayatındaki tüm eylemler (konuşmalar dahil) olarak tasavvur ediyor. Yani Rubicon'un geçilmesi gibi bir edimin anlamının yorumlanması, bu edimin, Sezar'ın bütün hayatı – bu hayatın içinde konumlandığı genel toplumsal ve kültürel düzenekler de dahil olmak üzere – bağlamına yerleştirilmesini gerektiriyor. Bu şekilde, bu edimin (parçanın) Sezar'ın yaşamı ve dönemi (bütün) bağlamına yerleştirilmesiyle, edimin anlamı kendisini ifşa edebilir. Sezar'ın yaşamındaki bu önemli edimin anlamının keşfedilmesi, bir bütün olarak Sezar'ın yaşamına ilişkin anlayışımızı elbette ki değiştirebilir; Sezar'ın bütün yaşamının anlamının bu şekilde yeniden biçimlendirilmesi ise, Rubicon'u geçişinin anlamının yeniden yorumlanmasını doğurabilir. Bu şekilde, yorumbilgisel döngü, yorumcular Sezar'ın ediminin anlamı hakkında tartıştıkları müddetçe sürüp gidebilir.

Gadamerci yorumbilgisinde ise, yorumbilgisel döngü çok fark-

lı bir şekilde açımlanıyor. Burada döngünün parçaları, yorumlanacak nesnelerden oluşuyor. Bütün ise, bu nesneler ile bunları farklı şekilde yorumlayan muhataplar arasındaki ilişkiye dayanıyor. Başka bir deyişle, Gadamerci yorumbilgisinde, yorumbilgisel döngü, yorumlanacak olan şey ile bunu yorumlayanlar arasında süregiden bir çatallaşmadan oluşuyor. Gadamer'e göre anlam, bir nesnenin özelliği değil de yorumun bu nesneyi konumlandırdığı bir alan olduğu için, nesnelerin ya da olayların anlamının hayata geçirilmesi, bunların kendi yorumcularıyla ilişkilendirilmesine bağlıdır. Nitekim, yorumlayıcı muhataplar değiştikçe yorumlanan varlıkların anlamı da değişecektir.

Anlamlı bir nesne ile yorumlayıcı bir topluluk arasındaki etkileşim, bir defaya mahsus bir olay değildir. Yorumlayıcı topluluğun doğası yeni yorumlarla birlikte yeniden oluşacak ve bu şekilde yeniden biçimlenen bu topluluk ise, hiç kuşkusuz, eski nesnenin anlamını yeniden yorumlayacaktır. Sonuç sürekli evrilen bir etkileşim sürecidir ve bu süreçte, hem nesnenin anlamı hem de yorumcu topluluğun doğası değişir. Bu anlamda, yorumbilgisel döngü bir karşılıklılık spiralidir: Geçmişteki anlamlı nesnelere ilişkin yeni yorumlar, yorumlayıcı topluluğun doğasını değiştiriyor; bu ise, anlamlı nesnelerin yeniden yorumlanmasına sebep oluyor ve bu sonsuza dek böyle sürüp gidiyor.

Bunun böyle olduğu, klasik bir metnin alımlanmasının tarihlerinde görülebilir. Bir metnin (Kutsal Kitap bunun iyi bir örneğidir) anlamına ilişkin yapılan bazı yeni yorumlar, belli bir yorumlayıcı topluluğun tanımlanmasına yardım edecektir (örneğin, böyle bir yorum, Protestanlar ile Katolikleri birbirinden ayırabilir). Ancak böyle bir özdeşleşme, metnin yeni yorumlarını (örneğin Lutherci yorumların yerine Kalvinist yorumları) doğurabilir, bu da yorumlayıcı topluluğun yeniden tanımlanmasını sağlayabilir, ilh.. Bu anlam-yorumu ve tanım/kimlik-oluşumu süreci (Kutsal Kitabın alımlanmasının ve bunun şekillendirdiği farklı yorum topluluklarının tarihinin açıkça gösterdiği gibi) sonsuza dek devam edebilir.

Aynı şey, Sezar'ın Rubicon'u geçmesi gibi tarihsel önem taşıyan olaylar için de geçerlidir. Bu edim, meydana geldiği tarihten bu

yana, yeni yorum gruplarının açımlamalarıyla, neredeyse süreğen bir biçimde yorumlanıyor ve yeniden yorumlanıyor. Bundan dolayı da tarihçiler, olayın meydana gelişinden iki bin yıl sonra bugün bile Sezar'ın ediminin anlamını (ve bunun parçası olduğu daha genel edimlerin anlamını) tartışmayı sürdürüyorlar. Bu edimin anlamı değişmeye devam ediyor ve bunun değişme biçiminin değerlendirilmesi, bu edime hep daha farklı ve yeni biçimlerde yaklaşan yorum gruplarının değişmesine katkıda bulunuyor.

Ayrıca süregiden bu yorum sürecinin kendisinin de, yorumlar tarihi tarihçilerinin yazabilecekleri bir tarihi vardır. Nitekim bir tarihçi, Sezar'ın Rubicon'u geçişine ilişkin yapılan değişik yorumların tarihini çıkarabilir. Bu tarihin kendisi de, bu olayın nasıl yeniden yorumlandığının yeniden tanımlanmasına yardım edebilir. (Gerçekten de yorum tarihleri üzerine yazılan tarihlerin kendileri de zamanla değişebilir ve tarihçiler, bu değişimlerin öyküsünü de kaleme alabilirler. Bu süreçte, yorum tarihleri farklı yorum topluluklarında konumlandırıldıkça, bu tarihlerin anlamı da değişecektir. Kısacası, alımlamaların tarihinin de bir tarihi vardır. Bu şekilde, bir olayın anlamı ve bunun alımlanışı "daha fazla ışık yaymaya" devam ettikçe, yorumbilgisel döngü de sonsuza dek çatallaşmaya devam edecektir.)

C. ANLAMIN İKİ BOYUTU

Maksatçılık ile Gadamerci yorumbilgisi, anlamın doğasına ilişkin kendi teorilerini öne sürüyorlar. Burada bu iki yaklaşım doğrudan rakiptir: Maksatçılık anlamın herhangi bir edimde ya da bunun sonuçlarında cisimleşen niyetlerle ilgili olduğunu iddia ederken, Gadamerci yorumbilgisi, bu tür niyetlerden uzak duruyor ve bunların yerine edimlerin önemine bakıyor. Halbuki şimdi şunu göreceğiz: Bu teorilerin her biri, anlamın sadece bir yüzüne odaklanıyor ve bunlar, bu halleriyle, yeterlilik için birbirlerinin içgörülerine muhtaçlar. Yani maksatçılığın, anlamı kendi ilgilendiği yönleriyle yeterince açıklayabilmesi için Gadamerci yorumbilgisinden bazı unsur-

ları mutlaka alması gerekiyor. Bunun tam tersi de geçerlidir: Gadamerci yorumbilgisinin, kendi amacına sadık kalabilmesi için maksatçılığın bazı unsurlarıyla tamamlanması gerekiyor.

Bir defa, maksatçılık ile Gadamerci yorumbilgisi arasındaki husumet, bu iki teoriye, eksiksiz anlam teorileri olarak değil de, "anlam"ın iki farklı anlamını işleyen ve iki farklı yorum girişiminde bulunan teoriler olarak bakılmasıyla, kısmen giderilebilir. Maksatçılık, tamamen, "X edimiyle hangi niyetler ortaya konuyor?" sorusunun yanıtları üzerinde odaklanıyor. Gadamerci yorumbilgisi ise bütün dikkatini "X ediminin, belli bir yorumlayıcı topluluk için önemi nedir?" sorusu üzerinde yoğunlaştırıyor. Bunlar, nasıl yanıtlanmaları gerektiğine ilişkin farklı değerlendirmeler gerektiren farklı sorulardır. Maksatçılık (kendisini kapsamlı bir anlam ve yorum teorisi olarak sunmasına rağmen) birinci tip sorular üzerinde yoğunlaşıyor. Gadamerci yorumbilgisi (o da kendisini, kapsayıcı bir anlam ve yorum teorisi olarak sunmasına rağmen) ikinci tür sorular ve bunların yanıtları üzerinde yoğunlaşıyor.

Buradan çıkarılacak ders şudur: Bu teoriler, anlamın doğasına ilişkin teoriler olarak görülmemeli, bunun yerine, yorumcuların, maksatlı edimler ve bunların sonuçlarına ilişkin olarak sordukları farklı soruların analizi olarak görülmelidir. Aktör ne yapmak istedi? Edim, orijinal bağlamındakiler için ne ifade ediyordu? Bunun, daha sonraki tarihsel olaylar için taşıdığı anlamlar neydi? Bunun, bugün bizim için anlamı nedir? Bunların hepsi de anlama ilişkin sorulardır; yalnız, iki farklı anlamda anlaşılan anlama ilişkin sorulardır. Dolayısıyla, bunlar, anlamın nasıl yorumlanması gerektiğine ilişkin farklı değerlendirilmeleri destekleyen farklı sorulardır. Bu durumda, maksatçılık ile Gadamerci yorumbilgisi, illa da birbirlerine rakip teoriler değildir. Bu iki teori, yorumcuların, anlamlı edim, metin ve nesnelere yöneltebilecekleri farklı yorum sorunları üzerinde odaklanıyor.

Bununla birlikte, hem maksatçılık hem de Gadamerci yorumbilgisi, anlama ilişkin tek tip bir sorunun yanıtlanması olarak anlaşılsa bile, bu teorilerin ikisi de eksiktir. Maksatçılık, aktörlerin niyet-

lerinin analizinde çevirinin oynadığı rolü açıklayamıyor, dolayısıyla, bu açıdan, Gadamerci yorumbilgisinin içgörüleriyle tamamlanması gerekiyor. Anlamı önemlilik olarak anlayan Gadamerci yorumbilgisi ise, aktörlerin niyetlerinin, edimlerin önemleri konusundaki cevaplarda oynadıkları önemli rolü ihmal ettiği için, bir anlam teorisi olarak yetersizdir; bundan dolayı, Gadamerci yorumbilgisinin, maksatçılığın içgörülerini kapsayacak şekilde yeniden düzenlenmesi gerekiyor. Maksatlı edimlerin ve bunların sonuçlarının anlamının ortaya konması yolundaki bütün girişimlerde, hem aktörün niyeti hem de çeviri önemli roller oynamaktadır. Şimdi bunların rollerini inceleyelim.

Bir edimin ya da bunun sonucunun anlamına ilişkin soruların, ilgili aktörün niyetleri bağlamında yanıtlanmasında çevirinin oynadığı rolü inceleyerek başlayalım. Farklı tarihsel dönemlerden ve farklı kültürlerden olan başka insanların düşüncelerinin, modern tarihçiler ve sosyal bilimcilerle bunların dinleyicileri için erişilebilir olması için, *bu düşüncelerin, onların erişebilecekleri terimlere çevrilmesi gerekiyor.* Modern insanlar, Sezar'ın niyetlerini Sezar'ın kendi terimleriyle ifade edemezler çünkü Sezar Latince düşünüyordu ve Sezar'ın kullandığı Latincede, mesela XX. yüzyıl akademi İngilizcesininkilerle aynı olmayan ayrımlar, kategoriler ve inançlar vardı. Roma'nın kavram dünyası, XX. yüzyıl Anglo-Amerikası'nın kavram dünyasından çok farklıydı. Tarihçilerin yapabileceği tek şey, Sezar'ın düşüncesinin terimlerini İngilizce sözcük ve cümlelere çevirerek, onun Latince ifade ettiği niyetlerini İngilizcede dile getirebilmeyi ummaktır.

Nitekim, modern tarihçilerin, Sezar'ın düşüncelerini "Sezar'ın kendi terimleriyle" ifade etmeleri gerektiği yolundaki maksatçı düşünce harfiyen doğru olamaz. Tarihçilerin yapabilecekleri en iyi şey, Sezar'ın düşüncelerini mümkün olan en iyi şekilde kendi dillerine çevirmek ve, Sezar'ın kültürü ve kavram dünyası bizimkilere tam oturmadığı için de, bu çeviri sürecinde bazı şeylerin yitirileceğini (ve kazanılacağını!) kabul etmektir. Bu durum, Collingwood'un, Sezar'ın Rubicon'u geçişine ilişkin yaptığı değerlendirmesinde görülebilir. Collingwood, *The Idea of History*'nde [Tarih Ta-

sarımı]*, Sezar'ın nehri geçişini, "Cumhuriyet hukukuna meydan okuma" olarak (ve Sezar'ın öldürülüşünü ise "kendisi ile katilleri arasındaki anayasal bir çatışma" olarak) tanımlıyordu (Collingwood, 1961, s. 213). Halbuki, "Cumhuriyet", "hukuk" ve "anayasa" terimleri, Roma'daki siyasal durumu tarif için kullanılan modern İngilizce sözcükleridir. Gerçekten de bu siyasal terimler bazı açılardan yanıltıcıdır. Bunlar, orijinal anlamlarını, modern anayasal demokratik devletlerden alıyorlar ve Roma döneminin karmaşık siyasal düzenlemeleri için sadece çok genel olarak kullanılabilirler.

Dolayısıyla da, Sezar'ın bu edimini "Cumhuriyet hukukuna bir meydan okuma" olarak anlamak için, Roma'daki yönetim biçiminin tam olarak hangi anlamlarda bir cumhuriyet olduğu ve bunun, bizim bugün kullandığımız terimle ne gibi benzerlik ve farklılıklar taşıdığı konusunda çok ayrıntılı bir değerlendirme yapmak gerekecektir. Bu ise, cumhuriyet nosyonunun açıklığa kavuşturulması için, "vatandaş" ve "temsilci" gibi ilintili terim ve düşüncelerin açıklanmasını gerektirecektir. Bütün bunlar yapılırken, mecburen Eski Roma'daki ayrımları ve siyasal adlandırmaların içeriklerini tam olarak kavrayamayacak olan, anlamlarını modern siyasal kurumlardan alan İngilizce terimler kullanılacaktır. Gerçekten de, "siyasal" sıfatının kendisi bile bir anlamda yanıltıcıdır: Bugün biz, siyasal alanı ekonomik alandan ya da dinsel ya da sanatsal alandan rahatlıkla ayırabiliyoruz. Halbuki Eski Roma'da (ve öteki kültürlerin birçoğunda) bu tür ayrımlar yapılmıyordu. Örneğin Eski Roma'da, kahinlerin, kehanetlerin, vb., siyasal önemini hatırlayın.

Bununla anlatılmak istenen şey, daha sonra yaşayan yorumcuların, Sezar'ın davranışının arkasındaki niyetleri (ya da bu yorumcuların, kendi kültürlerinden çok daha farklı kültürlerden aktörlerin niyetlerini) asla anlayamayacakları değildir. Bununla gösterilmek istenen şey şudur: Başka bir insanın niyetlerinin anlaşılmasında sadece aktörün kendisi değil aynı zamanda yorumcu da sözkonusudur. X edimindeki niyetlerin keşfi iki-unsurludur; yani, yorumcular, aktörlerin düşüncelerini, kendilerinin anlayabilecekleri terimlere çevirmelidirler. Bu örnekte, yorumcular modern akademi İngilizce-

* Bkz. *Tarih Tasarımı*, çev.: Kurtuluş Dinçer, Gündoğan Yay., 1996.

siyle düşündüğü ve Sezar (ve Azandeler, ortaçağdaki rahipler ve hatta sadece yüz yıl önceki Amerikalılar) da bu dille düşünmediği için, anlama bir *yeniden* düşünme olamaz; olsa olsa, yorumcuların kendi kavram sistemlerinden farklı sistemlere ait terim ve düşünceleri, kendilerinin anlayabilecekleri terimlere çevirmesiyle mümkün kılınan *başka bir düşünme* olabilir.

Buradan Gadamerci bir anlam çıkıyor: Sezar'ın edimine ilişkin olarak sadece bir tek anlayış olamaz. Hatta, Sezar'ın ediminin anlamının, bu edimin cisimleştirdiği niyetlere dayandığını vurgulayan büyük ölçüde maksatçı bir perspektif benimsense bile, bu niyetlerin eklemlenmesi, kültürel ve tarihsel düzeneklere göre değişecektir; çünkü, böyle bir eklemlenme, bu niyetlerin, her bir düzeneğe uyan terimlerle açıklanmasını gerektirir. Sezar'ın niyetlerinin, bugün bizim için uygun terimlere çevrilmesi, XVIII. yüzyıl Fransa'sı ya da XXI. yüzyıl Japonyası'ndaki tarihçilerin çevirileriyle aynı olmayacaktır. Nitekim, Sezar'ın ediminin anlamına ilişkin okumalar zamanla değişecektir; öyle ki, bu konuda "mutlak" bir okuma sözkonusu olamayacaktır. Her çağ, Sezar'ın Rubicon'u geçişinde içkin olan maksatlılığın tarihini, bunu kendisinin erişebileceği terimlere çevirerek, yeniden yazacaktır. Aynı şey, yabancı kültürlerdeki edimler için geçerli olduğu gibi, geçmişteki bütün öteki maksatlı edimler ve bunların sonuçları için de geçerlidir.

Ancak tıpkı maksatçılığın Gadamerci yorumbilgisinden bir unsurla tamamlanması gerektiği gibi, Gadamerci yorumbilgisi de maksatçılığın bir unsuruyla genişletilmelidir. Gadamerci değerlendirme, aktörün niyetlerinin ve/veya edimin kendisinin maksatlılığının, bir edimin öneminin anlaşılmasında oynadığı özel rolü ihmal ettiği için, eksikliktir. Anlamına ilişkin sorular sorduğumuz bir edimin kimliği, edimin maksatlılığı için temel bir yerin olmasını gerektiriyor. Bir edimin ya da bunun sonucunun cisimleştirdiği niyetler, bu edimin ya da sonucunun kimliğini tanımlıyor. Bu kimliklerin, önemlerini araştırabileceğimiz yeterlikte sabitlenmesinin tek yolu budur. Yalın bir ifadeyle, bir edimin ya da ürünün önemine ilişkin sorular sorabilmemiz için, bunlarda cisimleşen niyetleri bilmemiz gerekiyor.

Nitekim; Sezar'ın Rubicon nehrini geçmesi, Sezar'ın niyetlerinden dolayı kendisi – yani Romalı bir komutanın kasten kalkıştığı stratejik bir hamle – dir. Bu, tesadüfi bir manevra ya da uyur-gezer birinin, sarhoş birinin veya aslında derin siyasal anlamları olan bir hareket icra ettiğinin farkında olmayan birinin eylemi değildir. Hatta bu edimin maksatlılığı, Sezar'ın kendisinin bilinçli niyetlerini aşmış olsa bile, yani bu edimdeki maksatlılığın ortaya çıkarılabilmesi için, bunun, Sezar'ın hayatı ve Roma cumhuriyetinin ömrü genel-bağlamına yerleştirilmesi gerekse bile, bu maksatlılığın kendisi, daha sonraki tarihçilerin, Roma siyasetindeki önemini ya da günümüzdeki anlamını inceleyebilecekleri söz konusu edimin kimliğinin saptanmasında yaşamsal öneme sahiptir. Yani x'in anlamı, kendisinin daha sonraki olaylara etkileri ya da gelecekteki yorumcuların kendisinden çıkaracakları dersler bağlamında anlaşıldığı zaman, bu etkileri ve dersleri yaratan x, tam da cisimleştirdiği maksatlılıktan dolayı x'tir.

Maksatlılık, en iyi tarifini Gadamerci yorumbilgisinde bulan yorumlama girişimlerinde (yani, edimlerin ve bunların sonuçlarının önemiyle ilgilenen girişimlerde) bile böyle bir öneme sahip olduğu için, Gadamerci yorumbilgisi, anlamın yorumlanmasında aktörün niyetlerini dikkate almanın vazgeçilmez olduğunu vurgulayan maksatçılığın içgörülerini göz ardı edemez. Dolayısıyla, Gadamerci yorumbilgisi, maksatçılığın unsurlarıyla tamamlanmalıdır: Anlam, önemlilik bağlamında düşünüldüğü zaman bile, edimdeki ya da sonucundaki maksatlılık önemli bir rol oynamalıdır.

O halde konuyu bağlayalım. Maksatçılık ve Gadamerci yorumbilgisini en iyi şekilde anlamak için, bunların kendi kendilerini anlamakta kullandıkları terimlerden farklı terimler kullanılmalıdır. Bunlar, tam olarak anlam teorileri değildir, anlamın farklı yönleri üzerinde yoğunlaşan teorilerdir: Maksatçılık, geçmişteki niyetler bağlamında anlaşılan anlam üzerinde odaklanırken, Gadamerci yorumbilgisi, edimin bugünkü önemi bağlamında anlaşılan anlam üzerinde yoğunlaşıyor. Bunlar, bir edimin ya da sonucunun anlamının farklı boyutlarıdır ve herhangi bir kapsamlı anlam teorisi, hem bu iki boyut arasındaki ayrım üzerinde hem de bunların ikisinin de

anlamla olan ilintileri üzerinde durmalıdır. Bu şekilde düşünüldükleri takdirde hem maksatçılık hem de Gadamerci yorumbilgisi doğrudur, çünkü her biri, anlamlılığın farklı bir yönüne ışık tutuyor.

Bununla beraber, geçmişteki maksatlılık ile bugünkü önemlilik arasındaki ayrımın abartılması da yanlıştır. Geçmişteki maksatlılık, yalnızca bugün önemli olan şeyler bağlamında açıklanabilir. Bir edimin ya da sonucunun bugünkü önemliliği ise, yalnızca, bunların kimliğini tesis eden geçmişteki maksatlılık bağlamında belirlenebilir. Maksatçılık ve Gadamerci yorumbilgisi bu şekilde aşılmalı ve böylece de her iki teorinin unsurlarını da içeren bir değerlendirme yapılmalıdır.

D. ÖZET

Bu bölüme, "Sezar'ın Rubicon nehrini geçmesinin anlamı nedir ve bu anlamı en iyi kavrayan yorum teorisi hangisidir (maksatçılık mı yoksa Gadamerci yorumbilgisi midir)?" sorusuyla başladık. Şimdi artık bu noktada, bu sorunun çok yanıltıcı bir soru olduğu açıkça görülmelidir. Bu soru, anlamın kendi kendine var olan bir varlık olduğunu ve bu iki teoriden sadece birinin bunu en iyi şekilde kavrayabileceğini varsayıyor. Halbuki, gördüğümüz gibi, anlam en azından iki farklı şekilde ele alınabilir. Edimlerin ya da bunların sonuçlarının anlamı, hem aktörlerin bunlarla ne kastettiklerine hem de bu edim ve sonuçların bunların etkilerini hissedenler için taşıdıkları öneme işaret edebilir. Nitekim Sezar'ın Rubicon nehrini geçişi gibi bir edimin anlamına ilişkin soru, aslında içinde en azından iki soruyu barındırıyor.

Bir edimin anlamına ilişkin soruya, anlamın hangi anlamının işleyişte olduğuna bağlı olarak, mümkün olan iki yanıttan biriyle cevap verilebilir. Eğer anlam, bir edimin maksatlılığı bağlamında anlaşılıyorsa, o zaman, uygun olan yanıt aktörün niyetlerine ilişkin bir değerlendirmedir. Ancak eğer anlam, bir edimin belli bir topluluk için önemi bağlamında anlaşılıyorsa, bu durumda, aktörün niyetleri yeterli değildir. Önemlilik olarak anlaşılan anlama ilişkin bir so-

ru, bir edimin etkilerinin ve bunların bugünle ilintisinin analizini gerektiriyor. Maksatçılık anlamın birinci biçimi üzerinde yoğunlaşırken Gadamerci yorumbilgisi ikincisi üzerinde odaklanıyor. Ancak, bunlar, farklı şeylere – anlamın farklı yüzlerine – dair teoriler oldukları için, mutlaka çatışmaları gerekmiyor.

Bununla birlikte anlamın farklı iki yüzüne ilişkin teoriler olarak anlaşılsalar bile bu yaklaşımların her biri yetersizlikle malüldür. Her ikisi de birbirinin anlamın nasıl belirleneceğine dair içgörülerine haksızlık yapıyor. Maksatçılık, doğru olarak, cisimleştirdiği niyetler bağlamında anlaşılacak bir edimin anlamının belirlenmesinde aktörün niyetlerinin önemini vurguluyor. Fakat geçmişteki aktörlerin niyetlerinin anlaşılabilmesi için, bunların daha sonraki yorumcu toplulukların terminolojisine çevrilmesi gereğini ihmal ediyor. Aynı şekilde Gadamerci yorumbilgisi, kendi anlam anlayışı açısından doğru olarak bir edimin anlamının belirlenmesinde önemli olan noktanın aktörün niyetleri değil, bu edimin yorumcu topluluk için önemi olduğunu söylüyor. Ancak aktörün niyetlerinin, bir edim ya da bunun sonucunun kimliğinin sabitlenmesinde oynadığı önemli rolü dikkate almıyor. Bundan dolayı farklı yorumlama girişimleri olan maksatçılık ve Gadamerci yorumbilgisinin kendi yorumlama girişimlerinde yeterlikli yaklaşımlar olabilmeleri için, birbirlerinin içgörüleriyle tamamlanmaları gerekiyor.

Bütün bunları değerlendirdiğimize göre, bu bölümün başlığında sorulan soruyu yanıtlamaya hazırız demektir: Ötekilerin davranışları, *kendilerinin* bunlarla kastettikleri anlama mı gelir? Bu sorunun yanıtı hem evet hem de hayırdır. Birincisi, eğer anlam ile kastedilen şey, bir edimin icrası zamanında bu edimdeki maksatlılık ise, o zaman, tabii ki aktörün bu edimle kastettiği şey önemlidir. Ancak buradan yanlış sonuçlar çıkarmamalıyız: Aktörlerin niyetlerinin öğrenilmesi için, bu niyetlerin, kendi kavram dünyalarında bulunan yorumcuların anlayabilecekleri terimlere çevrilmesi gerekiyor. Yani aktörlerin herhangi bir edimle kastettikleri anlam, belli yorumcuların bu anlamı değerlendirebileceği terimlere çevrilmelidir. Dolayısıyla, bir edimin, aktörün niyetleri olarak anlaşılan anlamına ilişkin sorular, sadece aktörün kendi terimleriyle yanıtlanamaz. Bun-

lar, aktörün terimlerinin, yorumlayanların terimlerine çevrilmiş haliyle yanıtlanmalıdır. Bu durumda, bir edimin anlamı, tek başına *aktörün* bu edimle kastettiği şey olmayacak, aktörün kastettiği şeyin *bizim* terimlerimize çevrilmiş şekli olacaktır.

İkincisi, eğer bir edimin ya da bunun sonucunun anlamı ile, bunların, daha sonraki aktörler ve bunları yorumlayan öteki topluluklar için taşıdığı önem kastediliyorsa, bu durumda aktörün niyetleri, tabii ki, anlama ilişkin soruların kabul edilebilir bir yanıtını vermeyecektir. Burada anlam, bir edimin ya da bunun sonucunun etkilerinin bugünle olan ilintisinden ve/veya bu edimin, onu kendi tarihsel deneyimleri ve yorum mercekleriyle değerlendiren insanlar için ifade ettiklerinden oluşuyor. Ancak maksatçıların, aktörün niyetlerine yaptıkları vurguyu hemen elimizin tersiyle itmemeliyiz. Bir edimin ya da bunun sonucunun kimliği, aktörün niyetleri bağlamında sabitleniyor öyle ki, aktörün niyetleri, bir edimin ya da sonucunun önemliliğinin anlaşılmasında da önemli bir rol oynuyor. Bu durumda, bir edimin anlamı, tek başına bunun *bizim* için ifade ettiği şey olmayacak, aynı zamanda da *aktör* için taşıdığı anlam olacaktır.

Hem maksatçılık hem de Gadamerci yorumbilgisi, bu bölümün sorusuna (Ötekilerin davranışları, *kendilerinin* bunlarla kastettikleri anlama mı gelir?) yalın ve dışa-kapalı yanıtlar vermek istiyor: Birincisi "evet", ikincisi "hayır" diyor. Fakat bu yanıtların her ikisi de basite kaçan yanıtlardır. Ötekilerin davranışlarının anlamı iki şeye, bu davranışların geçmişteki maksatlılığına ya da bugünkü önemlerine işaret edebilir. Ve bunlardan hangisinin dikkate alındığına bağlı olarak da, farklı bir anlam analizi gerekir. Bununla birlikte, anlamın bu iki boyutundan hangisi ele alınırsa alınsın, hem geçmişteki maksatlılık hem de bugünkü önemlilik dikkate alınmalıdır. Bölüm başlığındaki soru, bir "ya o – ya da bu" yanıtı, yani ya evet (maksatçılığın yanıtı) ya da hayır (Gadamerci yorumbilgisinin yanıtı) yanıtı istiyor. Halbuki, bu soruya verilecek en iyi yanıt "hem bu – hem de o" türü bir yanıttır. Anlamın anlamına ilişkin yorumlardan birine göre, belirleyici olan şey aktörlerin niyetleridir. Halbuki, bu niyetlerin saptanmasında bile bunların bizim için taşıdıkları önem gözardı edilemez. Dolayısıyla, bu durumda ötekilerin davranışları-

nın anlamı, *onların* bu davranışlarla kastettiklerinin *bizim* terimlerimize çevrilmiş halidir. Diğer yandan, anlamın anlamına ilişkin yapılan başka bir yoruma göre ise, dikkate alınması gereken şey aktörlerin niyetleri değil, edimlerin daha sonraki nesiller için taşıdığı önemdir. Halbuki, önemlilikleri araştırılan edimlerin kimliğinin belirlenmesinde, aktörlerin niyetleri önemli bir rol oynamaktadır. Öyle ise, ötekilerin davranışlarının anlamı, kendilerinin bunlarla ne kastettikleri değil, *kendilerinin* anladıkları haliyle bunların *bizim* için taşıdığı anlamdır. Dolayısıyla, anlamın bütün boyutlarında, bir edimin hem onu icra edenler için hem de bizim için taşıdığı anlam yürürlüktedir.

OKUMALAR

Bu bölüm için yararlanılan ana kaynak Thompson'dır (1993).

Bu bölümde tartışılan konuların iyi birer genel değerlendirimi için bkz. Howard (1982), Hoy (1982) ve Bernstein (1983). Ayrıca Hookway, Skorupski ve Dunn'ın, Hookway ve Pettit'teki (1978) makalelerine, Hiley, Bohman ve Shusterman'ın (1991) mükemmel seçkilerine ve özellikle de Rouse, Bohman, Hoy ve Roth'un makalelerine bakınız.

Maksatçılık için bkz. Hirsch (1967), Skinner (1969 ve 1972), Skinner'in düşüncelerine ithaf edilen Tully (der.) (1988), Pocock (1971) ve von Wright (1971). Ayrıca "*verstehen*" doktrininin değerlendirimi yoluyla yapılan bir maksatçılık analizi için bkz. Outhwaite (1975).

Yorumbilgisi için bkz. Gadamer (1992 (1960)) ve Weinsheimer'in (1985) *Truth and Method* yorumu. Ayrıca bkz. Barnes (1989), Hoy (1982), Bernstein (1983) ve Ricoeur (1981). Shapiro ve Sica'daki (1984) bütün denemeler aydınlatıcıdır.

Anlam tartışmaları ve bu tartışmalardaki sorunlar için önemli bir kaynak Quine'dir (1960 ve 1973), özellikle de çevirinin belirlenemezliği tezi ile anlam gerçekçiliğini reddine bkz. ("Anlam gerçekçiliği", anlamların, yorumlayanlardan bağımsız olarak var olan sabit varlıklar olduğu iddiasıdır.) Bu bölümün duruşu, anlam gerçekçiliği karşıtı bir duruştur (fakat bu duruşunu Quine'den değil Gadamer'den alıyor). Quine ve onun sosyal bilimlerdeki anlam sorunlarıyla ilintisi üzerine etkili bir tartışma için bkz. Roth (1987). Ayrıca Hookway'in Hookway ve Pettit'teki (1978), Newton-Smith'in de Hollis ve Lukes'teki (1986) makalelerine bakınız.

Çeviri olarak sosyolojik açıklama konusunda iyi bir müzakere için ve çevirinin içeriği hakkındaki bir müzakere için bkz. Turner (1980).

VIII

Ötekileri anlayışımız özde tarihsel midir?

A. YASABİLİMSELCİLİK *(Nomologicalism)*

Çokkültürcülüğün kökü, göz önünde yaşanan anlamlı farklılıklara dayanıyor. Yani, insanlar temelden farklı, garip ya da hatta yabancı görünen ötekilerle karşılaştıkları zaman ya da "herkes bizim gibidir" şeklindeki konforlu dargörüşlülük farklı görünen düşünme ve yaşam biçimleriyle karşı karşıya geldiği zaman çokkültürlü bilinç beliriyor. Bu tür karşılaşma anlarında, "Acaba bu farklılıklar gerçek mi yoksa sadece görünüş mü?" sorusu kolay kolay bastırılamıyor. Buradan da, çokkültürcülük için derin bir soru çıkıyor: İnsanlar özde aynı mı yoksa farklı mı?

Bu soru birkaç şekilde ele alınabilir. Örneğin farklı dünyalar ile

ortak rasyonalite nosyonlarının incelendiği IV. ve V. Bölümlerdeki değerlendirme, bu soruyu ele alma yollarından biridir. Bu bölümde ise bu soruya başka bir biçimde yaklaşacağız. Bu yaklaşım, beşeri araştırmalar felsefesindeki – Aydınlanma düşünürleri ve bunların eleştirmenlerinin, insanları, onların eylem ve ilişkilerini anlamanın ne demek olduğunu tartışmaya başlamalarından bu yana devam eden – bir tartışmayla bağlantılıdır. Bununla, yasabilimselcilik ile tarihselcilik arasındaki tartışmayı kastediyorum.

Newton'un ve ardından gelenlerin başarılarından esinlenen yasabilimselcilik, merkezi rolü bilimsel yasaların oynadığı bir açıklama modelini benimsiyor. Yasanın bu modeldeki merkezi konumundan dolayı bu modele yasabilimsel açıklama modeli adı veriliyor. Yeterlikli bir açıklamanın bilimsel yasalara dayanması gerektiğini vazeden görüşe ise *yasabilimselcilik [nomologicalism]* (yasa anlamına gelen Yunanca *nomos*'tan) deniyor. Bunun tersi olan *tarihselcilik* ise, toplumsal varlık ve eylemlerin kimliğinin bunların kendi tarihlerinde yattığını, dolayısıyla da bu varlık ve eylemleri anlamanın, bunları kendi kimliklerine kavuşturan tarihsel gelişimi anlamak olduğunu iddia ediyor.

Birazdan da göreceğimiz gibi yasabilimselcilik, tikel olay ve varlıkları, genel kalıp ya da yasaların örnekleri olarak görüyor. Dolayısıyla, araştırmacıların, diğer tikellerle ortaklıklarını anlamak için, tikelin ötesine geçmesini istiyor. Tarihselcilik ise, bütün dikkatini, tikel bir varlık ya da olayı doğuran özel sürece yöneltiyor ve bu şekilde de bu sürece has şeyleri ortaya çıkarıyor. Yasabilimselcilik ve tarihselcilik, insani eylem ve ilişkilerin açıklanmasının doğasına ilişkin görünüşteki bu anlaşmazlık sebebiyle birbirlerinin antitezi olan dünya görüşleri haline geliyorlar. Yasabilimselcilik ve tarihselcilik, Kant ve Herder zamanından bu yana, genellikle, kesinlikle farklı ve birbiriyle bağdaşmayan alternatif dünya görüşleri olarak görülüyor. Bunların karşıtlıkları, epistemolojik perspektiflerindeki derin farklılıklara işaret ettiği düşünülen bazı temel ikiliklerde görülüyor:

Yasabilimselcilik	*Tarihselcilik*
Evrensel	Tikel
Tip	Birey
Tekerrür	Yenilik
Zamandışılık	Zamansallık
Aynılık	Farklılık

Buradan, şu açıkça görülmelidir: Yasabilimselcilik, "Herkes aynı mıdır?" şeklindeki çokkültürlü soruya evet cevabını veriyor. Yasabilimselcilik, tikel ve zamansal olarak konumlanan şeylerin altında, bunların sadece örneklerini oluşturduğu genel tekrar kalıplarının yattığını vurgulayarak, aslında insanların nihai anlamda aynı olduğunu öne sürüyor. Tarihselcilik ise, insanların benzerliğiyle ilgili soruya kesinlikle olumsuz bir yanıt veriyor. Tarihselcilik, bir edime ya da toplumsal bir gruba kimliğini veren şeyin, tam da bunu eşsiz ve farklı kılan şey, yani bunun özel tarihi olduğunu iddia ederek, farklı tarihleri olan insanların sadece farklı olmadığını, özde farklı olduğunu söylüyor.

Bu şekilde, yasabilimselcilik ile tarihselcilik arasındaki bu tartışma, çokkültürcülüğün anlamıyla doğrudan ilintili bir meseleyi, yani insanlar arasındaki farklılıkların özsel olup olmadığı sorununu doğuruyor. Nitekim bu bölümün sorusu (Ötekileri anlayışımız özde tarihsel midir?) – ki bu, yasabilimselcilik ile tarihselcilik arasındaki tartışmayı kavramaya yönelik bir sorudur – her ne kadar ilk bakışta çokkültürcülükle bağlantılı görünmese de aslında bağlantılıdır. Hatta derinden bağlantılıdır.

İlkin yasabilimselciliği ele alalım. Bu düşünceye göre bilimsel yasalar genel karakterlidir, yani bir olaylar sınıfının üyeleriyle diğer sınıfın üyeleri arasında değişmeyen ilişkilere işaret ederler. Örneğin, Boyle Yasası, sabit bir sıcaklıkta, sıkışmış gazın hacmi ile basıncının ters orantılı olduğunu söyler. Dikkat edilirse, yasalar, sadece gözlem anındaki durum(lar) için değil, gelecekteki durumlar için de geçerlidir. Yasalar, sadece geçmişteki gözlemlere dayanarak yapılan genellemelerden ("şimdiye dek gözlemlenen bütün sıkıştırılmış gazlarda..." ifadesinden) daha kapsayıcıdır, ileride meydana

gelecek bütün örnekleri de kapsarlar ("Sıcaklığı sabit kalan *bütün* sıkıştırılmış gazlarda, gazın hacmi artarsa basıncı düşer"). Boyle Yasası, henüz gözlemlenmemiş ya da keşfedilmemiş gazlar da dahil olmak üzere, bütün sıkıştırılmış gazlar için geçerlidir. Nitekim bilimsel yasalar, belli tikel olaylar arasındaki bir ilişkiyi değil, belli olay sınıfları arasındaki ilişkiyi dile getiriyor ve bu ilişkinin değişmez olduğunu öne sürüyor. Dolayısıyla da bu yasalar, "C ise E" ya da "C değilse E değil" şeklini alıyor (burada C ve E, c ve e küçük harfleriyle gösterilen tikel tarihlenebilir olaylardan ayrı olan, olay sınıflarına işaret ediyor).

Bilimsel yasalar, aslında bundan birazcık daha karmaşıktır. Yasaların çoğu, C ile E arasındaki ilişkinin gerçekleşebilmesi için oluşması gereken bazı standart koşullara işaret ederler. Standart koşulların örnekleri olarak "tam bir boşlukta", "standart atmosfer basıncında" ve "tam rekabet piyasalarında"yı verebiliriz. Bu standart koşullar büyük S harfiyle gösteriliyor, böylece genel yasabilimsel formüller "S altında, C ise E" şeklini alıyor. Ancak yalınlaştırmak için, burada, "S altında" ibaresinin zaten varsayıldığı düşüncesiyle sadece "C ise E" ibaresini kullanacağım.

Yasalar, olayların açıklanmasına nasıl yardım ediyorlar? "e"nin, açıklamak istediğimiz tikel bir olay olduğunu düşünelim. Yasabilimselciliğe göre, e olayını açıklayabilmemiz için, belli açıklayıcı olaylar olan c'nin olması durumunda e'nin neden olmak zorunda olduğunu (burada c, e'nin yeterli koşuludur) ya da e'nin c olmadan neden olamadığını (burada c, e'nin gerekli koşuludur) görebilmeliyiz. Eğer c olmuş da bunun ardından e olmamışsa, o zaman, c'nin olması e'yi tam olarak açıklayamaz. Ya da eğer c olmadan e olabiliyorsa, bu durumda, c e'yi yine açıklayamaz. "e" olayının c olayları tarafından açıklanması için, e'nin, c'nin olduğu her durumda olduğu ve/veya c'nin olmadığı bütün durumlarda e'nin de olmadığı gösterilmelidir. Dolayısıyla değişmezlik, açıklamanın temel unsurlarından biridir. Ancak, bunun için, c ile e'nin, değişmez bir düzenin örnekleri – ya "C ise E" ya da "C değilse E değil" şeklindeki örnekleri – olmaları gerekiyor. "e"yi E'nin, c'yi C'nin örnekleri olarak, C ile E'yi ise değişmeyen kalıplar olarak görmek, e'nin olu-

şunu kuşatan muammayı ortadan kaldırıyor.

Bu tip açıklamanın mantıksal biçimi, çok bilinen *tümdengelimli yasabilimsel açıklama modeli*dir. Bu model, e'yi tarifleyen bir önermeyi, başka c olaylarına ilişkin önermelerle ve bir ya da daha fazla genel yasa (L) ile bağlantılandırıyor, öyle ki c ve L hakkındaki birleşik önermeden (açıklayandan, *explanan*), mantıksal bir tümdengelimle e'ye ilişkin önermeye (açıklanana, *explanandum*) ulaşılıyor. Böyle bir açıklama biçimine göre, e olayı olmuş olduğundan başka bir şey olamazdı (bunun neden böyle olması gerektiğini görüyor ve böylece de bunu açıklıyoruz). Yasalar, bu tip açıklamalarda köprü işlevi görüyor. Tümdengelim yoluyla açıklayandan açıklanana varmak için, C tipi olayların ortaya çıktığı bütün durumlarda E tipi olayların da ortaya çıkacağını söyleyen evrensel yasanın olması gerekiyor.

Tabii ki bu, tümdengelimli yasabilimsel açıklama modelinin sadece temelidir. Daha ayrıntılı bir analiz, yasabilimsel açıklamalarda kullanılan farklı yasa tiplerini (evrensel ya da istatistik), C ve E'nin bu yasalara eklemlenebilmeleri için uymaları gereken farklı kriterleri (bunlar, gözlemlenebilir ya da köprü ilkelerle gözlem önermelerine bağlı olmalıdır), sınırlayıcı koşulların yasaların geçerlilik alanlarının belirlenmesinde oynadıkları rolü (daha önce de dediğim gibi, yasalar, sadece bazı genel durumlarda ve sonra da sadece *ceteris paribus* – "diğer koşullar aynı kaldığında" (ç.n.) – geçerlidir), teorilerin yasabilimsel açıklamalardaki işlevini vb., hesaba katacaktır. (Yasabilimsel açıklamaya ilişkin daha ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Hempel, (1965).) Ancak yasaların, bilimsel açıklamanın tümdengelimli yasabilimsel modelindeki işlevinin anlaşılması için bu tür ayrıntılara girmek şart değildir.

Yasabilimsel açıklamalarda, açıklama ile tahmin arasında yapısal bir özdeşlik vardır. Açıklamada, bir e olayının olduğu biliniyor ve bunun tikel nedenlerine ilişkin genel yasa ve önermelere varılmaya çalışılıyor. Tahminde ise, genel yasalar ve tikel nedenlere ilişkin önermeler veriliyor ve bunlardan yola çıkılarak, tümdengelim yoluyla, henüz ortaya çıkmamış tikel bir e olayını tarifleyen önermeye varılıyor. Dolayısıyla tahmin yapmak, yasabilimsel bir açık-

lamayı izlemektir. (Ancak bu, elbette ki, bunların aynı oldukları anlamına gelmiyor. Bunlar, bilimcilerin sahip olduğu bilgi bağlamında farklılaşıyorlar: Açıklama, olduğu bilinen olaylarla, tahmin ise, olduğu bilinmeyen olaylarla ilgilidir. Burada önemli olan nokta şudur: Yasabilimselciliğe göre *bir açıklama, tahmin işlevi göremediği takdirde, açıklama olarak kabul edilemez.*)

Bilimlerin, açıklamaları ampirik olarak test etme kapasitesinin altında yatan şey, açıklama ile tahmin arasındaki bu işlevsel eşdeğerliktir. "c, e'yi açıklar" hipotezinin test edilebilir olmasının nedeni, tam da, bu açıklamanın, "C ise E" genel yasasına dayanmasıdır. Böyle bir genel yasa, C'nin olduğu her zaman E'nin ortaya çıkacağı tahminini yapıyor. Bunu göz önüne alırsak, bilimciler, C'yi kendileri yaratabilir ve bunun ardından E'nin mutlaka ortaya çıkıp çıkmadığını gözlemleyebilirler. Eğer ortaya çıkıyorsa, o zaman, sözkonusu genel yasa, e'nin açıklanmasının temeli olarak kabul edilebilir. Yok eğer ortaya çıkmıyorsa, bu durumda, başka bir hipotez gerekir. Dolayısıyla tahmin edilebilirlik, sadece açıklama için değil aynı zamanda bu tür açıklamaların test edildiği deneyler için de yaşamsal önemdedir.

Yasabilimsel açıklama ile tahmin arasındaki simetri, yasabilimsel bilimin özellikle tarihsel-olmayan doğasını ifşa ediyor. Bir e olayı belli bir tarihsel anda ortaya çıkıyor, ancak bu olay sadece zamansal göndermelerde bulunmayan bir yasanın altında sınıflandırıldığı zaman, yani zamandışı bir düzenin bir parçası olarak görüldüğü zaman açıklanmış oluyor. Yasalar, kendi içlerinde, özel zaman ya da mekânlar barındırmıyorlar; potansiyel olarak kendilerini örnekleyen bütün tarihlenebilir varlıklar için evrensel olarak geçerli olan değişmez ve tekerrür eden kalıpları gösteriyorlar. Sonuç olarak, zamandışı yasalara dayanan yasabilimsel bilim ile kaçınılmaz bir biçimde zamansal olaylardan oluşan tarih arasında özsel bir farklılık vardır. Yasabilimselciliğe göre, gerçek açıklamanın yapılabilmesi için, (tarihlenebilirlikle tanımlanan belli olayları, bunları başka tarihlenebilir olaylarla ilintilendirerek açıklayan) tarihsel değerlendirmelerin yerini (tikel olayları, her yerde geçerli olan bazı genel kalıpların örnekleri olarak gören) bilimsel açıklamaların al-

ması gerekir. Bunu şu şekilde ifade edebiliriz: Yasabilimselciliğe göre, tarihsel açıklamalardaki c ve e'nin yerini, bilimsel açıklamaların C ve E'si almalıdır.

Yasabilimsel ideale göre, sosyal bilimlerin gerçekten bilimsel olabilmesi için, genel yasalar keşfedilmesi ve bu temelde ilerlenerek de belli tip insan davranışları hakkında ampirik olarak doğrulanabilecek tahminlerde bulunulması gerekiyor. Nitekim yasabilimselcilik, psikologlara "psikolojik gelişim yasaları"nı ya da "düşünce yasaları"nı keşfetmeyi, ekonomistlere "piyasa yasaları"nı ya da "kapitalizmin yasaları"nı ortaya çıkarmayı, sosyologlara ise "küçük gruplarda etkileşim yasaları"nı bulmayı salık veriyor. Yasabilimsecilere göre sosyal bilimsel açıklamalar, bu ve benzeri yasalara dayanmadıkları sürece, iki açıdan eksik kalacaklardır: Birincisi, tikel bir toplumsal olayın, daha derin bir toplumsal kalıbın parçası olduğunu gösteremeyecekleri için yeterince açıklayıcı olmayacaklar, ikincisi ise tahminde bulunamayacakları için ampirik olarak test edilemeyeceklerdir. Yasabilimselciliğe göre, yasalardan yoksun bir sosyal bilim, açıklama açısından noksan ve ampirik olarak test edilemeyen bir bilimdir. Yani bilim değildir.

B. SOSYAL BİLİM YASALARI

Sosyal bilimlerdeki olay ve nesneler, doğa bilimlerindeki olay ve nesnelerle aynı tutularak yasabilimsel sayılabilirler mi? Kimilerine göre sayılamazlar. Bu kanıda olanlar, bunların maksatlı niteliklerinin yasabilimsel bir muameleye izin vermediğini söylüyorlar. Burada bu *Maksatlılık Savı*nın güç ve zaaflarını incelemek faydalı olacaktır. İlk önce bu Savı en güçlü yönleriyle sunup ardından da buna bazı eleştiriler getireceğim.

V. ve VI. Bölümlerde gördüğümüz gibi, sosyal bilimlerin nesnelerinin birçoğu maksatlı fenomenlerdir (ve, ekonomik krizler gibi, maksatlı olmayan fenomenler bile maksatlı fenomenler zemininde ortaya çıkar). Bunun anlamı şudur: Bu fenomenlerin kimliği, bunların anlamlarının bir fonksiyonudur (öyle ki, örneğin, bir edim ifa-

de ettiği niyetlerden dolayı bir ibadet edimidir ya da bir kurum müdilerinin, çalışanlarının ve kamunun düşüncelerinden dolayı bir banka kurumudur).

Toplumsal fenomenler anlamlı oldukları için, sosyal bilimciler üzerinde çalıştıkları nesneleri, saf fiziksel-mekânsal terimlerle tanımlanabilecek fiziksel özellikler bağlamında değil, anlamlarına bakarak tanımlıyorlar. Nitekim antropologlar, bir kabilenin üyelerinin neden *dans ettiğini* açıklamaya çalışıyorlar, yoksa bu insanların ayaklarının neden *hareket ettiğini* değil. Aynı şekilde siyaset bilimciler, insanların kollarının neden *havaya kalktığı* üzerinde değil, vatandaşların *oy verme* edimleri üzerinde çalışıyorlar. Entelektüel tarih bilimciler, metinleri, fiziksel özellikleri bağlamında değil, dile getirdikleri şeyler bağlamında tanımlıyorlar. Maksatlı fenomenler anlamlıdır, dolayısıyla da sosyal bilimler, ister istemez, bir anlam dünyasında çalışıyor.

Maksatlı fenomenlere ilişkin anahtar gerçeklerden biri şudur: Bu fenomenler, bir grubun üyelerinin yaratabileceği ve/veya kabul etmeye razı olabileceği kavramsal yeniliklerden dolayı, sürekli değişime tabidir. Kavramsal gelişimler yaşandıkça yeni anlam türleri ve dolayısıyla da yeni maksatlı düşünce ve etkinlik türleri mümkün hale geliyor. Elbette ki, bu kavramsal yenilikler, şaşırtıcı sayıda tip ve biçimlerde ortaya çıkıyor (hatta yeniliğin ortaya çıkma ve değişiklikler yaratma biçimlerinin kendileri bile yenilenmeye tabidir). Ve yenilenme oranları çok farklı olabiliyor. Ancak, en kapalı ve soyutlanmış olanlar da dahil olmak üzere, bütün toplumlar, hayatta kalmak ve zenginleşmek için yapılması gereken şeylerin değişmesinin, grubun kendi içindeki ilişkilerin değişmesinin, yabancı gruplarla kurulan temasların ve insanoğlunun kendi dünyasını hep sorgulama genel eğiliminin sonucunda ortaya çıkan düşünsel gelişimlere tabidir.

Maksatlılık Savı için yaşamsal önem taşıyan nokta, kavramsal yeniliğin tahmin-edilemez oluşunda yatıyor. Kavramsal bir yeniliğin tahmin edilebilmesi için, tahmin yürütenlerin, bu yeniliğin kimliğini tanımlayabilmeleri, yani bu yeniliğin bilgisine zaten sahip olmaları gerekir. Bu işi yapmak için, tahmincilerin kendileri, bu ye-

niliğin oluşumunu doğuran bütün yaratıcı hamleleri yapmış olmalıdırlar. 1850 yılında, Keynes'in 1936'da yazdığı *The General Theory of Employment, Interest, and Money*'deki ekonomi teorisinin ortaya çıkacağını tahmin etmek için, o dönemin ekonomistlerinin bu teoriyi en azından ana hatlarıyla eklemlemiş olmaları gerekirdi.

Özellikle de kendileri başka birtakım yeniliklere bağlı olan yeniliklerin ya da temel kavramlarda esaslı değişimlerin olmasıyla ortaya çıkan yeniliklerin tahmin edilmesi kesinlikle imkânsızdır. Kapitalizmin doğacağını 1500 yılında tahmin etmek için, tahmincinin, – çok soyut bir düşünce olan "mal"dan daha somut "sözleşme"ye, teorik "özel mülkiyet"ten daha pratik olan "ücretli emek"e dek – çok farklı düşünce alanlarındaki gelişmelere bağlı olan kavramlara sahip olmuş olması gerekiyor; bütün bunları dikkate alarak yapılacak bir tahmin düşünülebilir bir şey değildir.

Dikkat edilirse bu tahmin-edilemezlik insani *düşünceyle* sınırlı değildir. Düşüncenin, maksatlı etkinlik ve ilişkilerde oynadığı kurucu rol göz önüne alındığında, düşüncelerdeki değişiklik, bu etkinlik ve ilişkilerin de değişeceği anlamına gelir. Dolayısıyla da kavramsal yeniliklerin tahmin edilmesinin pratikteki imkânsızlığı şuna işaret ediyor: Sosyal bilimciler, kavramsal bir yenilikten doğan yeni toplumsal formları da tahmin edebilecek durumda değildirler. Tikel toplumsal gruplara mensup insanların inanç ve istekleri gibi, toplumsal kurum ve pratikler de sürekli bir akışkanlık/değişim halindedir. Bu durum, bunlar üzerinde çalışma yapan insanlara daima belirlenemez görünecektir çünkü bu kurum ve pratiklerdeki değişiklikler, kendileri tahmin-edilemeyen yeniliklerin sonucunda ortaya çıkıyorlar.

Hükümetlerin ekonomiyle olan ilişkilerinde ve ekonomik sorumluluklarında, Keynes'in 1936 tarihli çalışmasının haber verdiği kavramsal değişimlerin sonucunda ortaya çıkan derin değişiklikleri ele alalım. Bu dönemden önce, liberal toplumlardaki hükümetlerin ekonomiyi yönetmeleri veya tam istihdam sağlamaları beklenmezdi. Fakat ne zaman ki Keynes ve takipçilerinin düşünceleri siyasal ve ekonomik yaşamın bir parçası haline geldi, işte o zaman hükümet kurumları ve bunların ilişki ve etkinlikleri radikal değiş-

şimlere uğradı. 1860 yılında yaşayan, uğraş alanları liberal devlet ile ekonomi arasındaki ilişkiler olan ve fakat Keynes v.d.'nin getirdiği kavramsal yenilikleri tahmin edemeyen siyaset bilimciler, devlet-ekonomi ilişkisinin, sözü edilen kavramsal değişimlerin sonucunda nasıl temelden değişeceğini de tahmin edemezlerdi. Dolayısıyla bunların ortaya koydukları çalışmalar sadece Keynes'den önceki dönemler için faydalıydı, Keynes'den sonra uygulanabilirliklerini yitirdiler.

Ya da Marx'ın 1860 civarında eklemlediği "kapitalizmin demir yasaları"nı düşünelim. Marx, kapitalist bir ekonomiyi yöneten temel yasaları keşfettiğini düşünüyor ve buna dayanarak da bazı cesur tahminler (örneğin işçi sınıfının kaçınılmaz olarak yoksullaşacağı tahminini) yürütüyordu. Halbuki bu tahmin girişimi başarısızlığa *mahkûm*du. Bu mahkûmiyetin nedeni çok basitti: Kapitalist sistemler, kısmen kavramsal yeniliklerin sonucu olarak sürekli evriliyorlardı. Marx, Keynes ve başkalarının teorik yeniliklerini, yani kendisinin hakkında teoriler geliştirmeye çalıştığı kurum ve pratikleri temelden değiştiren yenilikleri, asla bilemezdi. Bu tür tahmin-edilemeyen değişiklikler, Marx'ın sözde yasalarını, sadece kapitalizmin belli bir tarihsel dönemi için geçerli olan (tabii bu da tartışmalıdır) tam anlamıyla *sözde* yasa haline getirdi. Bu sözde yasalar, Marx'ın üzerinde çalıştığı nesnelerin maksatlı doğaları ve kendisinin bu nesneleri tanımlarken kullandığı maksatçı sözdağarı düşünüldüğünde, başka türlü de olamazlardı. (Bu anlamda Marx, bütün diğer sosyal bilimcilerden farklı değildir.)

Marx örneği, özellikle önemli bir kavramsal yenilik türünü, (VI. D'de tartıştığımız) eleştirel teoriyle ilintili bir kavramsal yeniliği hatırlatıyor. Eleştirel teoriler, toplumsal yaşamdaki, güçleri belli bir grubun kendi kolektif varoluşuna ve kendisini düş kırıklığına uğratan şeylere ilişkin cehaletine dayanan nedensel koşulları yalıtıyor. Eleştirel teorinin hedefi, belli bir grubu, bu nedensel koşullar ve bunların nasıl baskıcı oldukları hakkında aydınlatmak ve de bu şekilde aydınlatılan grubun, bu koşulları değiştirmelerini ve dolayısıyla da yaşamlarını dönüştürmelerini sağlamaktır. Bu grup, bu tür bir dönüştürme eylemiyle, orijinal teoriyi yanlışlayacaktır, çünkü

grubun yaşamı, artık, orijinal teorinin etkinliği sayesinde, yeni bir karaktere kavuşmuş olacaktır. Eleştirel bir toplum teorisi, kendi ölümünü haber verir.

Bunun sosyal bilimsel açıklamaların yasabilimsel karakterine dair soruyla ilişkisi nedir? Maksatlılık Savına göre hepsi budur. Kabul edilebilir genel yasalar üretmek için, nesneleri belli bir durağanlıkla tanımlayan ya da anlaşılabilir bir düzende değişen kavramların kullanılması gerekiyor. Eğer bir nesne ya da bir olay, düzenli biçimde tekrarlanan bir olaylar dizisinin parçaları olarak tanımlanamıyorsa, o zaman bir hipotezin evrensel olup olmadığını ya da genel bir yasa olarak doğrulanabilir olup olmadığını belirlemenin imkânı yoktur. Halbuki nedensel genellemelerin genel yasalar olabilmeleri için doğrulanabilir olmaları gerekiyor. Nitekim bu tür fenomenlerle ilgilenen bilimlerde genel yasaların olması imkânsızdır.

Alasdair MacIntyre'ın (1972) önerdiği bir analojiyi ele alalım. Şekillerini, boyutlarını, renklerini ve kimyasal kompozisyonlarını, jeologların tahmin kapasitelerini aşan bir şekilde hızla değiştiren kayaları araştıran jeologları düşünelim. Bu jeologlar, geriye dönüp bakarak, bir kaya sınıfının neden belli bir biçim aldığını anlayabilirler, fakat bu kaya sınıfına ait kayaların gelecekte nasıl bir şekil alacağını tahmin edemezler. Bunların sorunu kayaların tipik bir kalıbın parçası olarak nitelendirilebilecek şekilde kalmıyor ya da bunun için gerekli bir düzenlilikte değişmiyor olmalarıdır. Eğer "A tipi kayalar" ve "B tipi kayalar" terimlerinin işaret ettiği nesneler sürekli olarak tahmin-edilemeyecek biçimlerde değişiyorlarsa, o zaman jeologlar bu terimleri kullanarak genel yasalar formülleştiremezler. Çünkü ileri sürülen genel yasanın doğru olup olmadığını ve doğru ise hangi tür fenomenler için doğru olduğunu anlamanın yolu olmayacaktır.

Maksatlılık Savına göre, buradaki jeologların hayali durumu, maksatlı fenomenleri açıklamaya çalışan sosyal bilimcilerin gerçek durumudur. Sosyal bilimciler, üzerinde çalıştıkları nesneleri tarif etmek için, "siyasal alan" ve "ekonomi" gibi terimler kullanıyorlar. Halbuki bu terimler, kavramsal yeniliklerin sonucu olarak hiç dur-

madan değişen nesnelere işaret ediyor. Sonuçta bu tür terimleri kullanan hiçbir genel yasa doğrulanamaz. Saptanabilir bazı faktörlerden doğan düzenli sonuçlardan genel bir yasa üretilebilmesi için, bu sonuçların farklı durumlarda doğrulanabilir olmaları gerekiyor. Fakat eğer bu faktörler ve bu sonuçlar, sürekli olarak tahmin edilemeyecek şekilde değişiyorlarsa, bu durumda, doğrulamaya yetecek örneklere ulaşılamayacaktır.

Vardığımız bu sonucun, sosyal bilimlerdeki genellemelerin alanını nasıl sınırladığına dikkat edin. Eğer farklı gruplara mensup insanlar, bu grupların temelini teşkil eden (ve tahmin edilemeyecek şekilde değişen) niyetlerin bir sonucu olarak, temelde birbirlerinden farklı iseler, o zaman, yalnızca tarihsel olarak özel bir kültürel ve toplumsal muhitte konumlanmış belli insan sınıfları hakkında genellemeler yapabiliriz. Dahası, bu muhit zamanla değiştikçe, burada yaşayan insanlar hakkındaki genellemeler de değişecektir. Sonuçta, ortaya, tarihsel ve dolayısıyla da çok kısıtlı genellemelerden oluşan bir bilim çıkıyor: Tarihsel ve kültürel olarak konumlanmış ve sadece belli bir zaman ya da mekân için geçerli olan genellemeler. İşte, Maksatlılık Savının vardığı temel sonuç budur.

Bu Savın, maksatlı fenomenlerin yasabilimsel olarak açıklanamayacağını ve sosyal bilimlerin yasabilimsel bir bilim olamayacağını gösterdiği düşünülüyor. Fakat acaba Maksatlılık Savı bunu gerçekten gösteriyor mu?

Bu sorunun yanıtlanması bağlamında yaşamsal bir gerçek var: Bilim, tam olarak olayları açıklamıyor, sadece *belli bir şekilde tarif edilen* olayları açıklıyor. Olaylar, ancak tariflendikleri zaman açıklanma alanına giriyorlar. Ve, olaylar da birçok şekilde tariflenebildiğinden, herhangi bir olay için hangi tarifin kullanıldığı, bu olayın nasıl açıklanacağının belirlenmesinde önemli bir rol oynayacaktır. Örneğin Ronald Reagan'ın 12 Temmuz 1984 tarihinde, Washington Birinci Tasarruf Bankasına 500 $ yatırdığını düşünelim. Bu olay, "Ronald Reagan, Washington'daki hesabına 500 $ yatırdı" olarak tariflenebilir; *bu şekilde tariflenen* bu olayın açıklanması için, Reagan'ın niyetlerini bilmek gerekir. Ancak aynı olay, "bir

mudi bankaya para yatırdı" olarak da tariflenebilir; *bu şekilde tariflenen* bu olayın açıklanması için, mudiler ve bankalar hakkında daha genel bilgiler gerekir. Yine aynı olay tamamen fiziksel terimlerle de tarif edilebilir (örneğin "bir memelinin beyni kendisini şu şu şekilde hareket etmeye itti" gibi); bu durumda, *bu şekilde tariflenen* olayın açıklaması, başkanın fiziksel durumuna ilişkin ayrıntılar gerektirir (muhtemelen beyninin durumu, vb.). Aynı olay, özel adlar ("Ronald Reagan" gibi) kullanılarak tariflenebildiği gibi genel adlarla ("mudi" gibi) da tariflenebiliyor. Bazı tarifler, varlıkları bunların anlamları ("[500$] yatırdı") bağlamında tanımlayan maksatçı terimler kullanırken, diğer tarifler, varlıkları tamamen fiziksel terimlerle ("beynin durumu") resimleyen maksatdışı terimler kullanacaktır.

Açıklanacak olan şey olayın kendisi değil, belli bir şekilde tanımlanan bir olaydır. Bunun anlamı ise şudur: Kişi – Maksatlılık Savının yaptığı gibi – maksatlı fenomenlerin mutlaka maksatçı terimlerle tariflenmesi gerektiğini varsayamaz. Anlamları bağlamında tanımlanan fenomenler, tamamen fiziksel terimlerle pekala yeniden tanımlanabilirler. Maksatlılık Savı, maksatlı fenomenlerin genel yasalara uyamayacağını göstermeyi hedefliyor, halbuki gerçekte bunu göstermiyor. Savın gösterdiği tek şey, ("inanç", "eylem", "kurum" gibi) *maksatçı terimlerle tariflenen* maksatlı fenomenlerin yasabilimsel muameleye uygun adaylar olmayacağıdır. Bu, aynı fenomenlerin, maksatdışı şekillerde yeniden tariflenme ve böylece de bilimsel yasalara girecek muhtemel adaylar olma olasılığını ortadan kaldırmıyor.

Yasabilimsel açıklamalar, fenomenlerin bilimsel yasalara dahil edilebilmeleri için, bunların çok genel terimlerle tarif edilmelerini gerektiriyor. Olayların, aynı sınıfın üyeleri ve dolayısıyla da sürekli tekrarlanan bir kalıbın olası örnekleri olarak görülebilmeleri için, öncelikle bunların özel ve farklı durumları dışarıda kalacak ve başka olaylarla olan ortaklıkları öne çıkacak şekilde tariflenmeleri gerekiyor. Bu, insanlar için olduğu gibi insan-dışı varlıklar için de geçerlidir. Pinatubo Yanardağı patladı, Little Engine That Could çalış-

maya başladı, Mario Andretti'nin lastiğindeki basınç artmaya başladı. Özel terimlerle tanımlanan bu olayların ortak yanı yokmuş gibi görünüyor. Ne zaman ki bunlar daha genel terimlerle yeniden tanımlanır (mesela ilkin "bir yanardağ patladı", "bir buhar motoru enerji üretiyor" ve "lastiğin basıncı yükseliyor" olarak ve ardından da "gaz", "sıkıştırılmış uzam", "sıcaklık" ve "basınç" gibi daha genel terimlerle tanımlanır), işte o zaman bunların, Boyle Yasası'nın örnekleri olarak benzerlikleri ortaya çıkar.

Maksatlılık Savından çıkarılacak ders gayet basit: Eğer insani eylem ve ürünler, bunları anlamları bağlamında ayrıştıran ve tanımlayan maksatçı bir sözdağarıyla tarifleniyorlarsa, o zaman bunlar, yasabilimsel muameleye uygun özneler olmayacaklardır. Fakat ironiye bakın ki bu Sav, insani iş ve ürünlerin yasabilimsel bir yaklaşımla değerlendirilemeyeceğini göstermek şöyle dursun, böyle bir muameleyi mümkün kılan bir yol öneriyor: İnsani olay ve nesneleri tariflemek için maksatçı terimler kullanmayın, bunları, neden ve sonuçlar bağlamındaki homojenliklerinin genel yasalar yoluyla kavranmasını mümkün kılacak şekilde, maksatdışı şekilde yeniden tarifleyin. Bu stratejinin sosyal bilimler tarihindeki örnekleri olarak, operant koşullandırma, bilişsel simülasyon ve sosyobiyoloji yaklaşımlarını verebiliriz.

Sosyobiyolojiyi ele alalım. (Burada Rosenberg'in (1980) önemli çalışmasını izliyorum. Ancak sosyobiyolojiyi sadece açıklayıcı bir örnek olarak kullanıyorum; yoksa burada, bu yaklaşımın nihai bilişsel liyakatleri konusunda herhangi bir değerlendirme yapıyor değilim.) Sosyobiyoloji, canlı varlıkların biyoloji yasalarına göre tanımlanabileceği en alt düzeyin, (*homo sapiens* ya da *canis familiaris* gibi) herhangi bir özel tür ya da ("memeliler" ya da "sürüngenler" gibi) herhangi bir tür üyeliği değil, "tür" düzeyi olduğunu iddia ediyor. Yani "kunduz", "memeli" ya da "yaratık" gibi özel terimlerle tariflendikleri sürece, kunduzların, memelilerin ya da hatta dünyayı işgal eden yaratıkların davranışları hakkında yapılacak hiçbir genelleme genel bir yasa hükmüne geçmeyecektir. Bu terimler, adı geçen varlıkların uzamsal-zamansal tikelliklerine – örneğin

dünyadaki konumlarına – gönderme yapıyor; halbuki, gerçek yasaların bu tür tikel sıfatlardan arınmış olmaları gerekiyor. "Tür" nosyonu işte tam da bu gereği yerine getiriyor ve *bütün* biyolojik soyları içine alıyor. Nitekim türlerin evrimini yöneten yasaları eklemleyen doğal seleksiyon teorisi, diğer gezegenlerde bulunabilecek türler de dahil olmak üzere bütün türleri içine alıyor. (Ancak bu, elbette ki, "kunduz" ya da "memeli" gibi terimlerin sosyobiyolojide hiçbir rolünün olmadığı anlamına gelmiyor. Bununla anlatılmak istenen şey, sadece, bu terimlerin sosyobiyolojinin genel yasalarına girmeyeceğidir.)

Bütün türleri yöneten bir sosyobiyoloji yasasına örnek olarak, doğal seleksiyon teorisinden şu yasayı verebiliriz: "Eğer x, S türünün homojen bir altsınıfı ise ve "fitness" açısından türün öteki üyelerinden üstün ise, o zaman x'in türdeki oranı artacaktır." Dikkat ederseniz, burada ne herhangi tikel bir türden söz ediliyor ve ne de herhangi bir maksatlı sözdağarı kullanılıyor. Bu yasa – *homo sapiens* türü de dahil olmak üzere – bütün türler için geçerlidir. (Şuna dikkat edelim: Burada "fitness", "üremekte daha başarılı olma" olarak tanımlansaydı, o zaman bu yasa bir totolojiden öteye gitmezdi. Bu durumda bu "yasa" sadece şunu söyleyecekti: Başarılı şekilde üreme kabiliyeti açısından üstün olan altsınıflar, üremede daha başarılı olacaklardır. Halbuki böyle bir yasa olmaz; bu, olsa olsa, kendi kendisini kullandığı terimler sayesinde doğrulayan bir iddiadır. Nitekim "fitness", sosyobiyolojide, "fitness" kabiliyetinden bağımsız olarak tanımlanıyor. Dolayısıyla da sosyobiyoloji, sadece sosyobiyologların kullandıkları sözcüklerin anlamlarını açıklayan basit tanımsal gerçekler değil, dünyaya ilişkin açıklamalar yapmayı hedefleyen muhtemel yasalar ortaya koyuyor.)

Sosyobiyoloji, genel bir kavramsal strateji örneğidir: Olayları tariflemek için elimizde bulunan kavram stokları, varlık ve olayların yasabilimsel muameleye uygun olacak şekilde tanımlanması için yetersiz kalıyorsa, o zaman, eldeki tarif sözdağarının temelini yeniden düzenleyin ve bu iş için yeterli olacak başka bir temel icat edin. Fizik ve biyolojide olan şey tam da budur. Bunun beşeri çalışmalarda da olmasına mani olacak hiçbir engel görünmüyor.

Tabii eğer böyle bir strateji izlenecek olursa, insanlar, sosyal bilimlerde halen kullanılan kavramlar aracılığıyla sosyal bilimsel olarak tarif edilemeyebilirler (sosyobiyoloji doğruysa "insanlar" ve Maksatlılık Savı doğruysa "niyet" ve benzeri kavramlar). Dolayısıyla bazı kayıplar olacaktır: Bu durumda, insanların davranış ve ilişkileri o kadar genel ve o denli anlamsız olarak tarif edilecektir ki, bunların bütünleyici parçaları gibi görünen şeyler bu tariflerin dışında kalacaktır. Ancak bu fizikte ya da biyolojide de böyledir. Fizikte Pinatubo Yanardağı, Filipinler'de, Manila'nın kuzeybatısında bulunan bir dağ olarak tanımlanmıyor; çünkü bu dağ artık bir gaz deposudur (ve, bu anlamda, buhar motorları ve lastikler gibi öteki çok farklı gaz konteynerlerinden farkı kalmamıştır). Pinatubo Yanardağı, "bir gaz konteyneri" olarak tanımlandığı zaman, tikel bir dağ olarak farklılığını yitiriyor. Ancak, öte yandan, bu kayıp beraberinde bir de kazanç getiriyor. Çünkü, artık, yanardağın patlaması Boyle Yasasının bir örneği olarak görülebiliyor ve dolayısıyla da açıklanabiliyor; halbuki eğer "Pinatubo Yanardağı" gibi özel bir adla tanımlanmaya devam etseydi, patlaması bilimsel olarak açıklanamayacaktı. Aynı şey insan davranışları için de geçerlidir: İnsan davranışları da, maksatdışı tariflendikleri zaman, bazı önemli niteliklerini (hatta kimliklerini) yitiriyorlar; fakat, öte yandan ise, bu şekilde tariflenmekle, genel yasalara dahil olabiliyorlar ve böylece de bilimsel gizleri kalmıyor.

Özetleyecek olursak Maksatlılık Savının gösterdiği şey şudur: Maksatçı bir sözdağarı kullanan bir sosyal bilim, genel yasalar geliştiremez ve dolayısıyla da yasabilimsel açıklamalar sunamaz. Fakat bu, yasabilimselciliğin, bir sosyal bilim felsefesi olarak kabul edilemez olduğunu göstermiyor. Sosyal bilimlerin yasabilimsel olabilmesi için, temel kavramsal bağlılıklarını yeniden düzenlemesi, bu yolda da halihazırdaki maksatçı çerçevenin yerine maksatdışı bir çerçeve yerleştirmesi gerekiyor. Böylece, insan davranışlarını yöneten yasalar, en azından keşfedilebilir hale geliyor.

C. YASABİLİMSEL AÇIKLAMALARIN YETERSİZLİĞİ

Yasabilimselciliğe göre, sosyal bilimlerin başarılı olması için, araştırmak istediği fenomenlerin doğru tarif düzeyini tespit etmesi gerekiyor. Uygun genellikte, maksatdışı bir tarif düzeyi geliştirilebildiği takdirde, insan davranışları konusunda gerçek yasalar keşfedilebilir ve dolayısıyla da sosyal bilimler, en sonunda, gerçekten bilimsel hale gelebilir. Bir an için bu Savı kabul ederek, bilimsel açıklamaların nihai anlamda yasabilimsel olmaları gerektiğini ve mesela insanların iş ve ürünlerini kapsayan sosyobiyolojik yasalara ulaşıldığım varsayalım. Bu, yasabilimselciliğin doğru olduğu, sosyal bilimlerin, maksatçı tariflerden vazgeçebileceği ve maksatdışı genel yasalarla ve tümdengelimli yasabilimsel açıklamalarla yetinebileceği anlamına mı geliyor? Bence bu anlama gelmiyor. Yasabilimsel açıklamalar, sosyal bilimin hedefleri için yetersiz kalabilir. Yasabilimselciliğin yetersizliği doğrultusundaki bu teşhisin dayandığı üç temeli ele alalım.

Bir defa, şunu unutmayalım: Sosyal bilimciler, pekala, insani kayıtları *eşsiz ve tarihlenebilir bir olaylar* dizisi haline getiren eşsiz ve tarihlenebilir olaylarla ilgilenebilirler. Bir siyaset bilimci, pekala, Almanya'daki Nazi partisinin davranışlarını, genel olarak siyasal parti davranışlarının bir örneği olarak değil de tikel bir partinin davranışları olarak ele alabilir. Hatta genel olarak siyasal partilerle ilgilenen siyaset bilimciler bile, genellikle, tarihsel anlamda özel bazı düzeneklerin (örneğin modern endüstriyel ekonomilerin) dışındaki partilerle ilgilenmiyorlar. Tarihsel sosyoloji (bunun en önemli örneği Max Weber'in *Protestanism and the Spirit of Capitalism* adlı çalışmasıdır, çünkü bu çalışma, tarihsel olarak eşsiz bir ekonomik biçim üzerinde yoğunlaşıyor) ve etnografik antropoloji (bunun başlıca örneği de, Afrika'daki tek bir kabileyi incelediği için, Evans Pritchard'ın *The Nuer*'idir), çalışma nesneleri, kendi *özgüllükleri içinde anlaşılan*, tarihsel olarak özel, tekil varlıklar olan, sosyal bilimsel yaklaşımlardır.

Bundan başka, ve daha az şaşırtıcı şekilde, sosyal bilimciler, pekala meşru bir eğilimle, maksatlı fenomenleri *maksatlı fenomenler*

olarak araştırmak isteyebilirler. Bu tür fenomenler, pekala, operant koşullandırma teorisinin ya da sosyobiyolojinin maksatdışı sözdağarı aracılığıyla incelenebilir; fakat böyle bir yaklaşım, sosyal bilimcilerin bilmek isteyebilecekleri şeyleri kavramayan bir tür tarif ortaya koyacaktır. Nitekim belli ekonomik grupların başarısı, herhangi bir doğal seleksiyon yasasını örnekleyebilir; fakat antropologlar, bu grupların eylem ve ilişkilerindeki düşünce ve duyguları bilmek ve hatta bunları kendi maksatlı içerikleri bağlamında öğrenmek isteyebilirler. Bu durumda sosyobiyoloji kendi içinde çok çok başarılı bile olsa antropolojinin yerini tutamaz, çünkü sosyobiyolojinin terimleri, antropologların ve de kısmen onların izleyici kitlesini oluşturan antropolog-olmayanların beşeri fenomenlerde ilgilendikleri şeyleri kavramıyor.

Tikele tikel olarak ve maksatlıya da maksatlı olarak muamele etme eğilimi, başarılı bir yasabilimsel sosyal bilimin bile tamamlanmaya muhtaç olmasının ikinci nedeni tarafından destekleniyor. İnsanların edimleri ve ürünleri, özellikle homojen-olmayan ve özellikle açık şeylerdir. Bunlar özellikle homojen-olmayan şeylerdir çünkü bunların anlamlılık bağlamındaki benzerlikleri, dramatik fiziksel farklılıklarla uzlaşabilir (her türlü işaretleşme biçimlerini – bazı durumlarda hareketsiz kalmak dahil! –düşünün). Bunlar özellikle açıktırlar çünkü yaratıcı biçimlerde genişletilebilirler: Belli bir maksatlı fenomen türünü tanımlayan şeyler, kavramsal yeniliklerin sonucunda kökten değişebilir.

Örneğin insan toplumları bağlamındaki fitness'ı düşünün. Genellikle, *insanlık tarihinde, fiziksel evrimin yerini kültürel evrimin* aldığı söylenir. Bunun anlamı şudur: İnsanlar bağlamında fitness'ı oluşturan unsurlar, bedensel özelliklerden çok daha fazla, kültürel zorunlulukların gücüne bağlıdır. Dahası, başarının ne olduğu ve hangi zorunlulukların başarı doğuracağı, kültürden kültüre değişen şeylerdir. Kısmen iletişimdeki, tıptaki ve siyasal örgütlenmedeki kavramsal yeniliklerin sonucu olarak, başarıyı getiren kabiliyetler farklı kültürel düzeneklerde dramatik farklılıklar göstermektedir.

Dolayısıyla da, insani düzeneklerde fitness'ı neyin mümkün kıl-

dığının anlaşılması için, kültürel anlamların bir şekilde hesaba katılması gerekiyor. Doğal seleksiyon yasalarından, bir grup insanın, bir başka gruptan daha uygun (fit) olduğu için başarılı olduğu sonucunu çıkarabiliyoruz. Ancak bu, tek başına, bu başarının neden belli bir şekilde ortaya çıktığını açıklamayacaktır. Bunun anlaşılması için, sözü edilen kültürel zorunlulukların maksatlı terimler bağlamında tariflenmesi gerekiyor. Nitekim tarihsel evrimin özgüllükleriyle [spesifiklikleriyle] ilgilenen antropologların, tikel kültürlerin talep ve fırsatlarını anlamaları gerekecektir. Burada, insani evrimin tam olarak anlaşılması için, sosyobiyolojinin eksiklerinin, maksatlı terimlerle tariflenen maksatlı davranışlar tarafından tamamlanması gerekiyor.

Yasabilimsel açıklamaların yetersizliğinin üçüncü nedeni ise şudur: İnsanlık tarihinde, çok uzun bir süreç sonunda ortaya çıkan büyük-ölçekli değişimlerin her bir aşaması kendi genel yasası tarafından yönetilse bile, büyük-ölçekli değişimlerin kendileri tek bir yasa çerçevesinde gerçekleşmeyebilir. Bu durumda, bütün bir hareketin ta başından sonuna dek açıklanması için, yasabilimsel bir açık- ! ımadan daha fazlası gerekiyor. İzin verirseniz açıklayayım. (Bu sav, Danto'dan (1985, Bölüm 11).)

Bir x varlığının (diyelim Roma İmparatorluğunun) iki aşamalı bir değişimden geçerek a'dan b'ye ve b'den de c'ye dönüştüğü tarihsel bir süreci ele alalım. Şematik olarak bu durum şu şekilde sunulabilir: x, t zamanında a idi, fakat zaman t+1 'e geldiğinde h oluştu ve bundan dolayı da x, b haline geldi. Ondan sonra t+2 zamanında j oldu ve bundan dolayı da x, c oldu. Bunun yanında, bir de, bu aşamalardan her birinin genel bir yasaya tabi olduğunu, yani birinci aşamada "Her X için, H ise B" şeklindeki (1) yasasının ve ikinci aşamada ise "Her X için, J ise C" şeklindeki (2) yasasının geçerli olduğunu varsayalım. Ancak bu varsayımlardan yola çıkarak a ile c arasında geçen bütün bu sürecin tek bir genel yasaya tabi olduğunu söyleyemiyoruz. Neden? Çünkü ikinci yasadaki J'nin oluşu ile birinci yasadaki B ya da H'nin oluşu arasında zorunlu bir bağlantı bulunmuyor. Bütün bu sürecin tek bir yasa tarafından kapsanması için, j'nin, b ya da h'nin sonucu olarak ortaya çıkması gerekiyor.

Bu durumda bütün bu süreç için "Her X için, H ise B ve B ise J ve J ise C" şeklindeki (3) yasası geçerli olurdu. Burada anlaşılması gereken nokta, böyle tek bir genel yasanın imkânsız ya da tutarsız olduğu değil, *her biri, x'in a'dan c'ye dönüşmesi sürecindeki aşamalardan birini kapsayan iki genel yasanın varlığının, bu sürecin bütünü için geçerli olan genel bir yasayı doğurmadığıdır.*

Karmaşık bir tarihsel süreci kapsayan tek bir genel yasaya *tarihsel yasa* denir. Yukarıdaki (3) yasası işte böyle bir tarihsel yasadır. Tarihsel yasa nosyonunun kaynağı, Evrensel Tarih Düşüncesidir (postmodern dilde bu Düşünceye "meta-anlatı" adı veriliyor). Bu Düşünceye göre, insanlık tarihi dediğimiz tümel küme, tek bir öznenin – örneğin insanlığın (Kant), Ruhun (Hegel) ya da tür-varlığın (Marx) – gelişim sürecinden geçtiği tek bir öyküden oluşuyor. *Evrensel Tarih*'in olay örgüsünün açılımının/gelişiminin, bu süreç tarihsel bir yasa tarafından yönetildiği için, bir "iç mantığı" izlediği düşünülüyordu. Nitekim, örneğin, Marx'a göre tarih, çeşitli üretim tarzları bağlamında – kölelikten feodalizme, feodalizmden kapitalizme ve buradan da komünizme – gerçekleşen bir gelişim öyküsüdür. Marx'a göre bu gelişim zorunlu bir yol izliyordu çünkü bu gelişim, bu olaylar dizisindeki bir aşamanın kaçınılmaz olarak bir sonraki aşamayı doğurmasını zorunlu kılan tarihsel bir yasanın cisimleşmesiydi.

Evrensel Tarih Düşüncesinin tarihçiler ve felsefeciler üzerinde bugün sahip olduğu etki, bundan iki yüz yıl öncesindekine göre çok azdır. Bugün artık biz, insanlık tarihindeki karmaşıklıklar ve olumsallıkların daha fazla bilincindeyiz. Kabul edilebilir bir tarihsel yasa formülleştirmenin zorluklarını Condorcet'ten, Schiller'den, Saint Simon'dan, Kant'tan, Hegel'den ya da Marx'tan daha iyi görüyoruz.

Yasabilimselciliği değerlendirirken göz önüne almamız gereken en önemli nokta şudur: Tarihsel bir sürecin aşamalarının her biri için tek bir tarihsel yasa geçerli olsa bile, bu, sürecin kendisinin de tek bir tarihsel yasaya tabi olduğunu göstermez. Böyle bir durumda, yasabilimsel açıklamanın, x'in a'dan c'ye geçişinin, sadece olumsal olarak birbirlerine bağlanan bir evreler serisi biçiminde ge-

liştiği bir tarihle tamamlanması gerekiyor. Özde tarihsel olacak olan böyle bir açıklama, şu şekilde gerçekleşen bir öyküden oluşacaktır: x, t zamanında a idi, ondan sonra zaman t+1 olduğunda h meydana geldi ve bundan dolayı da x, b halini aldı (bu değişiklik (1) genel yasasının yönetimindedir). Ancak t+2 zamanında j oldu (j, olumsal bir oluştu) ve j'nin sonucu olarak da x, c haline geldi (bu değişiklik ise (2) genel yasasını izliyor). Burada a'dan c'ye geçiş sürecinin kendisi tarihsel bir yasayı izlemediği için, bu sürecin açıklamasının yasabilimsel-olmayan, özde anlatısal bir biçimde yapılması gerekiyor.

Özetlersek: Yasabilimsel açıklama tek başına yeterli değildir. Sosyal bilimciler, pekala meşru bir şekilde, fenomenlerin eşsizlikleri ve/veya maksatlılıkları üzerinde kafa yorabilirler ve/veya, yasabilimsel sosyal bilimlerin keşfettiği genel düzenliliklerin sebeplerini anlamak isteyebilirler ve/veya kendisi tarihsel bir yasayı izlemeyen uzun-vadeli bir tarihsel süreci anlamaya çalışabilirler. Bütün bu durumlarda, yasabilimsel açıklamaların, yasabilimsel olmayan açıklama biçimleriyle tamamlanması gerekiyor. Şimdi bu açıklama biçimlerinden birini ele alalım.

D. TARİHSELCİLİK (*Historicism*)

Son iki yüz yılda yasabilimselciliğin baş düşmanı tarihselcilik oldu. Başta da söylediğim gibi, *tarihselcilik* ile, toplumsal varlık ya da olayların kimliğinin bunların tarihinde yattığı ve, öyle ki, bunları anlamanın bunların tarihsel gelişimini anlamak olduğu görüşünü kastediyorum. Benim kullandığım şekliyle tarihselciliğe göre, bir ulusu, bir kişiyi ya da bir kurumu anlamak, bunun bu hale gelmesi sürecini keşfetmektir. (Şuna dikkat edelim: "Tarihselcilik" terimi, genellikle benim burada kullandığım gibi kullanılıyorsa da, benimkinden farklı şekillerde de kullanılıyor. Özellikle, benim verdiğim anlam, Karl Popper'in meşhur kitabı *The Poverty of Historicism*'de (1957) bu terime verilen anlam değildir.)

Tarihselci açıklamaların en açık örneği anlatısal tarihlerdeki

açıklamalardır. Thucydides, Peloponnes Savaşını tariflerken ya da E. H. Carr, Bolşeviklerin Rus devrimi sırasında iktidarı nasıl ele geçirdiklerini tariflerken, çeşitli eylem ve olayların nasıl olup da birbirlerini ve nihayetinde de belli bir sonucu doğurduğunu gösteriyorlar. Her eylemin önemi, bunun, çözülen bir dramada oynadığı rol bağlamında anlaşılıyor. Bu ve sayısız benzeri durumda, belli edimler, başka bazı edimlerle, belli bir genel yasanın örnekleri olarak değil, kendi tikellikleri içinde, süregiden bir dönüşüm hattındaki itkiler olarak ilintilendiriliyor.

Bu tip bir açıklama, büyük ölçüde genetik karakterli bir açıklamadır. *Genetik açıklamalar*, açıklanan e olayını (explanandum), bunu sonuç veren bir olaylar dizisinin son halkası olarak sunuyor. Dolayısıyla bu açıklamalar, e'yi e yapan ardıl evrelerin tariflenmesinden oluşuyor. Genetik bir açıklamada, evreler sadece kronolojik olarak düzenlenmiyor. Her evrenin, sözkonusu olayda bitecek şekilde, bir sonrakini netice verdiğini göstermek gerekiyor. Genetik açıklamaların açıklayıcılığı şuradadır: Bunlar, herhangi bir varlık ya da sistemin bir sonraki varlık ya da sisteme dönüştüğü olaylar zincirini ortaya seriyor. Şematik olarak gösterecek olursak, e, belli koşullar altında a'nın b'yi, b'nin c'yi, c'nin d'yi ve d'nin de e'yi sonuç verdiği bir sürecin son noktası olarak açıklanıyor. Burada "...koşulları altında" tabirine dikkat edelim. Burada, a'nın daima b'yi netice verdiğine ya da a'dan e'ye dönüşümün belli yasalara tabi olan bir olay örgüsünün parçası olduğuna dair herhangi bir şey söylenmiyor. Sadece, zamanın koşulları altında a'mn b'yi, ilh., sonuç verdiği ifade ediliyor. Nitekim genetik açıklamaların şematik hallerinde küçük harfler kullanılıyor: e, a'dan b'ye, b'den c'ye, c'den d'ye ve d'den de e'ye giden özel bir tarihsel süreçte zamansal olarak konumlanan olayların her birinin zengin tikellikleri tarafından açıklanıyor. Yoksa, a, b, c, d ya da e, genel bir olaylar sınıfı olan A, B, C, D ya da E'nin örnekleri olarak açıklanmıyor.

Nitekim tarihçiler, I. Dünya Savaşı'nın patlak vermesini açıklarken, Arşidük Ferdinand'ın öldürülmesi (buna a diyelim) ile başlayan öyküyü her defasında tekrarlayabiliyorlar: a'ya tepki olarak Avusturya Sırbistan'a savaş açıyor (b), b'ye tepki olarak Rusya

Avusturya'ya savaş açıyor (c), Almanya c'ye tepki olarak Rusya'ya savaş açıyor (d) ve böylece bütün büyük uluslar birbirleriyle savaşa tutuşuyor (e). Burada, b'nin daima a'yı izleyeceği, yani liderleri öldürülen bütün ulusların, buna tepki olarak, katillerin ülkesine savaş açacağı iddia edilmiyor. Sadece, sözkonusu düşman ulusların eşsiz tarihsel durumlarından dolayı, belli tarihsel koşullar altında böyle bir tepkinin ortaya çıktığı ifade ediliyor.

Genetik açıklamalar, genellikle anlatı biçimini alıyor. Yani, bu tür açıklamalar, başlangıç noktası (a), ortası (a'dan b'ye, b'den c'ye, c'den d'ye) ve sonu (e) olan bir öykü anlatıyorlar. Bu öykü, belli bir noktaya doğru evrilen değişik olaylar arasındaki bağlantıları gösteriyor. Anlatılar, olayları, birbirleriyle bağlantılı, yani teker teker ve hep birlikte belli bir sona doğru giden bir olaylar dizisine bağlıyor. Gerçekten de anlatılar, bu son noktayı tam da bu şekilde, yani e'nin ortaya çıkmasıyla zirveye ulaşan bir sürecin sonucu olarak açıklıyor. (Nitekim I. Dünya Savaşı'nın patlak vermesinin (e) genetik açıklaması, a'nın b'yi sonuç verdiği (suikastın, Avusturya'nın Sırbistan'a savaş ilan etmesini netice verdiği), bunun da c'yi doğurduğu ve bu şekilde en nihayetinde de e'nin (Savaşın patlak vermesi) ortaya çıktığı sürecin anlatısıdır.)

Tarihselciliğin cazibesi, kısmen, VIII. A'da tartıştığımız, insani etkinlik ve düzenlemelerin maksatlılığından geliyor. İnsani etkinlik ve ilişkiler, düşünce, kavram, güdü, inanç ve algıların eşsiz bir konfigürasyonuna dayanıyor; öyle ki, bu etkinlik ve ilişkiler birbirlerinden esaslı biçimde farklılaşıyorlar. Tarihselcilere göre, Habsburg İmparatorluğu devrindeki Avusturya ya da parlamenter sistemle yönetilen İngiltere'nin, "uluslar" olarak, anlamlı genel yasalar altında toplanabilmelerine yetecek kadar benzer olduklarına inanmak, en hafif tabiriyle, yanıltıcıdır. Bir ulus, kendi gelişen kültürünün, dilinin, kurumlarının ve tikel vatandaşlarının yarattığı bir üründür (yani kendi tarihsel sürecinin doğurduğu bir sonuçtur). Bir ulusu bu süreçten soyutlamak, bu ulusun onu farklı kılan ve açıklayan özelliklerini silmekten başka bir şey değildir. Bir ulusun ve davranışlarının anlaşılabilmesi için bu ulusun bütün tikelliklerinin ve özgüllüklerinin değerlendirilmesi gerekiyor. Aynı şey, bireysel kurumlar ve insanlar ve bunların eylem ve ilişkileri için de geçerlidir.

Genetik açıklamaların, ilgili toplumsal varlık ya da olayın özgüllüğünü kavrayabilen zengin bir tarifleme malzemesine sahip olması gerekiyor. Eğer genel kategoriler ya da genellemeler kullanılıyorsa, bunlar, çok nitelikli ve belli bir tarihsel zaman çerçevesi ya da düzeneği içinde konumlanmış olmalıdırlar. Ve bir olay ya da varlığın genetik açıklamasını oluşturan çeşitli gelişim aşamaları arasındaki bağlantılar da söz konusu olay ya da varlığın ortaya çıktığı zamandaki özgül durumlara göre konumlanmalıdırlar. Daha önce de ifade ettiğim gibi, Weber'in *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu* çalışması bunun mükemmel bir örneğini oluşturuyor. Burada, kapitalizm, XVI. yüzyıl Protestan öğretisi ve pratiğinde meydana gelen özgül tarihsel gelişmelerin oluşturduğu bir olaylar dizisinin tarihsel olarak eşi olmayan bir sonucu olarak açıklanıyor.

Sosyal bilimsel açıklamalar genetik karakter taşıdıkları sürece, sosyal bilimler özde ileriye-dönük değil geriye-dönük olacaktır. Genetik açıklamalardaki genellemeler, sadece belli zaman dilimleri için geçerli olduğu ve bunların temel açıklama tarzları da anlatısal ve dolayısıyla da özde geriye-dönük olduğu için, bunlar, geçmişte ya da bugün, hangi tikel faktörlerin hangi tikel değişimleri doğurduğunu açıklayacaklar ama gelecekte olacaklara ilişkin tahminde bulunamayacaklardır. Toplumsal varlık ve olayların, açıklanabilir olmaları hasebiyle, aynı zamanda da tahmin-edilebilir olmaları gerektiğini vurgulayan yasabilimselciliğin tersine, tarihselciliğe göre, toplumsal varlık ve olaylar, geriye-dönük olarak anlaşılır iken ileriye-dönük olarak belirlenemezdir.

E. GENETİK AÇIKLAMALARIN YETERSİZLİĞİ

Tarihselciliğe göre, genetik açıklamalar tek başına yeterlidir. Fenomenler, belli bir gelişim zincirinin sonucu oldukları gösterilerek, yeterince açıklanıyorlar; bunun için daha fazla bir şey gerekmiyor. Acaba böyle mi?

Bir defa, genetik açıklamaların nedensel yapıda olduklarına dikkat edelim. "a" olayı b'yi doğuruyor, b, c'yi sonuç veriyor, c, d'ye

yol açıyor ve d de e'yi yaratıyor: Burada, "doğurmak", "sonuç vermek", "yol açmak" ve "yaratmak" sözcüklerinin hepsi de nedensel fiillerdir. Bu fiiller açıkça şuna işaret ediyor: Genetik bir açıklamadaki çeşitli dizi evreleri arasındaki bağlantı, sadece zamansal bir bağlantı değil, aynı zamanda da nedensel bir bağlantıdır. Kısacası, e'nin genetik açıklaması, e'nin nedensel etiyolojisinin sunumuna dayanıyor.

Genetik açıklamaların nedensel yapısı ile bunların yeterlilikleri arasında önemli bir ilinti bulunuyor. Mill'den bu yana, standart nedensellik değerlendirmesi, gerekli ve yeterli koşulların dili bağlamında yapılıyor. Sosyal bilimcilerin çoğu nedensellik terimini bu şekilde ele alıyor. (Nedensellik üzerine başka değerlendirmeler için bölüm sonundaki Okumalar'a bakınız.) Mill'in analizine göre, eğer c, e'nin nedeni ise, bunun anlamı şudur: c, ya e'nin yeterli koşuludur ve/veya gerekli koşuludur. Halbuki, gerekli ve/veya yeterli koşulluk ilişkileri açık bir biçimde genel bir yasaya bağlıdır ve her iki ilişki tipi de şunu söyler: Belli tip bir olayın olduğu ya da olmadığı her yerde başka tip bir olay da olur ya da olmaz. Yeterli koşulluk durumunda, genel yasa "C ise E" biçimindedir. Gerekli koşulluk durumunda ise, "C değilse E değildir" biçimindedir. Dolayısıyla, gerekli ve yeterli koşulluk bağlamında düşünülen bir nedensellik için, örtük de olsa, sadece belli c olaylarına değil, bir olaylar sınıfı olan C (bağımsız değişken) ile başka bir olaylar sınıfı olan E (bağımlı değişken) arasında değişmeyen işlevsel bir ilişkiyi ifade eden genel bir yasaya da gönderme yapmak gerekiyor.

Mill'in nedensellik düşüncesini göz önüne aldığımızda şuna varıyoruz: Belli nedensel ilişkilerin öne sürüldüğü genetik açıklamalar, *örtük olarak bazı genel yasalara dayanıyor*. Eğer tarihçiler, I. Dünya Savaşı'nın nedeninin Arşidük Ferdinand'ın öldürülmesi olduğunu iddia ediyorlarsa, bu nedensel iddia saptanmamış bir genel yasaya dayanıyor. Aynı şekilde, toprak dağılımındaki aşırı eşitsizliğin siyasal istikrarsızlığa yol açacağı şeklindeki sosyolojik iddianın sadece belli tarihsel durumlar için geçerli olduğu düşünülebilir; ancak, yine de, öne sürülen bu nedensel ilişki, genel bir yasanın yürürlükte olduğunu ima ediyor.

Bununla birlikte, açık bir gerçek, Mill'in yasabilimsel nedenselliğ analizini sorgu alanına çekiyor. Bugün sosyal bilimciler, oy verme kalıplarından devrimlere ve intihar oranlarındaki değişikliklere kadar herşey hakkında doyurucu nedensel açıklamalarda bulunuyorlar. Halbuki, aslında, bu açıklamalardaki değişkenleri birbirlerine bağlayan hiçbir genel yasa bulunmuyor. Sosyal bilimciler yaptıkları tekil nedensel açıklamalara, bu açıklamaları birbirine bağlayan herhangi bir farazi insan davranışları yasasına güveneceklerinden çok daha fazla güveniyorlar. Bu durum, genetik açıklamaların tek başlarına yeterli olduğunu, genel yasaların desteğine ihtiyaçları olmadığını göstermiyor mu?

Fakat şunu unutmayalım: Mill'in tezi, her nedensel açıklama için bunu içine alan genel bir yasanın olduğunu söyleyen bir tez değildir. Hatta bu tez, ilgili genel yasanın biçiminin ya da terimlerinin saptanabilir olmasını bile gerektirmiyor. Bu tez sadece genetik açıklamalar da dahil olmak üzere, nedensel bir açıklamada ele alınan olayları kapsayan genel bir yasanın mutlaka bulunduğunu iddia ediyor. Dolayısıyla, aynı anda, sigara kullanmanın akciğer kanserine yol açtığını iddia etmek, bu iddianın, "sigara kullanmak" ve "akciğer kanseri" olarak tariflenen olayları birbirine bağlayan genel bir yasaya dayandığını düşünmek ve fakat şu an için böyle bir yasanın ve hatta bu yasanın terimlerinin bile bilinmediğini kabul etmek kendi içinde tamamen tutarlı bir yaklaşımdır.

Hatta bir biyokimyacı, pekala tutarlı bir biçimde, genel yasaların, *tekil nedensel açıklamanın terimleriyle ifade edilmeyeceğine* (yani, bu örnek için, bu yasaların "sigara kullanma" ya da "kanser" gibi ham terimleri kullanmayacağına) bile inanabilir. Aynı şekilde, her ikisi de belli olayların, "toprak erozyonu" gibi kaba bir terim kullanan bir yasa ile ilintilendirilmesinin imkânsız olduğuna inanmalarına rağmen, bir tarihçi, pekala tutarlı bir biçimde, toprak erozyonunun Güneybatı Amerika'daki tarım ürünlerinin rekoltesini düşürdüğünü ileri sürebilir ya da bir tarımbilimci, gayet tutarlı bir yaklaşımla, toprak erozyonunun genellikle tarımsal üretimde düşme yarattığı iddiasını savunabilir. Bu insanlar, pekala, şimdi toprak erozyonu olarak tarif ettikleri olayın, uygun yasanın eklemlenebil-

mesi için tamamen farklı bir sözdağarı – örneğin, biyokimyanın sözdağarı – bağlamında yeniden tarif edilmesi gerekeceğini iddia edebilirler.

Davidson'un (1970) yaptığı önemli bir ayrımdan yararlanacak olursak, nedensel açıklamalar ya heteronomik ya da homonomiktir. *Homonomik* [içerkli] açıklamalar, açıklamanın temel yasası ile kendisinin aynı sözdağarı ve biçime sahip olduğu açıklamalardır. *Heteronomik* [dışerkli] açıklamalar ise, dayandıkları yasanın ifade edilmesi için kendisininkilerden tamamen farklı terimlerin kullanılmasını gerektiren açıklamalardır. Yukarıdaki maksatlı fenomenlerin maksatlı tariflerinin özel yönlerine ilişkin savlar göz önüne alındığında, maksatlı fenomenlerin açıklamalarının heteronomik olacağı açıkça görülmelidir: [Çünkü] bu açıklamaların dayandığı yasalar, tamamen başka bir sözdağarına (bu örneklerde, sosyobiyolojinin maksatdışı terimlerine) başvurmayı gerektiriyor.

Nitekim bugün için kabul edilebilir olan genetik açıklamaların genel yasalar ya da hatta biçim ve terimleri bilinen yasalar tarafından kapsanmaması, bu tür açıklamaların örtük olarak bazı yasalara dayanmadığı anlamına gelmiyor. Gerçekte, genetik açıklamalar, bir olayın diğerine ve onun da başka birine, ilh., yol açtığı nedensel süreçlerin ayrımsanmasına dayandığı için, tarihsel açıklamalardaki olayların, genel yasalar tarafından belli bir genel tarif düzeyinde (saptanmamış bir düzeyde) kapsanması gerekiyor (en azından nedensellik Mill'in terimleriyle anlaşıldığı sürece). Aslında sosyal bilimlerin ilerlemesi de kısmen bu tür yasaların gelişimine dayanıyor. Bu yasalar ortaya çıktıkça bugün inanılan genetik açıklamaların bazıları daha da güçlenirken bazıları değiştirilecek ya da sorgulanacaktır. Dolayısıyla, genetik açıklamalar, bilimsel yasaların antitezi olmak şöyle dursun, bunları gerektiriyor.

Tabii bu, VIII. C'deki bir noktayı tekrarlayacak olursak, her genetik açıklama için, bunun açıkladığı karmaşık sürecin her evresini kapsayan tek bir genel tarihsel yasa olduğu anlamına gelmiyor. "e"nin, a'dan b'ye, b'den c'ye, c'den d'ye ve d'den de e'ye giden bir neden-sonuç zincirinin son halkası olarak açıklandığı genetik bir açıklama, bir aşamadan ötekine geçişi yöneten genel yasalara

dayanıyor. Fakat, buradan, a-e arasındaki bütün sürecin genel bir yasa kapsamında geliştiği sonucu çıkmıyor. Genetik açıklamalar, yasabilimsel açıklamalarla *takviye edilebilir* açıklamalardır; fakat bu, bunların, yasabilimsel açıklamalarca *yeri doldurulabilir* oldukları anlamına gelmiyor.

Bundan başka, genetik açıklamalar genel yasalarla takviye edilebilir olsalar bile, buradan, sosyal bilimlerin, yararlı ve doyurucu açıklamalar yapabilmek için, mutlaka böyle yasaların eklemlenmesini beklemesi gerektiği sonucu çıkmıyor. Sosyal bilimlerdeki heteronomik açıklamaların, insan toplumlarındaki nedensel ilişkilere ilişkin içgörüler sunmak için yasalara duyduğu ihtiyaç, tıbbın, sigaranın akciğer kanserine yol açtığını iddia etmek için belli biyokimyasal yasalara duyduğu ihtiyaçtan fazla değildir.

F. ÖZET

Bu bölüm, yasabilimselcilik ile tarihselcilik arasındaki geleneksel düşmanlığın (ilgili bütün karşıtlıklarıyla birlikte) yanlış bir tasavvur olduğunu gösteriyor. Her iki yaklaşım da kendi içinde tek-taraflıdır ve bunlar, insanların anlaşılmasında doyurucu bir noktaya ulaşmak için birbirlerine muhtaçtır. Bırakın birbirini dışlamayı, toplumsal araştırmanın zenginliği açısından her ikisi de gereklidir. Sosyal bilimlerde *hem* yasabilimsel *hem de* genetik açıklama biçimlerine yer – hatta aslında ihtiyaç – vardır.

Nitekim tarihselci genetik açıklamalar, insani fenomenlere ilişkin içgörülü açıklamalar sunsalar da, bunlar gerçek genel yasaların gelişimine bağlıdır ve bunu gerektirirler. Genetik açıklamalar, her ne kadar bir zincirin halkaları olan, tarih-bağımlı bireylerin özgül etkileşimleri üzerinde odaklansalar da, nedensel bir yapı taşıyorlar ve hatta, Mill'in nedensellik düşüncesi bağlamında, tikel bağlantıları yerleştirmek için vadeli bilimsel yasalara bağımlılar. (Bu, bu yasaların mutlaka tikel bir genetik açıklamada kullanılan sözdağarındaki terimlerin aynıları kullanılarak eklemlenmesi gerektiği anlamına gelmiyor. Yukarıda gördüğümüz gibi, sosyal bilimlerde

maksatçı terimlerle eklemlenen açıklamalar heteronomik karakterlidir. Aynı şekilde bu, genetik açıklamaların tek başlarına faydasız ya da bilgi-vermeyen açıklamalar olduğu anlamına da gelmiyor.)

Ancak sosyal bilimlerdeki genel yasalar genelde o denli soyutlar ki, bunlar, sosyal bilimcilerin insani fenomenlere ilişkin bilmek istedikleri şeylerin büyük bir kısmını atlıyorlar. Sosyal bilimlerin bazı dalları, tipik olarak, tarihsel anlamda eşsiz olan fenomenlerle tarihsel eşsiz olmaları sıfatıyla ilgilenecektir (örneğin XVII. yüzyılda kapitalizmin doğuşunu, Nuer kabilesini, modern akıl hastanelerinin tasarımı ile buralardaki insanların davranışları arasındaki ilişkiyi ya da sanayi toplumlarındaki seçim sistemlerinin parlamenter erk üzerindeki etkisini araştıracaktır).

Ayrıca sosyal bilim yasaları mutlaka maksatdışı terimlerle (örneğin sosyobiyolojinin diliyle) eklemleneceği için, bu yasaların insan yaşamında örneklenmesine aracı olan tikel mekanizmaların açıklanması sadece bu terimlerle yapılamayacaktır. Bunun sonucu olarak da sosyal bilimler, bu yasaların ayrıntılarını ve bunların nasıl işlediğini anlamak için, mutlaka maksatlı tarif ve açıklamalara yönelecektir.

Dahası, insanlık tarihindeki bazı süreçlerin, özellikle de uzun ve karmaşık olanların her bir evresi genel bir tarihsel yasanın yönetiminde olsa bile, bu durum süreçlerin bütünü için geçerli olmayabilir. Sonuçta, tarihsel yasalardan yoksun kalan sosyal bilimler, bu süreçlerin işleyişini açıklamanın bir yolu olarak, tarihe ve genetik açıklamalara yönelmek zorundadır.

Bu bölümün kuşatıcı görüşü, yasabilimsel ve genetik açıklamaların, insani etkinliği ve bu etkinliğin sonuçlarını açıklamayı hedefleyen tek bir genel uğraşın parçaları olduğudur. Bunların her biri diğerinde bulunmayanı temin ediyor. Bunlar, yalnızca el ele vermek suretiyle, biz insanların ne olduğumuzu ve ne yaptığımızı tam olarak açıklayabilirler.

Dolayısıyla, bu bölümün sorusuna dönecek olursak: Ötekileri (bilimsel) anlayışımız özde tarihsel midir? Evet ve Hayır. Sosyal bilimlerin, her zaman, maksatlı ve tarihsel olarak eşsiz fenomenlerin genetik açıklamalarını sunmaları bağlamında, tarihsel bir boyu-

tu olacaktır. Ancak bu sosyal bilimlerin tek boyutu değildir. Sosyal bilimler, aynı zamanda ve haklı olarak, insani fenomenleri yöneten yasaları aramaya devam edecektir (fakat bu fenomenlerin, bu tür yasalarla kavranabilmeleri için, özellikle insani olarak – yani maksatlı olarak – tarif edilmemeleri gerekiyor). Bu yasa arayışları sürecektir, çünkü, sonuçta, genetik açıklamaların tam olmaları için yasaların da olması gerekiyor ve bilimin peşinde koştuğu nedensel açıklamalar nihayetinde genel karakterliler. Dolayısıyla, sosyal bilimler hem özde tarihseldir *ve* hem de değildir.

Bu yanıt, "Farklı kültürlerden insanlar, temelde aynı mı yoksa farklı mıdır?" şeklindeki derin çokkültürlü soruya verilecek bir yanıtın da temelini oluşturuyor. Bunun yanıtı da "her ikisi de"dir. İnsanlar (ya da türler) için tamamen genel olanın ne olduğuna ilişkin soyut perspektif açısından bakıldığında insanlar aynıdır. Ancak tikel insanları birbirlerinden ayıran şeyleri gözeten somut perspektiften bakıldığında ise insanlar birbirinden tamamen farklıdır. Farklılık ile benzerlik birbirlerinin antitezi değiller; tıpkı yasabilimselcilikle tarihselciliğin birbirlerinin antitezi olmadıkları gibi.

OKUMALAR

Bu bölümdeki görüşler büyük ölçüde Rosenberg'e (1980), Davidson'a (1967 ve 1970) ve Danto'ya (1985) dayanıyor. Ayrıca Lee MacIntyre ile yaptığım kapsamlı tartışmalardan ve onun bu konudaki yayımlanmamış doktora tezinden de yararlandım. Ayrıca bkz. McIntyre (1993 ve 1996).

Yasa ve açıklama konularında mükemmel makalelerin bulunduğu bir seçki için bkz. Martin ve MacIntyre (1994, II. kısım). Bu bölümde ele alınan konuların detaylı bir analizi için bkz. Henderson (1993, 6., 7. ve 8. bölümler).

Yasabilimselcilik için bkz. Hempel (1965); ve Martin ve MacIntyre'ın (1994) ikinci kısmındaki makaleler. Maksatlılık Savı için bkz. Fay (1983).

Evrensel Tarih Düşüncesi için bkz. Mink (1987, 9. makale). Bu Düşüncenin eleştirisi için bkz. Lyotard (1984).

Tarihselcilik için bkz. Reill (1975), Troeltsch (1957), Meinecke (1972), Mannheim (1956) ve Mandelbaum (1938).

Sosyobiyoloji için bkz. Wilson (1978), Ruse (1979) ve Rosenberg (1980). Bir açıklama biçimi olarak anlatı için bkz. Roth (1988, 1989 ve 1991).

Nedensellik literatürü çok geniştir. Bu bölümde sunulan görüş Davidson'u (1967) izliyor. Bu görüş büyük ölçüde Hume'a (bkz. Hume, 1739) dayanıyor. Modern felsefe tarihindeki başat görüş, Mill'in (1843) geliştirdiği bu görüştür. Bu görüşün son zamanlarda bilimsel açıklama perspektifinden yapılan sunum ve izahı için bkz. Hempel (1965, özellikle s. 348-51).

Nedenselliğin önemli bir alternatif değerlendirmesi, nedenleri, sonuçların üretilmesindeki talimatlar olarak gören değerlendirmedir. Bu değerlendirmenin en belağatli sözcülerinden birinin sözleriyle, "neden-olma nosyonu özde sonuçların üretilmesinin manipülatif teknikleriyle bağlantılıdır" (Gasking, 1955, s. 483). Bu görüş, felsefe tarihinde Bacon'dan Reid ve Collingwood'a ve von Wright'a kadar uzanan seçkin bir soykütüğüne sahiptir. Bu değerlendirmenin detaylı bir analizi için von Wright'a (1971, 2. bölüm) ve kitap sonundaki bu bölüme ilişkin kaynakçaya bakınız.

Hume ve Mill'in bu nedensellik değerlendirmesine başka önemli bir alternatif de nedensel gerçekçilik görüşüdür. Nedensel gerçekçiliğe göre, bir e olayının nedeni, uygun koşullarda e'yi sonuç veren belli bir temel mekanizmadır. Altta yatan bu temel mekanizmaların doğal güçleri vardır ve bu güçler, tikel sonuçlardan nedensel olarak sorumludur. Dolayısıyla nedenleri aramak, genel yasaları aramak değil, bu tür mekanizmaları aramaktır. Bu yolla nedensel gerçekçilik nedenselliğin yasabilimsel olduğunu reddediyor. Nedensel gerçekçilik için bkz. Harre (1970), Harre ve Secord (1972), Bhaskar (1978) ve Keat ve Urrey (1975). Nedensel gerçekçiliğin genel yasaları başka bir düzlemde gizlice yeniden ürettiğine dair bir eleştiri için bkz. Miller (1972) ve Fay (1983).

IX
Öyküler yaşanıyor mu yoksa anlatılıyor mu?

A. ANLATISAL GERÇEKÇİLİK (*Narrative Realism*)

Bütün dünya bir sahne
Ve hepimiz oyuncularız
Giriyor ve çıkıyoruz
Hepimizin ömrü yedi parça
Ve bunları sahneliyoruz
("*As You Like It*")

Jaques, bu ünlü mısralarda, kendi yaşamımız ya da ötekilerin yaşamları üzerinde düşünürken çoğumuzun benimsediği bir düşünceyi dile getiriyor: İnsan hayatı sahnelenen bir öyküdür. Evet, hayatlarımız çoğu zaman alakasız olaylardan oluşan bir arapsaçına benziyor, fakat bazen şu hisse kapıldığımız da oluyor: Oyuncuları olduğumuz bu dramanın hayal meyal algılayabildiğimiz olay-örgüsü, deneyimlerimizin, ilişkilerimizin ve etkinliklerimizin temelinde yatan birlik ve anlamı sunuyor. Bu görüşün perspektifinden baktığımızda, hem özbilgi hem de ötekilere dair bilgilerimiz, temeldeki bu olay-örgüsünün anlaşılmasına ve açıklanmasına dayanıyor.

Jacques doğru mu? Yani hayatlarımız gerçekten başrollerini oynadığımız oyunlar mı? Ya da daha genel bir bakışla, kültürümüz, içkin bir anlatı kalıbının sahnede temsil edilmesi midir? Yoksa Jacques yanlış mı? Yani acaba anlattığımız öyküler, yaşamlarımızı ve kültürlerimizi anlamlı kılmak için sonradan uydurduğumuz kurgular mı? Bizler kendimize dair anlattığımız ya da bize dair anlatılan öykülerde oynuyor muyuz, yoksa acaba bu öyküler içkin bir düzenden yoksun hayatlarımıza düzen görüntüsü vermek için uydurduğumuz masallar mı? Hayat öykülerimiz hayatlarımızın *içinde* olan ve onlardan çıkartılan şeyler mi, yoksa hayatlarımız *hakkında* olan ve onlara dayatılan şeyler mi? Kısacası, hayat hikâyelerimiz yaşanıyor mu yoksa sadece anlatılıyor mu?

Bu sorular kısmen çokkültürlü farklılık deneyiminden doğuyor. Öykü anlatıcı olan ben ile, düşüncelerini ve eylemlerini anlamak için hakkında bir öykü anlattığım öteki olan siz arasında nasıl bir ilişki vardır? Benden çok farklı olan birisini anlamanın bir yolu olarak, onun hakkında bir hikâye anlattığım zaman, bu kişinin hayatının özelliklerine – dramatik yapısına ya da olay-örgüsüne – mi bakıyorum? Yoksa, sadece, kendi kimliğim bağlamında benim için anlamlı olan ve fakat anlamaya çalıştığım kişinin hayatının bir parçası olmadığı için onun gözünde anlamlı olmayabilecek bir kalıp mı uyduruyorum? Yani zaten var olan bir şeyi mi keşfetmeye çalışıyorum yoksa olmayan bir şey mi yaratmaya çalışıyorum? Ötekileri gerçekten anlayabilmek ve böyle bir idrakin ne demek olduğunu gerçekten kavrayabilmek bu soruların yanıtlarıyla ilgilidir.

Ayrıca bu sorular, II. ve III. Bölüm'lerde incelediğimiz, çokkültürcülük düşüncesi için kritik öneme sahip olan eylemlilik ve kültür nosyonlarının anlaşılması için de önemlidir. Sözünü ettiğimiz bölümlerde, kültürün statik bir varlık değil, süregiden bir süreç olduğunu ve aktörleri aktör yapan şeyin böyle bir süreçte konumlanmış olmaları olduğunu öğrendik. Fakat kültürler, kısmen, üyelerin anlam ağları örmelerini sağlayan öykülerden oluşuyor; öyle ki, bu ağlar, geçmişi anlamlandırırken gelecekteki seçimleri de bilgilendiriyor. Bu bölümde de göreceğimiz gibi, aktörler bir anlamda öykü-anlatan hayvanlardır; çünkü, eylemlerinin gerçekleşmesi bunları

herhangi bir anlatı bağlamına yerleştirmelerini gerektiriyor. Dolayısıyla bu bölümün sorusunun – kendi hayatlarımız ve ötekilerin hayatları hakkında anlattığımız hikâyelerin doğası nedir? – çokkültürcülüğün anlaşılmasında merkezi bir rolü vardır.

Hepimizin çözülen bir olay-örgüsündeki aktörler olduğumuzu söyleyen Jacques'ın bu düşüncesinin felsefi ifadesi olan doktrin ile başlayalım: Anlatısal gerçekçilik. *Anlatısal gerçekçilik*, anlatısal yapıların, insanların kendi dünyaları *hakkında* anlattıkları öykülerde değil, bizzat insanların dünyasın*da* varolduğunu iddia ediyor. İnsanların hayatları, tarihçiler ya da biyografi – ya da hatta otobiyografi – yazarları bunların hikâyelerini anlatmaya kalkışmadan önce zaten hikâye şeklinde bulunuyor. Anlatısal yapılar insanların hayatlarında içkin olduğu için, tarihçilere düşen iş zaten var olan bu yapılara ayna tutmaktır. Gerçek hikâyeler inşa edilmez sadece keşfedilir.

Anlatısal gerçekçiliği daha iyi anlamak için bir analojiden yararlanabiliriz. DNA molekülü, kendisini anlama girişimlerinden bağımsız olarak belli bir yapıya sahip görünüyor. Dolayısıyla moleküler biyologların görevi, biçimsiz bir malzemeye dayatılacak bir kalıbın yaratılması değil, zaten var olan bir kalıbın keşfidir. DNA molekülü çift-yivlidir ve bundan dolayı da Crick ve Watson'un çift-yivli modeli kabul edilebilirdir. Anlatısal gerçekçiliğe göre, tarihçiler ve biyografi yazarları için de aynı şey geçerlidir: Bunların görevi, başlangıçları, gelişimleri ve sonuçları, anlatılan olayların gerçekteki başlangıçlarına, gelişimlerine ve sonuçlarına ayna tutan hikâyeler anlatmaktır. Anlatısal yapı zaten malzemenin kendi *içindedir* ve iyi yazılmış tarih ve biyografiler zaten var olan bu yapıyı yeniden üretirler.

Aslında anlatısal gerçekçiliğin çok uç bir versiyonunu gördük: Evrensel Tarih düşüncesi. (Hatırlarsak bu düşünce, bütün bir insanlık tarihinin, Saint Simon, Hegel ya da Marx gibi evrensel tarihçiler tarafından anlatılmayı bekleyen tekil bir öykünün çözülmesi olduğunu iddia ediyordu.) Ancak – bizim zaten reddettiğimiz – bu uç versiyon anlatısal gerçekçiliğin tek versiyonu değildir. Bunun daha ılımlı versiyonlarından biri, (gruplar olarak örgütlenen bireyler de dahil olmak üzere) bireylerin hayatlarının, belli anlatısal olay kalıp-

larını somutlaştırdığını iddia ediyor. Alasdair MacIntyre'ın, çokça övülen kitabı *After Virtue*'de [Erdem Peşinde]* işaret ettiği gibi, insanlık tarihi "karakterlerinin aynı zamanda yazar da oldukları dramatik anlatıların sahnelenmesinden" oluşuyor (MacIntyre, 1981, s. 200).

Tarihsel gerçekçiler kabaca şunu söylüyorlar: Tıpkı moleküllerde ve gezegen sistemlerinde olduğu gibi, insanların yaşamlarında da doğal eklemler ve örgüler vardır. İnsanların yaşamlarındaki "doğal eklemler" bunların başlangıçları, gelişimleri ve sonuçlarıdır. Hatırlayacak olursak, Jacques'a göre, "garip ve maceralı bir tarih" olan insan hayatı birbirine eklemlenen yedi doğal parçadan oluşuyor. Daha geniş bir ölçekte, I. Dünya Savaşı'nın Ağustos 1914'te başlamasına, Kasım 1918'de bitmesine ya da belli saptanabilir aşamalar boyunca ilerlemesine tarihçiler *karar vermiyor*. I. Dünya Savaşı'nın düzeni her şeyden önce savaşın kendisindedir. Ancak daha sonra bu düzeni kavrayacak kadar şanslı olan tarihçilerin kafalarına ve kitaplarına giriyor. MacIntyre'ın işaret ettiği gibi:

> Hayatta sonuç bölümü diye bir şey olmadığını, ya da final bölümlerinin yalnızca hikâyelerde geçtiğini söyleyen bir insana, birisi çıkıp, "Fakat sen, hiç ölüm diye bir şey işitmedin mi?", diye sorabilir. Homeros'un, Hektor'un öyküsünü, Andromache, boşa çıkan umutları ve nihai ayrılık için gözyaşı dökmeden önce anlatması gerekmiyordu. Hayatları Homerik adaşlarının yaşam biçimini cisimleştiren, ama hiçbir zaman bir ozanın dikkatini çekmemiş, sayısız Hektor'lar ve sayısız Andromache'ler vardır... Augustus'un hükümdarlığının, tenis kortunda ant içmenin ve Los Alamos'da bir atom bombası yapımına karar vermenin başlangıçları ve aynı şekilde İ.Ö 404 barışının, İskoçya Parlamentosu'nun dağıtılmasının ve Waterloo savaşının ise sona-erişleri oluşturduğu hayati önem taşıyan bir uslamlama biçimi vardır; ama bunun yanında, aynı zamanda hem bir son hem de yeni bir başlangıç olan bir yığın olay da vardır. (ss. 313-314)

İnsanların hayatları kendi bağlamlarını yaratıyor: Doğum başlangıç, ölüm sondur ve arada doğal düğüm/eklem noktaları, sonuçlar, vb., vardır.

* Bkz. *Erdem Peşinde, Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma*, çev.: Muttalip Özcan, Ayrıntı Yay., 2001.

Fakat acaba en azından bu basit biçimiyle anlatısal gerçekçilik çok inandırıcı mıdır? İnsanların hayatları hakkındaki anlatılar hangi anlamda fiziksel ölümleriyle son bulmalıdır? Ölüm sadece bir varoluş sahnesi olamaz mı, yani ölenler başka bir alanda yaşıyor ve de hayaletler ya da ruhlar olarak bu dünyadaki etkilerini sürdürüyor olamazlar mı? Tarih boyunca birçok insan buna inandı (mesela İsa için bunun böyle olduğuna inandı). Ayrıca, insanlar bizim bildiğimiz "yaşama" anlamında yaşamaya devam etmeseler bile, onların hikâyeleri mezarın ötesinde devam ediyor olamaz mı? Sokrates'in hikâyesi baldıran zehirini içmesiyle sona mı eriyor? Lincoln'ün hikâyesi Ford tiyatrosunda kendisiyle birlikte bitiyor mu?

Hem, insan hayatının hikâyesinin doğumla birlikte başladığından ne kadar eminiz? Hindular, hayat hikâyelerini anlatırken, reenkarnasyonla şu andaki vücutlarına kavuşmalarının çok öncesinden başlıyorlar; tıpkı Platon'un *Meno*'daki köle çocuk hikâyesinin çocuğun doğumundan önce başlaması gibi. Kendi hayatını esriklik halinin tecriden sönüşü olarak gören Wordsworth şunları yazıyordu:

> Bizimle doğan Ruh, hayat Yıldızımız,
> Yurduna çok başka bir yerde kavuştu
> Tam unutkanlıkta
> Ya da tam çıplaklıkta değil
> Şan bulutlarının eşliğinde
> Tanrıdan, yuvamızdan geliyoruz
> Cennetten çıkıyoruz!
>
> (*"Intimations Ode"*)

İnsanlar, kendilerine daha önceki bir varoluşu atfeden bu öykülere inanmasalar bile, belli ihtiyaçları, istidatları ve toplumsal ilişkileri olan cisimleşmiş ve konumlanmış varlıklar olarak dünyaya geliyorlar. Bir biyografi yazarı, bu konumlanmışlığın etkisini resmedebilmek için, biyografisini yazdığı insanın öyküsünü pekala onun doğumu öncesinden – ebeveyninden, ailesinin oluşumundan, toplumsal düzenin yaratımından, entelektüel atalarından, vb – başlatabilir. Cheyenne Hintlileri, öykülerini anlatmaları istendiği zaman, genellikle "atalarım..." diye söze başlıyorlar.

Bu bağlamda, farklı İncillerin İsa'nın öyküsünü farklı yerlerden başlatmaları çarpıcıdır. Markos, öyküyü, Tanrının İsa'yı seçtiği ve Seçilmiş Kişi yaptığı an olan Vaftizci Yahya'nın İsa'yı vaftizinden başlatıyor. Markos'ta İsa'nın doğumuna ilişkin herhangi bir hikâye bulunmuyor; çünkü, Markos'a göre, vaftizine dek İsa'da özel bir şey yoktur. Matta ve Luka'da ise durum böyle değildir. Bunlar, geleneksel yerlilik hikâyesini anlatıyorlar; çünkü, bunların yazarlarına göre, İsa'nın doğumu mucizevidir ve eskiden yapılan kehanetler doğrultusunda gerçekleşmiştir. Matta ve Luka'ya göre, İsa'nın öyküsü vaftiziyle değil doğumuyla (ya da hatta ana rahmine düşmesiyle) başlıyor. Yuhanna İncilinde ise yine herhangi bir doğum öyküsü anlatılmıyor. Yuhanna'nın kitabı şöyle başlıyor: "Başlangıçta Söz vardı. Söz Tanrı'yla birlikteydi ve Söz Tanrı'ydı." Yuhanna'ya göre İsa ta ezelden beri Christ idi. Buradaki sürece dikkat edelim: İsa'nın vaftizinden (ki vaftiz edildiğinde İsa'nın yaşı otuz civarıydı) ana rahmine düşüşüne ve oradan da zamanın başlangıcına. İsa'nın hikâyesinin "gerçekten" doğumuyla başladığı açık mıdır, yani, Matta ve Luka doğru, Markos ve Yuhanna yanlış mıdır?

Bu mülahazalar göz önüne alındığında, anlatısal gerçekçi birisi, doğal bir başlangıç (doğum) ve doğal bir son (ölüm) olduğu yolundaki iddiasını, her hayatın bir anlatı zincirinde yapılandığı ve burada belli olayların öne çıkacağı şeklinde daha ılımlı bir iddiaya dönüştürmek isteyebilir. Anlatısal gerçekçiliğin vurguladığı ana tema insanların hayatlarında *da* gerçekten başlangıç noktaları, sonlar ve düğüm noktaları olduğudur. Belki de bunların doğrudan fiziksel doğum ve ölümlerle örtüştüğünü düşünmek naiflik olacaktır; fakat bunların çözülen her öyküde önemli olacağı inkâr edilemez.

Bir aşk belli bir noktada başlıyor ve bir başka noktada son buluyor (fakat tabii âşıklar bunun böyle olduğunu zamanında fark etmeyebilirler). Bir muharebe için, bir başkanlık yarışı için ya da ekonomik bir patlama için de aynı şey geçerlidir. XIX. yüzyılın ayrılmaz bir parçası olan bir şeyin I. Dünya Savaşı sırasında ölmesi – yani, I. Dünya Savaşı'nın, XIX. yüzyılın sonu ve XX. yüzyılın başlangıcı olması – herhangi bir tarihçinin imgeleminin ürünü gibi görünmüyor. Robert Graves hatıralarına *Goodbye To All That* başlığı-

nı verdiği zaman, büyük bir tarihsel değişimi belirleyecek kişisel bir kanaatini ya da keyfi bir saptamasını değil, savaşın doğasına ve ne anlama geldiğine dair bir hakikati ifade ediyordu. Tarihçiler elbette ki böyle bir dönüşümün tam tarihi konusunda farklı görüşler beyan edebilirler. Fakat tarihsel gerçekçiliğe göre, bu konuda yapılacak bir tartışma, anlamsız olayların oluşturduğu curcunaya bir tarih dayatma girişimi *değil* bu olayların kendilerindeki kırılmayı ortaya çıkarma girişimi olacaktır.

Gerçekçilere göre savaşlar, krizler, göçler ve imparatorlukların yükseliş ve çöküşleri gibi büyük ölçekli olaylar için doğru olan şeyler, bireyler, bunların tikel eylemleri ve bütün olarak hayatları için de doğrudur. Gerçekçiler, belli bir edimin kimliğinin bunun dışavurduğu maksadın türevi olduğunu ve maksadın ise kimliğini aktörün onu oturttuğu tarihsel düzenekten aldığını iddia ediyorlar. (Nitekim, örneğin, pencereyi açışım bir serinleme edimidir çünkü bunu anlatısal bir bağlama oturtuyorum: Pencere kapalıydı ve sıcaklamıştım, fakat eğer pencereyi açarsam serinleyeceğim.) Bundan başka, gerçekçilere göre, her birimizin hayatı, kendimiz hakkında kendi kendimize anlattığımız süreğen anlatının hep yeniden biçimlendirilmesine, yaşadıkça onu ve davranışlarımızı yeni durumlara uyarlamamıza dayanıyor. Kısmen yazarı olduğumuz hayatlarımızın temel olay-örgüsü bu süregiden anlatı hattının mecrasını oluşturuyor. Sonuç olarak, biyografi yazarının görevi, zaten var olan bu hattı keşfetmek ve bireysel seçim ve eylemlerimizin bu hattı nasıl hem cisimleştirdiğini hem de geliştirdiğini göstermektir. Tam da hayatlarımız anlatısal olarak maksatlarımız tarafından biçimlendirildiği için "Biyografilerin hangisi doğrudur?" sorusunu sorabiliriz. MacIntyre'ın, Thomas Becket'in hayatını müzakere ederken işaret ettiği gibi:

> Thomas Becket'ın yaşamının hangi türe dahil olduğu sorusunu ele alalım. (Minks'in paradoksal görüşüne göre bu soru, Becket'ın hayatı yazılıp bitirilene kadar bekletilecek, ancak ondan *sonra* sorulabilecek olan bir sorudur.) Thomas'ın meslek yaşamı, Ortaçağ versiyonlarının bazılarında, Ortaçağdaki azizlerin yaşamlarını inceleme ilkelerine göre anlatılır. İzlanda'ya özgü *Thomas Saga*'da, bir saga kahramanı ola-

rak sunulur. Dom David Knowles'ın modern biyografisinde ise, olay bir trajedidir, her biri kendi adına Aristoteles'in, kahramanın ölümcül bir kusuru olan büyük bir kişi olduğu yolundaki düşüncesini doğrulayan Thomas ile II. Henry'nin trajik ilişkisidir. Bu noktada, kimin haklı olduğunu, eğer haklı olan birisi varsa, sormak kesinlikle anlamlıdır: Canterbury'li keşiş William mı, saga yazarı mı, yoksa Cambridge'in Emekli Profesörü mü? Yanıt, kesinlikle sonuncusu gibi görünüyor. Söz konusu yaşamın esas türü ne azizname ne de destandır, ancak trajedi olabilir. (s. 314)

Bu analizi göz önüne aldığımızda, anlatısal gerçekçilik hakkındaki soru şu hale dönüşüyor: Bireysel eylemlerin, bütün hayatların ya da kolektif yüklenmelerin belli bir anlatı hattını somutlaştırmalarını sağlayan şey bunların maksatlı doğası mıdır ve bu eylemleri anlaşılır kılma girişimleri, zaten var olan bu anlatı hattını keşfetmeye yönelik çabalardan mı oluşmalıdır? (Burada, VII. Bölüm'de incelediğimiz maksatçı anlam teorisiyle olan benzerliğe dikkat edelim.) Aktörler olarak, edimlerimizin tek tek ve bir arada aslında hayatımız olan tikel öyküde mutlaka bir rol oynamaları gerekiyor mu?

Bu soruyu yanıtlamak için, mükemmel bir tarihsel biyografi kitabı olan Phyllis Rose'un *Parallel Lives: Five Victorian Marriages*'mdan (Rose, 1983) bazı bölümleri inceleyelim. Bu kitap, XIX. yüzyıldaki bazı edebi kişiliklerin – Thomas Carlyle, John Stuart Mill, John Ruskin, Charles Dickens ve George Eliot – yaptığı evliliklerin betimlemelerinden oluşuyor. Tarihsel gerçekçi konumu incelemek için, bu kitaptaki iki özel durumun üzerinde duracağım: Carlyle'ın kendi evliliğine ilişkin otobiyografik değerlendirmesi ve Rose'un, Froude'un Carlyle biyografisini ele alış biçimi. Biyografi yazarı Rose, bu durumların her ikisinde de, mecburen, ilgili kişilerin yaşanmış maksatlarının ötesine giden unsurları – konuya eklenmesiyle hayat ile bu hayatın öyküsü arasındaki temel farka ışık tutacak olan unsurları – takdim ediyor. Bu farklar, anlatısal gerçekçiliğin tek-taraflı ve eksik olduğu yönleri ortaya çıkarıyor. (IX. C'de gerçekçilikteki önemli doğruluk payına döneceğim.)

Jane Welsh 1866'da aniden öldüğünde Thomas Carlyle ile kırk yıldır evliydi. Jane'in ölümünden sonra Thomas, Jane'in çeşitli mektup ve yazılarıyla birlikte bir de günlüğünü buldu. Jane,

1855'te yazmaya başladığı bu günlükte, Thomas'ın kendisini ihmalinden ve Lady Harriet Ashburton'a olan ilgisinden doğan mutsuzluğunun ayrıntılarını veriyordu. Rose, Jane'in Thomas'ın kendisine yaptığı haksızlıkların yazılı bir ifadesi olan bu günlüğü yazmaktaki maksadının Thomas'tan öç almak olduğunu iddia ediyordu. Rose'a göre Jane kendi ölümünden sonra Thomas'ın günlüğü bulup okumasını ve derin bir suçluluk duymasını amaçlamıştı.

Jane'in planı tutmuştu. Thomas günlüğü okuduğunda tam bir şok yaşadı ve Jane ile olan ilişkisi hakkındaki anlayışını tamamen yeniden gözden geçirmeye başladı. Rose, Froude'un Carlyle biyografisinden şu alıntıyı yapıyor: " 'Thomas, karısının ölümüne dek, onun ne kadar acı çektiğini ve kendisinin onun mutsuzluğundan ne ölçüde sorumlu olduğunu asla tam olarak anlamadı'" (s. 255). Rose'un kendisi de şunları yazıyor:

> Carlyle, karısının hayat öyküsünü, Jane'in kendi ölümünden sonra kocasının bulacağını düşünerek yazdığı şekliyle aldı; bu, nihayetinde Jane'in kendisini ihmal eden bir adam için feda ettiği büyük vaatler, büyük armağanlar ve büyük avantajların öyküsüydü. Carlyle bunları olduğu gibi yuttu. (s. 254)

Hatta Carlyle, karısıyla olan ilişkilerini tam bu anlatıdaki terimlerle betimlediği bir kitap bile yayımladı: *Reminiscences*.

Carlyle'ın durumunun önemi şudur: Bu durum, Carlyle'ın öyküsündeki, bilinçli ya da bilinçsiz olarak onun maksatlarının bir parçası olmayan, bir unsuru açıkça ortaya çıkarıyor. Bu unsur, Carlyle'ın edimlerinin *nedensel sonuçlarıdır*.

Rose'un dediği gibi (s. 250), Jane hayatta iken, Thomas, aslında karısına yaşattığı derin acılara kasıtlı olarak neden olmadı ve hatta karısına acı çektirdiğinin farkında bile değildi. Davranışlarının ve özellikle de Lady Harriet'a davranış biçiminin karısı için yarattığı nedensel sonuçları bilmeyen Carlyle, karısıyla olan ilişkisini görece iyi bir ilişki olarak görüyordu. Ancak karısının günlüğünden kendi eylemlerinin sonuçlarını ve bunların karısına nasıl bir ıstırap yaşattığını okuyunca, kendi davranışlarını ve ilişkilerini tamamen farklı terimlerle tanımlamaya başladı.

Bu, olması gereken şeydir. Çünkü hikâyeler sadece eylemlerden ve bunların maksatlarından değil, aynı zamanda da bu edim ve maksatların *sonuçları*ndan oluşuyorlar. Gerçekten de, bir öyküde sonuçlar o denli önemlidir ki, çoğu zaman eylemler, kendilerini bu sonuçların nedenleri olarak betimleyen terimler aracılığıyla yeniden tariflenirler. Hitler, sözde Aryanlar için *lebensraum*'u yaratma niyetiyle, ordularını Rusya'ya sürdü. Dolayısıyla bu edim, Hitler'in maksatları temelinde, "bir yaşam alanı hamlesi" olarak tariflenebilir. Halbuki bu edim nihai olarak Hitler'in çöküşüne yol açtı; çünkü bu edimin sonucunda Rusya savaşa girdi ve Hitler'in orduları açılan yeni cepheyle baş edemediler. Bu nihai sonuç ışığında Hitler'in işgal eylemi, Hitler'in biyografisini yazanlardan biri tarafından "Hitler'in çöküşünün başlangıcı" olarak yeniden tariflendi (fakat tabii bu tarif eylemin ortaya konduğu zaman yapılamazdı çünkü eylemin sonuçları o zaman henüz ortaya çıkmamıştı). Diğer yandan, eğer bu işgal başka bir nedensel sonuç doğurmuş olsaydı – örneğin, Rusya fethedilmiş olsaydı – bu durumda bu olay, pekala, "bin-yıllık Reich'ın başlangıcı" olarak yeniden tariflenebilirdi.

Bireysel edimler için doğru olan şey, bütünsel olaylar için de doğrudur: Nedensel sonuçlar bunların doğasını derinden etkiler. Birisi bir mendil düşürüyor ve başka birisi de mendili yerden alıyor; taraflar konuşmaya başlıyor. Belki de aralarında ani bir çekim ya da hatta birbirlerini yeniden görmek doğrultusunda oluşturulmuş bir niyet vardır. Fakat bu edimler hangi hikâyeye uyuyor? Karşılaşma anında bu, söz konusu kişiler arasındaki ilişkinin öyküsü olamaz; çünkü bu noktada ilişki ortaya çıkmamıştır ve bunun gerçekte ortaya çıkıp çıkmayacağı da belli değildir. Bu karşılaşma, sadece daha sonraki olaylardan ve bu karşılaşmanın sonuçlarından dolayı bir ilişkinin başlangıcı olarak görülebilir ve geriye dönük olarak tariflenebilir. Aynı şey ilişkinin kendisi için de geçerlidir: Bu ilişki bir evliliğin başlangıcı mıdır? Taraflardan birinin ya da her ikisinin nihai mutsuzluklarına giden yoldaki ilk adım mıdır? Yoksa ... ? Bu soruları yanıtlayabilmek için ilişkinin sonuçlarını beklememiz gerekecektir.

Nedensel sonuçlar o denli önemlidir ki, hikâye oluşturmaya uy-

gun olayların tarifinde, esas olarak, Arthur Danto'nun (1985) "anlatı cümleleri" dediği şeyler kullanılır. Anlatı cümlelerinde daha önceki bir olay ya da nesne daha sonraki olay ya da nesneler bağlamında tariflenir. Nitekim, örneğin: "*Lyrical Ballads* İngiliz şiirindeki romantik hareketin başlangıcıdır"; ya da "XVIII. yüzyılın en büyük bestecisinin babası olan Leopold Mozart, 1755'te, ..." ya da "Concord'a açılan ateş Amerikan Bağımsızlık Savaşını başlattı". "Tahmin etti", "neden oldu", "önceden bildi", "başlattı", "-dan önce oldu" ve "etkiledi" gibi terimler ile birlikte bazı gönderme tabirleri ("[gelecekte şunu yapacak olan] kişi ...") anlatı cümlelerinde rastladığımız tipik sözcüklerdir. Bu tür cümlelerde, bir olay ya da nesne, kendisinden sonra gelen olay ya da nesnelerle yeni bir ilişkiye girmek suretiyle yeni nitelikler kazanıyor. (1755'te Wolfgang henüz doğmamıştı; Concord'a ateş açıldığı zaman hiç kimse bir bağımsızlık savaşının yaşanacağını bilemezdi.) Bütün bu olaylarda, orijinal varlık, kendisinin gerçekleştiği sırada kullanılması mümkün olmayan terimlerle tarifleniyor; çünkü bu tarif, o zaman ortada olmayan olay ya da nesnelere gönderme yapıyor.

Nedensel sonuçların ve anlatı cümlelerinin hikâyeler için taşıdıkları önem tesadüfi değildir. Hikâyeler, bir şeyin olmasının sonucu olarak ortaya çıkan şeyi ve bundan sonra ortaya çıkan şeyi anlatırlar. Konunun anlaşılması için şu cümleleri ele alalım: "X a'yı hedefliyordu ve y'yi yaptı, X b'yi hedefliyordu ve z'yi yaptı, X c'yi hedefliyordu ve q'yu yaptı." Bu bir öykü değildir; çünkü, çeşitli olaylar arasındaki nedensel bağları göstermiyor. Bu sahte-öykü ile şu gerçek öyküyü karşılaştıralım: "X a'yı hedefliyordu ve y'yi yaptı; y, z'ye neden oldu ve bu da X'in b'yi hedeflemesine ve q'yu yapmasına yol açtı." Eylemlerin nedensel sonuçları (burada z), olayların bir öykü oluşturacak şekilde bir araya gelmelerini sağlayan bağlayıcı dokunun en azından bir kısmını temin ediyor. Nitekim, X hakkındaki anlatılarda "z'nin nedeni" olarak birçok y tarifi bulunacaktır.

Carlyle'ın evliliği hakkındaki anlatısını değiştirmesi anlaşılırdır; edimlerinin önemli nedensel sonuçlarını öğrenmesi Carlyle'ı bu edimleri farklı bir öyküye uyacakları şekilde yeniden tarifleme-

ye itti. Carlyle için geçerli olan şey Rose'un kendisi için de geçerlidir: Rose da, Jane'in günlüğünün Thomas'ta amaçlanan suçluluk duygusunu doğurduğunu bildiği için, pekala, Jane'in günlüğünü bir intikam aracı olarak yeniden tarifleyebiliyor. Bu, Jane'in kendisinin yapabileceği bir tarif değildir; çünkü Jane, günlüğünün gerçekte nasıl bir etki yaratacağını bilemezdi (günlük Thomas'ı hiç etkilemeyebilirdi de). Jane'in günlüğünün hikâyesi, bu günlüğün doğurduğu sonuçların olduğu kadar onun etkilerinin de bir fonksiyonudur.

Bir edimin ya da bir hayatın kimliği kendisinin nedensel sonuçlarının bir fonksiyonu olduğu için, bunların tarifi temel bir belirlenemezlik karakteri taşıyor. Herhangi bir edimin ya da hayatın nedensel etkileri, söz konusu kişilerin ölümünden sonra bile süresiz/belirsiz bir biçimde gelecekte de devam edebileceği için ve bu edim ya da hayat hakkında anlatılan hikâyenin doğası da bu etkilerden nasibini alacağı için, bir hayat hakkındaki anlatı asla son halini alamayacaktır. Bir hayat hakkında anlatılacak hiçbir "nihai öykü" yoktur. Nitekim, hiçbir hayat "kendi içinde" bir öykü olamaz; çünkü hayatların hikâyeleri kapalı devre değildir: Bir hayattan kaynaklanan yeni nedensel sonuçlar ortaya çıktıkça, bu hayat hakkında yeni hikâyeler anlatılabilir ve anlatılacaktır.

Ancak nedensel sonuçlar, anlatısal gerçekçilerin anlatı analizlerinde dışarıda kalan tek unsur değildir. Başka – ve benim *önem* diyeceğim – bir unsur da bunun kadar önemlidir. "Önem"in önemi, Rose'un kitabındaki başka bir duruma, Rose'un, Froude'un Carlyle biyografisini değerlendirişine bakılarak gösterilebilir.

Froude'un çalışması 1884'te yayınlandı. Froude burada Carlyle'ların evliliğini belli bir anlatı türüne yerleştirerek bu evliliğin dehşetini betimliyordu. Rose bunu şu şekilde tanımlıyor:

> Bu, düşüncesindeki güçlülük ve derinliğin kendisini gündelik hayatın sıradanlığı için elverişsiz kılan bir dahiyi betimleyen muhteşem ve sevecen bir çalışmadır. Froude özde trajik bir görüşe sahip olduğu için, onun, karısını mutsuz etmesinden dolayı Carlyle'a yönelttiği *suçlama*, Desdemona'ya kötü davrandığı için Othello'ya yöneltilebilecek suçlamadan daha fazla değil. Bununla birlikte, Froude'un çalışması, ironik

(ve zımnen eleştirel) bir ilke üzerinde yapılamıyor: Carlyle, toplumun kalbini görüyordu fakat hayat arkadaşının duygu ve düşüncelerinden bihaberdi. Carlyle büyük bir adamdı, büyük bir düşünürdü; fakat zavallı bir insandı. Jane'i bilmeden incitiyordu. Öte yandan kendisi [de] yalnız ve mutsuzdu. Froude bu evlilik hakkında, esas olarak, 1855-56 günlüğünde Jane'in dile getirdiği görüşü benimsiyor: Orta yaşına gelmişken daha çekici bir kadın uğruna bir hizmetçi durumuna düşürülen ve ihmal edilen, ciddi rahatsızlıkları anlaşılmayan ya da yeterince sempati görmeyen bir kadın-mirasçı. Şundan eminim ki, cezalandırılmayı ve kefaret ödemeyi arayan Carlyle da hikâyenin böyle anlatılmasını isterdi. (s. 257)

Ancak Rose, "büyüklüğün trajik ironileri" düşüncesi etrafında örgütlenen bu biyografik hikâyeyi sorgulamak istiyor. Modern feminizmin öğretisini alan Rose, Carlyle'ların evliliğinin, ilgili aktörlerin kişisel karakterleri bağlamında değil, geleneksel evlilik kurumunun kendisinin olanakları bağlamında anlatılması gerektiğine inanıyor. Rose, Carlyle'larınkinin özellikle mutsuz bir evlilik olduğunu reddediyor. Tabii ki bu evlilik derin hayal kırıklıkları ve çatışmalarla doluydu; fakat Rose bütün uzun-vadeli yakın birliktelikle-rin böyle olacağını düşünüyor. Rose bunu şöyle özetliyor.

Onların (Carlyle'ların) birçok açıdan çatıştıklarını ve yine birçok açıdan birbirlerini hayal kırıklığına uğrattıklarını söylemek, onların uzun zamandır evli olduklarını söylemekten başka bir şey değildir. Onlar evliliğin olanaklarını dışavuruyorlardı. (s. 259)

Froude için Carlyle'ların evliliği, hayatı bütün olarak kavrayabilen ve fakat hayatın tikel hallerini anlayamayan ya da bunlara ayak uyduramayan büyük bir adamın trajik ironisinin öyküsüdür. Rose için ise Carlyle'ların evliliği, geleneksel evlilik kurumunun ağına düşen iki insanın öyküsüdür. Froude'un öyküsünde, Thomas ve Jane'in kişisel nitelikleri önemli unsurlardır. Rose'un öyküsünde ise bunlar ikincil yönlerdir; burada esas olan şey, geleneksel evliliğin kendisinin olanak ve sınırlarıdır. Froude Carlyle'lar hakkındaki kendi öyküsünü öteki evliliklere ilişkin öykülerden bağımsız olarak anlatabilir. Rose ise bunu yapamaz; çünkü Rose, Carlyle'ların evliliğini

anlamak için, bunu, tekerrür eden bir türün örneklerinden biri olarak görmek gerektiğine inanıyor. Bundan dolayı Rose Carlyle'ların ilişkisini öteki dört evlilik bağlamında tarifliyor. Kitabının sonsözünde söylediği gibi:

> Bu kitap boyunca güttüğüm amaç, Dickens, Ruskin ya da Carlyle'ın "kötü" kocalar olduklarını göstermek değil, onları, geleneksel evliliğin kendine has ayrıcalıkları ve vurgularının sonucunda kaçınılmaz olarak ortaya çıkan davranış örnekleri olarak sunmaktır. (s. 269)

Froude ile Rose arasındaki fark nasıl açıklanabilir? Farkın nedeni Rose'un "yeni gerçekler" keşfetmiş olması değildir (ki kendisi de bunu s. 17'de açıkça söylüyor). Yani bu, eylemlerin yeni nedensel sonuçlarının öğrenilmesiyle birlikte farklı anlatıların inşa edildiği birinci durum gibi değildir. Bu, farklı yazarların, herkesin kabul ettiği bir hikâye hakkında farklı eleştirel yargılarda bulunduğu bir durum da değildir. Burada farklı olan şey öykülere ilişkin yargılar değil öykülerin kendileridir. O halde iki biyografi yazarı nasıl olur da aynı gerçeklere dayanarak aynı evlilik hakkında farklı iki öykü anlatabilirler?

Bir biyografi, sadece niyetlerin, edimlerin ve bunların etkilerinin anlatılmasından oluşamaz. Bunun nedeni gayet basit: Herhangi bir insanın hayatında sayısız böyle şey var. Carlyle 5 Ağustos 1857'de sabah saat 10:01'de konuşuyordu. Konuşurken etrafındaki bazı hava moleküllerini hareket ettirdi ve bunun sonucunda da odadaki çiçekler hafifçe sallandı ve çiçeklerdeki toz zerrecikleri halının üzerine düştü, bunun sonucunda da ... Halbuki bu olayların hiçbiri hiçbir Carlyle biyografisinde yer almıyor ve muhtemelen (ilke olarak yer alabilse bile) almayacaktır da. Çünkü, bunların hiçbirinin Carlyle'ın hayatındaki birisi için ya da Carlyle'ın kendisi için ya da kendisinden sonra gelen birisi için hiçbir önemi yoktur. Biyografilerde her niyet, edim ve etkiye önem verilmez; önem verilen şeyler *önemli* olan niyet, edim ve etkilerdir. Rose'un anlattığı Carlyle'ların evliliği hikâyesi Froude'un anlattığından önemli biçimde farklıdır; çünkü Rose, sözkonusu olayların önemini Froude'dan farklı biçimde yorumluyor.

Burada önem(lilik) nasıl anlaşılacaktır? Biyografi yazarları, kişinin yaşamının nasıl belli bir kalıba (Froude'un "büyüklüğün trajik ironileri", Rose'un "ataerkil evliliğin kurbanları") girdiğini göstererek, bu yaşamın doğasını ortaya koymaya çalışıyorlar. Bunu yapmak için, kişinin hayatındaki sayısız olay arasından bu hayatı tanımlayacak olanları ayırmaları ve bunlar üzerinde durmaları gerekiyor. Biyografi yazarının seçtiği temel olay örgüsüne bağlı olarak, kişinin yaşamındaki farklı olaylar farklı şekilde tanımlanacak, daha az ya da daha fazla önem verilerek anlatılacak ya da hatta bazı olaylardan hiç söz edilmeyecektir, ilh.. Nitekim, Carlyle'ın dahi bir tarihçi olması Froude için çok önemli iken Rose için sadece ikinci derecede önemlidir. Dolayısıyla önem(lilik), ortaya çıkan bir anlatı kalıbını ilerletme kapasitesi bağlamında tarif edilebilir.

Carlyle'ın ya da başka herhangi bir insanın yaşamında hiçbir "temel yapı" içkin değildir. Kendileri yorumlardan doğan sayısız gerçek, bir hayatı anlaşılır kılan tutarlı bir konfigürasyon oluşturmaları için, birçok farklı düzenlemeyle bir araya getirilebilir. Bu yorumlar, bu düzenlemeler ve bu anlaşılırlık yargılarının tamamı, bir hayatın hikâyesini çıkarmaya çalışan biyografi yazarlarının aktif katılımını gerektiriyor. Dolayısıyla bir hikâye yazmak, taklitçi anlatısal gerçekçilik teorisinde hedeflenen türde bir etkinlik değildir. Yani öznenin yaşamı, herhangi bir nesnenin kızgın mum üzerinde kendi kalıbını bırakması ya da aynaya yansıması gibi (bunlar, anlatısal gerçekçi düşünce tarihinde önemli yeri olan iki metafordur), kendi yapısını edilgen bir gözlemciye dayatıyor değildir. Bir biyografi yazmak için, yazarın söz konusu kişinin hayatındaki sayısız ayrıntı arasından anlaşılır bir biçim yaratacak olanları seçmesi gerekiyor. Yani biyografi, biyografisi yazılan kişinin niyetleri ile birlikte, biyografi yazarının yaratıcı imgelemini de gerektiriyor.

Biyografi yazarının aktif rolünün öneminin kabul edilmesinin en önemli olduğu yer, anlaşılırlık nosyonunun kendisidir. V. D'de gördüğümüz gibi, anlaşılırlık, verili ve sabit bir nosyon değildir. Neyin anlaşılır bir düzen olduğu ve neyin de olmadığı, sadece yaşanan hayatın bir fonksiyonu değil, aynı zamanda da bu hayatı kimin yorumladığının bir fonksiyonudur. Anlaşılırlık daima *biri(leri)*

için anlaşılırlıktır; yani anlaşılırlık *yorumculara göre değişen* bir şeydir. Biyografi yazarı ile biyografisi yazılan kişi arasındaki ilişki, çevirmen ile çevrilen metin arasındaki ilişki gibidir. "Comme il faut"nun doğru çevirisi nedir? Bu soru, çevirinin kimin için ve hangi dile yapılacağının belirlenişine dek anlamsız bir sorudur. Aynı şekilde, bir hayatın anlamı, sadece belli bir dinleyici kitlesine hitap ettiği sürece anlamlıdır. Çeviri ile biyografi, içkin olarak göreli etkinliklerdir. (Bunlar, VII. B'de, Gadamerci yorumbilgisi açıklanırken yapılan tespitlerin tekrarıdır.)

Dolayısıyla bir yaşamın anlaşılırlığı, farklı yorumcular için farklı olacaktır; çünkü bu yorumcular, kendilerine has anlayışlarıyla, bu yaşamı kendileri için anlaşılır olan terimlere çevirmeye çalışıyorlar. Nihai çeviriler olmadığı gibi nihai biyografiler de yoktur: Kendi bağlılıkları, kendi değerleri, kendi inançları, vb., tarafından tanımlanan her çağ ve her kültür grubu, geçmişle her defasında yeniden yüzleşmeli ve bu geçmişi kendisi için ulaşılabilir kılmaya çalışmalıdır. Yaşanan hayatların hikâyeleri, bugünkü kaygıların geçmişteki hayatlara sürekli aracılık etmesiyle oluşuyor; öyle ki, bugün(kü kaygılar) değiştikçe, geçmişteki bu hayatlar hakkında anlatılan öykülerin biçimleri de değişecektir.

Aslında aradaki ilişki bundan daha karmaşıktır. Çünkü bir yandan bir neslin geçmişi nasıl anladığı kısmen kendisini nasıl algıladığının bir fonksiyonu iken, öte yandan da bu neslin kendi kendisini nasıl anladığı da kısmen geçmişi nasıl algıladığının bir fonksiyonudur. Geçmiş, bugün ve bunların yorumu arasındaki ilişki, basit ya da tek-yönlü değil, diyalektik bir ilişkidir. Biyografi yazarları, öznelerine, başka şeylerle birlikte geçmiş anlayışını da içeren kendi özel önyargıları ve bağlılıklarıyla yaklaşıyorlar. Öte yandan ise, biyografi yazarları, eğer anlayışlı ve özbilinçli iseler, ötekilerin hayatlarını düzenleme sürecinde kendilerinin de değiştiğini, bazı inanç ve tutumları güçlenirken bazılarının da zayıfladığını göreceklerdir. Bu Rose'un kitabının kalıcı meziyetlerinden biridir; kendisi de bunu açıkça belirtmiştir.

Kitaba, hiçbir tezi kanıtlama hedefiyle değil, yalnızca evlilik konusun-

da feminist bir kuşkuculuk, ünlü insanların yaşamları konusunda bir merak, romantik sevgi retoriğine duyduğum nefret ve evlilikleri yaratıcı projeksiyonlar ve güç düzenlemeleri olarak görme isteğiyle başlamıştım; fakat, çiftlerin süreğenliklerine duyduğum şaşkın bir saygıyla bitirdim. Belki de beklendiği üzere, ataerkil evlilik idealinin hem kadınlar hem de erkekler için taşıdığı kısırlık konusunda daha imanlı, herhangi bir evliliğin bu idealden uzak durma şansı konusunda ise daha kuşkucu oldum. (s. 17)

Carlyle'ların evliliğinin olay-örgüsü, herhangi bir kişinin bu olay-örgüsünü yazma girişiminden bağımsız olarak var olan bir evlilik özelliği değildir (olay-örgülerinin, olaylara, bütünün biçimi bağlamında, önem atfedilmesini içerdiği göz önüne alındığında, bu zaten böyle olamaz). Evliliğin hikâyesi, evliliğin doğasını belli bir dinleyici kitlesi için ifşa eden bir anlatının inşasından oluşuyor. Nitekim, anlatılan hikâyenin türü, kısmen, olay-örgüsünü kuran kişi ve onun dinleyicilerine göre değişecektir. O halde, doğal olarak, Jane ile Thomas'ın hayatlarının hikâyesi, XIX. yüzyıl Viktorya toplumunda Froude tarafından anlatıldığında farklı, XX. yüzyıl Amerikan toplumunda Phyllis Rose tarafından anlatıldığında farklı olacaktır. Biyografilerde iki hayat, hayatı yazılan kişinin hayatıyla bu hayatı yazan kişininki, kesişiyor. Rose'un kitabının başlığı – *Paralel Hayatlar* – sadece Millerin, Carlyle'ların, Ruskinlerin, ilh., hayatlarına değil, aynı zamanda bir yandan onlara bir yandan da Rose'a gönderme yapıyor. Ancak herhalde, "kesişen hayatlar" tabiri Rose'un ve tabii bütün biyografi yazarlarının özneleriyle olan ilişkilerini daha anlaşılır kılacaktır.

B. ANLATISAL İNŞACILIK (*Narrative Constructivism*)

Rose'un biyografileri, anlatısal gerçekçiliğin yetersiz olduğu yönleri gösteriyor: Anlatısal gerçekçilik, nedensel sonuçların bir hayat üzerine anlatılan öykülerdeki rolünü atlıyor ve önem(liliğ)in önemini ihmal ediyor. Bu yetersizlikler, kişiyi, öykülerle hayatlar arasındaki ilişkinin alternatif bir analizine, yani anlatısal inşacılığa gö-

türebilir. Fakat, maalesef, anlatısal inşacılığın da tıpkı anlatısal gerçekçilik gibi tek-taraflı olduğunu göreceğiz.

Anlatısal inşacılık, tarihçilerin, olayların biçimsiz akışına anlatısal yapılar kazıdığını iddia ediyor. Bu yaklaşımın en belağatli savunucularından biri olan Louis Mink'in işaret ettiği gibi:

> Hikâyeler yaşanmıyor, anlatılıyor. Hayatta başlangıçlar, gelişimler ya da sonlar yok. Karşılaşmalar var; fakat, bir ilişkinin başlaması, daha sonra bizim kendi kendimize anlattığımız öykülere aittir. Ayrılmalar var; fakat nihai ayrılmalar sadece öykülerdedir. Umutlar, planlar, muharebeler ve düşünceler var; fakat, umutların yıkıldığı, planların suya düştüğü, muharebelerin bittiği ve düşüncelerin belirleyici olduğu yer yalnızca geriye-dönük anlatılan öykülerdir. Kolomb'un keşfettiği sadece öyküde Amerika'dır ve krallık sadece öyküde bir çivi uğruna yitirilir. (Mink, 1987, s. 60)

Anlatısal inşacılara göre, insan hayatlarının öykü olduğu düşüncesi geriye-dönüktür: Anlatılar, hayatın kendi içinde üretilen sonuçlar değil, tarihçilerin ve biyografi yazarlarının hayatı anlamlandırma girişimlerinin sonucunda ortaya çıkan sanat ürünleridir. İnsanların hayatları, sadece bir olaylar dizisidir ve bu olaylar dizisinin anlaşılır kılınması için, bir biyografi yazarının, olaylar yaşanıp bittikten sonra bu diziyi anlatısal bir kalıba sokması gerekir. Anlatılar keşfedilen değil inşa edilen şeylerdir. Anlatılar, kişinin – kendi perspektifinden bakarak – kendi hayatındaki (ya da başkalarının hayatlarındaki) çeşitli olaylara ve ilişkilere belli öykülerde belli roller yüklediği yaratılardır.

Ancak Rose'un kitabındaki başka bir duruma baktığımızda, anlatısal inşacılığın kendisinin de nasıl tek-taraflı olduğu ortaya çıkacaktır. Bu durum, Charles Dickens ile Catherine Hogarth arasındaki evliliğin bitmesi olayıdır. Dickens, 1857'de, Catherine'den ayrılmadan bir yıl önce, genç aktris Ellen Ternan'a olan gittikçe artan bağlılığının iyice körüklediği derin bir mutsuzlukla, evindeki huzursuzluk hakkında Bayan Coutts'a bir mektup yazmıştı. Mektupta şöyle diyordu:

> Evliliğim, yıllardan beri, şimdiye dek görülmüş en kötü evlilik olarak sürüp gidiyor. Sanıyorum, karımla aramızda var olan ilgi, anlayış, güven, duygu ve şefkatli bir birliğin imkânsızlığıyla yaratılan başka bir çift yoktur. (Rose, 1983, s. 180)

Bu, Dickens'ın, 1858'de karısından nihai olarak ayrılmasından önce ve sonra evliliği hakkında konuşurken defalarca kullanacağı bir ifade biçiminin kayda geçmiş ilk örneğidir. Bu ifade ilk bakışta, boşanma ediminin bir rasyonalizasyonu, Dickens'ın boşanmayı çok önem verdiği kamuoyunun gözünde makul kılma girişimi olarak görünebilir. Ancak bu, bunun Dickens'ın hayatında oynadığı rolün küçümsenmesi olacaktır. Rose'un dediği gibi, birbirleriyle asla uyuşmayan iki insan arasındaki evliliğin bu şekildeki öyküsü "Dickens'ın seçtiği ve muhtemelen de inandığı evlilik mitinin nihai biçimiyle ifadesidir" (Rose, s. 186). Burada mesele şudur: Dickens bu hikâyeyi sadece başkalarına anlatmıyor; *bu hikâyeyi kendi kendine anlatıyor*. Dickens'ın, evliliğini bitirmeye kalkışabilmesi sadece onarılmaz şekilde uyuşamadığı birisiyle evlilik yaptığına inanmasıyla mümkündür. Bu bölümün terimleriyle dile getirecek olursak, Dickens'ın maksatlı boşanma edimini icrası, bir anlamda, evliliğinin öyküsünü yeniden düşünmeye başlamasının bir fonksiyonudur.

Bu olay, anlatıların sadece hayat *hakkında* değil, aynı zamanda da hayatın *içinde* olduklarını gösteriyor. Bizler, maksatlı aktörler olarak, herhangi bir maksatlı eylemi icra edebilmemiz için kendi kendimize sürekli anlatmamız gereken süreğen hikâyelerin *içinde* yaşıyoruz. Anlatısal gerçekçiliğin bu doğru içgörüsünü anlatısal inşacılık gözden kaçırıyor.

Bunun neden böyle olması gerekiyor? Basmakalıp bakışla başlayalım: Maksatlı eylemler hem teleolojik (çünkü bir amaca yöneliktir) hem de güdülüdür. Maksatlı bir eylem, y için x'in yapılmasıyla ilgilidir (muhafazakâr adayı seçmek (y) için mührü birinci kutuya bastım (x), neşemi ifade etmek (y) için ayaklarımla müziğe eşlik ettim (x)). Bundan başka, maksatlı edimler bir gerekçe için icra edilirler: Liberal politikalardan memnun değilim ve bundan dolayı

da hükümetin değişmesi için muhafazakârlara oy veriyorum. Bir duygu yoğunluğu ve coşkunluğu yaşıyorum ve bunu da dans ederek ifade etmek istiyorum.

Maksatlı edimlerin bir amaca yönelik oluşu ve bir gerekçe için yapılışı açık gerçeğinin arkasında bu kadar açık olmayan bir yön bulunuyor: Edimlerin zamansal karakteri. Eylemler, teleolojik oldukları için, mecburen geleceğe yöneliyor ve edimin doğurması hedeflenen olası bir duruma bakıyorlar. Öte yandan eylemler, gerekçelerle güdülendikleri için, mecburen geçmişe yöneliyor ve kişinin geçmişteki durumuna ve bugüne nasıl geldiğine bakıyorlar. Edimin icra edildiği an, aktörün, geçmişi, bugünkü durumu ve gelecekteki olası durumları hakkındaki düşünceleri bir araya geliyor.

Ancak bu zamansal boyutun anlatısal bir yapıya sahip olduğuna dikkat edelim: Burada bir başlangıç (geçmiş), bir gelişme (bugün) ve bir de sonuç (gelecek) var. (Burada düşüncelerini açmaya çalıştığım) David Carr'ın çok yerinde ifadesiyle:

> Bizler, sürekli olarak, kendi eylemlerimiz bağlamında öykü-anlatıcının konumunu almaya çalışıyoruz... Bu tür bir anlatısal etkinlik ... hayatta sadece süs, yorum ya da öteki arızi unsurlar olarak bulunmuyor; bunun eylemin kurucu bir parçası (olarak) pratik bir işlevi de bulunuyor...
>
> Hayatın eylemleri ve acıları, kendi kendimize öyküler anlatma, bu öyküleri dinleme ve bunları oynama ya da bunları yaşama süreci olarak görülebilir... Bir deneyim aktörü ya da öznesi olmak, tıpkı öykü-anlatıcının yaptığı gibi zamanı aşmaya kalkışmaktır. Bu, olayları, anlatı ediminin geriye ve ileriye-dönük kavrayışında bir araya getirerek olayların akışına hâkim olma girişimidir. (Carr, 1986, s. 61-2)

Aktörlerin kendileri hakkında kendilerine anlattıkları öyküler, olayın gerçekleşmesinin ardından etkinliğe eklenen ilaveler değildir. Zaten etkinliğin kendi yapısı da anlatısaldır; öyle ki, öyküler, her edimin icrasının ayrılmaz bir parçasıdır. O halde, edimler, belli anlatıların sahnelenmesidir.

Aktörlüğün kendisi de pekâlâ özde anlatısal olabilir. III. Bölüm'den şunu hatırlayalım: Eyleme kapasitesi, fazlasıyla öğrenme gerektiren bir kabiliyettir. Yeni doğan bir bebek aktör değildir; yeni yürümeye başlayan bir bebek ise sadece kısıtlı bir anlamda ak-

tördür. Yetişkinler de şu ya da bu kadar eylemlilik gücüne sahiptirler. Nasıl aktör olunacağını öğrenmek kısmen, geçmiş, bugün ve geleceğin tıpkı bir anlatıda olduğu gibi ilintilendirildiği bir zaman anlayışının kazanılmasına dayanıyor. Bu tür bir zaman anlayışı, aktöre, bir durumu bu durumun olabilirlikleri bağlamında kavrama imkânını ve nasıl davranacağına karar vermesi için gereken rehberliği sunuyor. Bir kişinin eyleme geçebilmesi için, bu kişinin bugünü, geçmişle bağlantılı ve geleceğe bakan bir an olarak görebilmesi gerekiyor.

Psikoz, kişinin, geçmişi, bugünü ve geleceği anlamlı bir anlatı sisteminde bir araya getirememesinin sonucunda ortaya çıkan eylemliğin iflası olarak görülebilir. Hatta nevroz da, kişinin anlatısal imgeleminin iflası ve bunun sonucunda da kişinin eylemlilik güçlerinin zayıflaması olarak anlaşılabilir. Son zamanlarda bazı psikanalitik değerlendirmeler (bkz. Schafer (1978) ve Spence (1982)), nevroz terapisini, hastanın yaşamının bağlantısız/kopuk olarak deneyimlenen ve istenmeyen unsurlarının, hasta tarafından farklı bir özanlatı içinde yeniden yorumlandığı ve böylece de yeniden birleştirildiği bir süreç olarak görüyor. Bu görüşe göre terapi, hastaların, o zamana dek hayatlarından kopuk olarak yaşadıkları şeylere, yeni bir öykü aracılığıyla bakarak, bunların aslında hayatlarının bütünleyici parçaları olduğunu gördükleri bir süreçtir. Yani terapi, hastaların hayatlarındaki önemli unsurları yeniden anlatmaları ve böylelikle de daha kabiliyetli aktörler haline gelmeleri sürecidir. Bu yaklaşımın doğruluğu, eylemlilik ile anlatılar arasındaki hayati bağlantıyı göstermesindedir. Burada eylemlilik, bir aktörün deneyiminin anlatısal olarak örgütlenebildiği ölçüde mümkündür.

Bireysel aktörler için geçerli olan şey, iki ya da daha fazla bireyin yürüttüğü süreğen bir etkinlik için de geçerlidir. Sürekli etkileşim için, katılımcıların, kendi etkinliklerini, başkalarının etkinliklerine tepki veren bir şey olarak görmeleri gerekiyor. Rose evliliği tanımlarken buna çok iyi işaret ediyor:

> ... her evlilik anlatısal bir inşadır. Örneğin mutsuz evliliklerde çatışan iki insanı değil de çatışan iki gerçekliği görüyorum. Burada süregiden

> yaratıcı bir tahakküm mücadelesi görüyorum. Mutlu evliliklerin ise, eşlerin sahneye koydukları senaryo üzerinde anlaştıkları evlilikler olduğunu düşünüyorum... Bence, her evlilik, genellikle birbirleriyle çatışan ve bazen de tesadüfen uyumlu çıkan iki bakış açısı olan öznelci bir kurgudur. (s. 7)

Rose'un incelediği evliliklerin doğası anlatısaldır; yani bunların süreğen varoluşları, karı-koca arasındaki etkileşimleri anlaşılır kılan süreğen bir anlatıda konumlanmış olmalarının sonucudur. Ya da, daha doğrusu, süreğen anlatı*lar*da konumlanmış olmalarının sonucudur; çünkü eşler, çeşitli etkinlik ve ilişkileri anlatısal olarak konumlandırmada farklılaşabilirler. Bir evlilik, kısmen eşlerin tasavvurundaki anlatısal olanaklar alanıdır.

Bu anlamda evlilik hiç de özel bir şey değildir. *Herhangi* bir süreğen pratik de aynı biçimi alacaktır. Nitekim bilimcilerin, yasamacıların, üniversite ya da kilise mensuplarının pratikleri de anlatısal olarak biçimlendirilecektir; çünkü bu pratiklerin katılımcılarının da, aidiyetlerinin devamlılığını sağlayabilmek için, ister istemez, kendi kendilerine ve birbirlerine, kendi ilişkilerinin doğasına ilişkin öyküler anlatmaları gerekiyor. Dolayısıyla öyküler sadece pratikler *hakkında* değil, aynı zamanda da onlar*dan*dır. (Dikkat ederseniz bu durum, sosyal bilimlerin, VIII. Bölüm'de tartışılan biçimden başka bir anlamda da tarihsel olduğunu gösteriyor. Süreğen pratiklerden oluşan sosyal bilimler, süreğen pratikler olarak, bir anlamda sosyal bilimler disiplininin ve bunun olanaklarının tarihine ilişkin sürekli olarak gözden geçirilen ve yeniden inşa edilen anlatısal yorumlardan oluşuyor.)

Tabii – III. Bölüm'de zaten değinilen bir noktaya dönmek gerekirse – karşılıklı olarak paylaşılan bu anlatısal öztanım süreci, çatışma ya da derin anlaşmazlıklar bulunmayan bir süreç olarak tanımlanmamalıdır. Edimler, yalın bir anlatı hattına değil, çeşitli anlatısal olabilirliklerin tahakküm için birbirleriyle çatıştığı çekişmeli bir anlatı alanına aittir. Kültürü tartışırken gözden kaçırılmaması gereken güç ve anlaşmazlığın öneminin anlatının insanların toplumsal hayatında oynadığı rolün incelenmesinde de ihmal edilmemesi gerekiyor.

Anlatısal inşacılık, aktörlerin kendileri ve ötekiler hakkında kendilerine anlattıkları anlatıların tamamen inşa-edilmiş karakterine vurgu yaparak tek-taraflı oluyor. Aktörlerin hem bireysel hem de kolektif olarak icra ettikleri süreğen etkinliklerin zaten anlatıları cisimleştirdiği gerçeğinin hakkını veremiyor. Dolayısıyla da maksatlı aktörlerin, kendi eylemlerinin anlaşılırlığını göstermek için anlatı biçimlerini kullanmalarını açıklayamıyor. Anlatısal inşacılık, hayatın ve öykünün aynı türden olduğunu göremiyor.

C. ANLATICILIK (*Narrativism*)

Anlatı-hayat ilişkisinin doğru değerlendirilmesi için gerçekçilikteki doğru yönlerin (anlatı biçiminin tesadüfi olmadığı ve sadece bir tasarım/temsil aracı da olmadığının ve aktörler olarak kimliklerimizin anlatıları cisimleştirdiğinin) kavranması ve yanlış tarafların (her insanın hayatının tek başına sahnelenen bir anlatı olduğu ve bu anlatıda aktörün kısmi yazar ve biyografi yazarının ise sadece bir raportör olduğu yaklaşımının) da dışarıda tutulması gerekiyor. Bundan başka, anlatısal inşacılığın içgörülerine (her hayat hakkında sürekli olarak ve sonsuza dek farklı anlatılar anlatılabileceği düşüncesine) haklarının teslim edilmesi ve hatalarından (anlatıların ve anlatı biçiminin, anlatısal-olmayan malzemeye kazınan kalıplar olduğu görüşünden) ise kaçınılması gerekiyor. *Anlatıcılık*, anlatısal gerçekçilik ile anlatısal inşacılık arasında bir orta yol seçen ve her ikisindeki doğrulukları alma umudu taşıyan bir görüş olmaya çalışıyor.

Anlatıcılığın nasıl bir pozisyon aldığını görmek için, Rose'dan son bir durumu, John Stuart Mill ile Harriet Taylor'ın evliliklerini ya da daha doğrusu bunların evliliğindeki içkin özaldatmayı ele alalım. Rose, Mill ile Taylor arasındaki ilişkiyi şöyle özetliyor:

> John Mill, bir ateist olarak yetişmesine, kendisi dışında hiçbir otoriteye güvenmeme doğrultusunda eğitilmesine ve bir kişinin kendi iradesini başka birine teslim etmesinin bütün biçimlerini reddetmesine rağmen, duygusal hayatının en derin ihtiyaçlarından birinin tam da bu –

> bir başkasına teslim olma – olduğunu hissediyordu. Mill, ütopik bir eşit-eşler evliliğine giden yolun, kimilerinin kılıbık olarak niteleyeceği birisi olmaktan geçtiğini düşünerek, kendisinin ve karısının memnuniyetle paylaşabileceği bir yanılgı/hezeyan durumu yarattı. Karısı için, onun hem teoride (karısı eşitlik fikrini seviyordu) hem de pratikte (karısı efendilik duygusunu da seviyordu) sevdiği bir rol icat etti. Karısının tebası gönüllüydü. Mill'in aklı eşitliği onaylarken ruhu tahakkümü arzuluyordu. Kadınların boyun eğişini bir adamın gönüllü ve hatta coşkulu itaatiyle dengeliyor ve ortaya çıkan bu sonucu da ideal bir eşitler evliliği olarak betimliyordu. (s. 140)

Rose, Mill'lerin evliliğinde aynı anda en azından iki anlatının var olduğunu ortaya koyuyor: Birinci anlatı bir eşitlik anlatısı, John ve Harriet evliliklerinin bu anlatının bir parçası olduğuna inanıyorlar; ikincisi ise, John ve Harriet'ın ilişkisine dair Rose'un kendisinin anlatısı, ki bu üzeri eşitlik ideolojisi tarafından örtülen bir tahakküm-itaat anlatısı. Birinci anlatıya "yaşanan anlatı", ikinci anlatıya ise "anlatılan anlatı" diyelim. İşte bizi ilgilendiren şey bu iki anlatı arasındaki ilişkidir.

Önemli olan şey, yaşanan anlatının, evliliğin kendisinin gölgeolayı olmadığıdır. John Stuart ile Harriet bir araya geldiler ve yaşadıkları ilişkiyi yaşadılar; çünkü her ikisi de, bir eşitlik ilişkisi yaşadıkları anlatısını onaylıyorlardı. Bu anlatıdaki özaldatma, aslında Harriet'in John'a hükmettiği gerçek ilişkinin bir koşuluydu: İlişkilerinde birbirlerinin eşiti oldukları yolundaki inançları, aralarındaki efendi-köle ilişkisini mümkün kılıyordu. Nitekim evlilikleri, birbiriyle çelişen ve fakat ayrılmaz bir biçimde birbirinin içine geçen en az iki anlatıdan oluşan bir kompleksti.

Mill'lerin özaldatması az görülen bir şey değil. Rose, Carlyle'ların flörtlerini ve Ruskin'in Effie ile cinsel ilişkiye girmemesinin gerekçelerini betimlerken, ustaca ve anlayışlı bir tavırla, özaldatıcı özdeğerlendirmelerin ilişkilerde sıkça oynadığı fonksiyonel ("fonksiyonel"; çünkü özaldatıcı anlatılar ilişkilerin devamını sağlıyor, bunlar olmadan ilişkiler kopacaktır ve zaten bazı durumlarda böyle de olmuştur) rolü ortaya koyuyor. Yaşanan anlatı, bu insanların gerçekte yaptıkları şeylerde temel bir rol oynuyordu: Anlatısal

aldatma ve edimde bulunma kaçınılmaz biçimde birbirlerine bağlıydı.

Ancak yaşıyor olduğumuzu düşündüğümüz hikâyeler ile, geriye dönüp baktığımızda yaşamış olduğumuzu düşündüğümüz veyahut da başkalarının bizim yaşamış olduğumuzu düşündükleri hikâyelerin aynı olmaları gerekmiyor. Eskiye bakmanın avantajıyla, biz (ya da başkaları) yaşadığımızı düşündüğümüz anlatının doğasını yeniden değerlendirebilir ve böylelikle de yaşadıklarımızı yeniden tarifleyebiliriz (yeniden tarifleyebilirler). Aslında geriye bakmanın avantajı denen şey de budur: Olayın olmasından sonra ortaya çıkan önemi görmek. Nitekim Rose'un Mill'lerin evliliğini onların kendi eşitlik anlatısından tamamen farklı olan bir tahakküm anlatısı bağlamında tanımlamasında şaşılacak bir şey yoktur. (Belki de, bunun üzerinde biraz daha fazla düşünecek olsalardı, Mill'lerin kendileri de kendi evliliklerini bu şekilde tanımlarlardı.)

Bunu şematik olarak ifade edebiliriz. (t) zamanında bir aktör (a) bir şey (x) yapıyor ve bunu yapmakla, yaşanan bir anlatıyı (ln) sahnelemiş oluyor – (x)in bir (x) olabilmesi için bu anlatıdaki zamansal bütünlüğe yerleşmesi gerekiyor. Ancak (t+n) zamanı geldiğinde, artık (x)'in sonuçlarının farkında olan ve/veya (a)'dan farklı bir kavramsal paradigmayla düşünen aktörün kendisi (a) ya da daha sonraki bir biyografi yazarı (b), (x)'in, yaşanan anlatıyla çatışan başka bir anlatının (anlatılan anlatının (tn)) bir unsuru olduğunu görebilir. Yaşanan anlatılar "(ln)'nin bir parçası olarak (x)'i yapıyorum" şeklinde olurken anlatılan anlatılar "(a), (ln)'nin parçası olduğunu düşünerek (x)'i yaptı; halbuki (x) gerçekte (tn)'nin unsuruydu" şeklini alıyor. Hatta, Mill'lerin durumunda olduğu gibi, yaşanan anlatı ile anlatılan anlatı arasındaki ilişki bundan daha karmaşık bile olabilir ve anlatılan anlatı şu şekli alabilir: "(a) (burada Mill'ler), (ln)'nin (eşitlerin birleşmesinin) parçası olduğunu düşünerek (x)'i yaptılar (evlendiler) ve bu düşüncelerinden dolayı da, farkında olmadan, (tn)'nin (eşit olmayanların birleşmesinin) bir parçası olarak (x)'i yaptılar".

Mill'lerin durumu, anlatıların hem insani etkinliğin *içinde* ve hem de aktörlerin yaşanan anlatılarını aşacak şekilde bu etkinlik

hakkında olabileceğini açıkça gösteriyor. Bu Mill'lerin durumuna özel değil. Gerçekten de, bir çift için geçerli olan şey, bir grup insan için de geçerli olabilir ve evlilik gibi bir mikro olay için geçerli olan şey, savaş gibi bir makro-olay için de geçerli olabilir. Nitekim, örneğin, I. Dünya Savaşı sırasında, savaşa katılanlar mecburen kendi kendilerine, etkinliklerinin daha genel bir öykünün parçası olduğunu söylüyorlardı. Gerçekten de, savaşa katılıp savaşmalarını mümkün kılan şey kendi kendilerine bunu söylemeleriydi. Ancak daha sonraki tarihçiler ya da geriye dönüp bakan ve bu konu üzerinde düşünen katılımcılar, savaşın hikâyesini yeniden anlatabilirler ve bunu orijinal katılımcılarınkinden tamamen farklı bir anlatıya yerleştirebilirler. I. Dünya Savaşı, savaş devam ederken cisimleşmiş bir anlatıydı. Ancak savaşın sonuçları ortaya çıktıkça bu anlatının doğası ile bu doğa konusundaki anlayışımız değişebilir. Zaten bundan dolayıdır ki, I. Dünya Savaşı tarihi, sonsuza dek sürekli olarak gözden-geçirilebilecek bir projedir (tıpkı Peloponnes Savaşlarının, üzerinden yirmi dört asır geçmesine rağmen, tarihçileri hep yeni anlatılar üretmeye itmesi gibi).

Anlatının ikili karakterine – hem yaşanma hem de anlatılma özelliğine – yaptığı vurgu, anlatıcılığı hem (anlatının yaşanmışlığını vurgulayan ve fakat anlatılmışlığını reddeden) anlatısal gerçekçilikten hem de (anlatılmışlığını vurgulayan ve fakat yaşanmışlığını reddeden) anlatısal inşacılıktan ayırıyor.

D. ÖZET

Phyllis Rose, bir biyografi yazarı olarak ne(ler) öğrendiği üzerinde düşünürken, şu gözlemi yapıyor:

> Kendi yaşamlarımızın öyküsünü belirleme gereksinimi belli zamanlarda – örneğin eşimizi seçerken ya da bir kariyere adım atarken – özellikle ağır basıyor. Bu tür kararlar, geriye-dönük olarak geçmişi anlamlandırıyor, geleceğe anlam yüklüyor, geçmiş ile geleceği birbirine bağlıyor ve bu ikisi arasında askıda kalan bugünü yaratıyor. "Bunu neden yapıyorum?" ya da daha temel olarak "Ne yapıyorum?" gibi kendimi-

> ze ilişkin sorduğumuz bütün sorular, yaşamanın bizi nasıl gündelik deneyimlerimizi oluşturan veri karmaşasında bir düzen/desen aramaya ve bulmaya zorladığını gösteriyor. Bir günün bir sonraki günü ve bir haftanın bir sonraki haftayı hazırlayacağı şekilde yapmamız gereken bir tür ayrıntı düzenlemesi, seçimi ve anlatması – kısaca bir tür anlatı – var. (s. 5-6)

Bu şekilde hepimizin "tedirgin romancılar" olduğumuzu iddia ediyor. Bizler, hayatımıza bir anlatı biçimi dayatmıyoruz: Bir defa, aktörlerin deneyimleri zaten kaçınılmaz olarak anlatı biçiminde yaşanıyor; ikincisi, eylemlerimizin eylem niteliğini kazanması için bunları bir anlatının cisimleşmesi olarak görmemiz gerekiyor. Yani hayatlarımız dışarıdan yabancı bir düzen dayattığımız anlatısal olarak yapılanmamış bir malzeme değil. Bir hayata ya da hayatlara yüklediğimiz düzen, anlamını çıkarmaya çalıştığımız eylemlerde zaten içkin olan düzenle aynı biçimdedir.

Ancak buradan, maksatlı bir eylemin tek bir anlatıyı cisimleştirdiği ya da herhangi bir hayata ya da tarihsel olaya ilişkin anlatılacak Tek Doğru Öykünün olduğu sonucu çıkmamalıdır. Daha sonraki biyografi yazarları, tıpkı aktörlerin kendileri gibi, bir aktörün edimlerini zamansal anlam bağlamlarına yerleştiriyorlar. Ancak bu bağlamların ve dolayısıyla da anlatılan öykülerin aynı olmaları gerekmiyor. Daha sonra gelenler, belli etkinliklerin bazı nedensel sonuçlarını, sözkonusu edimlerin doğasına yeni bir ışık tutacak olan sonuçları bilme avantajına sahipler. Ayrıca insan hayatını yeni bir biçimde betimleyen yeni düşünce paradigmaları da ortaya çıkabilir. Bu yeni paradigmalardan etkilenen biyografi yazarları ve tarihçiler, aktörlerin kendilerinin ya da öteki biyografi yazarları ve tarihçilerin tamamen yok saydıkları ya da değerlendirme dışı tuttukları yaşam boyutlarına karşı duyarlılık kazanabilirler. Bunların sonucu olarak, büyük ölçüde yeni anlatılar ortaya çıkacaktır.

Üstelik bu yeniden anlatma süreci sonsuza dek sürebilir; çünkü eylemlerin nedensel sonuçları sonsuza dek devam edecektir. Ayrıca insan ilişkileri hakkında yeni perspektifler gelişecektir ve bu da geçmişe ilişkin anlattığımız hikâyelerin yeniden örgütlenmesinde

yeni yollar açacaktır. Bir özneye ilişkin söylenebilecek son söz olma anlamında hiçbir kesin biyografi ya da tarih yoktur. Yeni perspektifler doğdukça ve geçmişteki eylem ve koşulların yeni sonuçları ortaya çıktıkça geçmişe – hatta (paleoantropoloji tarihinin gösterdiği gibi) çok eski geçmişe bile – ilişkin hep yeni hikâyeler anlatılacaktır.

Hikâyeler yaşanıyor mu yoksa şadece anlatılıyor mu? Bu soruya verilecek en iyi yanıt, varsaydığı yanlış ikiliğe – *ya* yaşandıkları *ya da* anlatıldıkları varsayımına – saldırmaktır. Hikâyeler yaşanıyor çünkü insani etkinliğin karakteri ve biçimi içkin olarak anlatısaldır. Bizler herhangi bir eylemde bulunurken "geçmiş ile geleceği birbirine bağlıyoruz". Ancak aynı zamanda hikâyeler anlatılıyor da, çünkü eskiye baktığımızda, eylem anında kavrayamadığımız anlatı kalıplarını kavrayabiliyoruz. Eylemde bulunurken hikâyeler anlatıyoruz ve eylemlerimizi icra ettikten sonra da onlar hakkında hikâyeler anlatmayı sürdürüyoruz. Bu karmaşık görüşü ifade etmek için yeni sözcükler yaratmak gerekirse, hayatlarımız öyküleniyor ve öykülerimiz yaşanıyor.

OKUMALAR

Bu bölümün özünü büyük ölçüde Carr'a (1986) borçluyum. Ayrıca bkz. Olafson (1979).

Anlatı ve gerektirdiklerinin müzakeresi için bkz. Danto (1985, özellikle 8., 9. ve 11. bölümler) ve Mitchell (der.) (1981).

Tarihsel gerçekçilik için bkz. MacIntyre (1981, özellikle 15. bölüm) ve Veyne (1990).

Tarihsel inşacılık için bkz. White (1973 ve 1987), Mink (1987) ve Kermode (1968). Ricoeur (1984), buradaki felsefi konuların iyi bir genel değerlendirmesini yapıyor ve sonuçta da sofistike bir inşacı pozisyon alıyor.

Anlatıcılık için bkz. Carr (1986) ve Sarbin (1986) ve Lee'deki (1994) makaleler. Anlatıların pratiklerin sürekliliği için yaşamsal olduğu düşüncesi için bkz. Rouse (1996). Benlik, eylemlilik ve zaman arasındaki ilişki için bkz. Lloyd (1993). Psikanalitik kimlik anlayışlarında anlatının rolü için bkz. Schafer (1978, 1981), Spence (1982) ve Roth (1991).

X
Ötekileri nesnel olarak anlayabilir miyiz?

A. NESNELCİLİK (*Objectivism*)

Sosyal bilimler tarihi, görünüşte bilimsel ama aslında tamamen ideolojik çalışmalarla doludur. Siyasal bir gündemi daha da ileriye taşımak için yeni disiplinler – örneğin frenoloji ve öjenik – bile inşa edilmiştir; bugün bu disiplinler, temel kavram, metot ve sonuçları siyasal bağlılıkları tarafından kirletildiği için, büyük ölçüde gözden düşmüş durumdalar. Bilimin yüzeyindeki cila, örtük fakat daha meşum bir operasyonun örtüsü olmuştur. Hatta standart disiplinlerdeki teoriler bile Truva atları olarak kullanılmıştır; bu teoriler belli ideolojilere mantıklılık ya da zorunluluk kılıfı geçirilmesi ve böylelikle bunların bilimsel olarak haklı gösterilmesi yolunda istismar

edilmiştir. Psikolojideki IQ testlerinin kullanımı ve suiistimali, Sovyet tarih yazımının çoğu, paleo-antropolojideki yaratımcılık, Afrika-Amerikalı deneyimin ırkçı sosyolojileri ve emperyalizm savunucularının yerli halklar üzerine yazdığı etnografyalar, propagandacı sosyal bilimlerin belli değerleri pompaladığı ve bunu yaparken de hakikati terk ettiği birçok örnekten sadece birkaçıdır.

Bazı düşünürler bu gibi durumlarla karşılaştıkları zaman eleştirel olmayı reddediyorlar. Bunlar, hakikatin siyasal olarak faydalı olandan başka bir şey olmadığını beyan ediyor ve buna dayanarak da bilim ile propaganda arasındaki ayrımı inkâr ediyorlar. Örneğin Sovyet sosyal bilimcileri, genellikle, hakikatin, komünist partinin belirlediği işçi sınıfı çıkarlarını besleyen şey olduğunu ilan ediyorlardı. Bazı postmodernistler de aynı yolu izlediler. Nitekim Hayden White (1987, s. 80), Holocaust hakkındaki Siyonist bir görüşe ilişkin olarak ihtiyatsızca şu sözleri sarfediyordu: "Tarihsel bir yorum olarak bu görüşteki hakikat tam da bütün İsrail politikalarını mazur göstermekte etkili oluşudur..." Başka postmodernistler de hakikat ile güç arasındaki ayrımın iflas ettiğini ilan ettiler ve dolayısıyla da propaganda ile bilim arasındaki ayrımı baltaladılar. Nitekim Michel Foucault, bağıraraktan, anadamar sosyal bilimlerin, tebalarını "normalleştirme"ye ve dolayısıyla da edilgenleştirmeye çalışan yöneticilerin bu yoldaki silahlarından biri olduğunu ilan ediyordu. Foucault'ya göre "hakikat" denen şey, sadece iktidarın oluşumunun ve toplumdaki dağılımının araçlarından biriydi.

Anadamar sosyal bilimcilerinin çoğu bu düşünce biçimini aldatıcı ve tehlikeli olarak görüyor ve dışlıyorlar. Bunlar, doğru olan şey ile değerli görülen ya da iktidar-üreten şeyi birbirinden ayıramamanın sonucunda doğacak olan suiistimallere (Katolik Kilisesinin Galileo'yu mahkûm etmesinden Çin Komünistlerinin Mao ve "Büyük Atılım" hakkında yaydıkları yalanlara dek) dikkat çekiyorlar. Ayrıca "doğru"yu "istenen"den ayıramamanın işaret ettiği entelektüel bayağılığı suçluyorlar. Sosyal bilim pratisyenlerinin çoğu, sosyal bilimlerin propaganda olarak kötüye kullanılma bağlamında özellikle savunmasız olduğunu çok iyi biliyor. Sosyal bilimlerin gündeminde, kendi planlarına ve hedeflerine ulaşmada bilimin des-

teğinden faydalanmaya çalışan toplumsal ve siyasal aktörleri doğrudan ilgilendiren önemli sorular bulunuyor. Bundan dolayı sosyal bilimciler, genellikle, kendi emeklerinin basit bir propaganda durumuna düşmemesi için bir siper bulmaya çalışıyorlar.

İşte bu siper geleneksel olarak nesnelliktir. Nesnellik, bilimcilerden, egemen siyasal gündemlerin ya da konvansiyonel aklın meydan okumalarına aldırmamalarını ya da bunların aktörleri haline gelmemelerini istiyor. Ayrıca toplum ve toplumda yaşayan insanlara dair bilimsel raporları kendi siyasal ve kişisel gündemlerini maskelemek için kullanmalarını söylüyor. Ancak *nesnellik* nasıl anlaşılacaktır? Tarihsel olarak nesnelliğin en önemli okumasını nesnelcilik sunuyor. Dolayısıyla en etkin biçimde anlaşıldığı haliyle nesnelliğin anlamını tariflemek için, bunu nesnelcilik bağlamında sunmak gerekiyor. (*Nesnelcilik* kısaca şöyle tanımlanabilir: Gerçeklik "tek başına" ve insan zihninden bağımsız olarak vardır ve bu gerçeklik bu haliyle bilinebilir bir şeydir.)

Nesnelciler, işe, propaganda ile bilim arasındaki farkı, düşüncelerimiz ile üzerinde düşündüğümüz şeyler arasındaki ayrım bağlamında yorumlamakla başlıyorlar. Çoğumuz, çocukken, bir şeyi kendisi yapanın düşüncelerimiz olduğuna inanıyorduk (ya da buna inanıyormuş gibi davranıyorduk). Dünyanın etrafımızda döndüğünü (örneğin bütün insanların eylemlerinin bize tepki olduğunu ya da bize yönelik olduğunu ya da bir şeye ulaşmak için onu istememizin yeterli olduğunu) varsayıyorduk. Halbuki dünyanın boyutlarının ve bizim burada oynadığımız minicik rolün, güçlerimizin kısıtlılığının ve ötekilerin bağımsızlığının farkına daha fazla vardıkça, istediğimiz ya da umduğumuz durum ile gerçek durum arasındaki farkı da öğreniyoruz. Biz ne kadar istersek isteyelim dünyayı (ebeveynlerimizi, kardeşlerimizi ya da arkadaşlarımızı) kendi hedeflerimize yöneltemiyoruz; aynı şekilde, var olduğunu düşündüğümüz şeylerin aslında öyle olduğuna güvenemiyoruz. Dolayısıyla çocukluktan çıkmamız, bir anlamda, düşüncelerimiz ile üzerinde düşündüğümüz şeyleri, zihnimiz ile zihnimiz dışındaki gerçekliği ve doğruluk ile yanlışlığı birbirinden ayırmamızı sağlayan epistemik bir olgunlaşma sürecinden oluşuyor.

Bizler sadece bu ayrımları yapmayı öğrenmiyor aynı zamanda da hakikate değer vermeye başlıyoruz; bir yanılsama denizinde çırpınmak yerine gerçeğin ne olduğunu algılamak istiyoruz. Neyin arzularımızı doyurduğunu ve neyin de doyumu engellediğini bilmekten başka nasıl bir yolla arzularımıza ulaşabiliriz? Başka türlü nasıl kendimiz ve dünyamız hakkındaki meraklarımızı giderebiliriz? Başka türlü özkesinliğe nasıl ulaşabilir, kendimiz hakkında düşündüğümüz ya da umduğumuz (ya da korktuğumuz) şeylerin tersine kim ve ne olduğumuzu nasıl bilebiliriz? (Bizler tabii ki her zaman hakikate bağlı kalmıyoruz. Bazen cehaleti, bile bile yalan söylemeyi ya da bilinçdışı özaldatmayı tercih ediyoruz. Ancak hakikatin gereklerini ihlal ettiğimiz zamanlarda bile bunun maliyetinin farkında oluyoruz (ya da bilinçdışı aldatma durumunda bunu daha sonra fark ediyoruz). Dolayısıyla hakikati ihlal ederken bile hakikate bağlı kalıyoruz.)

Bu süreçte hakikati nasıl kavrayacağız? Temel nokta, zihinlerimizdeki şeylerle zihinlerimiz dışında gerçekte var olan şeyleri birbirinden ayırmaktır. Dolayısıyla zihnimizin içeriğiyle dış gerçekliğin çatıştığı durumlarda bu içeriğin yanlış olduğunu ve zihnimizin içeriğinin dışarıdaki gerçekliği yansıttığı zamanlarda ise bu içeriğin doğru olduğunu düşünmemiz gayet doğaldır. Nitekim bilginin, (gerçekliği nasıl tasarladığımızı gösteren) zihnimizdeki içeriğin bizden bağımsız haliyle gerçekliği tam olarak yansıttığı zaman ortaya çıkan bir kopya olduğunu düşünmeye başlıyoruz.

Peki, zihnimiz ile zihnimizin dışındaki gerçeklik arasındaki farkı bildiğimiz ve zihnimizin tam bir ayna gibi gerçekliği yansıtmasını istediğimiz göz önünde bulundurulursa, nasıl ilerlemeliyiz? Düşüncelerimizi gerçekliğe uydurma çabalarının önündeki en büyük engelin zihinlerimizin ta kendisinin ürettiği çarpıtmalar olduğu açık değil midir? İsteklerimiz, korkularımız, önyargılarımız – bu ve sayısız başka öznel unsurlar – zihinsel görüşümüzü bulandırıyor ve dolayısıyla da gerçekliği tam çıplaklığıyla görmemizi engelliyor. Bundan dolayı, gerçekliğin ışığının bize doğrudan ve berrak biçimde ulaşmasını sağlamak için, bu çarpıtıcı unsurlardan mümkün olduğunca kurtulmalıyız.

Bu çarpıtıcı unsurların tamamı öznel unsurlardır; yani hepsi de bizden, özneden kaynaklanıyor. Bunlardan kurtulabildiğimiz takdirde, bu "öznel" unsurların epistemik önemi kalmayacak ve dolayısıyla da algı ve düşüncelerimizi yönelttiğimiz nesneler bize doğrudan ulaşacaklardır. Bu durumda önermelerimiz ve teorilerimiz zihinlerimizin dışındaki nesnelerle uyuşacak ve inançlarımız da "nesnel" olacaktır. Bu bağlamda nesnellik, düşüncenin gerçeklikle uyumlu olmasını sağlayan bir düşünce özelliğidir. Dolayısıyla "nesnellik", doğru düşüncelerin bir özelliğidir. Bundan dolayı nesnelciliğe göre "nesnellik" aslında "doğru" ile eşanlamlıdır. Bu inanç "nesnel olarak doğru" tabirinde çok iyi anlatılıyor.

Nesnelliğin bir başka, ikincil tanımı ise, zihinsel algımızı bulanıklaştıran öznel unsurların yok edilmesinin öneminden doğuyor. Nesnel hakikate ulaşmanın yolu kendimizi yanıltıcı zihinsel unsurlardan kurtarmamız olduğu için, nesnellik, bizi her halükârda yanlış yöne çeken ve dolayısıyla da nesnel hakikate ulaşmamızı engelleyen *a priori* kategorilerden, anlayışlardan, isteklerden, duygulardan, değer-yargılarından, vb., arınmış bir bilişsel durum olarak da tanımlanabilir.

Gerçekliği umduğumuz gibi değil de olduğu gibi öğrenmemizi önleyen yanıltıcı faktörlerin hepsi, herhangi bir şeyin sonucuyla ilgilenmeye işaret eden "ilgi/eğilim" terimi ile özetlenebilir. X'ten korktuğumuz, bunu istediğimiz ya da bununla ilgilendiğimiz takdirde, x'in gerçekte ne olduğunu ortaya çıkaracak şekilde x'i inceleyemeyiz. Bu konuda gerçekliğin bize ulaşmasının tek yolu kendimizi bu konuda eğilimsizleştirmemiz/ilgisizleştirmemiz – ya da, bunu başaramıyorsak da, sanki ilgisizmişiz gibi yaklaşmamız – dır. Nesnelciliğe göre, nesnel olmak için ilgisizlik ve ilgisizliğin bütün alametleri gerekiyor: Duygu-dışı bir duygulanım, bağlılık-dışı bir tutum, serinkanlı, bağlantısız ve duygusal-olmayan bir yaklaşım. O halde nesnellik, bilişsel etkinliklerin benliğin bütün unsurlarından temizlendiği bir özboşaltma biçimi olarak da anlaşılabilir.

Propagandacıların aldatıcılığı, onların zihinlerini benliklerinin öznel unsurlarından temizleyememelerinden kaynaklanıyor. Gerçek bilimciler ise zihinlerini boşaltarak, onları gerçekliğin yansıya-

bileceği aynalar haline getiriyorlar. Gerçekten de – denetimli gözleme, at-gözlüklü testlere, gayri şahsi raporlara ve tarafsız değerlendirmeye vurgu yapan – "bilimsel metot" aslında tam da bu özboşaltma işleminin başarıldığı yöntemdir.

Zihnin gerçekliği yansıtmasına vurgu yapan bu epistemik yönelim büyük ölçüde pozitivist karakterlidir. (IV. Bölüm'den şunu hatırlayalım: Pozitivizm, bilginin, gerçekliğin dolaysız yönlerini ("gerçekler"i) bilişsel olarak algılama kabiliyetine ve bu gerçekler hakkındaki açıklamaların da herkesin gözlemleyebileceği ampirik testler aracılığıyla değerlendirilmesine dayandığını vurguluyor.) Dolayısıyla nesnelci nesnellik analizi pozitivist bir epistemolojiye dayanıyor.

Bu aynı zamanda da gerçekçi bir ontoloji üzerine bina ediliyor. Benim kullanacağım şekliyle *gerçekçilik* iki-uçlu felsefi bir tezdir: Birincisi, insani algı ve bilişten bağımsız olan bir gerçeklik vardır; ikincisi de, bu gerçekliğin kendi içkin düzeni vardır. (Şunu unutmayalım: "Gerçekçilik" bazen literatürde bunlardan sadece birine işaret etmek için kullanılıyor.) Benim kastettiğim haliyle nesnelcilik, gerçekliğin yapısının zihnimizden ayrı olarak var olduğunu ve dolayısıyla da, nesnel hakikatin, biliş sahiplerinin onu bilip bilmemesinden, değerlendirip değerlendirmemesinden ya da onun şeklini beğenip beğenmemesinden bağımsız olarak var olduğunu iddia ediyor. Dünyanın durumları zaten dünyanın kendisinde vardır. Bilgi, bu durumların doğasının keşfinden oluşuyor. Dolayısıyla gerçeklik zaten vardır; yani gerçekliğin durumları, bilicilerin kendilerini keşfetmelerini bekliyor. Nesnelci bir görüş için, gerçekliğin temel yapıları insan-biliciler tarafından inşa edilmiyor, sadece keşfediliyor. Bunlar zaten gerçekliğin kendisinde önceden bulunuyorlar. (Anlamayı kolaylaştırmak için "yapboz" analojisinden yararlanabiliriz. Gerçekçiliğe göre gerçeklik, belli bir düzende bir araya getirilen yapboz parçalarından oluşuyor. Bilimciler bu yapbozun parçalarını bulmaya ve Gerçeklik Yapbozu'nu oluşturacak şekilde bunları birleştirmeye çalışıyorlar.)

Zaten var olan bu gerçeklik düzeni keşfedildiği zaman, kişinin inançları bu düzenin kopyası olacaktır. Yani kişinin durumun ne/na-

sıl olduğuna dair iddiaları ile gerçekteki durum örtüşecektir. Bu iddiaları doğru yapan şey işte bu örtüşmedir: Doğru inançlar, zihinden bağımsız varlıkların kopyalarıdır. Nitekim bir inancın doğruluğu, bu inancın belli bir grubun dünya algısı ya da anlayışıyla uyuşmasına değil, tam da bu dünyanın kendisiyle örtüşmesine dayanıyor. Hatta bu örtüşme tam da hakikatin kendisidir.

Nihai anlamda, gerçeklik zaten var olduğu ve gerçekliğin temel varlıklarının bütünlüğü de sabit olduğu için, zaten var olan bu gerçeklik düzeninin Tek Doğru Resminin olması gerekiyor. Tamamen nesnel bir bilim, bu Resmin bütün unsurlarını kendi düzenlerine sadık kalarak yansıtan bir Her Şeyin Teorisi'nden oluşmalıdır. Bilim, bilimcilerin bu Tek Doğru Resmi çizmeye yaklaşmaları ölçüsünde ilerler.

Bütün bunlar bir analojiyle daha iyi anlaşılabilir. Ödüllü Mastermind oyununu ele alalım. Mastermind'ın hedefi, oyunculardan biri (kodcu) tarafından dört deliğe yerleştirilen ve öteki oyuncudan (kod çözücü) gizlemek için üzerleri örtülen dört renkli taş serisinin düzenini saptamaktır. Kod çözücü, kodcunun dağıttığı taşların renklerini ve yerlerini saptamaya çalışıyor. Bunun için kod çözücü kodun kimliğine ilişkin bir tahminde bulunuyor. Kodcu da ona, yapılan tahminin asıl kod düzenine ne kadar yaklaştığına ya da bundan ne kadar uzaklaştığına ilişkin bilgi ile karşılık veriyor. Buna karşılık olarak kod çözücü bu bilgiyi yorumlayarak başka bir hipotezde bulunuyor, kodcu başka bir bilgiyle karşılık veriyor, kod çözücü başka bir taş düzeni tahmininde bulunuyor, ilh.. Bu hipotez – karşı ipucu, bu veriye dayanan yeni hipotez – bir sonraki karşı ipucu, ilh., süreci, kod çözücünün taş düzeni kodcunun düzeniyle çakışıncaya dek sürüp gidiyor. Bu noktada kodcu orijinal taşlar üzerindeki örtüyü kaldırarak iki düzenin aynı olduğunu gösteriyor.

Mastermind'ın nesnelcilikle ve bunun dayandığı pozitivist epistemoloji ve gerçekçi ontolojiyle olan ilişkisi gayet açıktır: Bu oyun, nesnelciliğin tasavvur ettiği şekliyle bilimciler ve evrenin durumunu yansıtıyor. Evren, kendisini anlama yönündeki her türlü bilimsel girişimden bağımsız olarak var olan, bilinmeyen ama bilinebilir olan bir yapıdan oluşuyor. Yani bu yapı evrende "zaten var"dır. Bi-

lim ise, bir hipotez-oluşturma ve test etme süreci aracılığıyla bu yapıyı keşfetme girişimidir. Bu süreçte, bilimcilerin kendilerini, verilen ipuçlarını görme ve nihai olarak da temel yapıyı algılama kabiliyetlerini etkileyebilecek bütün çarpıtmalardan arındırmaları gerekiyor. (Bir kod çözücü taşların renklerinden iğrenebilir, kodcunun belli bir renk sistemini tercih ettiğini "bilebilir", kendisi kişisel gerekçelerle belli bir düzeni isteyebilir ya da kodcuya sinir olabilir. Fakat eğer oyunu kazanmak istiyorsa, o zaman ilgili bilginin doğrudan doğruya ortaya çıkmasını sağlamak için, kendisini bu tercihlerden, önyargılardan ve duygulardan arındırmalıdır.) Doğru teori, var olan yapıyı tam olarak yansıtan teoridir ve bu yansıtma başarıldığı zaman teori "nesnel" olur. Bilimsel ilerleme, temel yapının hep daha fazlasının keşfedilmesiyle nesnel teorilerin gittikçe çoğalmasıdır.

Bu analojinin de gösterdiği gibi, nesnelcilik bir düşünceler karışımıdır. İçinde gerçekçi bir ontoloji, pozitivist bir epistemoloji, hakikat ve bilimsel ilerlemeye dair bir örtüşme teorisi ve bir ilgisizlik değer-kuramı barındırıyor. Bu karışımda nesnellik, incelemenin sonuçlarının bir özelliği, yani bu sonuçların doğru olma özelliği olarak düşünülüyor. Bir teori ya da bir olgunun nesnel olması demek, onun gerçekliğin kendisiyle uyuşması demektir. İkinci olarak, kişilerin ya da metotların nesnel olması ise, onların kendilerini nesnel hakikate ulaşımı engelleyen öznel unsurlardan arındırmaları demektir.

B. DOĞRULANAMAZCILIK (*Fallibilism*)

IV. A'dan da bildiğimiz gibi, nesnelci tablonun bazı yönleri sorunsallık arzediyor. Birincisi, nesnelciliğin pozitivist bilgi değerlendirmesi artık kabul edilebilir bir şey değildir. Gerçeklerin dışavurduğu şey kendileri değildir, doğa ile asla yalın bir biçimde karşı karşıya gelmiyoruz, deneyim, duyumlar ve öteki algıların ortaya çıkması için *a priori* kavramsal kaynaklar gerekiyor ve düşündüğümüz ve düşüncelerimizi eklemlediğimiz dil, içkin biçimde kavram-

sal bağlılıklarımızdan etkileniyor. Perspektifçilik bize şunu öğretiyor: Evrenin nasıl işlediğine ilişkin ortaya atılan teorilerin hepsi mutlaka şu ya da bu kavramsal sistemden doğuyor ve dolayısıyla da bilimin bulmaya çalıştığı derin kalıplar, keşif ürünü olduğu kadar yaratıcılık ürünüdür de.

İkincisi, VI. D'den de bildiğimiz gibi, maksatlı fenomenlerin anlaşılması için bunların rasyonalitelerinin değerlendirilmesi gerekiyor. Bu değerlendirme boyutu, maksatlı edimleri ve bunların sonuçlarını anlaşılır kılmaya çalışan açıklama stratejisinin ayrılmaz bir parçasıdır. Dolayısıyla da, açıklanacak olan olaylar ve nesneler hakkında değerlendirici yargılarda bulunmaktan kaçınmayı öğütleyen pozitivist ideal terk edilmelidir.

Sosyal bilimlerin paradigmatik ve değerlendirici doğası, zihinden bağımsız bir gerçekliğin aynadaki görüntüsü olarak anlaşılan bilgi düşüncesiyle birlikte zihnin boşaltılması kavramından da vazgeçilmesini gerektiriyor. Bu ise, nesnelciliğin, iç düşüncelerin dünyanın dış yapısıyla örtüşmesi şeklindeki nesnellik anlayışının terk edilmesi gerektiği anlamına geliyor. Dolayısıyla nesnelliği ilgisizlik olarak alan nesnelciliğin ikinci nesnellik tanımından da vazgeçmek gerekiyor: Bilimciler aynı anda hem ilgisiz kalıp hem de inceleme yapamazlar.

Nesnelci çizgi doğrultusunda anlaşılan nesnelliğin tutarsızlığı, birçok kişinin, nesnelliğin imkânsız olduğuna hükmetmesine neden oluyor. Bu kişilerin iddiasına göre, bütün insanlar taraflıdır, kendi kültürel ve kavramsal paradigmalarının içinde kilitlidir ve zorunlu olarak da önyargılıdırlar. Dünyaya ilişkin kurgularımız hakkında yargılamada bulunulamaz: Bir teori yalnızca belli bir perspektiften bakıldığı takdirde ötekinden üstün görülebilir ve kişi kendi perspektifinin göreli liyakatini değerlendirmek için bu perspektifin dışına çıkamaz. Bilimsel teorilerimiz temelde keyfi kurgulardır ve sadece ilgilerimizin yansımalarıdır.

Bunlar size bildik geliyor mu? Öyle olmalı: Bunlar, IV. B'de tartıştığımız göreciliğin görüşleridir. Ayrıca orada perspektifçilik kaçınılmaz olarak göreciliğe yol açıyor gibi görünüyordu. Halbuki IV. C'de bunun bir hata olduğunu, perspektifçiliğin illa da göreci-

likle son bulmadığını gördük. Aynı durum burada da geçerli olamaz mı? Yani nesnelciliğin nesnellik anlayışındaki yanlışlar, illa da bu idealin terk edilmesine değil de bunun yeniden kavramsallaştırılmasına yol açamaz mı? Bunun böyle olabileceğini görmek için, nesnelciliğin nesnellik anlayışındaki başka bir sorunu, yani nesnellikle hakikati eşitlemesini ele alalım. Bu sorunu incelediğimiz zaman, alternatif bir nesnellik anlayışı ortaya çıkacaktır.

Bu sorunun kaynağı, bir teorinin ne zaman doğru olup ne zaman olmadığının bilinmesindeki güçlüktür. Bir teorinin doğruluğu ile başlayalım. Bazı özel koşullar altında ampirik olarak gözlemlenebilen belli olayların ortaya çıkacağını öngören bir hipotezimizin (H) olduğunu varsayalım. Bu olaylara, H'nin ampirik içerimleri (EI) adını verelim. Yani eğer H doğru ise o zaman EI, H'nin öngördüğü zamanda ortaya çıkmalıdır. Bunu "H ise, o zaman EI ortaya çıkacaktır" şeklinde simgeleyebiliriz. Şimdi EI'nın H'nin öngördüğü gibi ortaya çıktığım, yani H'ye ilişkin yaptığımız bütün ampirik testlerin H ile tutarlı olduğunu varsayalım. Buradan H'nin doğru olduğu sonucuna varabilir miyiz? Hayır, varamayız. EI'nın, H'nin varsaydığından başka bir nedenden dolayı ortaya çıkması pekala mümkündür; öyle ki, EI ortaya çıkmasına rağmen H yanlış olabilir.

Bir örnek bize yardımcı olabilir. Ekonomideki Para ve Fiyatların Ham Miktar Teorisine göre, fiyat düzeyi (P) para arzı (M) ile doğru orantılı olarak hareket ediyor. Aritmetik terimlerle ifade edecek olursak, Ham Miktar Teorisi şu şekilde yazılabilir: $P = kM$. Burada k, P ile M arasındaki orantısal ilişkiyi koşullayan pozitif bir sabit sayıdır. Bu formül, ampirik bir hipotezdir ve kendisini izleyen bazı ampirik içerimleri vardır. Buna göre, örneğin, para arzı artarsa, buna paralel olarak fiyatların düzeyi de yükselecektir. Fakat bu ampirik sonuçlar ortaya çıksa ve fiyatların düzeyi tam öngörüldüğü gibi para arzım takiben yükselse bile, bu durum P'deki yükselişin nedeninin M'deki artış olduğunu göstermiyor: Hem P hem de M bilinmeyen başka bir faktörün sonucu değişebilir.

Bunu göstermenin bir başka yolu, tartıştığımız durumla ilgili bir kıyasın incelenmesidir:

(1) Eğer H doğru ise, o zaman, EI ortaya çıkacaktır önermesi de doğrudur,
(2) EI ortaya çıkıyor önermesi doğrudur,
(3) O halde H doğrudur.

Sorun bu kıyasın geçerli bir kıyas olmamasıdır. (1) ile (2), (3) sonucunu vermiyor. Bu kıyas, iyi bilinen bir mantıksal hatayı içeriyor. Bu hatalı kıyasın genel biçimi şöyledir:

(1) p ise q,
(2) q,
(3) O halde p.

Her ne kadar p, q'yu gerektiriyor ve q ortaya çıkıyorsa da, bu, p'nin var olduğu anlamına gelmiyor: q, p'den başka nedenlerden dolayı da ortaya çıkabilir. Nitekim her ne kadar EI'nın ortaya çıkması H'nin doğru olmasıyla *uyuşuyor* olsa da, bu durum H'yi *garanti etmiyor*: EI ortaya çıkmasına rağmen H yanlış olabilir.

Bu mülahazalardan çok önemli bir nokta ortaya çıkıyor: *Bütün ampirik gözlemlerimizle örtüşse bile bilimsel bir hipotezin doğru olup olmadığından asla emin olamayız.* Başka bir ifadeyle, bilimsel bir teorinin doğruluğunu asla *kanıt*layamayız. "Kanıt", bilimsel teorilerin değerlendirilmesinde kullanılamayacak bir ölçüttür. (Bu, bazı teorilerin doğru ve ötekilerin de yanlış olamayacağı anlamına gelmiyor. Bununla söylenmek istenen tek şey, gerçekte hangi teorinin doğru olduğunu kesin olarak asla bilemeyeceğimizdir.)

Peki bir teorinin yanlışlığı? Yani eğer bir teorinin doğru olup olmadığını kesin olarak bilemiyorsak, bunun yanlış olduğundan emin olabilir miyiz? Öyle görünüyor. Çünkü eğer H, belli bir sonucun her zaman ortaya çıkacağım öngörüyor ve bu sonuç da ortaya çıkmıyorsa, o zaman H'nin yanlış olması gerekir. (Nitekim, eğer paranın miktarı artıyor fakat fiyat düzeyi artmıyorsa, o zaman, paranın miktarındaki *her* artışın fiyat düzeyini yükselteceğini söyleyen Ham Miktar Teorisi yanlış olmalıdır.) H'nin öngördüğü EI'nın ortaya çıkmayışı sadece bir defaya mahsus olsa bile, bu H'nin yanlış

olduğunu göstermeye yetiyor. Dolayısıyla doğrulama ile yanlışlama arasında bir asimetri bulunuyor: Bir teorinin doğru olup olmadığından asla emin olamamamıza rağmen, yanlış olup olmadığını kesin olarak bilebiliyoruz gibi görünüyor. (Bazı felsefeciler, özellikle de Karl Popper (1959, 1968) bu asimetriden o kadar etkinlendiler ki bunun etrafında *yanlışlamacılık* adı verilen yeni bir bilim felsefesi inşa ettiler. Yanlışlamacılığa göre, bilim, cesur ampirik varsayımlarda bulunmak ve sonra da bunları yanlışlamaktan oluşuyor.)

Halbuki yanlışlama böyle göründüğü kadar kolay değildir. Bir defa, EI'nın gerçekten ortaya çıktığından asla emin olamayız. Aslında ortaya çıkmadığı halde ortaya çıkmış gibi görünebilir ya da aslında ortaya çıktığı halde ortaya çıkmamış gibi görünebilir (örneğin, fiyat düzeyinin ölçümünde az hata yapılmamaktadır). İkincisi, gerekli arkaplan koşullarının var olduğu da tartışmalıdır. Bir deneyin, hipotezin varsaydığı sonuçları vermemesi durumunda, bilimcinin, deney örnekleminin ya da deney koşullarının istenilenin dışına çıktığını iddia etmesi ve dolayısıyla da öngörüldüğü gibi EI ortaya çıkmasa da H'ye inanmaya devam etmesi her zaman için mümkündür.

Bundan başka, H öyle bir değişikliğe tabi tutulabilir ki, eklemlediği formülün yanlış olduğu kabul edilse bile kendisi özde doğru olmaya devam edebilir. Nitekim, örneğin, Ham Miktar Teorisi, k bir sabit olduğunda P = kM olduğunu söylüyor. Ancak ekonomistler bu basit ilişkinin, reel ürünün kabaca aynı kaldığı zamanki gibi belli durumlar haricinde geçerli olmadığını ortaya çıkardı. Peki bu durum Miktar Teorisinin yanlış olduğunu mu gösteriyor? Hayır: Sadece, teorinin, özü aynen korunarak, ampirik verilerle tutarlı hale gelecek şekilde daha karmaşık bir hale getirilmesi gerekiyor. Nitekim ham teori geliştirilerek P = VM şeklinde ifade ediliyor. Burada V, paranın yıllık dönme hızıdır. Önceki formüldeki k'nın tersine V sabit değildir ve P ile M arasındaki ilişkiyi basit olmaktan çıkaracak şekilde değişir. Miktar Teorisinin bu daha gelişmiş versiyonu eldeki verilerle çok daha fazla tutarlılık arzediyor (ancak bu versiyondaki sorunlar da teorinin daha fazla incelenmesini gerektirdi;

örneğin, daha da gelişmiş versiyonlarda ekonomideki ticari işlemlerin düzeyine (T)de yer veriliyor ve Miktar Teorisi P = MV/T şeklinde ifade ediliyor).

Dolayısıyla da, yanlışlamacılığın iddia ettiği gibi, EI'nın H'nin öngördüğü şekilde ortaya çıkmaması gerçeğinden yola çıkarak H'nin yanlış olduğu kesin sonucuna varamıyoruz. Ancak bu, yanlışlamacılığın önemli bir içgörüyü içerdiğini inkâr etmek değildir. EI'nın ortaya çıkmaması, kesin olarak ne olduğu bilinmese de *bir şeylerin* yanlış olduğunu gösteriyor. Dolayısıyla da, EI'nın olmadığı durumlarda top H'nin savunucusunda oluyor: Bazı yeni savların ileri sürülmesi, teoride ya da deney koşullarına ilişkin iddialarda bazı düzeltmelerin yapılması gerekiyor. Ancak yanlışlama ile doğrulama arasında sadece bu kısıtlı anlamda bir asimetri vardır. Genel anlamda, yanlışlayıcı örneklerden yola çıkarak H'nin gerçekten yanlış olduğunu ya da tam olarak hangi açılardan yanlış olduğunu bilemeyiz.

Bir teorinin doğru mu yoksa yanlış mı olduğunu bilemememizden derin bir sonuç çıkıyor: *İnandığımız her teori, hatta onlara inanmamız için olağanüstü gerekçelere sahip olan teoriler bile yanlış olabilirler.* Bu sonuç, doğrulanamazcılık adı verilen felsefi tezin özüdür. *Doğrulanamazcılığa* göre, dünyaya ilişkin hiçbir şeyi kesin olarak bilemeyiz. Kesinlik, bilimin sunabileceği bir şey değildir. Bu, bilimin şu an için eksikli olmasının, daha iyi donanımlarla, daha iyi deneylerle ya da daha iyi hipotezlerle düzeltilebilecek bir eksikliğin sonucu olarak böyle değildir. Bu, bilimin ve bilimsel uslamlamanın epistemolojisinin içkin bir özelliğidir: Ampirik doğrulama ya da yanlışlama doğrultusunda elde edilebilecek niceliksel ya da niteliksel hiçbir veri, doğruluk ya da yanlışlığa ulaşmayı garanti etmeye yetmiyor.

Doğrulanamazcılıktan çıkan sonuç, en güçlü ve haklı inançlarımız konusunda bile küstahlık ya da buyuruculuğa kapılmamamız gerektiğidir: Bütün inançlarımız yanlış olabilir. Gerçekten de, göstergeler her an en değerli teorilerimizin aleyhine dönebilirler ve bu teorilerden vazgeçmek durumunda kalabiliriz (öte yandan hiçbir kanıt kesin yanlışlığı gösteremez!). Gerçekten de bilim tarihi bunu

gösteriyor. Geçmişin en çok övülen teorilerinin birçoğu – Newton fiziği, Batlamyus astronomisi, özsıvısal hastalık teorisi, merkantilist ekonomi teorisi – o denli yanlış çıktı ki bugün artık bunlara neredeyse hiç kimse inanmıyor. Ancak bu durumdan hoşnut olmayalım: Yüzyıl sonra insanlar, hiç kuşkusuz, bugün bizim çok yücelttiğimiz bilimsel başarılara gülerek bakacak ve bizimle eğleneceklerdir ("Bir zamanlar mikrobik hastalık teorisine inanan insanların olduğunu düşünebiliyor musun? Paranın miktar teorisine? Bilinçdışı teorisine?") Hatta, kesin olarak reddettiğimiz teoriler bile biraz biçim değiştirerek tüm zamanların en güçlü bilimsel teorileri haline gelebilirler.

Dikkat ederseniz doğrulanamazcılık, evrende bağımsız bir yapının içkin olduğu inancıyla örtüşüyor. Doğrulanamazcılık basit olarak şunu söylüyor: İnsanlar epistemolojik olarak sınırlıdır; öyle ki, evrendeki bu yapıyı kendi bilimsel teorilerinde gerçekten yansıtıp yansıtmadıklarından asla emin olamazlar. Yoksa doğrulanamazcılık böyle bir yapının varlığını inkâr etmiyor. Kısaca ifade etmek gerekirse: Doğrulanamazcılık gerçekçilikle uyumludur.

Ancak acaba doğrulanamazcı bir yaklaşım benimsendiğinde gerçekçilik inandırıcılığını sürdürebilir mi? Eğer kişi, evrenin Tek Doğru Resmine ulaşıp ulaşamadığından asla emin olamıyorsa, bu durumda böyle bir Resmin temsil ettiği şeyin – bağımsız olarak var olan temel yapının – varlığı iddiasını nereye dayandıracaktır? Tıpkı, Kant'ın izinden giderek şeyler hakkında bildiğimiz tek şeyin bunların bize nasıl göründüğü ("göründükleri haliyle şeyler" ya da fenomenler) olduğunu iddia eden birisi için "kendinde şey"in (numen) gereksiz olması gibi, Gerçeklik Yapboz'unun bütün parçalarını bir araya getirme düşüncesinden vazgeçildiği zaman insani bilişten bağımsız olarak var olan bir dünya düşüncesi de makuliyetini yitirebilir.

Yeniden Mastermind oyununa dönelim. Doğrulanamazcılık, bilim ile bu oyun arasında nesnelciliğin kurduğu analojiyi geçersiz kılıyor. Eğer doğrulanamazcılık doğru ise, bilimcilerin – Mastermind oyuncularının tersine – kozmik oyunun temel malzemelerinin ne olduğuna kendilerinin karar vermeleri gerekiyor. Mastermind

oyununda oyuncular, kendi küçük evrenlerinin yapı taşlarının renkler, taşlar ve delikler olduğunu önceden biliyorlar. Halbuki bilimde, evrenin nelerden oluştuğu sorusunun kendisi bile, bilimcilerin ellerindeki kavramsal kaynaklar bağlamında yanıtlamaları gereken bir sorudur. Bundan başka, bilimciler, Mastermind'daki kod çözücülerin tersine, evrenin düzeninin doğasından asla emin olamıyorlar. Bir düzenin nelerden oluştuğu bilimcilerin yanıtlaması gereken bir sorudur: Bu düzen bir matematik formülü müdür? Yasabilimsel bir açıklama mıdır? Genetik bir tarihsel anlatı mıdır? Halbuki (düzenin renkli taşların düzenlenmesinden oluştuğunu bilen) kod çözücüler için böyle bir soru yoktur. Dahası, kozmik oyunun temel malzemelerine ve düzenine bilimcilerin kendileri karar verecek olsalar bile, Mastermind oyununda taşların üzerindeki örtünün kaldırılmasına denk düşen bir şey bilimde yoktur. Mastermind oyununda bu örtünün kaldırılmasıyla birlikte oyuncular orijinal taşların düzeniyle kod çözücünün düzeninin örtüşüp örtüşmediğini ve bunun nasıl olduğunu görebiliyorlar. Doğrulanamazcılığa göre, hiçbir hipotezin epistemik duruşu tamamen açık değildir. Gerçekten de doğrulanamazcı bir yaklaşımı izleyen bilimciler, keşfedilmeyi bekleyen herhangi bir ana-kodun gerçekte var olduğundan bile emin olamazlar. Mastermind oyunundaki kod çözücüler, bütün oyuncuların bildiği oyunun kuralları gereği, keşfedilmesi gereken bir ana-kodun olduğundan emindirler; halbuki bilimciler olsa olsa evrende böyle bir ana-kodun içkin olduğuna dair bir hipotez öne sürebilirler ve böyle bir hipotez de pekala yanlış olabilir.

Bilimi doğrulanamazcı bir oyun olarak düşünün ve bu oyunun kurallarının Mastermind oyununkilerden nasıl farklılaşacağına dikkat edin: (1) Verili olarak, ayrımlarını ve doğasını sizin saptamanız gereken bir sürü malzeme var; (2) Bu malzemeleri birleştiren düzeni belirleyin fakat bunu, herhangi bir düzenin var olup olmadığından emin olmadan ya da bu düzenin nelerden oluştuğu konusunda herhangi bir kesinlik olmadan yapın; (3) Bu düzeni tasarlayın ve fakat tasarlamanın ne anlama geldiğini siz belirleyin; (4) Tasarlanan çeşitli düzen varsayımlarını test edin ve fakat yeterli bir testin nasıl olacağına siz karar verin; (5) Birleştirici bir düzeni keşfedip

keşfetmediğinizi ya da gerçekte böyle bir düzenin var olup olmadığını asla bilmeden sonsuza dek oyununuzu sürdürün.

Bu şekilde doğrulanamazcı bir şekilde düşünülen bilim gerçekçiliği nasıl sorgulayabilir? Böyle bir oyunda zaten var olan bir evren kavramının hiç yeri yoktur: Bu kavram bilinemez, bu kavram hakkında herhangi bir kesinlikle hiçbir şey söylenemez ve böyle bir oyunun oynanmasında böyle bir kavramın hiçbir rolü yoktur. Doğrulanamazcı bir oyunda, bağımsız olarak zaten var olan bir evren-yapı kavramı anlamını yitiriyor.

Bu kaybı daha iyi anlayabilmek için doğrulanamazcı bir anlayışla yaklaşılan bilimin doğasını aydınlatacak olan başka bir analojiye, bilim ile haritacılık arasındaki bir analojiye bakalım. Burada ayrıca haritacılık ile Mastermind arasındaki farklara da dikkat edelim. Haritacılıkta haritacılar, bir arazinin çeşitli özelliklerini çizgilerle göstermeye çalışıyorlar (bu arazinin illa da fiziksel olması gerekmiyor; düşünce tarihinin haritaları da tıpkı Maine sahilinin haritaları kadar haritadır). Haritacılar yüzeylerin özelliklerini temsil edecek olan temsil ve projeksiyon şekilleri kullanıyorlar. Hem haritacılık hem de Mastermind verilerin anlamlandırılmasına dayansa da bunlar önemli şekillerde birbirinden farklılaşıyorlar. Birincisi, haritacılar çizecekleri arazinin özelliklerini hazır bulmuyorlar; nasıl ve hangi amaçlara yönelik bir harita çizeceklerine bağlı olarak yoğunlaştıkları özellikler değişiyor. Aynı araziden topografik haritalar, nüfus haritaları, yol haritaları, bitki yapısı haritaları ve servet dağılımını, dinsel bağlılığı ve başka her türlü özelliği gösteren haritalar çıkarılabilir. İkincisi, nasıl bir temsil şeklinin kullanılacağı, temsil varsayımlarının, neyin ve ne için temsil edileceğinin, haritacıların araziye nereden ve nasıl bakacaklarının – deyim yerindeyse haritacıların araziyi hangi düzeyde algıladıklarının – bir fonksiyonudur. Aydan bakılarak çizilecek dünya haritaları, dünyanın içinden bakılarak çizilecek dünya haritalarından çok farklıdır. Mercator projeksiyonu kullanılarak çıkarılan haritalarla Gall-Peters projeksiyonu kullanılarak çizilen haritalar birbirinden tamamen farklıdır. İki boyutlu haritalarla üç boyutlu haritalar arasında çok fark vardır, ilh.. Bu anlamda haritacılar, temsil biçimleri oyunun

kendisi tarafından hazır olarak verilen ya da emredilen Mastermind kod çözücülerinden tamamen farklıdırlar. Üçüncüsü, unsurların ve bunlar arasındaki ilişkilerin oyunculardan bağımsız olarak var olduğu Mastermind'ın küçük dünyasının tersine, haritacılıkta nasıl temsil edileceğinden bağımsız olarak tek başına var olan hiçbir yüzey yoktur. Haritacılıkta arazi, kısmen temsil biçimi tarafından oluşturulan bir varlıktır. (Nitekim, eğer bir haritacı Kuzey Amerika sahilinin haritasını çıkaracaksa, bu haritada neyi göstereceğini seçmeli ve göstereceği şeyi bir varlık olarak düşünmelidir. Sahilin farklı bir varlık oluşturması bir anlamda haritacının yaptığı ayrımın sonucudur. Sahiller bu şekilde ayrılmayabilir ve sahil haritaları da asla varolmayabilirdi.)

Haritacılıkta herhangi bir arazinin "En İyi Tek Haritası" diye bir şey yoktur. Her arazi parçası için, bir varlık olarak ayrılan arazinin özelliklerine, haritanın ne amaçla kullanılacağına göre değişen temsil biçiminin kendisine ve haritanın hangi perspektiften bakılarak çizildiğine bağlı olarak sonsuz sayıda faydalı harita çıkarılabilir. Mastermind'ın tersine haritacılıkta, arazinin *zaten bir haritasının olduğu* ve haritacıların görevinin de *zaten var olan bir haritayı keşfetmek* olduğu düşünülmez. Haritacılar, dünyada cisimleşmiş olan ve keşfedilmeyi bekleyen Tek Doğru Haritaya ulaşmaya çalışmıyorlar. Haritacılar için, zaten haritalanmış bir dünya düşüncesinin yeri ve dolayısıyla da anlamı yoktur.

Ancak bu, iyi ve kötü (faydalı ile faydasız, doğru çizilmiş ile yanlış çizilmiş, aydınlatıcı ile kafa karıştırıcı) haritalar arasında hiçbir fark olmadığı ya da her haritanın aynı derecede iyi olduğu anlamına gelmiyor. Haritacılık tamamen yaratıcılık ürünü bir etkinlik değildir; haritaların hem inşası hem de kullanımına ilişkin haritacılık uygulamalarının gerekleri ve kuralları içinde yürütülmesi gereken bir etkinliktir. Pozitivist epistemolojisiyle birlikte nesnelcilikten vazgeçmenin sonucu olarak nesnelcilerin çok korktuğu epistemolojik nihilizm heyulası doğacaktır ve burada gerçekçi ontolojinin ayağını basacağı sağlam bir zemin yoktur. Haritalar, illa da bütün haritaların ona göre ayarlanacağı bir şablon işlevi görecek olan Tek Doğru Harita olmadan da iyi ya da kötü (daha güvenilir,

daha açıklayıcı, daha kapsayıcı, daha yararlı) olabilirler. Haritaların inşası ve değerlendirimi böyle bir şablon olmadan da pekala yürüyor.

Mastermind oyunundaki kod çözücünün rolü, önceden düzenlenen renkli taşların "kendi içinde" var olan içkin yapıyı keşfetmektir. Halbuki haritacının işi, yaşantımızda karşılaştığımız dünyayı anlaşılır bir dünyaya dönüştürmektir. Mastermind oyununda "Kod çözücünün hipotezi acaba "zaten var olan" (kodcunun koyduğu) düzenle örtüşüyor mu?" sorusu sorulabilir. Haritacılıkta ise düzen kavramsal önvarsayımların yardımıyla tanımlanıyor ve hipotezler de rasyonel kabul-edilebilirlikleri bağlamında değerlendiriliyor (rasyonel kabul-edilebilirlik, süreğen epistemik pratikler ve bunların parçası olduğu daha geniş toplumsal girişimler tarafından belirleniyor). Mastermind'da anlaşılırlık, bağımsız olarak var olan bir içeriğin/düzenin özelliğidir. Haritacılıkta ise anlaşılırlık, çeşitli hipotezlerin, aydınlatma ve bilgilendirme kabiliyetlerine göre karşılaştırılmasıyla ilgili bir meseledir.

Eğer – doğrulanamazcılığın izinden giderek – bilimin Mastermind oyununa değil de haritacılığa benzediğini düşünürseniz, o zaman nesnelcilik ve bunun temeli olan gerçekçilik sizin nezdinizdeki gücünü yitirecektir. Nesnelciliğe göre Nihai Gerçeklik, tıpkı Mastermind oyunundaki renkli taşlarda olduğu gibi, "kendi içinde" yapılı ve biçimli bir şeydir. Dolayısıyla nesnelcilik, önceden biçimlendirilmiş bu Nihai Gerçeklikle örtüşen sadece Tek Doğru Resmin bulunduğu inancını besliyor. (Bu inanç ise, zaten var olan bu Gerçekliğin bir Ana Kodcu tarafından yaratıldığı kavramını besliyor. Nesnelcilik, Yahudi-Hıristiyan dünya görüşünün etkin okumalarından birinin devamıdır.) Doğrulanamazcılık ise bütün bu görüşü sorguluyor. Doğrulanamazcılığa göre, hepimiz, derin epistemik kısıtlılıklar altında çalışarak kendi deneyimlerimizi ve kendi dünyamızı anlayabilmek için çırpınıp duran varlıklarız. Ayrıca, ulaştığımız çeşitli düzenler, Gerçekliğin Kendisinin bize emrettiği şeyler değil, kısmen kendi perspektiflerimizin, imgelemlerimizin ve gereksinimlerimizin ürünüdür. Doğrulanamazcılığa göre, Nihai Gerçekliğin, dünyanın, kozmik tarihin ya da insanların toplumsal yaşamının

Tek Doğru Haritası diye bir şey yoktur, yani içkin bir Harita yoktur. Var olan tek şey, dünyadaki deneyimlerimizi ve kendi kendimizi anlamlandırmak için inşa ettiğimiz haritalardır ve bu haritaların değerli olup olmadığını yargılayacak olan da yine bizleriz.

C. ELEŞTİREL ÖZNELERARASILIK
(*Critical Intersubjectivity*)

Bütün bunlar nesnellik nosyonuna ilişkin olarak neyi gösteriyor? Yalın olarak şunu gösteriyor: Doğrulanamazcılık hesaba katıldığında, kabul edilebilir bir nesnellik anlayışı, nesnelliği doğrudan doğruya hakikat nosyonuna bağlayamıyor; çünkü "nesnel hakikat" düşüncesi, nesnelliği kabul edilemez yapan bazı pozisyonlara – gerçekçilik, pozitivizm ve ilgisizlik – bağlıdır. Nesnellik, düşüncelerin, kendilerinden bağımsız olarak var olan şeyleri yansıtmalarını sağlayan bir düşünce özelliği olamaz. Dolayısıyla eğer nesnellik bir ideal olarak kalacaksa, o zaman "nesnel"in anlamı "nesnel olarak doğru" olamaz.

Eğer nesnellik, araştırmanın *sonucu*nu tanımlayan bir şey değilse başka neyi tanımlıyor olabilir? Doğrulanamazcılık alternatif bir nesnellik anlayışı sunuyor. Buna göre nesnellik, araştırma sonuçlarının bir özelliği değil, *araştırma sürecinin kendisinin* bir özelliğidir. Doğrulanamazcılara göre, nesnel olan ya da olmayan şey, bilimsel analizlerin vardığı sonuçlar değil, bilimsel analiz *metod*unun kendisidir. Nesnelliğin bu şekilde yeniden inşası için, tözsel yeterlikten yöntemde (procedural) yeterliğe geçmek gerekiyor.

Bir araştırma sürecini nesnel kılan şey nedir? Tek kelimeyle *hakkaniyetli* olmasıdır. Yani bu süreçteki prosedürler ve bunların ulaştığı yargılar, belirlenebilen kanıtlara ve bu kanıtların mümkün olan öteki yorumlarına açık olmalı (bunları hesaba katmalı)dır. Bir araştırmanın nesnel olabilmesi için, araştırmayı yürüten insanların (pratisyenlerin), araştırdıkları durumla ilgili görünen olguların peşine düşmeleri, önceki varsayımlarının ya da bağlılıklarının tersini gösterseler bile bu olguları izlemeleri, kendi açıklamalarının daha

iyi olduğunu göstermek için bunları başka açıklamalarla karşılaştırmaları ve bütün bu işlemlerden sonra eğer gerekiyorsa o zamana dek vardıkları yargıları gözden geçirmeye ya da bunlardan vazgeçmeye istekli olmaları gerekiyor.

Böyle bir araştırma, sonuçları nesnel dünyayı yansıttığı için değil, pratisyenler epistemik etkinliklerini yürütürken kendi dar öznel bağlılıklarının ve önvarsayımlarının ötesine geçtiklerinden dolayı "nesnel"dir. Nesnel araştırma, araştırmacıların, hüsnükuruntularını bırakmalarını, yeni incelemeler sonucunda gücünü yitiren yorumlardan vazgeçmelerini, alternatif perspektifleri anlayabilmek için kendi perspektiflerinin dışına çıkmalarını ve de kendilerine en yakın perspektifi eleştirel olarak sorgulamalarını gerektirir. Dolayısıyla burada nesnellik, araştırmacıların yakın, kişisel ve konvansiyonel olanı aştığı bir dargörüşlülükten-çıkma süreci olarak anlaşılmalıdır. Nesnellik, nesnelciliğin iddia ettiği gibi, zihin-boşluğu ya da ilgisizlikten oluşmuyor. Bunun yerine nesnellik, kişinin kendi bağlılıklarından bunları incelemeye tabi tutacak kadar uzak durması ve diğer bakış açılarının olası meziyetlerine yeterince açık olmasıdır.

Bu şekilde anlaşılan araştırmanın nesnelliği düşüncesi, toplumsal bir sürekli eleştirme sürecidir. Bu *toplumsal* bir süreçtir; çünkü nesnellik, kişinin başkalarının teori ve araştırmalarına açık ve onların eleştirileri temelinde kendi düşüncelerini gözden geçirmeye hazır olmasını gerektiriyor. Nesnel araştırmalar karşılaştırma süreçlerinden oluşuyor; başkalarını hesaba katma gereği ise bundan da güçlü. Doğrulanamazcılığa göre, doğruluğumuzdan asla emin olamayız. En fazla bizim düşüncelerimizin başkalarınınkilerden daha iyi olduğunu ümit edebiliriz. Bundan dolayı, nesnel araştırmaların alternatif perspektifler arasındaki çarpışmaları mümkün kılmaları gerekiyor. Nesnel araştırmaları yürütenlerin olumlu bir yaklaşımla diğer olası düşünceleri araştırmaları ve kendi görüşlerinin en makul alternatif olduğu sonucuna varmak için başkalarının tepkilerini almaları gerekiyor.

Bunlara ek olarak, bir araştırma, sadece sürekli bir araştırma *süreci* olması bağlamında nesnel olabilir. Hiçbir araştırma ya da bu-

nun ulaştığı sonuçlar kendi içlerinde nesnel değildirler. Doğrulanamazcılık, hiçbir metot ya da yargının kesin olamayacağını, hiçbir metot ya da yargının doğru (ya da yanlış) olduğunun bilinemeyeceğini gösteriyor. Bütün metot ve yargılar sadece geçici birer metot ya da yargı olabilirler. Doğrulanamazcılık, bütün yargılara belli bir mesafede bulunmayı gerektiriyor. Nitekim nesnellik, araştırmacıların kendi dönemlerindekilere olduğu gibi *gelecekteki* keşif, analiz ya da eleştirilere de açık olmalarını gerektiriyor.

Bu şekilde anlaşılan nesnelliği en iyi tanımlayacak terim *eleştirel öznelerarasılık*tır. Böyle bir nesnellik öznelerarasıdır; çünkü araştırma süreci başka araştırmacıların görüşlerinde de haklılık payı olabileceği (hatta başka araştırmacıların görüşlerindeki haklılık payının kendi görüşlerininkinden daha fazla olabileceği) olasılığına gerçekten açık olan ve başkalarını anlamaya çalışan rakip araştırmacılar arasında süregiden bir diyalogdan oluşuyor. Eleştireldir; çünkü rakip anlayış ve metotların dikkatli, sorgulayıcı ve açık-fikirli bir şekilde sistematik olarak incelenmesini içeriyor. Dolayısıyla nesnellik, farklı teori ve araştırma yöntemlerinin değerini bağımsız (fakat illa da ilgisiz değil) bir perspektiften bakarak kolektif olarak araştırmaya dayanan işbirlikçi etkileşimlerin bir özelliğidir.

Şuna dikkat edelim: Eleştirel öznelerarasılık olarak anlaşılan nesnellik, nesnelciliğin emrettiği gibi, bütün önkabullerin bir kenara bırakılmasını gerektirmiyor. Araştırmacıların sordukları sorular, bunları yanıtlamakta kullandıkları metotlar, bunları düşündükleri kavramlar ve vardıkları sonuçları değerlendirmekte kullandıkları ölçütlerin hepsi daha önceden var olan kavramsal bağlılıkları gerektiriyor. Ancak bir araştırmanın sonucunun illa da araştırmanın önkabulleri tarafından belirlenmesi gerekmiyor. Bu önkabuller, araştırmanın sonuçlarını önceden belirleyebilecekleri gibi pekala, bulgulayıcı araçlar da olabilirler. Önkabuller sabit ve değiştirilemez olabilecekleri gibi geçici ve değiştirilebilir de olabilirler. Bunlar, temelsiz ve kanıtlanmamış olabilecekleri gibi, kanıtlara tepki olarak yürütülen açık-fikirli bir değerlendirme sürecinden ortaya çıkmış da olabilirler. Önkabullere sahip olmak çoğu zaman önyargılı ya da kapalı olmakla bir tutuluyor. Bu bir yanılgıdır: Önyargılar ve bazı

düşüncelere kapalı tutumlar, önkabullerin sadece bir türüdür; bunlar, araştırma başlamadan önce yargıda bulunan, gözden geçirilmeye kapalı önkabullerdir. Ancak bütün önkabuller böyle değildir. Eleştirel öznelerarasılık olarak anlaşılan nesnellik, bilişçilerin, önyargılardan dikkatle arındırılmış ve kanıtlara dayanan inandırıcı savlar temelinde konuşmalarını gerektiriyor.

Şuna dikkat edelim: Bu, hiçbir şekilde, eleştirel anlamda öznelerarası bir süreçten ortaya çıkan görüşlerin aslında doğru olduğu anlamına gelmiyor. Gerçekten de doğrulanamazcılığa göre, bir teori ya da iddia, nesnel bir araştırmanın sonucu olmasına rağmen doğru olmayabilir. Bir önerme, kanıt toplanması ve değerlendirilmesiyle ilgili prosedürlerin izlenmesiyle ortaya atılmış olabilir; fakat bu, bu önermenin doğru olmasının garantisi değildir. Doğrulanamazcılığın gösterdiği gibi, hakikate ulaşma girişimlerinin hiçbir garantisi yoktur. Nitekim Marksist ekonomi analizinin, kapitalist ekonomiye ilişkin yanlış bir teori olduğu ortaya çıktı. Halbuki *Kapital*'in bütün okumaları, Marx'ın bütün savlarında son derece nesnel olduğunu gösteriyor (Marx, teorisini destekleyen sayısız kanıt sundu, karşı teorileri hesaba kattı ve bunların gerçek ve olası eleştirilerini yanıtladı, teorilerini ölçecek kamusal testler öne sürdü, vs.) Buradan da görüldüğü gibi, nesnellik hakikati gerektirmiyor.

Öte yandan nesnellik fikir birliğinin de işareti değildir. Bazı felsefeciler, nesnel bir yargının, "ciddi araştırma yapan herkesin kabul ettiği" (Walsh, 1960, s. 96) bir yargı olduğunu iddia ediyorlar. Halbuki bu yanlıştır. Araştırmacılar, her birinin nesnel bir analiz yapmasına rağmen, pekala farklı sonuçlara varabilirler. Hatta bu insanlar, nesnel yaklaşımlarını sürdürseler de asla aynı noktaya varamayabilirler. Kanıt, her zaman yalnızca tek bir sonucu destekleyecek açıklıkla konuşmuyor. Gerçekten de, doğrulanamazcılığın söylediği gibi, bugün kabul edilen teoriler bir zaman sonra reddedilebilir ve daha sonra da çok az farklı versiyonlarıyla yeniden kabul görebilirler. Bundan başka, kanıtlar aynı anda nesnel olarak kabul edilebilir olan birçok biçimde yorumlanabilir ve birbirlerinin tersi teorileri destekleyebilirler. Ne kadar inandırıcı ve kanıtlara ve eleştirilere ne kadar açık olursa olsun, hiçbir metot, her rasyonel zihnin

kabul etmesi gereken yanıtları sağlayamaz.

Ancak gerçek durumdan emin olamamamız ya da eleştirel olarak öznelerarası bir metodu izlememize rağmen anlaşamıyor olabilmemiz, her teorinin en az diğerleri kadar iyi olduğu şeklindeki göreci iddiayı haklı kılmıyor. Doğrulanamazcılığın illa da bilimsel kuşkuculuğa yol açması gerekmiyor. Her teorinin kabul edilebilir olması her teorinin kabul edilir olduğu ya da herhangi bir teorinin kanıtının başka bir teorinin kanıtı kadar iyi olduğu anlamına gelmiyor. Yargıların asla kesin olmaması, bütün yargıların keyfi olduğu anlamını doğurmuyor. "Her şey mümkündür" demek "her şey ciddiye alınmalıdır" demek değildir; "bir teorinin başka bir teoriden daha iyi olduğuna karar vermek imkânsızdır" demek de değildir.

Yargıçlar, mühendisler, doktorlar, eleştirmenler ve detektifler, kanıtları belirleyebildikleri kadarıyla yorumlamalı, alternatif yorumları hesaba katmalı ve durumun şöyle değil de böyle olduğu yargısına varmalıdırlar. Bunu yaparken illa da yanılmaz numarası yapmaları, aptal, cahil ya da kötü niyetli olmayan bütün meslektaşlarının mutlaka kendileri gibi düşünmeleri gerektiğine inanmaları ya da daha sonraki bir tarihte yanlış olduklarının gösterilemeyeceğini düşünmeleri gerekmiyor. Bununla birlikte bu kişilerin yargıları, gereken anlamda, yani en iyi tanımlayabildikleri haliyle kanıtları eleştirel bir gözle değerlendirmeleri anlamında nesnel olabilir; değerlendirmeleri dürüst, iyi savunulan, müzakere edilmiş, verilere ve başkalarının eleştirilerine açık değerlendirmeler olabilir. Eğer bu değerlendirmeler bu ölçütlere uymuyorsa, o zaman bunların sahiplerini cezalandırır ve daha hakkaniyetli ve daha olgun değerlendirmelerde bulunan insanlara yöneliriz. (Sağlığınız ya da paranız konusunda danıştığınız bir doktor ya da bir finansal planlamacı nesnel bir yaklaşım sergilemediğinde nasıl davrandığınızı düşünün: Burada, her yargının "önyargılı" ve dolayısıyla da "sadece öznel" olduğu iddiası bir anda tamamen retorik haline geliyor.)

Sosyal bilimcilerin, tam da doğrulanamazcılığın kastettiği bu anlamda nesnel olamaması için herhangi bir neden bulunmuyor. Gerçekten de sosyal bilimcilerin çoğu zaten çoğu zaman (hatta bazıları nesnel olduklarını inkâr ederken bile) bu şekilde davranmı-

yorlar mı? Sosyal bilimciler, kendi çalışmalarının sürdürülmesi için gereken kavramsal kaynakları tedarik eden söylem gelenekleri içinde çalışsalar bile, bu gelenekler kapalı, statik, iç ve dış eleştiriler karşısında bağışık değildirler. Normal olarak sosyal bilimciler, kendi önkabullerine ya da kendi değersel bağlılıklarına ters bile olsa daha güçlü savları kabul ediyorlar. Normal olarak sosyal bilimciler kendi yargılarını destekleyecek kanıtlar arıyor, çalışmalarını dış değerlendirmecilere sunuyor, eleştirilere yanıt veriyor ve genel olarak da çalışmalarını yürütürken hakkaniyetli olmaya çalışıyorlar.

Bununla birlikte (propaganda ve ideolojinin insanlık tarihindeki öneminin de gösterdiği gibi), bu tutumların her zaman böyle olacağı da düşünülmemelidir. Burada tariflenen doğrulanamazcı anlamda nesnel olmak ve nesnel araştırmayı garanti etmeye yönelik normları kurumsallaştırmak, değeri ölçülemeyecek kadar büyük bir başarıdır. Zaten doğrulanamazcı yaklaşım izlenerek nesnelliğin eleştirel öznelerarasılık olarak anlaşılmasının meziyetlerinden biri de, bu başarının bu yolla gözler önüne serilmesidir.

D. SORUMLULUK

Eleştirel öznelerarasılık olarak anlaşılan nesnelliğin bir boyutundan özellikle söz etmek gerekiyor. Bu boyuta *sorumluluk* adını verebiliriz. Sorumlu sosyal bilim araştırmaları, araştırmaların hem bilişsel bağlılıklarını hem de konumsallığını hesaba katan araştırmalardır. Şimdi bunları açıklayalım.

Nesnelciliğe göre, nesnellik, dünyaya tanrısal bir gözle bakmaya dayanıyor; burada, insan bütün ilgi ve önvarsayımlarından arındırılıyor ve dünya doğrudan doğruya olduğu gibi görülebiliyor. Başka bir ifadeyle, nesnelci idealde, aktörün kimliği aradan çıkıyor ve aktör, üzerine Gerçekliğin yazıldığı bir kayıt cihazı haline geliyor. Bu yaklaşımdaki sorun, yaklaşımın epistemolojik tutarsızlığıdır. Bütün araştırmalar kaçınılmaz olarak perspektifseldir ve dolayısıyla bunların sonuçları da içkin biçimde taraflı ve eğilimlidir. Bütün bilgi iddiaları kaçınılmaz olarak dünyaya angaje olmanın

belli bir biçimi bağlamında oluşur. Dolayısıyla da, nesnellik, bütün bilişsel ve ahlâki önvarsayımlardan arınmışlık olamaz. Böyle bir arınmışlık, potansiyel bilişçilerin gözlerini açmak şöyle dursun, tam tersine onları kör yapacak, hiçbir şeyi görememeleri sonucunu doğuracaktır.

Doğrulanamazcılık, tanrısal bakış açısı idealini rafa kaldırıyor. Nesnelliği, bilişsel bağlılık ve merceklerden kaçış olarak değil, bir anlamda bunlara ilişkin eleştirel biliş olarak alıyor. Şunu unutmayalım: Eleştirel biliş sadece kişinin epistemolojik önvarsayımlarını mümkün olduğunca açık ve kesin yapması anlamına gelmiyor. Böyle bir biliş, aynı zamanda da, kişinin kendi özel bilişsel bağlılık ve önvarsayımları ile düşünümsel ve özeleştirel bir angajmana girmesini gerektiriyor. Doğrulanamazcılık yaklaşımındaki nesnellik, bilicilerin sadece kendi teorik ve etnografik pratiklerinin olumsal sınırlarını değil aynı zamanda bunlara ilişkin eleştirileri ve bu eleştirilere verilen yanıtlara gelen eleştirileri de hesaba katmalarını gerektiriyor.

Dahası, eleştirel bilişin, bilimsel bir araştırmanın sadece başlangıcında bulunmakla kalmayıp araştırmanın her tarafına nüfuz etmesi gerekiyor. Bazen bir araştırmanın önvarsayımlarının ortaya konması gerektiğini düşünen insanlar, bunu sadece çalışmalarının başlangıcında yapmakla yetiniyor ve bu önvarsayımların çalışmanın bütününde nasıl işlediğinden söz etmiyor ya da bunun farkında bile olmuyorlar. Bu anlamda sadece önsözde söylenenlerle yetinilemez; çünkü bir araştırmanın kavramsal ve değerlendirici öncülleri onun bütününü derinden etkiliyor. Dolayısıyla, eleştirel biliş kendisini sadece çalışmanın önsözünde değil çalışmanın kendisinde göstermelidir.

En azından üç ana alanda böyle bir eleştirel bilişin olması gerekiyor. Birincisi, belli bir kavramsal sistemin temel kavramsal bağlılıkları, fenomenlerin gözlemlenmesine, sınıflandırılmasına, tanımlanmasına ve yorumlanmasına aracılık eden malzemeleri tedarik ediyor. Dolayısıyla bu bağlılıklar, sosyal bilimsel analizin ana bünyesini oluşturan tarif ve açıklama işini belirleyen faktörlerden biridir. Nesnel sosyal bilim, bu temel bağlılıkların oynadıkları ro-

lün ortaya konduğu bir bilimdir.

İkincisi, nesnel araştırmacıların kendi kanıt anlayışları konusunda özbilinçli olarak eleştirel olmaları gerekiyor. Nitekim, belli bir kavramsal sisteme göre belli fenomenlerin nasıl kanıt sayıldığı, bunların neleri kanıtladığı ve bu kanıtsal ilişkilerin arkasında hangi varsayımların yattığı incelenmeli ve savunulmalıdır. Araştırmacıların, bunu yapmakla, kendi kanıt anlayışlarının araştırmalarını ve araştırmalarının sonuçlarını nasıl şekillendirdiğini ortaya koymaları gerekiyor.

Üçüncüsü, nesnellik, araştırmacıların kendi önemlilik ölçütleri konusunda özbilinçli olarak eleştirel olmalarını gerektiriyor. Her kavramsal sistemin, neyin ilginç, önemli ya da epistemolojik olarak verimli olduğu konusunda farklı bir yaklaşımı vardır. Bu önemlilik nosyonları, sadece araştırılacak konuların seçiminde ve araştırılmaya değer fenomenlerin belirlenmesinde değil, aynı zamanda bu fenomenlerin nasıl tanımlanacağının ve bunların anlaşılır kılınması için nasıl açıklamaların geliştirileceğinin belirlenmesinde de önemli bir rol oynuyor. Dolayısıyla önemlilik, sadece araştırmanın yönünü belirlemekle kalan bir faktör değildir. Önemlilik, bütün tanımlama ve açıklama girişiminin kendisini yapılandırıyor.

Nesnelliğin, araştırmacıların kendi entelektüel ve değerlendirici önvarsayımlarını eleştirel biçimde analiz etmelerini gerektirdiğini söylemek, bunun onların tek ya da ana etkinlikleri olduğu anlamına gelmiyor. Son zamanlarda "postmodernizm"den esinlenerek özbilinçli biçimde eleştirel olma yönündeki bazı girişimler o denli ileriye götürülüyor ki, sosyal bilimler, sosyal kuramcıların kendilerine ilişkin çok şey ifşa ettikleri ve fakat üzerinde çalıştıkları insanlar hakkında neredeyse hiçbir şey açıklamadıkları bir [oto]biyografi biçimini alıyor. Bugünlerde ortaya konan bazı etnografya çalışmaları, "epistemolojik özbilinç" adına narsistik özteşhir biçimini alıyor. Halbuki insanın bağlılıklarının olması demek, sadece kendi görüntülerini gördüğü bir aynalı salonda mahsur kalması demek değildir. Aynı şekilde, bu bağlılıkları açıkça ortaya koyma zorunluluğu da, toplumsal araştırmanın bundan ibaret olduğu anlamına gelmiyor. Evet nesnellik epistemolojik özbilinç gerektiriyor. Ancak

nesnellik böyle bir özbilinçle sınırlı değildir. Son tahlilde, sosyal bilimlerin değeri, sosyal bilimcinin kendisi hakkında ifşa ettikleriyle değil, üzerinde çalışılan insanlara ilişkin yaptığı açıklamalarla ilgilidir.

Eleştirel biliş sorumluluğun kendisi değil sadece bir boyutudur. Nesnellik, sadece araştırmacıların sorumlu olmalarını, yani kendi entelektüel ve siyasal bağlılıklarının bilincinde olmalarını gerektirmiyor. Aynı zamanda araştırmacıların, araştırmalarının toplumsal olarak nasıl konumlandığını hesaba katmalarını da gerektiriyor. Bütün araştırmacılar, başka araştırmacılardan, farklı dinleyici kitlelerinden ve araştırma öznelerinden oluşan bir toplumsal ilişkiler ağında konumlanmış durumdadırlar. Buradaki sorunlar, kimin konuşacağı, kimin ve neden yetkili olarak tanındığı, kimin kaygılarının yankı bulduğu, malzemeyi kimin elinde bulundurduğu ve bu yetkilerin toplumsal ilişki ve davranışların çeşitli biçimlerini nasıl hem kısıtlayıp hem de mümkün kıldığıdır.

Dolayısıyla özbilinçli bir toplumsal analizin şu soruların yanıtlarını içermesi gerekiyor: Bu toplumsal analizin yaptığı şey nedir? Kimin için ve neden dile getiriliyor? Buna kimler hangi dilde ulaşabilirler? Hangi anlatıyı ya da diğer raporlama yollarından hangisini izliyor? Kim, hangi adla ve ne ölçüde buna yanıt verebilecek durumdadır? Araştırmacıların bu soruları yanıtlarken özellikle hesaba katmaları gereken şey, her analizin içerdiği gücü kullanma biçimleridir; çünkü araştırmacılar araştırdıkları insanlar adına konuşarak onların kimliklerini tanımlıyor ve bu kimliklerin sınırlarını çiziyorlar.

Sosyal bilimler öteden beri gayri şahsi ve her şeyi bilen üçüncü şahsın dilinden konuşuyor. Sosyal bilimciler, bu retorik biçimini benimsemekle, şeyler üzerindeki değerlendirmelerini sanki anonim, bağımsız ve tamamen tarafsız bir araştırmacının gözüyle bakıyormuş gibi aktarıyorlar. Dolayısıyla bu retorik yanıltıcı olabiliyor; çünkü yaklaşımları, aslında çok özel biçimlerde öteki yaklaşımlarla ilintili oldukları halde, tarafsız olarak sunuyor. Gerçekte belli biçimlerde konumlanmış bulunan gözlemciler, belli durumları belli bakış açılarından bakarak değerlendiriyorlar ve bu değerlen-

dirmelerden de farklı sonuçlar çıkıyor. Bu gözlemciler bu şekilde bir toplum ya da kültürün veya maksatlı aktörlerin edim ve ilişkilerinin önemli boyutlarını yakalayabiliyorlar. Ancak, öte yandan, bu şekilde çalışmakla, üzerinde çalıştıkları insanlar da dahil olmak üzere farklı perspektiflere sahip öteki insanların en azından örtük tepkilerine davetiye çıkarıyorlar. Bir duruma yönelik tepkiler, belli bir konum açısından ve kendileri de belli biçimlerde konumlanmış ötekilere *karşı* veriliyor.

Nesnellik, sadece bu konumsallığın kabul edilmesini değil aynı zamanda da dışlanan insanların seslerinin bir şekilde sosyal bilim raporlarına ve analizlerine girmesini gerektiriyor. Gerçekten de bazı sosyal bilimciler, potansiyel muhatapların seslerini daha açık ve net bir biçimde duyulur kılabilmek için farklı, daha uygun edebi biçimler denediler (birinci şahsın kullanımı, üzerinde çalışılan öznelerin kendi ağızlarından alıntılar yapılması, iki dilde yazım, vb.). Konumsallığın tanınması yönündeki bu girişimlerin bir kısmı, analizlerinin içinde açıkça ortaya koymak suretiyle, kendi gözlem ve açıklamalarının aslında önemli güç farklılıklarını barındıran toplumsal etkileşim biçimleri olduğunu gösteriyor. Diğer bazı girişimler, ötekilerin (ve özellikle de üzerinde çalıştıkları insanların) seslerini metnin kendisinde öyle dile getiriyorlar ki bu insanların sesleri sessizlikten kurtuluyor.

Bu tür denemeler, toplumsal fenomenleri tarifleme ve açıklama bağlamındaki nesnellik idealini örnekleyen ilginç girişimlerdir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken iki nokta bulunuyor. Birincisi, bazen birçok farklı sesin içerilmesi, farklı aktörlerin farklı konumlarının ortaya konduğu bir renk cümbüşünü değil, ses ve perspektiflerden oluşan tutarsız bir karmaşayı doğuruyor. Yani ortaya diyalog değil anlamsız uğultular çıkıyor. Ancak, nesnellik tutarlılıktan vazgeçmeyi gerektirmiyor.

İkincisi ise, üçüncü şahıs diliyle yapılan analizlerin, başkalarının eleştirel tepkilerini davet etme gibi kendine has bir avantajı vardır. Birinci ve ikinci şahsın dilinden yapılan analizler ise kişinin kendisini başkalarının eleştirilerinden yalıtmasına sebep olabiliyor. Bu tür analizler, "ben şeyleri böyle görüyorum" diyerek işin için-

den sıyrılabiliyor ve eleştirileri doğmadan öldürüyor; burada, başkalarının şeyleri farklı görmelerinin tartışmayı ya da araştırmanın derinleştirilmesini gerektirmediği ima ediliyor (tıpkı "çikolata tercihimdir" sözünün, çeşitli tatların meziyetlerine ilişkin tartışmayı kapatmasında olduğu gibi). Halbuki, eleştirel öznelerarasılık olarak anlaşılan nesnelliğin özü, toplumsal sürekli eleştiri sürecidir. Bu sürecin önüne geçen ya da bu süreçten uzaklaştıran herhangi bir edebi biçim bu anlamdaki nesnelliği besleyemez.

Bütün bu kayıtlar bir yana, nesnellik, toplumsal analizlerin, özbilinçli bir şekilde, öteki araştırmacılar, dinleyicileri ve araştırdıkları özneler bağlamında kendi konumlarını tanımalarını gerektiriyor. Böyle bir tanıma, sosyal bilimlerin sorumlu olduğu bir başka alandır ve sosyal bilimlerin bu sorumluluğu ilgili olduğu herkese karşıdır.

Dolayısıyla, nesnel sosyal bilimler en azından iki anlamda sorumludur. Birincisi, entelektüel ve değerlendirici bağlılıklarından dolayı *sorumludur*. Bir sosyal bilim çalışması, kendi kavramsal önvarsayımlarını ve bunların alternatiflerini ifşa ettiği ve bunlar konusunda eleştirel bir yaklaşım geliştirdiği zaman bu sorumluluğu yerine getirmiş olur. İkincisi de, nesnel sosyal bilimler, adlarına ve haklarında yazdığı insanlara karşı sorumludur. Bu sorumluluğun yerine getirilmesi ise, toplumsal analizin, öteki araştırmacılar, dinleyicileri ve araştırdığı insanlar *bağlamında*ki konumsallığını tanımasına ve öteki seslere toplumsal analiz içinde aktif bir rol verilmesine bağlıdır.

E. ÖZET

Çokkültürlü bir düzenekte nesnellik sorununun özel bir yeri vardır. Bu düzenek, evreni kavramanın farklı yolları olduğu, bu farklılıkların hepsinin teorik olarak giderilemeyeceği şeyler olmadığı ve dolayısıyla da anlaşmazlığın insan toplumlarının içkin epistemik özelliklerinden biri olduğu görüşünü destekliyor. Bu görüş ise, en azından ilke olarak evrenin sadece bir Tek Doğru Resminin olduğu

ve Kendi İçinde Olduğu Haliyle Gerçekliğe ulaşılabileceği şeklindeki nesnelci düşünceyi baltalıyor. Bu durumda, nesnelci yaklaşımın izinden gidilerek betimlenen nesnellik ideali kabul edilemez. Her türlü düşünce şu ya da bu kavramsal sistemde ortaya çıktığı için önkabulsüz ya da eğilimsiz biliş ideali tutarsızdır. Çokkültürcülük perspektifçiliği destekliyor. Buraya kadar her şey iyi. Ancak çokkültürcüler bu noktadan yola çıkarak, daha tartışmalı bir adım daha atıyorlar. Çokkültürcüler, nesnelciliğin sunduğundan başka bir nesnellik anlayışına sahip olmadıkları ve perspektifçi bir yaklaşımla düşündükleri için, görecilerin şu yargısını kucaklıyorlar: Her türlü düşünce, eğilimin/çıkarın, gücün ya da grup üyeliğinin ifadesinden başka bir şey değildir. Çokkültürlü bir çağda, eğer bir kişi nesnelci bir nesnellik anlayışına sahipse, bu kişinin benimseyebileceği tek sarsılmaz konum, önyargılarımızı asla aşamayacağımızı savlayan göreci konum olacaktır. Dolayısıyla çokkültürcülük bu şekilde şöyle bir yaklaşıma çekilmiş oluyor: Sosyal bilimler, bütün tuzaklarının ötesinde, önyargıdan ibarettir ve dolayısıyla da nihai anlamda sadece propagandadır.

Böylelikle, altı üstüne getirilen bir nesnelcilik, karşıtı sayılan göreciliğe dönüşüyor. Fakat aslında nesnelcilikle görecilik birbirlerinin tam karşıtı değildirler. Gerçekten de bunlar, evet karşı kutuplarda olsalar bile, aynı spektrum üzerinde bulunuyorlar. Her ikisi de, nesnelliğin dünyaya aracısız ulaşmayı gerektirdiğini varsayıyor. İkisi arasındaki tek fark şudur: Nesnelciler bunun en azından teoride mümkün olduğuna inanırken göreciler bunu bile reddediyorlar. Dolayısıyla nesnelcilik ile görecilik aslında sadece aynı madalyonun farklı iki yüzüdür.

Nesnelcilik ile görecilik arasındaki tercihe verilecek doğru tepki, bunların ortak varsayımlarının sorunlu olduğunu göstermek suretiyle alternatiflerimizin bunlardan ibaret olmadığını belirtmektir. Perspektifçilikle birleştirildiğinde doğrulanamazcılığın yaptığı şey işte tam da budur: Doğrulanamazcılık, bilimin Gerçekliğin Kendisine ayna olması gerektiği ve bunu yapabilmek için de bütün perspektifsel unsurlardan kurtulmak zorunda olduğu düşüncesine dayanmayan bir bilgi anlayışı sunuyor. Bu temelde, doğrulanamazcılık, nes-

nelliğin "nesnel olarak doğru" şeklinde tanımlanmasını reddediyor. Bunun yerine, nesnelliği "eleştirel olarak öznelerarasılık" şeklinde yeniden tanımlıyor ve hakkaniyetli toplumsal eleştiri ve sorumluluk aracılığıyla bu öznelerarasılığa nasıl ulaşılacağını açıkça gösteriyor. Nitekim, nesnelciliğin anladığı şekliyle "nesnel doğru"ya ulaşamasak bile, bu, bütün bilgi girişimlerinin önyargılı olduğu, ya da çıkar ya da gücün ifadesinden başka bir şey olmadığı sonucuna varmamızı gerektirmiyor. Görecilik, nesnelcilikle aynı düşünce ekseninde ortaya çıkan demode bir nesnellik nosyonunun eleştirilmeden kullanımından doğuyor.

Bizim ulaştığımız yanıt – yani eleştirel öznelerarasılık olarak anlaşılan nesnellik – ise çokkültürlü sosyal bilimler felsefesinin bir temasıyla, yani etkileşim ve uyarlama temasıyla uyum içindedir. Ne bilimsel topluluklar ne de kültürlerin kendileri, kendi içlerinde sabit ve birbirlerinden bağımsız kapalı devre varlıklar değildir. Aksine bunlar özde geçirgen varlıklardır ve kendi bekaları için, üyelerinin eleştirel uyarlama yapmalarını gerektirirler. Çokkültürcülük, insanların mübadeleler, çarpışmalar, borçlanmalar, kırılmalar, değişimler, tepkimeler ve hatta hırsızlıklar yoluyla birbirlerini dinleme ve birbirlerinden öğrenme biçimlerini ortaya koymalıdır. İşte eleştirel öznelerarasılık bunu bir ilke haline getiriyor. Bilişçilerin ötekilere açık olmasını, ötekileri hesaba katmasını, ötekilerin gözlem, keşif ve eleştirilerini merak etmesini ve dinlemesini istiyor. Dolayısıyla bu şekilde anlaşılan çokkültürcülük, göreciliğin kapalı devre küçük dünyalarını değil, doğrulanamazcılığın etkileşimci forumunu besliyor.

O halde, ötekileri nesnel olarak anlayabilir miyiz? Eğer nesnelliği, nesnelci bir yaklaşımla "kendi içlerindeki haliyle" olarak yorumlarsak Hayır. Fakat eğer nesnelliği, doğrulanamazcı bir yaklaşımla "açık-fikirli, her türlü kanıtı dikkate alan, sorumlu ve eleştiri-bekleyen bir tutum" olarak tanımlarsak o zaman Evet.

OKUMALAR

Bu bölümde tartışılan konuların, farklı bir perspektiften de olsa mükem-

mel bir genel-değerlendirmesi için bkz. Bernstein (1983) ve Longino (1990).

Nesnelciliğin iyi bir tarihsel analizi ve tarihsel eleştirileri için bkz. Novick (1988). Martin ve McIntyre'daki makaleler (1994, VII. kısım), sosyal bilimlerde nesnellik konusunda iyi bir seçkidir.

Nesnelciliğin göreci eleştirileri için bkz. Rorty (1979, 1982, 1991), White (1973, 1987) ve Fish (1980). Hem göreciliğin hem de nesnelciliğin eleştirileri için bkz. Scheffler (1982) ve Laudan (1990). "Hiçbir yerden bakış" olarak anlaşılan nesnelliğin derin bir analizi için bkz. Nagel (1986).

Göreciliğin toplumsal ve siyasal tehlikeleri için bkz. Bloom (1987).

Gerçekçiliğe ve hakikate dair kapsamlı teknik literatürün mükemmel bir genel değerlendirimi için bkz. Devitt (1991). Gerçekçilik ve eleştirileri için bkz. Putnam (1981, 1992). Putnam bu çalışmalarında metafizik gerçekçilik ile içsel gerçekçilik arasında bir ayrım geliştiriyor. (Metafizik gerçekçilik, benim bu bölümde gerçekçilik olarak ele aldığım şeydir.)

Doğrulanamazcılığın kaynaklarından biri John Dewey'in (1925, 1929) pragmatizmidir. Bir başkası Karl Popper'ın (1948, 1959, 1968) yanlışlamacılığıdır. Quine (1960 ve özellikle de 2. ve 8. bölüm), doğrulanamazcılık için faydalı bazı önemli düşünceler sunuyor (özellikle, teorinin kanıtla belirlenemezliği ve çevirinin belirlenemezliği).

Eleştirel öznelerarasılık için bkz. Haskell (1990) ve Bevir (1994). Eleştirel öznelerarasılık, Sen'in (1992) "konumsal nesnellik" dediği şeyle ilintilidir.

Nesnelliğin feminist yorumları (ki bu yorumlar da 10.4. kısımdakine benzer bir konumu savunuyor) için bkz. Longino (1990), Harding (1986 ve 1991 (özellikle de 6. bölüm)) ve Haraway (1991).

Sorumluluk değerlendirmelerimi Rouse'a (yakında) ve Rosaldo'ya (1989, özellikle de III. kısım) borçluyum. Sorumluluk ve ilintili konuların daha geniş müzakeresi için Clifford ve Marcus'un derlediği önemli kitaba (1986) bakınız. Ayrıca bkz. Ashmore (1989), Woolgar (1988), Woolgar (der.) (1988) ve Harding (1991).

Kültür antropologları benim "-e karşı sorumluluk" dediğim şeyi en azından 1970lerin başından beri tartışıyorlar. Örneğin "araştırmacı ile özneleri arasındaki diyalektik bir etkileşim" olan Fabian'ın (1971) "diyalektik diyalog metodolojisi"ne bakınız. Bu bağlamda üç önemli çalışma Clifford ve Marcus'un (1986) yukarda adı geçen derlemeleri, Dumont (1978) ve Marcus ve Fischer'dir (1986).

Haritacılığın muhteşem bir müzakeresi için bkz. Monmonier (1995).

XI

Sonuç: Çokkültürlü sosyal bilimler felsefesinden neler öğreneceğiz?

A. TEHLİKELİ İKİCİLİKLERİN ÖTESİNDE

Sosyal bilimler felsefesinde ikici bir düşünme biçimi egemen. Yani, sorular, cevap olarak iki şıktan birinin seçilmesini gerektirecek bir biçimde soruluyor ve sonra da bunlardan biri doğru şık olarak savunuluyor. Gerçekten de bu kitapta incelenen tartışmalarda da durum böyledir. Bölüm başlıklarında sorulan sorular ya "evet" ya da "hayır" yanıtını bekleyen sorulardır ve sosyal bilimlerdeki çoğu yaklaşım da bu yanıtlardan birini seçiyor.

Bizim analizlerimizden çıkarılacak temel derslerden biri, bu ikici düşünme biçimini sorgu alanına çekmektir. Çoğu zaman, bu şekilde birbirlerinin alternatifleriymiş gibi sunulan seçeneklerin as-

lında illa da birbirlerinin zıddı olmadıklarını gördük. Sorunun tam yanıtıymış gibi görünen yaklaşımların, aslında karşıtları olarak varsayılan yaklaşımlarla tamamlanmaları gereken, kısmi ve tek-taraflı yaklaşımlar olduklarını fark ettik. Ya da iki seçenekten birinin seçilmesini bekleyen sorulara verilecek en iyi yanıtın, bu soruların önvarsayımlarını sorgulamak ve böylelikle de istedikleri bağlamda yanıt vermekten ziyade soruların kendilerini temelsizleştirmek olduğunu gördük. Bu kitabın her tarafında var olan sabit motif, bu tehlikeli ikiciliklerden kaçınma isteğidir.

Kitabın bütün bölümlerinde karşılaştığımız şu ikilikleri düşünelim:

		Bazı (Tehlikeli) İkicilikler
Benlik	/	Öteki
Atomculuk	/	Bütüncülük
Bizim Kültürümüz	/	Onların Kültürü
Aynılık	/	Farklılık
Eylemlilik	/	Toplumsal Sistem
Otonomi	/	Gelenek
İçerideki	/	Dışarıdaki
Özbilgi	/	Ötekilere dair bilgi
Gözlemci	/	Gözlemlenen
Ötekileri kendi terimlerimizle anlamak	/	Ötekileri onların kendi terimleriyle anlamak
Ötekileri anlamak	/	Ötekileri Eleştirmek
Bugün	/	Dün
Anlam	/	Neden
Görecilik	/	Nesnelcilik
Öznellik	/	Nesnellik
Öykü Anlatmak	/	Öykü Yaşamak

Bu ikiciliklerin hepsi aynı türden değildir. Ayrıca bunlar net sınıflandırmalara da girmezler. Ancak eğer bizim düşünümlerimiz inandırıcı ise, bu ikilikler ve bunların altında yatan ikici düşünme biçimi basitleştiricidir. İkicilik, iki varlığı karşı karşıya koyuyor ve

bizi bunlardan birini seçmeye zorluyor: Ya o taraf ya da bu taraf. Aslında bu "karşıt" taraflardan her birinin karşıtı varsayılan terimi gerektirebileceği ve ona dayanabileceği olasılığını düşünmemize izin vermiyor. Dolayısıyla da her ikisini de benimseme ve bunları "ya o – ya bu" şeklinde değil de "hem o – hem de bu" şeklinde görme seçeneğini devre dışı bırakıyor.

Bizim analizimiz ise diyalektik bir düşünme biçimi üzerine oturuyor. *Diyalektik* bir yaklaşımda, farklılıklar mutlak olarak düşünülmüyor ve dolayısıyla da farklılıklar arasındaki ilişki tam bir karşıtlık ilişkisi olmuyor. Gerçekten de diyalektik bakışa göre, birbirleriyle gerçekten çekişen alternatiflerin birbirlerinin tamamen "öteki"si olmaları sadece bir görüntüdür. Aslında bunlar birbirleriyle derinden bağlantılıdır ve bunlar arasındaki karşılıklılık aralarındaki farklılıkların nasıl anlaşılabileceğini ve nasıl aşılabileceğini (buradaki aşma, bu farklılıkların yok edilmesi anlamında değil, bunların arasındaki gerginliğin ortak bir çerçevede sürdürülmesi anlamındadır) ifşa eder. Bu suretle, başlangıçta ikisinden birini seçmekten başka bir yol bulunmadığını düşündüren bu alternatiflerin yerine, bunların orijinal karşılıklılık konumlarını takdir eden ve fakat bunların ötesine geçen daha genel bir bakış açısı geliştirebilirler.

Nitekim, II. ve III. Bölümler'de, toplumsal analizlerin temel unsurlarının bireyler olduğunu vurgulayan atomculuk ile buna karşılık temel unsurların toplum ve kültür olduğunu iddia eden bütüncülük, toplumsal çalışmalarda birbirlerinin antitezi gibi görünüyorlardı. Halbuki, bu görüşlerin her ikisi de, sadece tek-taraflı olmakla kalmayıp, yeterlikli bir yaklaşım geliştirebilmek için birbirlerine muhtaç olan görüşlerdir. Atomculuk, haklı olarak, toplumların bireylerden oluştuğunu ve her bireyin de eşsiz bir aktör olduğunu vurguluyor. Fakat aynı atomculuk, (bütüncülüğün vurguladığı) bireylerin, kendileri olmak için ötekilere muhtaç oldukları gerçeğini göz ardı ediyor. Bütüncülük ise, haklı olarak, kültür ve toplumun mümkün kılma ve kısıtlama biçimlerine vurgu yapıyor fakat burada o kadar ileri gidiyor ki, eylemliliği yok sayıyor; kültür ve toplumu, aslında aktif sahiplenme/uyarlama süreçleri olan kültürlenme ve toplumsallaşma süreçleri olarak düşünmek yerine onları üyele-

rini tamamen belirleyen şeyler haline getiriyor. Dolayısıyla da "Bizi biz yapan şey kültürümüz ve toplumumuz mudur?" sorusuna verilecek doğru yanıt bu sorunun önvarsayımını, yani *ya* biz kültür ve toplumumuzu belirliyoruz *ya da* onlar bizi belirliyor düşüncesini yıkmaktır. *Hem* biz kültür ve toplumumuzu etkiliyoruz *hem de* onlar bizi etkiliyor.

VI. Bölüm'de ele aldığımız, (ötekilerin kendi terimleriyle anlaşılması gerektiğini iddia eden) yorumlamacılık ile (ötekilerin sosyal bilimlerin terimleriyle anlaşılması gerektiğini savlayan) antiyorumlamacılık arasındaki karşıtlık da yine yanlış bir ikiciliğe işaret ediyor. Buradaki ikicilik, anlam ile neden arasındaki yanlış bir ikiliğe dayanıyor. Felsefeciler genellikle şunu savunuyorlar: Anlamlı fenomenlerin anlaşılması, bunların nedenlerinin açıklanmasından değil bunların anlamlarının kavranmasından oluşur ve dolayısıyla sosyal bilimler de nedensel teorilerden değil yorumlardan oluşmalıdır. Ancak bu sav da tek-taraflıdır: Yorumlama, maksatlı fenomenlerin açıklanması için gereklidir fakat yeterli değildir. Maksatlı olarak tanımlanan fenomenlerin kimliğinin öğrenilmesi, bunların, kendilerini yaşayan, icra eden ya da yaratan insanlar için taşıdıkları anlamın ifşasını gerektiriyor. Fakat, bunun yanında, sosyal bilimlerin, bu anlam yüklü süreç ve sonuçları doğuran koşulları öğrenmesi ve bunu yapabilmek için de üzerinde çalışılan öznelerin bağlamlarının ötesine geçen nedensel teoriler geliştirmesi de gerekiyor. Bundan başka sosyal bilimlerin yapması gereken bir başka şey de, aktörlerin maksat oluşturmalarını ve maksatlı olarak davranmalarını sağlayan yeterlilikleri keşfetmektir. Yeterlik teorileri de üzerinde çalışılan insanların terimlerinin ötesine geçiyor. Sonuç: Sosyal bilimler ötekileri *hem* bu insanların terimleriyle *ve hem de* kendi terimleriyle anlayacaktır.

V. ve VI. bölümlerde de, ötekileri anlamak ile onları eleştirmek arasındaki karşıtlığın genellikle yanlış bir karşıtlık olduğunu gördük. Anlamak başka, değerlendirmek başka bir iştir. Sosyal bilimler ötekileri yargılamakla değil de onları anlamakla ilgilendiği için, felsefeciler, genellikle, ötekilerin düşünce, eylem ya da ilişkilerinin meziyetleri hakkında yapılacak değerlendirmelerin bilimsel analiz-

lerde yeri olmadığını iddia ediyorlar. Halbuki bu basitleştirici bir yaklaşımdır. Birincisi, maksatlı eylemler ve bunların sonuçları hakkındaki açıklamalar, bunların rasyonel olup olmadıklarına bağlı olarak farklı bir biçim alacaktır. İrrasyonel olduğu düşünülen maksatlı eylemlerin, sıradan rasyonel bağlantıların dayandığı ilkelerden farklı ilkeler bağlamında açıklanması ve bu açıklamaların standartdışı ilkelerin nasıl işlediğini göstermeleri gerekiyor. (Bunun bir örneği, Freud'un bilinçdışı teorisi ile, bilinçdışının "birincil süreçler"ini yöneten, düşünce ve eylemi birbirine bağlayan, yer değiştirme ve yoğunlaştırma gibi özel ilkelerdir.) Rasyonel eylemlerin ve bunların sonuçlarının açıklanması irrasyonel olanlarınkinden farklı olacağı için, sosyal bilimciler bir eylemin rasyonel olup olmadığını değerlendirmekten kaçamazlar.

İkincisi, bazı düşünce biçimleri, her ne kadar süreğen pratik ve ilişkileri sonuç veriyor olsalar da, sistematik olarak yanıltıcıdırlar. Hatta aslında bu pratikleri ve ilişkileri mümkün kılan şey de kendilerini doğuran bu düşüncenin yanıltıcı oluşudur. Öyle ki, sosyal bilimcilerin, bunları anlayabilmek için, aktörlerin sistematik olarak belirsiz oldukları durumları açıklığa kavuşturmaları gerekiyor. (VI. Bölüm'de de gördüğümüz gibi, buna Marx'tan verilebilecek bir örnek, Hıristiyanların Tanrı inancından doğan dinsel pratikler ile Marx'ın böyle bir Tanrı inancında içkin bir yabancılaşma bulunduğu iddiasıdır.) Burada, eleştirel toplum teorisinde bulunan açık ve örtük içerik, yanlış bilinç, ideoloji, bastırma, yüceltme ve hegemonya gibi kavramlar, toplumsal fenomenlerin açıklanmasında önemli bir rol oynuyor. Öteki birçok kavram gibi bütün bu kavramlar da eleştiriyi gerektiriyor, yani bu tür kavramların kullanımı, toplumsal pratiklerin ve belli grupların maksatlı durumlarının eleştirilmesine dayanıyor. Değerlendirme bu anlamda da sosyal bilimsel açıklamaların hayati ve kaçınılmaz bir unsurudur.

Diğer yanlış ikiliklerden biri de yasabilimsel ve genetik açıklamalar arasındaki ikiliktir. Birbirlerini tamamen dışlayan iki alternatif olarak düşünülen bu terimler arasında yapılacak bir seçim temelinde, (maksatlı fenomenlerin genetik olarak açıklanması gerektiğini iddia eden) tarihselciler, sosyal bilimlerin özde tarihsel olduğu-

nu öne sürerken, (toplumsal fenomenleri açıklamanın, doğal fenomenleri açıklamaktan farklı olmadığım, yani, toplumsal fenomenlerin açıklamalarının da yasabilimsel karakterde olduğunu iddia eden) yasabilimselciler, sosyal bilimlerin fizik ya da kimyadan daha tarihsel olmadığım savlıyorlar. Ancak VIII. Bölüm'de de gördüğümüz gibi, yasabilimsel ve genetik açıklamalar tek başlarına yetersiz kalıyorlar. Gerçekten de bunların toplumsal fenomenleri tam olarak açıklayabilmeleri için birbirlerinden faydalanmaları gerekiyor. Nitekim sosyal bilimler *sadece* yasabilimsel *ya da* genetik açıklamalara gerek duymuyor, *hem* yasabilimsel *hem de* genetik açıklamalara gerek duyuyor. Dolayısıyla sosyal bilimler bir anlamda tarihsel iken başka bir anlamda da tarihsel değildir.

IX. Bölüm'de, görünüşte kapsayıcı ve birbirlerini dışlayan alternatifler olan anlatısal gerçekçilik ile anlatısal inşacılığın dayandığı belli varsayımların ötesine gidildiğinde, bu varsayımların aslında her iki görüşten de unsurlar barındırdığı ve daha büyük bir sentez olan başka bir görüşü – anlatıcılığı – doğurduğu gösteriliyor. Buradaki soru öyküleri *ya* yaşıyor *ya da* anlatıyor olup olmamamız değildir. Böyle bir yaklaşım yanlış bir seçim sunuyor ve dolayısıyla da öyküleri *hem* yaşayıp *hem de* anlattığımız gerçeğini ve bunu nasıl yaptığımızı görmemizi engelliyor

Toplumsal düşünceye musallat olan bir başka ikilik de bugün ile dün arasındaki ikiliktir. Halbuki VII. ve IX. Bölümlerde, maksatlı fenomenlerin anlamını tartışırken de gördüğümüz gibi dün ile bugün birbirinin içine geçiyor. Faulkner bunu çok güzel ifade ediyor: "Zaman hiç geçmedi, hep geçiyor". Bugün dünün devamıdır ve dün bugünde yaşamaya devam ediyor. Ayrıca, geçmişin doğası olarak düşündüğümüz şey kısmen şimdi olarak aldığımız şeyin bir fonksiyonudur. Dün ile bugün, ayrı zaman dilimleri olmak şöyle dursun, içiçe geçiyor ve birbirini tanımlıyor.

Aynı şekilde X. Bölüm'de, birbirleriyle asla uyuşmaz görünen nesnelcilik ile görecilik arasında yapılan seçimlerin, büyük ölçüde, zihinlerimizi, bağımsız olarak kendi içinde var olan bir Gerçekliğin aynası olarak gören pozitivist bir epistemoloji ve gerçekçi bir ontolojiye dayandığı gösteriliyor. X. Bölüm'de, bu pozitivist ve gerçek-

çi önvarsayımlara hücum ediyor ve farklı bir bilgi tasavvurunun, yani doğrulanamazcılığın yolunu açıyoruz. Doğrulanamazcılık, hem nesnelciliğin hem de göreciliğin içgörülerinin hakkını veren başka bir nesnellik anlayışı – eleştirel öznelerarasılık – sunuyor.

Bütün bu durumlarda ikici görüşün yerine diyalektik bir görüşü koyuyoruz. Tözcü bir kimlik anlayışının yerine süreçsel bir kimlik anlayışı konduğu takdirde bu iş çok daha kolay oluyor. II. Bölüm'de, benlik nosyonu, tözsel biçimde oluşan bir şey olarak değil de ilintisel biçimde kendini bulan zamansal bir akış olarak düşünüldüğü zaman, sadece başkaları bağlamında, onların üzerinden ve onlara karşı olarak anlaşılan dışsal bir benlik kavramı temelini yitiriyordu. Yine II. Bölüm'de, etnografya, bağımsız olarak var olan toplumsal etkileşimlerin betimlenmesi olarak değil de etnograf ile toplumsal aktörler arasındaki etkileşim sürecinin sonucu olarak görüldüğü zaman, gözlemleyen ile gözlemlenen arasındaki ikilik geçersiz kılınıyordu. III. Bölüm'de kültür, katılımcılarını biçimlendiren bir varlık olarak değil devamlı bir etkileşim süreci olarak, bir şablon ya da bir metin olarak değil ateşli konuşmaların geçtiği bir alan olarak düşünüldüğü zaman, kültür ile birey arasındaki ikilik etkisini yitiriyordu. VII. Bölüm'de yorumlama, zaten var olan bir anlamı kavramaya yönelik sonlu bir girişim olarak değil de belli düzeneklerdeki belli dinleyiciler için daima yeni anlam-potansiyellerinin gerçekleştiği süregen bir yorumlama sürecinin sadece bir halkası olarak anlaşıldığı zaman, "kendi bağlamlarında yorumlamak" ile "kendi bağlamımızda yorumlamak" arasındaki karşıtlık çöküyordu. X. Bölüm'de nesnellik, Kendi İçinde Olduğu Haliyle Gerçekliğe ulaşmak olarak değil de doğrulanamazcılığın ilkelerini izleyen öznelerarası bir diyalog süreci olarak görüldüğü zaman, görecilik ile nesnelcilik arasındaki karşıtlığı besleyen temel yıkılıyordu.

Benlik, kültür, yorumlama, nesnellik... Bunlar birbirlerinden tamamen farklı türden varlıklar oldukları halde, bunların hepsini süreçler olarak değil de katı şeyler olarak tasavvur etme ve dolayısıyla da bunların, karşılarında bulunduğu varsayılan öteki şeylere karşıt olduklarını düşünme eğilimi taşıyoruz. Bunlara bir de isimler olarak değil de fiiller olarak, sabit varlıklar olarak değil de süregi-

den etkinlikler olarak bakalım. O zaman bunların farazi karşıtlarıyla ikici çekişme içinde olduklarını düşünme eğiliminin ana damarlarının en azından biri kopacaktır.

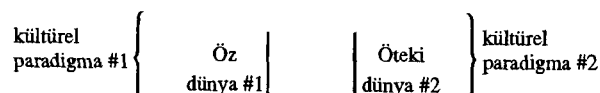
B. ETKİLEŞİMCİLİK
(Interactionism)

Sosyal bilimler felsefesindeki ikiciliklerin en kritik olduğu alan, benlik ile öteki arasındaki ilişkiye ve bununla ilintili bir konu olan kimlik ile farklılık arasındaki ilişkiye dair yapılan tartışmalardır. II. Bölüm'de gördüğümüz gibi, I. Bölüm'de ele alınan tekbenciliğin beslediği atomculuk, benlik ile öteki arasındaki ilişkiyi tamamen ayrı şeylerin ilişkisi olarak resimliyor (şekil 11.1):



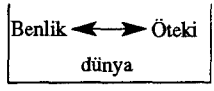
şekil 11.1

III. Bölüm'deki bütüncülük ile IV. Bölüm'deki görecilik bu resme eklenebilir ve bu suretle de benlik ile ötekinin neden ayrı olarak düşünülmesi gerektiği açıklanarak atomculuk zenginleştirilmiş olur: Hem benliğin kendisi hem de içinde yaşadığı dünya, kendilerini şekillendiren toplum ile kültürel paradigmanın bir fonksiyonu oldukları için, her özdünya ayrı olmalıdır. Bunun sonucunda benlik ile öteki arasındaki karşıtlığa ilişkin daha gelişkin bir resim ortaya çıkmış oluyor (şekil 11.2):



şekil 11.2

Ne var ki tekbencilik, atomculuk, bütüncülük ve görecilik yaklaşımlarının hepsi derinden sorunludur. Bunların hepsi de farklılığı abartırken ortaklık ve benzerliği küçümsüyor, grubun gücünü büyütürken aktörün gücünü küçük gösteriyor ve etkileşim olanaklarını gözden kaçırıyor. Biz hepimiz (ne kadar farklı biçimlerde de olsa) aynı dünyada yaşıyoruz; benliğin kimliği ötekilerle olan ilişkilerine bağlıdır ve dolayısıyla da benlikler, zorunlu olarak, temel bazı kapasite ve öneğilimlerini (ki eylemlilik kapasitesi de bunlara dahildir) birbirleriyle paylaşıyorlar. Bu mülahazalar ışığında, benlik ile öteki arasındaki ilişkinin daha az ayrılıkçı bir resmi karşımıza çıkıyor (şekil 11.3):



şekil 11.3

Ne var ki şekil 11.3 bile yanıltıcıdır. Ötekileri anlamak (özellikle de sosyal bilimlerin eleştirel öznelerarası yöntemleri yoluyla anlamak) kendimizi anlamakla derinden ilintilidir. Ötekileri anlayışımızda meydana gelen değişiklikler kendi özanlayışımızda değişiklikler yaratıyor ve kendi özanlayışımızdaki değişiklikler de ötekileri anlayışımızı değiştiriyor. Dahası, toplumsal yaşam biçimleri kısmen bu özanlayışlar tarafından oluşturulduğu için, özanlayışlardaki değişimler nihai olarak yaşam biçimlerimizdeki değişimleri ifade ediyor. Şekil 11.3 çok statik bir kavrayıştır. Burada, özanlama ile ötekini anlama arasındaki ve dolayısıyla da benlik ile öteki arasındaki ilişkinin dinamik niteliği ve nihayet de kişisel kimliğin süreçsel ve canlı doğası kavranamıyor.

Biraz düşünürsek şekil 11.3'ün nasıl geliştirilmesi gerektiği ortaya çıkacaktır. Çokkültürlü analizin temel kategorilerinden biriyle, kimlik ve ötekilik kategorisi ile başlayalım. Dikkat ederseniz bunları "ve" bağlacıyla tek bir kategoriye alıyorum: [yani], kimlik ve ötekilik karşıt kategoriler değildir. Bunlar karşılıklı olarak birbirlerini gerektiren, hem epistemolojik hem de ontolojik anlamda arala-

rında diyalektik bir karşılıklı-ilişki barındıran kavramlardır.

Epistemolojik olarak bütün anlamalar karşılaştırmalıdır: *Ötekini* anlamanın olmadığı bir yerde *öz*anlama da yoktur. Kendimin ayrı ve karakteristik özelliklerimi öğrenebilmemin tek yolu ötekilerle etkileşime girmektir. Nitekim, yabancı ülkelere yapılan geziler ya da başkalarının biyografilerini okumak, *öz*ifşa açısından zengin etkinliklerdir. Örneğin, başka hiç kimse sizin gibi duymadığı ya da davranmadığı için kendinizi bir konuda "tuhaf" olarak görüyorsunuz. (Dikkat ederseniz bu ilk yargı bile özde karşılaştırmalıdır; yani bizler ta başından toplumsal varlıklarız.) Ancak daha sonra sizin duyduğunuz ya da yaptığınız şeyleri duyan ya da yapan başka insanların olduğunu keşfediyorsunuz. Bu keşif sizi kendinizi tuhaf ya da anormal hissetmekten alıkoyarak deneyiminizi dönüştürebilir. Aynı şey tersi için de geçerlidir. Hepimiz, normu belirleyen şeyin bizim yaptığımız ya da değer verdiğimiz ya da kınadığımız şey olduğunu düşünür ve daha sonra da bunun böyle olmadığını görünce çok şaşırırız: Eski Yunanlıların oğlancı olduğunu mu söylüyorsunuz? Bu keşif, ahlâki kesinlik düşüncemizi yıkmak suretiyle, kim olduğumuz konusundaki algılarımızı değiştirir.

Aynı şekilde kimlik ve ötekilik ontolojik olarak da birbirleriyle ilintilidir. "x" olmak tam da y ya da z olmamaktır. Sizi x – Müslüman, beyaz bir erkek ya da bir heteroseksüel – yapan şey, başka bir şey (Katolik, siyah bir kadın ya da bir eşcinsel) olmayışınızdır. Dolayısıyla kimliğiniz, sizden farklı olan varlıklarla olan ilişkileriniz tarafından şekillendiriliyor. Bunun klasik bir örneği, sömürge-sonrası toplumlardaki insanların kimliğidir. Bu insanlar, sömürgecilerden gelmeyen özelliklerini – yerli, yerel, geleneksel unsurlarını – vurgulama eğilimindedirler. Halbuki bu vurguda, sömürgecilerin etkileri reddedilme biçiminde de olsa sürüyor. Hatta "sömürge-sonrası" tabiri bile, yeni oluşan bu toplumların kimliğinin özde göreli doğasını dışavuruyor.

İşte kimlik ile ötekiliğin bu karşılıklı ilişkisinden dolayı, sosyal bilimcinin benliği ile üzerinde çalışılan insanların ötekiliği arasında var olan ve önlenemeyen bir gerilim, kültürel ve toplumsal farklılıklara duyarlı bütün toplumsal araştırmaların içine işleyecektir.

Çokkültürlü toplumsal analizlerde bu durum kendisini birkaç şekilde gösteriyor:

(1) VI. Bölüm'de gösterildiği gibi, sosyal bilimciler, başkalarını anlamaya çalışırken bu insanları kendi terimleriyle anlamaya çalışmalıdırlar. Fakat, aynı zamanda, bu insanların kullandıkları terimlerin ötesine geçen kategoriler de kullanmalıdırlar.

(2) II. Bölüm'de ortaya konduğu gibi, sosyal bilimcilerin ötekileri gözlemlemede kullandıkları yöntemler olan anketler, katılımlı gözlemler ve öteki etnografik teknikler, bazı davranış biçimlerine yol açan toplumsal etkileşimlerdir. Dolayısıyla sosyal bilimcilerin yaptığı tamamen bağımsız nesneleri gözlemlemek değildir; onlar üzerinde çalıştıkları insanları bizzat şekillendiriyorlar.

(3) VII. Bölüm'de gösterildiği gibi, aynı şey, yorumlayan ile yorumlanan arasında fiziksel hiçbir etkileşim yaşanmadığı zaman bile geçerlidir. Anlamın kendisi iki-unsurludur; çünkü ya maksatlı bir edimin, metnin, ilişkinin ya da ürünün anlamı kısmen ("anlam"ı "önemlilik" olarak aldığımızda) yorum sürecinin kendisinde gerçekleşiyor ya da ("anlam"ı "güdülen maksatlar" olarak aldığımızda) ötekilerin niyetlerinin anlaşılması için bunların yorumlayanın terimlerine çevrilmesi gerekiyor. Dolayısıyla sosyal bilimlerdeki yorumlayıcılar, üzerinde çalıştıkları şey çok önceleri olmuş olsa bile bununla fiilen bağlantı kuruyorlar.

(4) Yine VII. Bölüm'de, yorumbilgisel döngüyü tartışırken, sosyal bilimciler ile üzerinde çalıştıkları özneler arasındaki ilişkinin dinamik ve sürekli olduğunu öğrendik. Ötekilere ilişkin yeni bir anlayış, sosyal bilimlerin kavramlarını değiştiriyor. Öte yandan bu kavramlarda meydana gelen her değişiklik, ötekileri yorumlama biçimlerini değiştiriyor ve bu da yeni anlayış biçimlerini tetikliyor. Bu etkileşim süreci hiç durmadan işleyerek anlayıştaki değişiklikleri dallandırıp budaklandırıyor.

O halde sosyal bilimler "düşünümsel" olmalıdır. Yani sosyal bilimciler, kendilerinin kim ve ne olduklarının, toplumsal analize ne getirdiklerinin, üzerinde çalıştıkları insanlar tarafından nasıl görül-

düklerinin, varlıklarının bu insanlarda hangi davranışlara (özbilinçlenme dahil) yol açtığının ve dolayısıyla da belli duygu, ilişki ya da etkinlik biçimlerini değiştirdiklerinin, artırdıklarının ya da azalttıklarının farkında olmalıdırlar. Sosyal bilimciler, başkalarında (ve kendi kendilerinde) yarattıkları yankıların farkında olmalı ve bu farkındalığı, X. Bölüm'de "sorumlu" olarak tariflediğimiz biçimde geliştirmelidirler.

İşte sosyal bilimciler ile araştırılan insanlar arasında böyle diyalektik bir ilişki vardır. III. Bölüm'de de gördüğümüz gibi aynı şey kültürler için de geçerlidir. İnsanlık tarihi, sürekli bir etkileşim ve mübadele sürecidir; ayrı grupların birbirleriyle temasa geçtiği, çarpıştığı, birbirlerinden borç aldığı, birbirlerini değiştirdiği ve kendi içlerinde değiştikleri bir sürecin tarihidir. İnsan toplumlarının ve bunların tarihinin özünde yatan şey grupların kendi kabuklarına çekilmeleri değil, ticaret, teknoloji transferi, kültürel etkileşim, çatışmalar ve hatta savaşlar yoluyla ötekilere açılmalarıdır. İnsanlık tarihi, kısmen, genellikle zorunlu yaklaşmaların sonucunda dostluk, düşmanlık ya da bunların ortasında melez bir ilişki geliştiren yabancılar arasındaki sürekli evrilen bir karışmanın tarihidir. Hatta nefret ve düşmanlıkla tanımlanan uzun süreli çatışmalar içinde yaşayan geleneksel düşmanlar bile en azından olumsuz anlamda birbirlerinin kimliklerinin parçası oluyorlar. Ortadoğu'da Yahudiler ile Müslümanlar arasındaki ezeli çatışma bunu dramatik bir biçimde gösteriyor.

Kültürler, asla statik, kapalı devre ve tutarlı varlıklar değil, kritik beceri ve kaynakların mübadele edildiği, çalındığı, geliştirildiği ve ötekilere aktarıldığı kavşaklardır. İnsanlık tarihi, farklı yaşam biçimlerinin çarpıştığı ve bunlara mensup olan insanların iddialar ortaya attığı, hırsızlık yaptığı, çaldığı-çırptığı, hâkim ve köle olduğu ve fakat insanların illa ki birbirini etkilediği ve değiştirdiği bir süreç olarak bir pazar yeri kadar gürültülüdür. Bundan dolayı, içiçe geçmek ve yüzleşmek zorunda kalan grup ve ideolojilerin çarpışmalarından, bunların birlikte bulundukları eşik ve sınır mekânlardan çok şey öğrenilebilir.

Entegre ve yalıtılmış bir bütün olarak kendi kendisini biçimlen-

diren ve ötekilerin etkilerine karşı koyan bir "saf kültür" nosyonu tam bir efsanedir. Bütün kültürler öteki kültürlerle karşılaşma deneyiminden doğuyor. Bu karşılaşma esnasında çekici ya da meydan okuyucu yenilikler alınıyor, hazmediliyor ve biraz dönüştürülerek de olsa benimseniyor ya da bu yeniliklere önceden "doğal" sayılan ve kendiliğinden yapılan bazı etkinlik ve pratiklerin katılaştırılması ve de özbilinçli olarak yapılmasıyla karşı konuluyor. Kültürler, bireysel şeyler olarak değil, etkileşimli etkinlik alanları olarak düşünülmelidir.

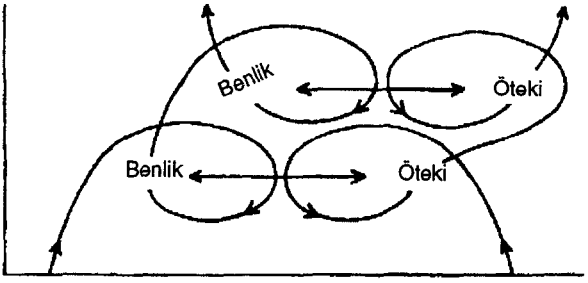
Bu, kültürel etkileşim tarihinin, yeni düşüncelerin bir gruptan ötekine aktarıldığı basit bir kültürel yayılma süreci olarak anlaşılması gerektiği anlamına gelmiyor. Düşüncelerin, tekniklerin ve örgütlenme biçimlerinin yayılması her zaman gruplar arasındaki iktidar farklılıkları tarafından şekillendiriliyor. Kültürel etkileşim, ideal bir öğrenci çalışma grubuna benzemiyor. Kültürel etkileşimde, rasyonel analiz ve düşünüm kadar tehdit, manipülasyon ve zorlama da var. Ancak, öte yandan, kültürel etkileşim, güçlünün (ya doğrudan doğruya dışarıdan dayatmalar yoluyla ya da dolaylı olarak düşünce kanallarına ulaşımı denetlemek suretiyle tahakküm altındaki insanların zihinlerini yönetmek (yani "hegemonya") yoluyla) zayıfı köleleştirdiği bir tahakküm süreci de değildir. Dayatma girişimleri farklı direnişlere yol açıyor. III. Bölüm'de açıklandığı gibi, kural izleme asla otomatik değil; kural izleme, ihtilaf ve karşı koymaya yol açan bir adaptasyon ve yorum sürecini gerektiriyor. Kültürel ve toplumsal etkileşim, farklı iktidar konumlarında bulunan gruplar arasındaki karmaşık uyarlama/sahiplenme ve pazarlık kalıplarından oluşuyor. Dolayısıyla bu etkileşim üzerinde yapılacak çalışmalar, girift dayatma, direniş, çatışma ve zamanla adaptasyon süreçleri arasındaki ilişkilere duyarlı olmalıdırlar.

Kültürler ve toplumlar arasında yaşananlar, kültürler ya da toplumların kendi içlerinde de yaşanacaktır. III. Bölüm'de gördüğümüz gibi, kültürler asla basit ve tutarlı varlıklar değildir. Toplumsal yaşamı örgütleyen anlam sistemleri, sabit metinler değil, rakip yorum ve anlayışların daimi bir kültürel formasyon sürecinde çekiştiği ateşli tartışmalara benzeyen yapılardır. Aynı şekilde toplumlar

da, farklı kaynak ve becerilere sahip birey ve grupların kendi yaşamlarını doyurucu kılmaya çalıştığı çatışan yapılaşma süreçlerinden oluşurlar. Sonuç: Bir toplum ya da grubun içindeki farklılıklar genellikle toplumlar ya da gruplar arasındaki farklılıklar kadar büyüktür ve toplum-içi ilişkiler, karmaşık tahkim ve uyarlama süreçleri tarafından tanımlanır.

Hatta tek tek bireyler bile ötekilerden ayrı tutarlı monadlar değildir. II. Bölüm'de gördüğümüz gibi, benlik bir şey değil bir süreçtir. Benlik, yalıtılmış ve içsel bir özyaratım ve özyöneltim süreci değil, ötekilerle girilen ilişkilerin belirleyici olduğu bir etkileşim sürecidir. Benlikler, ancak ötekilerle olan etkileşimlerde ve ötekiler aracılığıyla oluşur. Ve tıpkı bu etkileşimlerin genellikle çatışmalı, belirsiz ya da çoğunca anlık olması gibi, benlikler de değişebilen, çok-sesli, müphemliklerle dolu, özçatışmalı ve özüne-yabancı varlıklardır.

Bütün bunların ışığında, benlik ile öteki arasındaki ilişki konusunda şekil 11.3'ten farklı, daha dinamik ve etkileşimci bir resim çizmek gerekiyor:



şekil 11.4

Şekil 11.4, benlik ve ötekinin özde sürekli diyalojik ve dinamik olan karakterini betimlemeye çalışıyor. Burada benlikler ile ötekiler arasındaki etkileşim, onların kimliklerini oluşturan daimi süreçleri şekillendiriyor.

Toplumsal ve bireysel kimlik anlayışları yalnızca akademinin

ilgi alanına girmiyor. Gerçekten de bu konu, içinde yaşadığımız çağın çokkültürlü siyaseti için yaşamsal önem taşıyor. Azınlık gruplarına mensup insanlar çoğu zaman asimilasyon ile ayrımcılık arasında (burada da karşımıza bir ikicilik çıkıyor) bir seçim yaparak yaşamaları gerektiğini düşünüyorlar. Örneğin, Yahudiler ile Avrupanın egemen Hıristiyan kültürleri arasında nasıl bir ilişki olması gerektiği şeklindeki XIX. yüzyıl tartışmalarına böyle bir düşünme biçimi hâkimdi. Ve bu düşünme biçimi, Afrika-Amerikalıların beyaz toplumla nasıl bir ilişki kurması gerektiğine ilişkin tartışmaları da şekillendirmeye devam ediyor. Bu anlayışa göre, azınlıkların önünde iki seçenek var: Aynılık (yani ya çoğunluktan farksız olmaya çalışacaklar) ya da farklılık (yani ya da kendilerini azınlık olarak ayıran şeyleri sonsuza dek korumaya ve sürdürmeye çalışacaklar). Nitekim Avrupa'daki asimilasyoncu Yahudiler, Yahudiliklerine özel unsurlardan kurtularak, konuşma, kıyafet, çalışma, âdetler, yemek, vb., alanlarındaki farklılıklarını silmek isterken, ayrılıkçı Yahudiler, eşsiz tarihsel miraslarından gelen kimliklerini yaşatmak için kendilerine ait özel pratikleri korumaları gerektiğini düşünüyorlardı. Yahudilere sunulan ikilik anlayışına göre, mesele ya bütün farklılıkların ortadan kaldırılmasıyla benlik ile ötekinin aynılaşması ("eritici pota") ya da farklılıkların besleneceği ve katılaştırılacağı şekilde herkesin ayrı kalması ("karışık salata") meselesiydi. Dikkat ederseniz alternatiflerin her ikisi de, benlik ile öteki arasında statik ve sadece karşıtlıktan oluşan bir ilişki öngörüyor.

Halbuki üçüncü bir alternatif daha var: Etkileşimcilik. *Etkileşimcilik*, hem insanlık tarihi ve kültürüne bir bakış açısıdır hem de çokkültürlü mübadele karşısında belli bir tutum ve tepkiyi tavsiye eden bir etiktir. İnsanlık tarihi ve kültürüne bir bakış olarak etkileşimcilik, benlik ile öteki arasında diyalektik bir ilişki öngörüyor. "Nihayetinde" benlik ile ötekinin özde ayrı ve sabit olduğunu ya da belli bir kimliğin kendisi olmayandan tamamen ötekilik anlamına geldiğini reddediyor. Bunun yerine, benliğin kimliğinin ötekinin kimliğiyle (ve tabii tersi de geçerli) yakından bağlantılı olduğunu, benlik ile ötekinin sürekli değiştiğini ve bunların farklı oldukları kadar benzer de olduklarını vurguluyor. (Şekil 11.4, etkileşimcili-

ğin benlik-öteki ilişkisini tasavvur biçimini gösteriyor.) Dolayısıyla etkileşimcilik, farklı gruplar arasındaki temas noktaları ve özellikle de mübadele alanı olarak işlev gören eşikler üzerinde odaklanıyor. ("Mübadele" illa da gönüllü ve memnun edici bir paylaşım olarak anlaşılmamalıdır. Tahrik, tehdit ve direnişler de, insanların eski tutumlarını gözden geçirmek ve bazen bunlardan vazgeçmek ya da bunları değiştirmek zorunda kaldıkları mübadele biçimleridir.)

Bir etik olarak etkileşimcilik ise, bizleri, kültürel ve toplumsal farklılıkların *ötesinde* değil, bu farklılıkların *içinde* yeni kimlikler aramaya itiyor. Etkileşimcilere göre, kültürel ve toplumsal mübadele illa ya (asimilasyonda olduğu gibi) farklılıkların yok edilmesini ya da (ayrılıkçılıkta olduğu gibi) bunların sürdürülmesini doğuran veya doğurması gereken bir şey değil, kendine meydan okumaya, öğrenmeye ve bunların sonucunda ortaya çıkacak olan gelişime işaret eden bir şeydir. (Yemek metaforuyla örneklemek gerekirse, etkileşimciliğin iyi bir örneği, çeşitli yiyeceklerin beraber pişirildikleri için kendi özel tat ve dokularını değiştirdiği ve fakat tanınabilir farklı varlıklar olmayı sürdürdüğü yağda kızartmadır.)

Etkileşimcilik farklılıkların aşılmasını öngören bir yaklaşım değildir (bu yaklaşıma göre farklılıkların aşılması hiçbir suretle mümkün değildir). Fakat bu yaklaşımda "öz"ün ya da "saflık"ın korunması da öngörülmüyor. Bunun yerine, tarafların sürekli olarak değiştiği dinamik bir karışım tasavvur ediliyor. Buna göre farklılıkların, üstesinden gelinmesi ya da aynı şekilde sürdürülmesi gerekmiyor. Burada farklılıklar tanınıyor, inceleniyor, konumlandırılıyor, bunlara meydan okunuyor ve belki de bunlar dönüştürülüyor. Benlikler ile ötekiler, benzerlik ile farklılık arasındaki karşılaşmalarda sözkonusu olan tercih bunlardan herhangi birini benimsemek değil, bunlar arasındaki dinamik gerilimi yaşatmaktır.

Ancak burada bir noktaya dikkat etmek gerekiyor. Kültürlerarası temas her zaman yumuşak değildir. Gerçekten de bu bazen yıkıcı olabilir. Kuzey Amerika Yerlileri ile onların Avrupa'dan gelen beyaz yerleşimcilerle girdikleri "aktarışım"ı düşünün. Buradaki kültürel temas, toprak ve kaynaklar için verilen acımasız bir sava-

şım bağlamında gerçekleşti. Bu savaşımda beyazların büyük bir askeri üstünlükleri sözkonusuydu, Yerliler yeni hastalıkların pençesine düşmüştü ve tarafların yaşam biçimleri bağdaşabilir değildi. Sonuçta ortaya çıkan şey de bir "yağda kızartma" değil, milyonlarca insanın kıyımı ve geriye kalanların kültürel, ekonomik ve siyasal sefaletleri oldu. (Tabii tarih bu tür "mübadeleler"le altüst oluyor.)

Fakat burada bile ironik de olsa etkileşimciliğin değeri ortaya çıkıyor. Etkileşimcilik etiğinin ana öğretisi şudur: Angaje olun [temasa geçin], öğrenin, adapte olun – ya da yok olun. Kültürlerarası temas – özellikle de derin güç farklılıkların olduğu durumlarda – katılımcılar istese de istemese de ortaya çıkacaktır. (Hep gördüğümüz gibi, "demir perdeler"in arkasına sığınmak bile "düşmanlar"ın içeriye girmesini engelleyemiyor.) Mesele, bu teması nasıl algılayacağımız ve en iyi tepkiyi nasıl vereceğimizdir.

Bir insanlık tarihi görüşü olarak etkileşimcilik, farklı grup ve bireyler arasındaki temasın ve bu temastan doğan mutasyonların üzerinde yoğunlaşıyor. Sosyal bilimlerin asıl görevlerinden birinin de, tarihte, düşünce ve pratik ağlarının, bir zamanlar yabancı ve belki de daha güçlü olan şeyleri nasıl içselleştirdiğini, bunlara nasıl uyum sağladığını, bunlardan nasıl faydalandığını ya da bunlara nasıl yeni len baktığını ortaya koymak olduğunu söylüyor. Bir etik olarak etkileşimcilik ise, insanları, birbirlerinden verimli ve olumlu şeyler öğrenmenin yollarını açacak şekilde, farklılıkla ilişkiye girmeye teşvik ediyor. İnsanlar ötekiler *hakkında* ve ötekiler*den* bir şeyler öğrenebilirler. Bu öğrenme, sadece kendileri ve ötekiler hakkında birşeyler öğrenmekten ibaret değildir. Aynı zamanda da bu temas sürecinde kendileri ve ötekiler için yeni olanaklar ortaya çıkacaktır.

C. DEĞERİLGİLİLİK VE ANGAJMAN
(*Recruitability* ve *Engagement*)

Burada kullandığımız terimler bağlamında anlaşılacak bir sosyal bilimin, etkileşimcilik düşüncesi ve idealine katkısı ne olacaktır?

Öteden beri sosyal bilimlerin faydalılığı hep toplumsal denetim

bağlamında ele alınmıştır. Comte'un meşhur özdeyişi bu anlayışı çok iyi özetliyor: "Bilim Öngörüyü, Öngörü de Denetimi getirir." Bu anlayışın temelini VIII. Bölüm'de zaten inceledik. Buna göre bilimin paradigmasal olarak, yasabilimsel olduğu, yani "X ise Y" ya da "X değilse Y değil" gibi genel yasalara ulaşmaya çalıştığı düşünülüyor. X-tipi olaylarla Y-tipi olaylar arasında böyle bir ilintinin olduğunu bilmek, Y-tipi olayları yaratma ya da bunları engelleme olanağı doğuruyor: x'i (örneğin temel faiz oranında bir artış) yapın y'yi (toplam talep düzeyinde bir düşüş) yaratmış olursunuz. Ya da x'i engelleyin (para arzını artırmayın ve paranın dönüşüm hızını ve ticari işlemlerin düzeyini sabit tutun), y'nin (fiyatlardaki artış) önünü almış olursunuz.

Maalesef, eğer VIII. Bölüm'de söylediklerimiz doğru ise, sosyal bilimlerin yaptığı tahminlerin alanı o kadar kısıtlı ki, bu tahminler toplumsal denetim için çok sınırlı bir temel sunuyor. Maksatlı terimlerle ifade edilen – ve sosyal bilimlerin büyük çoğunluğunu içine alan – sosyal bilimsel genellemeler sadece dar kültürel ufuklar için geçerli olurken (sosyobiyolojideki gibi) maksatdışı terimlerle ifade edilen genellemeler ise ya çok soyut oldukları ya da toplum mühendislerinin denetleyemediği unsurlara işaret ettikleri için toplumsal denetim amaçları doğrultusunda pek fazla kullanılamıyor.

Tarihte, sosyal bilimsel bilginin mümkün kıldığı başarılı müdahaleler, keskin hatlarla ayrılmış zaman dilimleriyle sınırlı kalmıştır. Bu durum, nedensel genellemeler yapmaya en müsait sosyal bilim dalı olan ekonomi için bile böyledir. Bütün bir ekonomi ya da bunun içindeki sektörler bağlamında geliştirilen ekonometri modellerine dayanan ekonomik tahminler ve politika önerileri sadece çok sınırlı bir anlamda etkin olmuştur: Bunlar yalnızca belli zaman dilimleri için geçerli kalmıştır. Zaman dilimi uzadıkça insanların inançları ve hesapları – kısmen ekonomik planlamacıların hedeflerini içselleştirdikleri için – ve bunun sonucunda da davranışları değişiyor. Sonuçta ekonomik tahmin ve politikaların etkinliği gittikçe azalıyor. Bu ve başka alanlarda Comte'un düşünün mümkün olmadığı ortaya çıktı.

Ancak bu, çok kaba, ve zamanla sınırlı olsalar ve değişen koşul-

ları hesaba katamasalar da, tahminlerin değerini inkâr etmek anlamına gelmiyor. Ne var ki, bu tür bir bilginin kısıtlı değeri, sosyal bilimlerin öteki faydaları hakkında da soru işaretleri yaratıyor. Ancak çokkültürlü bir sosyal bilimler felsefesi, sosyal bilimlerin faydalılığını, denetleme ve manipülasyon amaçlarının dışında ele alıyor. Sosyal bilimlerin faydalarından özellikle üçü öne çıkıyor.

İlk ve en bariz faydası, iletişim olanaklarını geliştirmesidir. Sosyal bilimler, ötekilerin ne yaptığını ve ne hissettiğini ortaya koymakla, yani ötekilerin düşünce ve eylemlerinin dayandığı kural ve varsayımları ortaya çıkarmakla, insanların birbirleriyle diyaloğa girmelerini mümkün kılıyor. Böyle bir bilim, daha önce en iyi yorumlamayla gizemli olan ya da yanlış anlaşılan ve dolayısıyla da özde dilsiz olan toplumsal ve psikolojik hayatların sözdağarı ve gramerinin aydınlatılmasına yardımcı oluyor. Sosyal bilimler, görünüşte garip olan pratiklerin anlamını ifşa ederek, sözde sapkınların dilini tercüme ederek, farklı sınıf, din, cinsiyet ya da ırklara mensup insanların kaygılarını, umutlarını ve korkularını ortaya çıkararak bize garip gelen davranışların gerekçelerini keşfedebilir ve dolayısıyla da bu davranışları, anlaşılır ve üzerinde konuşulabilir hale getirebilir.

Ayrıca burada önemli olan şey, sadece, o zamana dek sesini duyuramayan ötekilerle iletişim kurma kabiliyeti değildir. Ötekilerin davranışlarının anlamını ve zihin dünyalarını kavramamıza aracılık eden yeni kavramları öğrenmemiz, kendi kendimizi anlamamıza da aracılık ediyor. Bizler, ötekiler hakkında bilgilenirken, kaçınılmaz olarak kendimiz – en azından kendi hayatlarımıza özgü şeyler ve bazen de bizden tamamen farklı olduğunu düşündüğümüz insan topluluklarıyla olan ilintilerimiz – hakkında da bilgileniyor ve böylelikle de kendi kendimizi yeniden tanımlama yoluna gidebiliyoruz. Dolayısıyla sosyal bilimlerin ikinci bir faydası, özbilgiyi artırmasıdır. (Bu bizi, sadece kendimizi bildiğimizden yola çıkarak birisini bilmek için o kişi olmak gerektiğini iddia eden tekbenciliğin tartışıldığı I. Bölüm'e götürüyor. Şimdi görüyoruz ki, tekbenciliğin ortaya attığı bu tez, tamamen kısırlaştırıcı ve yavanlaştırıcı bir tezdir.)

Sosyal bilimlerin üçüncü bir faydası ise, ahlâki imgelemin genişlemesidir. Sosyal bilimler, gerekçe açıklamalarının erişimini, daha önce kavranılamaz görünen insan davranışları ve duygularını kapsayacak şekilde genişletebilir. (Freud bunun bariz bir örneğidir, antropoloji ise bunun örnekleriyle doludur.) Böylelikle, rasyonel ya da anlaşılır davranışı tanımlayan şey, bildik alanın ötesine götürülmüş olur. Bundan başka, ötekiler, sizin aklınıza bile gelmeyen sorular sormuş, bu soruları yanıtlamak için düşünceler geliştirmiş, belli pratik ve ilişkilerde o zamana dek sizin göremediğiniz anlamları yakalamış ya da kendinizle ve iç dünyanızla ilgili bazı yönleri aydınlatan anlam sistemleri geliştirmiş olabilirler. Bu ve benzeri birçok anlamda, ötekilerle karşılaşmak hayatımızdaki olanakları zenginleştirebilir.

Çokkültürlü bir sosyal bilimler felsefesi tarafından vurgulanan sosyal bilimlerin bu üç faydası, Robert Kegan'ın insani gelişimi müzakere ederken geliştirdiği bir kavram olan değerilgililik (recruitability) kavramıyla özetlenebilir. *Değerilgililik* iki şeye birden işaret ediyor: Başkalarının ilgisini çekme kabiliyeti ve başkalarının hayatlarına ilgi gösterme kabiliyeti. Değerilgililik kişiden kişiye çok fark ediyor. Bebekler, başkalarının ilgisini çekme konusunda doğuştan kabiliyetlidir; ancak bebekler büyüdükçe ve "sevimlilik"lerini yitirdikçe bu kabiliyetin doğallığı da kaybolur. Öte yandan ise etraflarındaki insanlarla neredeyse hiç ilgilenmezler (bunun sebeplerinden biri de, kendileri ile dış dünyayı birbirinden ayırt etmemeleridir). Bazı yetişkinler başkalarının ilgisini çekmekte beceriksizken bazıları (özellikle de sosyopatlar ve narsisistler) kendi arzularının uzanımı bağlamında olmadığı sürece başkalarıyla ilgilenmezler. Kegan'a göre, değerilgililiğin her iki kanadı da – başkalarının ilgisini çekme ve başkalarıyla ilgilenme kabiliyeti – insani gelişimin temellerindendir ve kişinin kendisi ile dış dünya arasında olgun ilişkiler geliştirebilmesi için zorunludur.

Yine Kegan'a göre, değerilgililik, kendimizi ayrı ve fakat farklı insanlarla ilintili olarak görme kabiliyetimizi artıran bir eğitim ile geliştirilebilecek bir güçtür. İşte sosyal bilimler, tam da ötekileri

hem ayrı hem de ilintili varlıklar olarak görebilme kabiliyetini besliyor. Bizler, ötekilerin bize benzer ve bizden farklı yanlarını ve bizim onlara benzeyen ve onlardan farklı taraflarımızı bilmekle ve bizimkilerden farklı ve fakat bizimkilerle ilintili hatlar doğrultusunda örgütlenen hayatların doğasını öğrenmekle, ötekilerin bizimle temasa geçme olasılığını artırıyoruz. Ötekilerin doğum, ölüm, çalışma, cinsiyet, nihai kesinlik arayışı gibi insani ivedilikler karşısındaki zaaflarını ve güçlerini – hatta onların farklı zaaf ve güç anlayışlarını – öğrendikçe onlara açılmış oluyoruz. Bunları öğrenirken aynı zamanda onlara nasıl ulaşacağımızı ve onların ilgisini nasıl çekeceğimizi de öğreniyoruz.

Değerilgililik, çokkültürlü bir sosyal bilimler felsefesi tarafından vurgulanan sosyal bilimlerin bu üç faydasını da gerçekleştiriyor: Ötekileri dinleme ve onlara tepki verme kabiliyeti; ötekilerin kendi özbilgimize yaptıkları katkının derinden takdir edilmesi; ve ahlâki imgelemlerimizin genişletilmesi. Ötekilerin içinde bulundukları durumları ve yaptıkları eylemleri tanıma ve bunların içinde bulunma arzu ve kabiliyetiyle birlikte, ötekilerde kendi durum ve eylemlerimizi tanıma ve bunların içinde bulunma isteği yaratma kabiliyetini harekete geçiren sosyal bilimler, hem ötekilerden ayrı hem de onlarla ilintili olduğunun bilincinde olan ve yaşamanın zorluğunu ve zevkini ötekilerle paylaşma arzusu duyan olgun insanlar olarak gelişmemize katkıda bulunabilir.

Ayrıca çokkültürlü bir sosyal bilimler felsefesi, genellikle bilimle ilintilendirilmeyen değerlere de ışık tutuyor. Sosyal bilimler felsefesi, geleneksel olarak, yasabilimsel kuramlamanın örtük değerlerini vurgulamıştır: Kesinlik, düzen, denetim, benzerlik ve genellik. Evet bunlar değerdir; ancak değerler bunlarla sınırlı değildir. Çokkültürlü sosyal bilimler felsefesi, bizleri, sosyal bilim tartışmalarında genellikle göz ardı edilen başka değerlere hazırlamalıdır: Belirsizlik, gerilim, değişim, farklılık ve tikellik.

Gloria Anzaldua'nın *mestizaje [melez, ç.n.] bilinç* kavramı, çokkültürcülüğün bazen ihmal edilen bu değerlerini çok iyi ifade ediyor. *Mestizaje bilinç*, Anzaldua'nın tabiriyle sınırlarda – yani

farklı kültürlerden insanların ister istemez içiçe yaşadığı, birbirlerine karıştığı ve melezleştiği mekânlarda – yaşayan insanlara özgü bir şeydir:

> Bu yeni *mestiza* (karışık soydan gelen kişi) çelişkiye ve belirsizliğe karşı bir hoşgörü geliştirmek zorunda kalıyor. Böyle bir kişi Meksika kültüründe Hintli olmayı, Anglo kültürünün perspektifine sahip bir Meksikalı olmayı öğreniyor. Kültürlerle oynamayı öğreniyor. Bu kişi çoğul bir kişiliğe sahip ve çoğulcu bir biçimde yaşıyor; onun yaşamında iyi, kötü ya da çirkin hiçbir şey bir kenara atılmıyor, hiçbir şey reddedilmiyor ve hiçbir şeyden vazgeçilmiyor. O sadece çelişkileriyle yaşamaya devam etmekle kalmıyor, müphemliği de başka bir şey haline dönüştürüyor. (Anzaldua, 1987, s. 79)

Mestizaje bilinç, kişinin çeşitli kültürel unsurları kişiliğini süslemek için benimsediği kültürel bir yaptakçılık değildir. Böyle bir bilinç, genellikle birbirinin karşıtı olan düşünce ve varolma biçimlerinin muhatap alındığı, uyarlandığı ve tartışıldığı ve bu arada da hem bu düşünce ve varolma biçimlerinin ve hem de bunları uyarlayanların dönüştüğü daimi bir kültürel müzakere sürecini gerektiriyor. Sosyal bilimlerin sadece insanların böyle bir müzakere sürecine katılmalarının araçlarını sunmakla kalmayıp aynı zamanda da onlara kendini geliştirme ve karşılıklı öğrenme fırsatlarıyla dolu çok-dilli bir dünyada yaşamanın zevk ve faydalarını takdir etmeyi öğretmesi gerekiyor.

Ancak tabii burada Polyannacı da olmamalıyız. Sosyal bilimlerden edineceğimiz kazançlar maliyetsiz değildir. Bir defa, sosyal bilimsel açıklamalar (özellikle de açıklamayı ifşa etme olarak aldığımız zaman) huzur bozucu şeylerdir. Bunların sonucunda katılımcılar, daha önce özbilinç-dışı bir biçimde yaptıkları şeylerin doğasını ve sınırlarını keşfediyorlar; özbilinçleri artıyor, alternatiflerin farkına varıyorlar ve de kendi etkinlik ve ilişkilerinden eskisi gibi emin olamıyorlar. Dolayısıyla da, genellikle, uğraşlarını önceden sahip oldukları gibi bir rahatlık ve özgüvenle icra edemiyorlar. Sosyal bilimsel bilgi, insanları, kendi düzeneklerinin nihai olumsallığının farkında olmaya, bu farkındalığın sonucunda ortaya çıkan yeni se-

çenekleri hesaba katmaya ve kendi yaşam biçimlerini rasyonelleştirmeye ve savunmaya zorluyor. Tabii bütün bunlar insanın kafasını karıştırabilir ve kişi istikametini yitirebilir.

Ötekiler ve kendimiz hakkında bilgilenmek, bir gelişim yöntemi olarak alternatiflere açık olmayı doğurabileceği gibi gerilim ve korku da yaratabilir. Hepimiz farklı ya da garip olanların tehdidi altında bulunuyor ve hepimiz kimliğimizin özü saydığımız şeylere yöneltilen meydan okumalar tarafından taciz ediliyoruz. Sosyal bilimler endişe ve içine-kapanmaya neden olabilir; insanları yumuşatmak yerine daha da katılaştırabilir. Özbilgiyi ve ötekilere dair bilgiyi artırarak gelişmenin yolu, işte bu olumsuz duygulara göğüs germekten geçiyor. (Tabii dolayısıyla da çokkültürlü bir dünyada sosyal bilimlerin önünde duran en önemli araştırma alanlarından biri, farklı insanlara dair bilgiye ve bunlarla girilecek etkileşime olumlu tepkide bulunmanın yollarını incelemektir.)

Çokkültürlü – ve dolayısıyla da, eğer yanılmıyorsam, etkileşimci – perspektiften değerlendirilen sosyal bilimlerin faydaları ve değeri tartışmasına son vermeden önce şunu belirtmeliyim: Çokkültürcülüğün esaslarından biri saydığım karşılıklı öğrenmeye yapılan vurgu, çokkültürcülerin yazılarında her zaman bulunmayabilir. Çokkültürcüler benim yaklaşımımdan farklı olarak, çokkültürcü perspektifi genellikle "farklılığa saygı" olarak yorumluyor ve bu saygıyı da "her kültürün farklı pratiklerinin kabulü" olarak tanımlıyorlar. Bu şekilde yorumlanan bir farklılık saygısı, karşılıklı aktarışım ve öğrenimi kapsayan ya da yücelten bir şey değildir.

Ayrıca kayıtsız şartsız karşılıklı kabul olarak anlaşılan saygı kötü bir düşüncedir. Her dediğini kabul ettiğim bir öğrenciye saygı duymuş olmam ya da öğrenciler de beni taklit etmekle bana saygı duyuyor olmazlar. Saygı, ötekileri, kendimiz ve dostlarımız için uyguladığımız entelektüel ve ahlâki standartlara tabi tutmayı gerektirir. Herkesin, ne kadar yanlış ya da temelsiz olursa olsun, kendi istediğini düşünme hakkına sahip olduğu varsayımıyla ya da – daha kötüsü – herkesin illa da yüksek standartlarda düşünme ve yaşamasının gerekmediği (ya da zaten herkesin bu standartlara erişemeyeceği) varsayımıyla, başka insanları entelektüel dikkatlilik ve

dürüstlük ya da ahlâki düşünce ve duyarlılık standartlarının dışında tutmak, o insanlara saygı duymak değil onları küçümsemektir. Ötekileri onurlandırmak, yanlış olduklarını düşündüğümüzde onlara meydan okumak ve hakkımızdaki eleştirileri üzerinde düşünmektir. Bunlar onları ciddiye aldığımızı gösterir. Bunları yapmamak ise, o insanları, üzerinde durmaya değmeyen varlıklar olarak görmek, yani, onlara saygısızlık etmek demektir.

Saygı, dinlemek istemek, ötekilerden öğrenmeye açık olmak, tepki vermek ve gerektiği zaman eleştirmek demektir. Saygı, zekâ, duyarlılık ve açık-fikirlilikle yaklaşmak demektir. Dolayısıyla eğer saygı, çokkültürcülüğün ana değeri olacaksa, o zaman sadece tanıma/kabul etme anlamıyla alınmamalıdır. Bunun yerine, buyurucu yargılarda bulunmayı, hemen var olan kategorilerden birine sokmayı, ötekileri yaklaştırmama ve dolayısıyla da dışlama yollarından biri olan Ötekilik kategorilerinden birine dahil etmeyi reddetmektir. Saygı, ötekilerin yaptıkları her şeyin "kendilerine yaraşır" ya da eleştirel yargının dışında olduğu anlayışı değildir.

Farklılığın tanınmasına yapılan vurgu, hoşgörüyü ifade ve teşvik etmeyi amaçlıyor. Ancak bu vurgu bazen amacına ulaşsa da bazen tam tersi sonuçlar doğurabiliyor. Altı çizilen farklılıklar Ötekilik haline gelebiliyor. Bizden belli açılardan farklı olan insanlar kolaylıkla bizden tamamen farklı bir "Öteki"ne dönüşebiliyor. Bu, "onlar bizim gibi düşünmüyor" ile başlayıp "onlar, acıyı ya da sevgiyi bizim gibi yaşamıyor"dan geçip "onlar daha çok hayvanlar gibi davranıyor" ile devam edip "onlar maymun, domuz, haşarat" noktasına varan gidişin başlangıç noktasıdır. Nefrete giden yolda atılan ilk adım, bize benzemeyen, garip ve sıradışı insanların insandışı sayılmasıdır. Ötekileri insan-dışı saymaya giden yolun başlangıcı da, mutlak ve bağdaştırılamaz farklılık vurgusudur. Böylece farklılık vurgusu hoşgörüsüzlüğe yol açabilir. Balkanizasyon, çokkültürcülüğün gerçek tehlikelerinden biridir.

Sadece farklılığın tanınması olarak anlaşılan saygı, etkileşimi, diyaloğu ve karşılıklı öğrenmeyi engeller. Ötekileri takdir etmemizi gerektirir fakat onlarla karşılıklı bir eleştirel düşünüm geliştirmemizi gerektirmez. Dolayısıyla da sadece tanıma olarak yanlış-yo-

rumlanan çokkültürcülüğün nihai ürünü olsa olsa tecrit olabilir ("Biz biziz ve Onlar da onlardır"). Bu, saygı değil ihmaldir.

Kaderin katmerli cilvesine bakın ki, bazen farklılık vurgusu, bir günah keçisi bulma çabalarının sonucu olarak ortaya çıkıyor; böyle durumlarda nefret ettiğimiz kendi özelliklerimizi siyah (biz beyazken), yabancı (biz Amerikalı iken), kadın (erkekken) ve kötü (namusluyken) olan ötekilere yansıtıyoruz. Bu şekilde, tepki gösterdiğimiz şey aslında *onların* farklılığı değil, bir türlü kendimize uyduramadığımız ve bastırmak için de aslında kaynağının kendimiz değil de iğrendiğimiz menfur sınıf olduğunu düşündüğümüz *kendi içimizdeki* farklılıklardır. Buradaki farklılık vurgusu kendi içimizden kaynaklandığı için öfkelidir. Bu durumda farklılığa yapılan vurgu, ötekileri görmenin bir yolu değil, onları yanlış-görmenin bir yoludur (hatta bu durum, onları özellikle gör*me*mek ve kendimizi de özaldatıcı bir şekilde görmektir). Buradaki farklılık vurgusu, ötekilere duyduğumuz saygının değil, kendi (özellikleri) mize duyduğumuz saygısızlığın alametidir.

İşte saygı ve tanıma kavramlarındaki bu sorunsal taraflardan dolayı, çokkültürcülüğü en iyi tanımlayan kavram *angajman* kavramıdır. Angajman, sadece farklılıkları tanımanın yetersiz olduğunu söylüyor. Çokkültürlü bir dünyada yaşamanın gereklerine duyarlı olan bir sosyal bilim, bu farklılıkların doğasını anlamaya adanmış bir bilimdir. Böyle bir sosyal bilim, insanların *neden* farklılaştığını, bu farklılıkların zamanla *nasıl* serpildiğini ve bunların bizimle ne şekilde *bağlantılı* olduğunu öğrenmeye çalışıyor. Farklılıkları açıklamaya çalışmak, kültürel farklılıkları eleştirel olarak sahiplenmeye başlamanın bir yoludur: Bu pratiğin anlamı nedir? Bu pratik neden böyle? Bizim pratiğimizle (tabii eğer bununla karşılaştırılacak bir pratiğimiz varsa) karşılaştırdığımızda ne görüyoruz? Bu insanlar neden böyle yapıyorlar da biz yapmıyoruz? Onlar (ve biz) şöyle değil de böyle davransalar (davransak) ne olurdu? Bu türden sorular, kendimizin ya da onların belli açılardan kısıtlı ya da kusurlu olabileceğimizi/olabileceklerini görmemizi ve kendi güçlü yönlerimizi ya da onların güçlü yönlerini değerlendirmemizi mümkün kılar. Bu tür sorular sormak, ötekileri anlamaya çalışmanın so-

nucunda ortaya çıkan genişleme, ötekiler ve kendimiz hakkında bilgilenme ve büyüme süreçlerinin başlangıcıdır.

"Farklılığı tanı, takdir ve tesit et", çok kısıtlayıcı ve çok statik bir slogandır. "İçine gir, sorgula ve öğren" ise, sosyal bilimlerin dinamik karakteri ile hakiki çokkültürlü etkileşimin sinerjik doğasını daha iyi kavrayan bir düsturdur.

D. ÖZET

Çokkültürlü bir sosyal bilimler felsefesinin on iki tezi:

(1) *İkilikler konusunda dikkatli olun. Tehlikeli ikiciliklerden kaçın. Diyalektik düşünün.*

Toplumsal düşünce büyük ölçüde karşıt kategorilerden oluşuyor: Benlik-öteki, tikel-evrensel, öznellik-nesnellik, içerideki-dışarıdaki, uygar-ilkel, erkek-kadın, eşcinsel-heteroseksüel, beyaz-siyah. Aynı ikici düşünce, sosyal bilimler felsefesindeki metateorilere de yansıyan bir kusurdur: Atomculuk-bütüncülük, neden-anlam, yorumlayıcı sosyal bilim – nedensel sosyal bilim, tarihselcilik-yasabilimselcilik, anlatısal inşacılık – anlatısal gerçekçilik. Bu düşünce biçimi, kategorilerden birinin farazi karşıtını yanlışladığı bir "ya o – ya bu" zihniyetini besliyor. Halbuki birçok kategori akışkan ve birbirine açıktır. Genellikle ikiliğin bir tarafı ötekine dayanıyor ve onu gerektiriyor; ki bu durumda da ikilik yıkılıyor. Çoğu zaman bir varlık hem o kategorinin hem de bu kategorinin içinde yer alıyor, kategorilerden biri zamanla farazi karşıtının sınırından içeriye giriyor, ya da ikili alternatifler, yanlış bir şekilde mümkün seçeneklerin hepsini hesaba katmayan çürük önvarsayımlara dayanıyor.

(2) *Ötekileri Öteki olarak kategorize etmeyin. Benzerlik ve farklılığı, birbirini gerektiren göreli terimler olarak düşünün.*

Benlik ile ötekiler, biz ile onlar, üyeler ile üye-olmayanlar arasındaki farklılıkları abartmak çok kolaydır. Halbuki aynılık ile farklılık birbirini gerektirir. Bizler, ötekilerle olan ilişkilerimizin sayesinde biz oluyoruz. Gerçekten de kişisel kimliklerin hepsi özde di-

yalojik karakterlidir. Ötekileri-anlama olmadan özanlama da olmaz ve özbilincimizin sınırlarını çizen şey, ötekilere dair bildiklerimizdir. Ötekilerin farklılıklarını tanımlayabilmemiz için onların bize benzer taraflarını da tanımlamamız gerekiyor.

(3) *Evrenselcilik ile tikelcilik, asimilasyon ile ayrılma arasında seçim yapmamız gerektiği yanılgısından kurtulun. Farklılıkları yok etmek ya da katılaştırmak yerine, daimi karşılıklı öğrenme ve gelişimi gözeterek bu farklılıklarla farklılaşan insanlarla etkileşime girin.*

Yanıltıcı bir ikilik: Tikel (insanların farklılaştığı noktalara işaret ediyor) ve evrensel (herkeste ortak olan şeylere ("temel insani olana") işaret ediyor). Mesele böyle sunulduğunda karşımıza iki alternatif çıkıyor: Asimilasyonculuk (burada farklılıklar siliniyor ve her insanda var olan şeyler vurgulanıyor) ya da ayrılıkçılık (burada ise farklılıklar vurgulanıyor ve sürdürülüyor ve tikel olan öne çıkarılıyor). Halbuki bu yanlış bir yaklaşımdır. Bir defa, "evrensel" olan sadece tikel olanlarda ve bunlar aracılığıyla var oluyor; "insani" olan ise sadece tikel insanlarda var oluyor. Öte yandan, tikel olan, asla sadece tikel ve öteki tikellerden tamamen ayrı bir şey değildir. Tikeller, bireysel insanilikleri ifade ediyor fakat hiçbir tikel, "insani"nin anlamını tam olarak kapsamıyor.

"Evrensel" nosyonu, akışkan ve değişebilir olanı maddeleştiriyor. "Evrensel", tikel cisimleşmelerden oluşan açık ve değişen bir küme olarak var oluyor; her tikel cisimleşme evrenselin içeriğini ve kapsamını genişletiyor. Dolayısıyla "evrensel"den söz etmek yanıltıcıdır. Başka bir ifadeyle: "Temel insani olan", sadece bütün insanlarda ortak olana işaret etmiyor. İnsanlar arasındaki farklılıklar da, insanların insaniliğini cisimleştiriyor ve "insani olan"ı yeni biçimlerde genişletiyor. İnsanların bütün eylem ve ilişkileri aynı anda hem evrensel hem de tikel niteliği taşıyor.

(4) *Tözsel değil, süreçsel düşünün (yani isimler bağlamında değil, fiiller bağlamında düşünün). Zamana, bütün toplumsal varlıkların temel bir unsuru olarak bakın. Her yerde var olan hareketi – dönüşümü, evrimi, değişimi – görün.*

Toplumsal düşünce çoğu zaman, etkinlik ve süreçleri, sabit kim-

likli şeyler haline dönüştürerek bunları maddeleştiriyor: "Benlik" ya da "bu" toplum ya da kültür, kesin sınırları ve özsel yapıları olan nesneler olarak görülüyor. Bu ise, toplumsal etkileşim ve pratikleri artzamanlı olarak değil eşzamanlı olarak yorumlamayı besliyor. Halbuki toplumsal ve psikolojik varlıklar şey değil, etkinliktir. Bundan dolayı da bu varlıklar, isimler aracılığıyla değil fiiller aracılığıyla daha iyi tanımlanır. Bizler, insanlardan (human being) söz ederken – "being"in bir isim-fiil olduğunu ve süreğen bir sürece işaret ettiğini unutarak – onları, daimi etkinlik süreçleri olarak değil, taşlar gibi somut ve değişmez varlıklar olarak düşünüyoruz.

(5) *Üzerinde çalışılan öznelerin eylemliliğine vurgu yapın.*

Kültürel ve toplumsal yaşamın dışavurumları, edilgen nesneler ya da mekanik bir sistemdeki düğümler tarafından değil, aktörler ve bunların etkinlikleri tarafından ortaya konuyor. Toplumsal grupların üyeleri, davranışlarıyla sadece bir "sistem"deki belli toplumsal işlev ya da rolleri ifa eden ve dolayısıyla da yerlerine eşdeğerlerinin yerleştirilebileceği birimler değiller. Kültür, bir kalıp makinesi gibi mensuplarını kalıptan çıkaran bir şey, toplum da, bir termosifonun sıcaklık çıkışını belirlediği gibi, üyelerini belirleyen bir şey değil. İnsanlar, kültürlerini yeniden üretmiyor, bunu kendilerine uyarlıyorlar. Eski kuralları yeni durumlara uyarlıyor ve bu süreçte de bu kuralları değiştiriyorlar. Eskiye yeni anlam yüklüyor ve yeninin doğmasına neden oluyorlar. Öğreniyor, adapte oluyor, değiştiriyor, yaratıyorlar.

(6) *Aktörleri aktör yapan şeyin, onları aynı anda hem güçlendiren hem de sınırlayan sistemlerde konumlanmışlıkları olduğunu unutmayın.*

Aktörler, serbestçe yüzen şeyler değiller. Kültürlerin yokluğunda, aktörlerin varlıkları ve kapasiteleri de olmayacaktır. Ayrıca aktörler, ötekiler ve içinde düşünüp yaşadıkları anlam ve güç sistemleri tarafından kendilerine dayatılan sayısız kısıtlamaya maruz kalıyorlar. Kültür ve toplum hem mümkün kılıyor hem de sınırlıyor (bazen de sınırlayarak mümkün kılıyor).

(7) *Anlamaya çalıştığınız insani eylem ya da ürünlerden daha*

fazla aydınlatıcılık bekleyin.

Yorumcular sonuçlandırmak, yorumlamaya çalıştıkları eylemlerin ve bunların sonuçlarının (metinler, binalar, kurumlar, vb.) bütün anlamlarını ortaya çıkarmak ve meseleyi kapatmak istiyorlar. Kimileri, bir edimin ya da bunun sonuçlarının bu edimin failleri için taşıdığı anlamı keşfetmekle bu hedefe ulaşmaya çalışıyor. Ne var ki, ötekilerin niyetlerinin keşfinde bile, bu niyetlerin yorumcuların anlayacağı terimlere çevrilmeleri gerekiyor ve yorumcular değiştikçe bu terimler de değişiyor. Ayrıca, yorumlama, aktörlerin niyetleriyle bitmiyor. Maksatlı varlıkların anlamı, aynı zamanda bunların önemliliklerine de işaret ediyor; ve önemlilik, bu varlıklarla yorumcuları arasındaki etkileşimden doğuyor. Dolayısıyla anlamın kendisi de zamanla değişiyor.

(8) *Toplumları, birbirlerinden yalıtılmış entegre monadlar olarak ya da ötekileri, sadece belli bir kültür ya da grubun üyeleri olarak düşünmeyin. Farklı insanların birbirleriyle kaynaştığı ve bu süreçte de değiştiği sınır bölgelere bakın. Melez olanı inceleyin. İç gerilimlere, direnişlere, çatışmalara, merkezin çevredekileri sabitleme ve denetleme girişimlerindeki başarısızlıklarına dikkat edin. Ve her yerde var olan belirsizliği, müphemliği ve çelişkiyi görün.*

Sosyal bilimlerdeki büyük ayartmalardan biri de, kesinlik, sabitlik ve düzenin cazibesidir. Sosyal bilimciler bazen üzerinde çalıştıkları şeylerin özünü keşfetmeye çalışıyor ve böylece bunları anlamayı umuyorlar. Dolayısıyla da "bir kültür = bir toplum = bir kurucu anlamlar kümesi" eşitliğine, yani "organik bir birlik" olarak anlaşılan toplum kavramına daha kolay av oluyorlar. Halbuki bu kavram hatalı bir kavramdır. En homojen görünen toplumlarda bile (din, cinsiyet, sınıf, kast, etnisite, vb. alanında) önemli iç farklılıklar vardır. En mücerret toplumlar bile yabancı formlardan (özellikle de bugün, küresel ekonomi ve kültürden) etkileniyor.

(9) *Geçmişin sizi güçlü kıldığını kabul edin. Fakat sizin de geçmişi tanımladığınızı bilin.*

Geçmiş geçmiş değildir: Bugünde, geleneğin mirasçılarına aktardığı kaynaklarda, bir olayın, olup bitmesinden asırlar sonra bile sürdürdüğü etkilerinde, bir zamanlar nerede ve ne durumda olduk-

larına bakarak kim olduklarını anlamaya çalışan özbilinçli varlıkların zihinlerinde ve sosyal bilimcilerin ve tarihçilerin genetik açıklamalarında yaşamaya devam ediyor. Dolayısıyla bugün değiştikçe geçmiş de değişiyor. Aynı şekilde bugün de sadece bugün değildir: Her edim, yansıtılmış bir sonucu sezinliyor ve güdülenmek için de kendisinden önce olanlara bakıyor. Dolayısıyla da bugün kendi içinde hem geçmişi hem de geleceği barındırıyor.

(10) *Sosyal bilimsel bilginin tarihsel ve kültürel konumsallığına dikkat edin. Bugün bildiğimiz şeylerin, kendi hayatlarımızda ve üzerinde çalıştığımız insanların hayatlarında meydana gelen kavramsal ve başka türlü değişimlerce demode kılınmasına hazır olun.*

Sosyal bilimcileri ayartan bir başka şey de, evrensellik, aynılık ve tekerrür özlemidir. Burada, açıklamaların başarısı, sürekli tekrarlanan nedensel kalıpların ve (tıpkı cennetin sabit kalıpları gibi) bütün insanlık için geçerli olan genel yasaların keşfi olarak anlaşılıyor. Halbuki maksatlı olarak tanımlanan fenomenlere ilişkin yapılan genellemeler kaçınılmaz olarak tarihsel karakterlidir; ve insani eylemlere dair keşfedilebilecek genel yasalar kaçınılmaz olarak o kadar soyut olurlar ki, bunlar, sosyal bilimlerin bilmek istediği şeylerin çoğunu yanıtlayamazlar.

(11) Nesnel *olduğunuza kendinizi ya da başkalarını inandırmak için yanıltıcı bir tarafsızlık görüntüsünün arkasında saklanmayın. Ötekiler üzerinde yapılan araştırmalara getirdiğiniz entelektüel donanımı kabul edin; etkileşim içinde olduğunuz insanları nasıl değiştirdiğinizin farkında olun ve ötekilerin yaptıkları hakkında açık değerlendirmeler yapın. Ancak bunu yaparken daima belirleyebildiğiniz bütün kanıtları hesaba katın ve haklarında ve adlarına yazılar yazdığınız insanlara karşı sorumluluk duyun. Ötekilerin sizi eleştirmesini isteyin.*

Bilimin nesnelliği, öteden beri, bilimcilerin çalışma alanlarından ayrı olması olarak tanımlanmıştır: Bu alana müdahale edemeyecek şekilde ayrı, orada olup-bitenler konusunda duygusal olarak ve yapılacak değerlendirmeler bağlamında tarafsız olacak şekilde ayrı ve bu konuda önyargılı olmayacak şekilde entelektüel olarak ayrı. Halbuki bu, demode bir nesnellik anlayışıdır. Ön kavramsal

kaynaklar olmadan hiçbir sosyal bilim çalışması yürütülemez. Bütün etnografyalar, her biri ötekini değiştiren gözlemleyen ve gözlemlenenlerin etkileşimini içeriyor. Ayrıca tarafsızlık, çoğu zaman, ötekileri anlamak için gerekli olan eleştirel yargılara mani olur. Nesnellik, tarafsızlık değil, hakkaniyet ve sorumluluk gerektiriyor. Nesnellik, Gerçekliği Olduğu Gibi yansıtmak değil, bir araştırma metodudur.

(12) *Tanıma ya da kutlama yetmez. Ötekilere angaje olun.*

Çokkültürcülüğün savunucuları, çoğu zaman, ötekiler hakkında yapılan bilimsel çalışmaların farklı olana saygıyı – yabancı yaşam biçimlerinin bütünlüğünün takdir edilmesini ve bunların bizden farklı yönlerinin kutlanmasını – doğuracağını iddia ediyorlar. Ancak bu, çok statik ve çok mesafeli bir yaklaşımdır. Bir defa, "biz" ve "onlar" ikame edilebilir, göreli ve dinamik ayrımlardır. İkincisi, ötekilerin yaptığı her şey (tıpkı "bizim" yaptığımız her şey gibi) kabul edilebilir değildir. Bazen ötekileri anlayabilmemiz için onları ve/veya kendimizi eleştirmemiz gerekir. Ve ötekilerden aldığımız şeyler sadece "takdir" ile sınırlı kalmamalıdır: Ötekileri anlamaya çalışırken, onları ve kendimizi bilmenin, sorgulama ve ödünç almanın, onlarla bağlantı kurmanın ve nihayetinde kendimizi ve onları değiştirme ve geliştirmenin yolunu açıyoruz.

Takdir, anlaşma, konsensüs; hedeflenen şey bunların hiçbiri değildir. Çokkültürlü bir perspektifle anlaşılan sosyal bilimlerin hedefleri etkileşim ve gelişimdir.

OKUMALAR

Bu bölümün önemli esin kaynaklarından biri Kegan'dır (1982).

Bu bölümde güdülen ikicilik-karşıtı, diyalektik yaklaşımın kaynağı Dewey (bkz. Dewey (1938), Bernstein (1966)) ve Dewey'in arkasındaki Hegel (bkz. Hegel (1977) ve Taylor'dır (1975)). Ayrıca bkz. Bernstein (1971), Putnam (1978, 1981 ve 1992 (II. kısım)) ve Rorty (1991). Basseches (1984), diyalektik düşünme için gerekli olan psikolojik boyut ve koşulları sunuyor. Ayrıca bunun iş planlamasındaki ilginç uygulaması için bkz. Senge (1990). Rich (1979), etkileşimci ve diyalektik bir yakla-

şımla, eğitim ve rasyonalitenin provokatif bir feminist yeniden inşasını sunuyor.

İkilikçi-olmayan düşünmenin başka bir kaynağı da, ikili karşıtlıkları yapısöküme tabi tutan ve bunların yerine açık "çekişme" alanlarını ikame eden postyapısalcılıktır. Bkz. Lyotard (1984), Derrida (1973a, 1973b, 1981), Rosenau (1992) ve Seidman (1994).

Çokkültürcülüğün müzakeresi için bkz. Lemert (der.) (1993, özellikle de V. kısım) ve Goldberg (der.) (1994). Ayrıca bkz. Said (1978 ve 1993), Appiah (1992), Anzaldua (1987), West (1993), Weeks (1991), Fuss (der.) (1991) ve Ferguson, Gever, Minh-ha ve West (editörler) (1990).

Çokkültürcülüğün tehlikeleri için bkz. Schlesinger (1992) ve Finkielkraut (1995).

Farklılığın siyasal anlamının müzakeresi için bkz. Taylor (1992), Young (1990), Benhabib (1992) ve Walzer (1992 ve 1994).

MacIntyre (1989), farklı iki dilin konuşulduğu rakip topluluklardaki insanların sınır statüsünü, çeviri sorunlarını ve bu sorunların olası çözüm yollarını tartışıyor.

Sosyal bilimlerin bir kısmında etkileşimci yaklaşımlar bulunabilir. Ahlâki düşüncedeki toplumsal cinsiyet farklılıklarını, hem bu farklılıkların hakkını teslim edecek hem de bunları aşacak şekilde tanımlamaya çalışan bir girişim için Gilligan'ın klasiğine (1982) bakınız. (Ancak Gilligan'ın çalışması her zaman bu şekilde okunmuyor; bazen, egemen eril ahlâki düşünme biçiminden tamamen farklı bir alternatif öneren bir çalışma olarak okunuyor. Bence bu, ikici-olmayan bir metnin ikici okunmasıdır.) Antropolog Marshall Sahlins'in çalışmaları (1985 ve 1995) etkileşimci yaklaşımla büyük ölçüde paralellik arzediyor. Sahlins, bir halkın kavramsal sistemlerinin ve toplumsal pratiklerinin, yeni bir halkla karşılaşmanın ve özellikle de sömürgeci bir gücün gelmesinin ardından nasıl değiştiğini inceliyor. Sürgündeki insanların ve özellikle de II. Dünya Savaşı sırasında sürgün edilen bestecilerin deneyimlerine uygulanan etkileşimci düşüncenin ilginç bir kullanımı için bkz. Goehr (yakında). "Kadın" kategorisinin yapısökümü için bkz. Butler (1990). Butler yepyeni etkinlik, ilişki ve kimlik biçimlerinin önünü açmanın bir yolu olarak geleneksel kategorileri çözümlüyor, sorguluyor ve yıkıyor. Butler'ın stratejisi, etkileşimci bir perspektifle yürütülen toplumsal analiz olarak tasavvur ettiğim şeyin iyi bir örneğidir.

Kaynakça

Aboulafia, Mitchell 1986. *The Mediating Self. Mead, Sartre, and Self-Determination.* New Haven, Connecticut: Yale University Press.

Alexander, J. and Seidman, S. (der.) 1990. *Culture and Society. Contemporary Debates.* Cambridge: Cambridge University Press.

Althusser, Louis 1970. *For Marx.* Translated by Ben Brewster. New York: Vintage Books, Random House. [*Marx İçin,* İthaki Yay., 2002.]

Anscombe, G.E.M. 1957. *Intention.* Oxford: Blackwell.

Anzaldua, Gloria 1987. *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza.* San Francisco: Spinters/ Aunt Lute.

Appiah, Kwame Anthony 1992. *In My Father's House. Africa in the Philasophy of Culture.* Oxford: Oxford University Press.

Ashmore, Malcolm 1989. *The Reflexive Thesis.* Chicago: University of Chicago Press.

Aune, Bruce 1977. *Reason and Action.* Dordrecht, Holland:D. Reidel Publishing Company.

Bailey, F.G. 1969. *Stratagems and Spoils.* Oxford: Blackwell.

Barnes, Annette 1989. *On Interpretation.* Oxford: Blackwell.

Barta, Roger 1994. *Wild Men in the Looking Glass.* Ann Arbor, Michigan: University of Michigan Press.

Barth, Frederik 1959. *Political Leadership among the Swat Pathans.*London: Athlone Press.

Basseches, Michael 1984. *Dialectical Thinking.* Norwood, New Jersey: Ablex Publishing Corporation.

Bauman, Zygmunt 1976. *Towards a Critical Sociology.* London: Routledge and Kegan Paul.

Beattie, John 1964. *Other Cultures.* New York: The Free Press.

Becker, Ernest 1973. *The Denial of Death.* New York: The Free Press.

Becker, Gary 1976. *The Economic Approach to Human Behavior.* Chicago: University of Chicago Press.

Beer, Samuel 1965. *Modern British Politics.* London: Faber and Faber.

Benhabib, Seyla 1992. *Situating the Self. Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics.* London: Routledge. [*Modermizm, Evrensellik ve Birey,* Çev: Mehmet Küçük, Ayrıntı Yay., 1999.]

Bernstein, Richard 1966. *John Dewey.* NewYork: Washington Square Press.

—— 1971. *Praxis and Action. Contemporary Philosophies of Human Activity.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Bernstein, Richard 1976. *The Restructuring of Social and Political Theory.* New York and London: Harcourt Brace Jovanovich.

—— 1983. *Beyond Objectivism and Relativism.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Best, Stephen and Kellner, Douglas 1991. *Postmodern Theory.*New York: The Guilford Press. [*Postmodern Teori,* Çev: Mehmet Küçük, Ayrıntı Yay., 1998.]

Bevir, Mark 1994. Objectivity in History. *History and Theory,* vol. 33, no. 3, pp. 328-44.

Bhabha, Homi K. 1994. *The Location of Culture.* London: Routledge.

Bhaskar, Roy 1978. *A Realist Theory of Science,* second edn. Hassocks, Sussex: Harvester Press.

Blau, Peter 1964. *Exchange and Power in Social Life*. New York: Wiley and Sons.
Bloom, Alan 1987. *The Closing of the American Mind*. New York: Simon and Schuster.
Bohman, James 1991. *New Philosophy of Social Science*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
Borger, Robert and Cioffi, Frank 1970. *Explanation in the Behavioural Sciences*. Cambridge:Cambridge University Press.
Brown, Norman O. 1959. *Life Against Death*. Middletown, Connecticut: Wesleyan University Press. [*Ölüme Karşı Hayat*, Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yay., 1996.]
Bryant, C.G.A. and Jarry, D. 1991. *Giddens' Theory of Structuration. A Critical Appraisal*. London: Routledge.
Burge, Tyler 1979. Individualism and the Mental. In P. French, T. Euhling, and H. Wettstein, 1979. *Studies in Epistemology*. Midwest Studies in Philosophy, vol. 4. Minneapolis: University of Minnesota Press.
—— 1986. Individualism and Psychology: *Philosophical Review*, vol. 95, no. 1, pp. 3-45.
Burke, Kenneth 1957. *The Philosophy of Literary Form*. New York: Vintage Press.
Butler, Judith 1990. *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
Carr, David 1986.*Time, Narrative, and History*. Bloomington, Indiana:Indiana University Press.
Cherniak, Christopher 1986. *Minimal Rationality*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
Chomsky, Noam 1965. *Aspects of a Theory of Syntax*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
Clifford, James 1988. *Predicament of Culture*.Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
Clifford, James and Marcus George (der.) 1986. *Writing Cultures. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
Collingwood, R.G. 1961 (1946). *The Idea Of History*. Oxford: The Clarendon Press. [*Tarih Tasarımı*, Çev: Kurtuluş Dinçer, Gündoğan Yay., 1996.]
Cowell, F.R. (1962). *Cicero and the Roman Republic*. Baltimore, Maryland: Penguin Press.
Danto, Arthur C. 1973. *Analytical Philosophy of Action*. Cambridge: Cambridge University Press.
—— 1985. *Narration and Knowledge*. New York: Columbia University Press.
Davidson, Donald 1963. Actions, Reasons, and Causes. *Journal of Philosophy*, vol. 60. Reprinted in Donald Davidson, 1986. *Actions and Events*. Oxford: Oxford University Press.
—— 1967. Causal Relations. *Journal of Philosophy*, vol. 64. Reprinted in Donald Davidson, 1986. *Actions and Events*. Oxford: Oxford University Press.
—— 1970. Mental Events. In L. Foster and J. Swanson (der.), *Experience and Theory*. Amherst: University of Massachusetts Press, pp. 79-101. Reprinted in Donald Davidson, 1986. *Actions and Events*. Oxford: Oxford University Press.
—— 1973. Radical Interpretation. *Dialectica*, vol. 27. Reprinted in Donald Davidson, 1986. *Inquiries Into Truth and Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.
—— 1974. On the Very Idea of a Conceptual Scheme. *The Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, vol. 47. Reprinted in Donald Davidson, 1986. *Inquiries into Truth and Interpretaition*. Oxford: Oxford University Press.
—— 1982. Paradoxes of Irrationality. In James Hopkins (der.), *Philosophical Essays on Freud*. Cambridge: Cambridge University Press.
—— 1986a. *Inquiries Into Truth and Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.
—— 1986b. *Actions and Events*. Oxford: Oxford University Press.

de George, R. and de George, F. (der.) 1972. *The Structuralists. From Marx to Lévi-Strauss.* Landover Hills, Maryland: Anchor Publishing Company.
Dennett, Daniel 1971. Intentional Systems. *Journal of Philosophy,* vol. 68.
—— 1991. *Consciousness Explained.* Boston: Little, Brown and Company.
Derrida, Jacques 1973a. Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences. Reprinted in Jacques Derrida 1973. *Writing and Difference.* Chicago: University of Chicago Press.
—— 1973b. *Speech and Phonemena.* Evanston, Ill.: Northwestern University Press.
—— 1981. *Positions.* Chicago: University of Chicago Press.
Devitt, Michael 1991. *Realism and Truth,* second edn. Oxford: Oxford University Press.
Devor, Holly 1989. *Gender Bending. Confronting the Limits of Duality.* Bloomington, Indiana: Indiana University Press.
Dewey, John 1925. *Experience and Nature.* Lasalle, Ill.: Open Court.
—— 1929. *The Quest for Certainty.* New York: G.P. Putnam's Sons (Capricorn Books).
—— 1938. *Logic: The Theory of Inquiry.* New York: Henry Holt and Company.
Doi, Takeo 1980. *The Anatomy of Dependence.* Tokyo, New York and San Francisco: Kodansha International Ltd.
Douglas, Jack 1967. *The Social Meaning of Suicide.* Princeton: Princeton University Press.
Downs, Anthony 1857. *An Economic Theory of Democracy.* New York: Harper and Row.
Dray, William 1957. *Laws and Explanation in History.* Oxford: Oxford University Press.
—— 1993, *Philosophy of History.*Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
Dreyfus, Hubert L. and Rabinow, Paul 1982. *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics.* Chicago: University of Chicago Press.
Dumont, Jean Paul 1978. *The Headman and I. Ambiguity and Ambivalence in the Fieldworking Experience.* Austin: University of Texas Press.
Durkheim, Emile 1938. *The Rules of the Sociological Method.* Translated by Sara Solovay and John Mueler. New York: The Free Press. [*Sosyolojik Metodun Kuralları*, Çev: Enver Aytekin, Sosyal Yay., 1994.]
—— 1951. *Suicide.* Translated by J.A. Spaulding and G. Simpson, Glencoe, Ill.: The Free Press. [*İntihar*, Çev: Özer Ozankaya, İmge Kitabevi Yay., 1992.]
Eagleton, Terry 1983. *Literary Theory.* Minneapolis: University of Minnesota Press. [*Edebiyat Kuramı*, Çev: Tuncay Birkan, Ayrıntı Yay., 2004.]
Easton, David 1965. *A Systems Theory of Political Life.* New york: John Wiley and Sons.
Elster, Jon (der.) 1986. *Rational Choice.* Oxford: Blackwell Publishers.
—— 1989. *Nuts and Bolts.* Cambridge: Cambridge University Press.
Evans-Pritchard, E.E. 1940. *The Nuer.* Oxford: Oxford University Press.
Fabian, Johannes 1971. Language, History, and Anthropology. *Philosophy of the Social Sciences,* vol. 1, pp. 19-47.
Fay, Brian 1975. *Social Theory and Political Practice.* London: Allen and Unwin.
—— 1983. General Laws and Explaining Human Behavior. In D. Sabia and J. Wallulis 1983. *Changing Social Science.* Albany, New York: State University of New York Press. Reprinted in Michael Martin and Lee C. McIntyre, (der.) 1994. *Readings in the Philosophy of Social Science.* Cambridge, Mass.: MIT Press.
—— 1987. *Critical Social Science.* Oxford: Polity Press and Ithaca, New York: Cornell University Press.
Fay, Brian and Moon, J. Donald 1977. What Would an Adequate Philosophy of Social Science Look Like? *Philosophy of Social Science,* vol. 7, pp. 209-27. Reprinted in

Michael Martin and Lee C. McIntyre (der.) 1994. *Readings in the Philosophy of Social Science*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
Ferguson, R., Gever, M., Minn-ha, T., and West, C. (der.) 1990. *Out There: Marginalization and Contemporary Cultures*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
Fingarette, Herbert 1969. *Self-Deception*. London: Routledge and Kegan Paul.
Finkielkraut, Alain 1995. *The Defeat of the Mind*. Translated by Judith Friedlander. New York: Columbia University Press.
Fish, Stanley 1980. *Is There a Text in This Class?* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Foucault, Michel 1977. *Discipline and Punish*. Translated by Ann Sheridan. New York: Random House.
—— 1978. *The History of Sexuality, vol. 1*. Translated by Robert Hurley. New York: Random House. [*Cinselliğin Tarihi* I, Çev: Hülya Tufan, Afa Yay., 1994]
—— 1981. *Power/Knowledge*. Edited by Colin Gordon. New York: Pantheon. [*Bilginin Arkeolojisi*, Çev: Veli Urhan, Birey Yay., 1999.]
Frankfurt, Henri 1971. Freedom of the Will and the Concept of a Person. *Journal of Philosophy*, vol. 67, no. 1, pp. 5-20.
Freire, Paulo 1972. *Pedagogy of the Oppressed*. New York: Herder and Herder. [*Ezilenlerin Pedagojisi*, Çev: Dilek Hattatoğlu, Ayrıntı Yay., 1995.]
Friedman, James 1986. *Game Theory with Applications to Economics*. Oxford: Oxford University Press.
Fuss, Diana (der.) 1991, *Inside/Out: Lesbian Theories, Gay Theories*.New York: Routledge.
Gadamer, Hans-Georg 1992 (1960). *Truth and Method*. New York: Crossroad.
Gasking, D. 1955. Causaiton and Recipes. *Mind*, vol. 54.
Geertz, Clifford 1972. Deep Play, Notes on the Balinese Cockfight. *Daedalus*, vol, 101, pp. 1-37. Reprinted in Clifford Geertz, 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
—— 1973a. Thick Description. In Clifford Geertz, 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
—— 1973b. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
—— 1983. *Local Knowledge*. New York: Basic Books.
Gellner, Ernest 1973. *Cause and Meaning in the Social Sciences*. London: Routledge and Kegan Paul.
Geuss, Raymond 1981. *The Idea of a Critical Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
Giddens, Anthony 1976. *New Rules of Sociological Method*. New York: Basic Books. [*Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*, Çev. Ümit Tatlıcan ve Bekir Belkız, Paradigma Yay., 2003.]
—— 1979. *Central Problems in Social Analysis. Action, Structure, and Contradiction in Social Analysis*. Berkeley: University of California Press.
—— 1991. Structuration Theory. Past, Present, and Future. In C.G.A. Bryant and D. Jary, 1991. *Giddens' Theory of Structuration: A Critical Appraisal*. London: Routledge.
—— 1992. *The Transformation of Intimacy*. Palo Alto, Calif.: Stanford University Press. [*Mahremiyetin Dönüşümü*, Çev: İdris Şahin, Ayrıntı Yay., 1994.]
Gilligan, Carol 1982. *In A Different Voice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Ginet, Carl 1990. *On Action*. Cambridge:Cambridge University Press.
Goehr, Lydia. Forthcoming. The Double Life of Music and Musicians in Exile. In R.

Brinkmann and C. Wolff (der.) *Music and Migration*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Goldberg, David Theo (der.) 1994. *Multiculturalism. A Critical Reader*. Oxford: Blackwell.
Goldman, Alvin 1970. *A Theory of Human Action*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
Gramsci, Antonio 1971. *Prison Notebooks*. Selected, translated, and edited by *Quinton Hoare and Geoffrey Nowell Smith. New York: International Publishers. [Hapishane Defterleri*, Çev: Kenan Somer, Sol-Onur Yay., 1986.]
Grandy, Richard 1973. Reference, Meaning, and Belief. *Journal of Philosophy*, vol. 70.
Grice, Paul 1957. Meaning. *Philosophical Review*, vol. 66, pp. 377-88.
Griffin, John Howard 1961. *Black Like Me*. Boston: Houghton Mifflin.
Grossberg, Lawrence (der.) 1992. *Cultural Studies*. New York: Routledge.
Habermas, Jürgen 1971. *Knowledge and Human Interests*. Boston: Beacon Press.
—— 1975. *Legitimation Crises*. Boston: Beacon Press.
—— 1979. *Communication and the Evolution of Society*. Boston: Beacon Press.
—— 1988. *On the Logic of the Social Sciences*. Cambridge, Mass.: MIT Press. [Türkçede Habermas: *Rasyonel Bir Topluma Doğru*, Çev: Ahmet Çiğdem, Vadi Yay., 1992; *Sivil İtaatsizlik*, Çev: Hayreddin Ökçesiz, Afa Yay., 1996; *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi*, Çev: Ahmet Çiğdem, Vadi Yay., 1992.]
Hall, Stuart (der.) 1980. *Culture, Media, Language*, London: Hutchinson-CCCS.
Hampshire, Stuart 1970. *Thought and Action*. London: Chatto and Windus.
Haraway, Donna 1991. *Simians, Cyborgs, and Women*. New York: Routledge.
Hardin, Russell 1995. *Once For All. The Logic of Group Conflict*. Princeton: Princeton University Press.
Harding, Sandra 1986. *The Science Question in Feminism*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
—— 1991. *Whose Science? Whose Knowledge?* Ithaca, New York: Cornell University Press.
Hark, Michael Ter 1994. *Beyond the Inner and the Outer: Wittgenstein's Philosophy of Psychology*. Synthese Library 214. Dordrecht: Kluwer.
Harré, Rom 1970. *The Principles of Scintific Thinking*.London: MacMillan.
Harré, Rom and Secord, Paul 1972. *The Explanation of Social Behaviour*. Oxford: Blackwell.
Haskell, Thomas 1990. Obectivity Is Not Neutrality. *History and Theory*, vol. 29, no. 2 (May), pp. 129-57.
Hegel, G.W.F. 1956 (1831). *The Philosophy of History*. Translated by J. Sibree. New York: Dover.
Hegel G.W.F. 1977 (1807). *The Phenomenology of Spirit:* Translated by A.V. Miller. Oxford: Oxford University Press. [*Tinin Görüngü Bilimi*, Çev: Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi; Ayrıca bkz.: *Seçilmiş Parçalar*, Çev: Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, 1986; *Bütün Yapıtları (Seçmeler)*-I Çev: Hüseyin Demirhan, Sol-Onur Yay., 1976.]
Heidegger, Martin 1962 (1927). *Being and Time*. Translated by John Macquerrie and Edward Robinson. New York: Harper and Row. [*Varlık ve Zaman*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, 2004.]
Held, David 1980. *Introduction to Critical Theory*. Berkeley: University of California Press.
Held, David and Thompson, J.B. 1989. *Social Theory of Modern Societies. Anthony Giddens and his Critics*. Cambridge: Cambridge University Press.
Hempel, Carl 1965. *Aspects of Scientific Explanation*. New York: The Free Press.

Henderson, David K. 1993. *Interpretation and Explanation in the Human Sciences*. Albany, New York: State University of New York Press.
Hiley, David R., Bohman, James F., and Shusterman, Richard (der.) 1991. *The Interpretive Turn*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
Hirsch, E.D. 1967. *Validity in Interpretation*. New Haven, Connecticut: Yale University Press.
Hobbes, Thomas 1839. *The English Works of Thomas Hobbes*. Edited by Thomas Molesworth. London: J. Bohn. [*Leviathan*, Çev: Semih Lim, Yapı-Kredi Yay., 1995]
Hodges, H.A. 1969. *Wilhelm Dilthey. An Introduction*. London: Routledge, Kegan Paul.
Hollis, M. and Lukes, S. (der.) 1986. *Rationality and Relativism*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
Homans, George 1967. *The Nature of Social Science*. New York: Harcourt, Brace, and World.
Hookway, Christopher and Pettit, Paul (der.) 1978. *Action and Interpretation*. Cambridge:Cambridge University Press.
Horkheimer, Max 1937. Traditional and Critical Theory. Reprinted in Max Horkheimer, 1972. *Critical Theory*. New York: Herder and Herder. [*Aydınlanmanın Diyalektiği I-II*, Çev: Oğuz Özügül, Kabalcı Yay., 1995-96.]
Howard, Roy J. 1982. *Three Faces of Hermeneutics*. Berkeley, Calif.: University of California Press.
Hoy, David 1982. *The Critical Circle*. Berkeley: University of California Press.
—— 1991. Is Hermeneutics Ethnocentric? in David R. Hiley, James F. Bohman, and Richard Shusterman (der.) 1991, *The Interpretive Turn*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
Hume, David 1969 (1739). *A Treatise on Human Nature*. Reprinted from the original edition. Edited by L.A. Selby-Bigge. Oxford: Oxford University Press. [*İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yaynevi, 1997.]
Ingils, Fred 1994. *Cultural Studies*. Oxford: Blackwell.
James, Susan 1984. *The Content of Social Explanation*. Cambridge: Cambridge University Press.
Jarvie, I.C. 1972. *Concepts and Society*. London: Routledge and Kegan Paul.
Jenks, Chris 1993. *Culture*. London: Routledge.
Johnston, Paul 1993. *Wittgenstein. Re-thinking the Inner*. London: Routledge.
Keat, Russell and Urrey, John 1975. *Social Theory as Science*.London: Routledge and Kegan Paul.
Kegan, Robert 1982. *The Evolving Self*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Keiser, Lincoln 1991. *Friend By Day, Enemy By Night. Organized Vengence in a Kohistani Community*. Fort Worth, Texas: Holt, Rinehart, and Winston.
Kenny, Anthony 1963. *Action, Emotion and Will*. London: Routledge and Kegan Paul.
Kermode, Frank 1968. *The Sense of an Ending*. Oxford: Oxford University Press.
Korner, Stephan 1970. *Categorial Frameworks*. Oxford: Blackwell.
Kosselleck, Reinhardt, 1985. *Futures Past*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
—— 1988. *Critique and Crisis*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
Krausz, Michael (der.) 1989. *Relativism. Interpretation and Confrontation*. Notre Dame, Indiana: Notre Dame University Press.
Krausz, M. and Meiland, J. (der.) 1982. *Relativism: Cognitive and Moral*. Notre Dame, Indiana: Notre Dame University Press.
Kripke, Saul 1971. Naming and Necessity. D. Davidson ve G. Harman (der.) 1971, *Semantics of Natural Language* içinde. Dordrecht, Holland: Reidel.

—— 1982. *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Kuhn, Thomas 1970. *The Structure of Scietific Revolutions*, second edn. Chicago:Chicago University Press. [*Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Çev: Nilüfer Kuyaş, Alan Yay., 2000.]
—— 1977. Second Thoughts on Paradigms. In Thomas Kuhn 1977. *The Essential Tension*. Chicago: University of Chicago Press.
Lacan, Jacques 1977. *Jacques Lacan, Ecrits: A Selection*. Translated by Alan Sheridan. New York: W.W. Norton and Company.
Laing, R.D. 1960. *The Divided Self*. London: Tavistock Press. [*Bölünmüş Benlik*, Çev. Selçuk Çelik, Kabalcı Yay., 1993.]
Lakatos, Imre 1970. Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes. In I. Lakatos and A. Musgrave 1970. *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
Lakatos, I. and Musgrave, A. (der.) 1970. *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
Laudan, Larry 1990. *Science and Relativism*. Chicago: University of Chicago Press.
Lee, D. John (der.) 1994. *Life Before Story. Autobiography from a Narrative Perspective*. New York: Praeger.
Lemert, Charles (der.) 1993. *Social Theory. The Multicultural and Classic Readings*. Boulder, Colorado: Westview Press.
Lepore, Ernest (der.) 1987. *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*. Oxford: Blackwell.
Lévi-Strauss, Claude 1967. *Structural Anthropology*. Garden City, New York: Anchor Books.
—— 1970. *The Savage Mind*. Chicago: University of Chicago Press. [*Yaban Düşünce*, Çev: Tahsin Yücel, Yapı Kredi Yay., 1994.]
Levy-Bruhl, Lucien 1931. *La mentalité primitive* (Herbert Spencer Lecture) Oxford: Oxford University Press.
Linbloom, Charles 1990. *Inquiry and Change*. New Haven, Connecticut: Yale University Press.
Little, Dan 1991. *Varieties of Social Explanation*. Boulder, Colorado: Westview Press.
Lloyd, Genevieve 1993. *Being in Time. Selves and Narrators in Philosophy and Literature*. New York and London: Routledge.
Longino, Helen 1990. *Science as Social Knowledge. Values and Objectivity in Scientific Inquiry*. Princeton: Princeton University Press.
Louch, A.R. 1966. *Explanation and Human Action*. Oxford: Blackwell.
Luce, R. Duncan Raiffa, Howard 1957. *Games and Decisions*. New York: Wiley.
Lukes, Steven 1970. Some Problems About Rationality. In Bryan Nilson (der.) 1979. *Rationality*. Oxford: Blackwell.
—— 1982. Relativism in Its Place. In M. Hollis and S. Lukes (der.) 1986. *Rationality and Relativism*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
Lyotard, Jean-François 1984. *The Postmodern Condition. A Report on Knowledge*. Translated by G. Bennington and B. Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press. [*Postmoden Durum*, Çev: Ahmet Çiğdem, Vadi Yay., 1997.]
MacIntyre, Alasdair 1971. *Against the Self-Images of the Age*. London: Duckworth.
— 1972. Predictability and Explanation in Social Science. *Philosophic Exchange*, vol. 1 (Summer).
—— 1981. *After Virtue*. South Bend, Indiana: Notre Dame University Press. [*Erdem Pe-*

şinde, Çev: Muttalip Özcan, Ayrıntı Yay., 2001.]
—— 1989. Relativism, Power, and Philosophy. In Michael Krauz (der.) 1989. *Relativism: Interpretation and Confrontation*. South Bend, Indiana: University of Notre Dame Press.
McIntyre, Lee 1993. "Complexity" and Social Scientific Laws. *Synthese*, vol. 97.
McIntyre, Lee 1996. *Laws and Explanation in the Social Sciences*. Boulder, Colorado: Westview Press.
McNeill, William H. 1995. The Changing Shape of World History. *History and Theory*, vol. 34, no. 2.
Mahajan, Gurpreet 1992. *Explanation and Understanding in the Human Sciences*. Oxford: Oxford University Press.
Malinowski, Bronislaw 1944. *A Scientific Theory of Culture*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
Mandelbaum, Maurice 1938. *The Problem of Historical Knowledge*. New York: Liveright Publishing Company.
Mannheim, Karl 1956. Historismus. Translated by P. Kecskemeti and reprinted in *Essays on the Sociology of Knowledge*. London: Routledge and Kegan Paul.
Marcus, George and Fischer, Michael (der.) 1986. *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.
Marcuse, Herbert 1964. *One Dimensional Man*. Boston: Beacon Press. [*Tek Boyutlu İnsan*, Çev: Aziz Yardımlı, İdea Yay., 1990.]
Martin, Michael and McIntyre, Lee C. (der.) 1994. *Readings in the Philosophy of Social Science*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
Marx, Karl 1845. A Contribution to the Critique of Hegel's "Philosophy of Right," An Introduction. In Joseph O'Malley, *Karl Marx's Critique of Hegel's "Philosophy of Right."* Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
—— 1977 (1851). *The Eighteenth Brumaire*. In *Karl Marx. Selected Writings*. Edited by David McClellan. Oxford: Oxford University Press. [*Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*, Çev: Sevim Belli, Sol-Onur Yay., 1990]
Masterman, Margaret 1970. The Nature of a Paradigm. In Lakatos, Imre and Musgrave, Alan (der.) 1970. *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
Meinecke, Friedrich 1972. *Historism: The Rise of a New Historical Outlook*. Translated by J.E. Anderson of F. Meinecke 1936. *Die Enstehung des Historismus*. London: Routledge and Kegan Paul.
Melden, A.I. 1961. *Free Action*. London: Routledge and Kegan Paul.
Mele, Alfred R. 1992. *Springs of Action*. Oxford: Oxford University Press.
Merton, Robert K. 1957. *Social Theory and Social Structure*. Glencoe, Illinois: The Free Press.
Mill, John Stuart 1843. *A System of Logic*. London: Longmans.
Miller, David 1972. Back to Aristotle? *British Journal of the Philosophy of Science*, vol. 23, pp. 69-78.
Millikan, Ruth Garrett 1984.*Language, Thought, and Other Biological Categories*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
Mink, Louis 1987. *Historical Understanding*. Edited by E. Golob, B. Fay, and R. Vann. Ithaca, New York: Cornell University Press.
Mischel, Theodore (der.) 1974. *Understanding Other Persons*. Oxford: Blackwell.
—— (der.) 1977. *The Self*. Oxford: Blackwell.

Mitchell, W.J.T. (der.) 1981. *On Narrative*. Chicago: University of Chicago Press.
Monmonier, Mark 1995. *Drawing the Line*. New York: Henry Holt and Company.
Moon, J. Donald 1975. The Logic of Political Inquiry. In Fred I. Greenstein and Nelson W. Polsby (der.), *The Handbook of Political Science*, vol. 1. Reading, Mass.: Addison-Wesley.
Nagel, Thomas 1979. *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press.
—— 1986. *The View from Nowhere*. Oxford: Oxford University Press.
Novick, Peter 1988. *That Noble Dream. The "Objectivity Question" and the American Historical Profession*. Cambridge: Cambridge University Press.
Nozick, Robert 1981. *Philosophical Explanations*.Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University.
Obeyesekere, Gananath 1992. *The Apotheosis of Captain Cook. European Mythmaking in the Pacific*. Princeton: Princeton University Press.
Olafson, Frederick 1979. *The Dialectic of Action*. Chicago: University of Chicago Press.
Olson, Mancur 1965. *The Logic of Collective Action*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Outhwaite, W. 1975. *Understanding Social Life. The Method Called "Verstehen."* London: Allen and Unwin.
Parfit, Dereck 1984. *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press.
Parsons, Talcott 1951. *The Social System*. Glencoe, Ill.: The Free Press.
Pears, David 1984. *Motivated Irrationality*. Oxford: The Clarendon Press.
Petit, Phillip 1977. *The Concept of Structuralism*. Berkeley, Calif.: University of California Press.
Piaget, Jean 1970. *Genetic Epistemology*. New York: W.W. Norton Company.
Pitkin, Hannah Fenichel 1972. *Wittgenstein and Justice*. Berkeley, Calif.: University of California Press.
Pocock, J.G.A. 1971. *Politics, Language, and Time. Essays on Political Thought and History*. New York: Atheneum.
Popper, Karl 1948. *The Open Society and Its Enemies*, fourth edn. London: Routledge and Kegan Paul. [*Açık Toplum ve Düşmanları*, Remzi K., 1994.]
—— 1957. *The Poverty of Historicism*. London: Routledge and Kegan Paul. [*Tarihselciliğin Sefaleti*, Çev: Sabri Orman, İnsan Yay., 1998.]
—— 1959. *The Logic of Scientific Discovery*. New York: Harper and Row.
—— 1968. *Conjectures and Refutations*. New York: Harper and Row.
Putnam, Hilary 1975. The Meaning of "Meaning." In Keith Gunderson 1975. *Language, Mind and Knowledge*. Minnesota Studies in the Philosophy of Science, vol. 7. Minneapolis: University of Minnesota Press. Reprinted in Hilary Putnam 1975. *Mind, Language, and Reality. Philosophical Papers Volume 2*. Cambridge: Cambridge University Press.
—— 1978. *Meaning and the Moral Sciences*. London: Routledge and Kegan Paul.
—— 1981. *Reason, Truth, and History*. Cambridge: Cambridge University Press.
—— 1992. *Realism with a Human Face*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Quine, W.V.O. 1960. *Word and Object*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
—— 1973. *The Roots of Reference*, Lasalle, Ill.: Open Court.
Rabinow, Paul and Sullivan, William (der.) 1979. *Interpretive Social Science. A Reader*. Berkeley: University of California Press.
Radcliffe-Browne, A.R. 1952. *Structure and Function in Primitive Societies*. Glencoe, Ill.: The Free Press.
Rawls, John 1955. Two Concepts of Rules. *Philosophical Review*, vol. 64, pp. 3-32.

Reill, Peter 1975. *The German Enlightenment and the Rise of Historicism.* Berkeley, Calif.: University of California Press.
Rich, Adrienne 1979. *On Lies, Secrets, and Silence.* New York and London: W.W. Norton.
Rickman, H.P. (der.) 1976. *Dilthey, Selected Writings.* Cambridge: Cambridge University Press.
Ricoeur, Paul 1981. *Hermeneutics and the Human Sciences.* Edited and translated by John B. Thompson. Cambridge: Cambridge University Press.
—— 1984. *Time and Narrative,* vol. 1. Translated by K. McLaughlin and D. Pellauer. Chicago: University of Chicago Press.
—— 1992. *Oneself as Another.* Translated by Kathleen Blamey. Chicago: University of Chicago Press.
Rorty, Richard 1979. *Philosophy and the Mirror of Nature.* Princeton: Princeton University Press.
—— 1982. *Consequences of Pragmatism.* Minneapolis: University of Minnesota Press. [*Olumsallık, İroni, Dayanışma,* Çev: Mehmet Küçük-Alev Türker, Ayrıntı Yay., 1995
—— 1991. *Objectivity, Relativism, and Truth.* Cambridge: Cambridge University Press.
Rosaldo, Renato 1989. *Culture and Truth.* Boston: Beacon Press.
Roscoe, Paul B. 1995. The Perils of "Positivism" in Cultural Anthropology. *American Anthropologist,* vol. 97, no. 3, pp. 492-504.
Rose, Phyllis 1983. *Parallel Lives.* New York: Knopf.
Rosenau, Pauline Marie 1992. *Post-Modernism and the Social Sciences.* Princeton: Princeton University Press.
Rosenberg, Alexander 1980. *Sociobiology and the Preemption of Social Science.* Baltimore, Maryland: The Johns Hopkins University Press.
Roth, Paul 1987. *Meaning and Method in the Social Sciences.*Ithaca, New York: Cornell University Press.
—— 1988. Narrative Explanation: The Case of History. *History and Theory,* vol. 27, no. 1, pp. 1-13.
—— 1989. How Narratives Explain. *Social Research,* vol. 56, pp. 449-78.
—— 1991. Interpretation as Explanation. In David R. Hiley, James F. Bohman, and Richard Shusterman (der.) 1991. *The Interpretive Turn.* Ithaca, New York: Cornell University Press.
Rouse, Joseph 1987. *Knowledge and Power.* Ithaca, New York: Cornell University Press.
—— 1994. Power/Knowledge. In Gary Gutting (der.) 1994 *The Cambridge Companion to Foucault.* Cambridge: Cambridge University Press.
—— 1996. *Engaging Science. Science Studies after Realism, Rationality, and Social Constructivism.* Ithaca, New York: Cornell University Press.
—— Forthcoming. Feminism and the Social Construction of Scientific Knowledge. In Lynn Hakinson Nelson and Jack Nelson (der.) *A Dialogue between Feminism, Science, and the Philosophy of Science.* Dordrecht, Holland: Reidel.
Rousseau, Jean Jacques 1986 (1748). *The First and Second Discourses.* Edited and translated by Victor Gourevitch. New York: Harper and Row.
Rudner, Richard 1966. *Philosophy of Social Science.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
Runciman, W.G. 1972. *A Critique of Max Weber's Philosophy of Social Science.* Cambridge: Cambridge University Press.
Ruse, Michael 1979. *Sociobiology: Sense or Nonsense?* Dordrecht, Holland: D. Reidel Publishing Company.

Ryle, Gilbert 1949. *The Concept of Mind.* London: Hutchinson.
Sahlins, Marshall, 1985. *Islands of History.* Chicago: University of Chicago Press.
Sahlins, Marshall 1995. *How "Natives" Think. About Captain Cook, For Example.* Chicago: Chicago University Press.
Said, Edward 1978. *Orientalism.* New York: Random House. [*Oryantalizm*, Çev: Nezih Uzel, İrfan Yay., 1995 ve *Oryantalizm*, Çev: S. Ayaz, Pınar, 1991]
—— 1993. *Culture and Imperialism.* London: Chatto and Windus.
Sarbin, Theodore (der.) 1986. *Narrative Psychology. The Storied Nature of Human Conduct.* New York: Praeger.
Sartre, Jean-Paul 1956. *Being and Nothingness.* New York: The Philosophical Library.
Schafer, Roy 1978. *Language and Insight.* New Haven, Connecticut: Yale University Press.
—— 1981. *Narrative Actions in Psychonalysis.* Worcester, Mass.: Clark University Press.
Scheffler, Israel 1982. *Science and Subjectivity.* Indianapolis: Hackett Publishing Co.
Schelling, Thomas 1960. *The Strategy of Conflict.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Schlesinger, Arthur 1992. *The Disunity of America. Reflections on a Multicultural Society.* New York: W.W. Norton.
Searle, John 1983. *Intentionality.* Cambridge: Cambridge University Press.
Sedgwick, Eve 1991. *The Epistemology of the Closet.* Berkeley: University of California Press.
Seidman, Steven. 1994. *Contested Knowledge. Social Theory in the Postmodern Era.* Oxford: Blackwell.
Sen, Amartya 1992. Objectivity and Position. *The Lindley Lecture.* University of Kansas.
Senge, Peter 1990. *The Fifth Discipline.* New York: Doubleday. [*Beşinci Disiplin*, Çev. Ahmet Doğukan ve Ayşegül İldeniz, Yapı Kredi Yay., 2000.]
Shapiro, Gary and Sica, Alan 1984. *Hermeneutics: Questions and Prospects.* Amherst, Mass.: University of Massachusetts Press.
Shoemaker, Sydney 1963. *Self-Knowledge and Self-Identity.* Ithaca, New York: Cornell University Press.
Skinner, B.F. 1957. *Verbal Behavior.* New York: Appleton, Century, Crofts.
Skinner, Quentin 1969. Meaning and Understanding in the History of Ideas. *History and Theory,* vol. 8, no. 3, pp. 3-53.
—— 1972. Motives, Intentions, and the Interpretation of Texts. *New Literary History,* vol. 3, pp. 393-408.
Smith, Dorothy 1987. *The Everyday World as Problematic.* Boston: Northeastern University Press.
—— 1990. *Texts, Facts, and Feminism.* London: Routledge.
Soper, Kate 1986. *Humanism and Anti-Humanism.* London: Hutchison.
Spence, Donald 1982. *Narrative Truth and Historical Truth.* New York: Norton.
Stich, Steven 1990. *The Fragmentation of Reason.* Cambridge, Mass.: MIT Press.
Suppe, Frederick 1974. *The Structure of Scientific Theories.* Urbana, Illinois: University of Illinois Press.
Sutherland, Stuart 1994. *Irrationality.* New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press.
Tannen, Deborah 1990. *You Just Don't Understand.* New York: William Morrow. [*Hiç Anlamıyorsun*, Çev. Belkıs Çorakçı, Varlık Yay., 1997.]
Taylor, Charles. 1964. *The Explanation of Behaviour.* London: Routledge and Kegan Paul.

—— 1971. Interpretation and the Sciences of Man. *Rewiew of Metaphysics*, vol 5. Reprinted in Charles Taylor 1985. *Philosophy and the Human Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.
—— 1975. *Hegel*. Cambridge:Cambridge University Press.
—— 1981. Understanding and Ethnocentricity. Reprinted in Taylor, 1985. *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*. Cambridge:Cambridge University Press.
—— 1985a. *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*. Cambridge:Cambridge University Press.
—— 1985b. *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*. Cambridge: Cambridge University Press.
—— 1989. *Sources of the Self*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
—— 1991. The Dialogical Self. In David R. Hiley, James F. Bohman, and Richard Shusterman (der.) 1991. *The Interpretive Turn*, Ithaca, New York: Cornell University Press.
—— 1992. *Multiculturalism and "The Politics of Recognition."* Princeton: Princeton University Press.
Thompson, E.P. 1963. *Making of the English Working Class*. London: Victor Gollancz. [*İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*, Çev. Uygur Kocabaşoğlu, Birikim Yay., 2004.]
Thompson, Martyn P. 1993. Reception Theory and the Interpretation of Historical Meaning. *History and Theory*, vol. 32, no. 3, pp. 248-72.
Trevor-Roper, H.R. 1951. *The Last Days of Hitler*. London: Macmillan.
—— 1969. *The European Witch-Craze*. New York: Harper & Row.
Trigg, Roger 1973. *Reason and Commitment*. Cambridge: Cambridge University Press.
Troeltsch, Ernest 1957. *Christian Thought, Its History and Application*. Translation by E. von Hugel, Baron of Troeltsch of *Historismus und Seine Uberwindung* (1924). New York: Meridian Books.
Truzzi, Marcello 1974. *Verstehen. Subjective Understanding in the Social Sciences*. Reading, Mass.: Addison-Wesley.
Tully, J. (der.) 1988. *Meaning and Context. Quentin Skinner and His Critics*. Princeton: Princeton University Press.
Turner, Stephen 1980. *Sociological Explanation as Translation*. Cambridge: Cambridge University Press.
Ulin, Robert C. 1984. *Understanding Cultures*. Austin: University of Texas Press.
Vesey, Godfrey 1991. *Inner and Outer. Essays on a Philosophical Myth*. New York: St. Martin's.
Veyne, Paul 1990. *Writing History*. Translated by M. Moore-Rinvolucri. Middletown, Connecticut: Wesleyan University Press.
Villiers, Alan 1967, *Captain James Cook*. New York: Charles Scribner's Sons.
Von Hayek, Friederich 1949. *Individualism and Economic Order*. London: Routledge & Kegan Paul. [*Kanun, Yasama Faaliyeti ve Özgürlük*, Çev: Atilla Yayla, c.1 Türkiye İş B. Yay., 1994; c.2, Çev: Mustafa Erdoğan, 1995.]
Von Neumann, John and Morgenstern, Oskar 1944. *Theory of Games and Economic Behavior*. Princeton University Press.
Von Wright, Georg Henrik 1971. *Explanation and Understanding*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
Walsh, W.H. 1960. *The Philosophy of History. An Introduction*. New York: HarperCollins.
Walzer, Michael 1992. *What It Means to Be an American*. New York: Marsilio.

—— 1994. Multiculturalism and Individualism. *Dissent*, Spring 1994.
Weber, Max 1949. *The Methodology of the Social Sciences*. Translated and edited by Edward Shils and Henry Finch. New York: Free Press. [*Sosyoloji Yazıları*, Çev: Taha Parla, İletişim Yay., 1996]
Weeks, Jeffrey 1991. *Against Nature: Essays on History, Sexuality, and Identity*. London: Rivers Oram Press.
Weinsheimer, Joel C. 1985. *Gadamer's Hermeneutics. A Reading of Truth and Method*. New Haven, Connecticut: Yale University Press.
Wellmer, Albrecht 1971. *Critical Theory of Society*. New York: Herder and Herder.
West, Cornell 1993. *Keeping Faith. Philosophy and Race in America*. New York: Routledge.
White, Hayden 1973. *Metahistory*. Baltimore, Maryland: The Johns Hopkins University Press.
—— 1987. *The Content of the Form*. Baltimore, Maryland: The Johns Hopkins University Press.
Whorf, Benjamin Lee 1954. *Language, Thought, and Reality*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
Williams, Bernard 1973. *Problems of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press.
—— 1993. *Shame and Necessity*. Berkeley: University of California Press.
Wilson, Bryan (der.) 1979. *Rationality*. Oxford: Blackwell.
Wilson, Edward O. 1978. *On Human Nature*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Winch, Peter 1958. *The Idea of a Social Science*. London: Routledge and Kegan Paul. [*Sosyal Bilim Düşüncesi ve Felsefe*, Çev. Ömer Demir, Vadi Yay., 1994.]
—— 1964. Understanding a Primitive Society. *American Philosophical Quarterly*, vol. 1. Reprinted in Peter Winch 1972. *Ethics and Action*. London: Routledge and Kegan Paul.
—— 1970. Comment on I. C Jarvie, "Understanding and Explanation in Sociology and Social Anthropology," In Robert Borger and Frank Cioffi, *Explanation in the Behavioural Sciences*.Cambridge: Cambridge University Press.
Wittgenstein, Ludwig 1963 (1921). *Tractatus-Logico-Philosophicus*. Translated by D.F. Pears and B.F. McGuiness. London: Routledge and Kegan Paul. [*Tractatus-Logico-Philosophicus*, Çev: Oruç Anoba, Yapı Kredi Yay., 1996.]
—— 1968 (1953). *Philosophical Investigations*. Translated by G.E.M. Anscombe. Oxford: Blackwell. [*Felsefi Soruşturmalar*, Çev. Deniz Kanıt, Küyerel Yay., 2000.]
—— 1980. *Culture and Value*. Translated by Peter Winch. Chicago: University of Chicago Press.
—— 1992. *Last Writings on the Philosophy of Psychology. Volume 2: The Inner and the Outer, 1949-1951*. Edited by Georg Henrik vonWright and Heikki Nyman. Translated by C.G. Luckhardt and M.A.E. Aue. Oxford: Blackwell.
Wolin, Sheldon 1968. Paradigms and Political Theories. In Preston King and B.C. Perekh (der.) 1968. *Politics and Experience*. Cambridge: Cambridge University Press.
Woolgar, Steve 1988a. *Science, The Very Idea*. London: Tavistock Press.
—— (der.) 1988b. *Knowledge and Reflexivity. New Frontiers in the Sociology of Knowledge*. Beverly Hills, Calif. and London: Sage.
Wright, Erik Olin 1979. *Class, Crisis, and the State*. London: NLB.
Young, Iris 1990. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press.

Dizin

A
ABD vatandaşı 81
Aboulafia 75
açık ve örtük içerik 179, 309
Adem ile Havva 69
Afrika kültürü 90
Agee, James 47
ahlâki imgelem 324, 325
ahlâksızlık 132
akıl 75, 95
aktarışım 19, 320, 327
aktarışım ve uyarlama 89
aktörler 92, 94, 95, 96, 98, 99, 100, 101, 102, 145, 147, 156, 169, 175, 184, 185, 252, 264, 267, 271, 309, 332
aktörlerin yeterliği 173
aktörün *performansı* 173
alan terimleri 75
Alexander 103
algı 137, 150, 280
Althusser 104
altvarsayım 129
anadamar sosyal bilimcileri 274
angaje 236, 321, 335
angajman 297, 321, 329
anlam 165, 183, 190, 191, 194, 195, 198, 201, 203, 205, 206, 209, 211, 212, 308, 315
  depoları 201
  gerçekçiliği 213
  ile empati 43
  rasyonalizmi 49
  sistemleri 178, 179, 181, 182, 185, 186, 187, 317, 324
  teorisi 192, 209, 210
anlama-açıklama ikiliği 185
anlamın anlamı 191, 213
anlamın doğası 204, 205
anlamın yorumlanması 44, 46, 85
anlamlılık 154
anlaşılırlık 151, 152, 153, 154, 155, 173, 259
anlaşılmazlık 152
anlaşmazlık 128, 152
anlatı 236, 262, 263, 265, 267, 270
anlatı cümleleri 254, 255
anlatıcılık 267, 270, 310
anlatı-hayat ilişkisi 267
anlatılan anlatı 268, 269
anlatısal gerçekçilik 245, 247, 248, 250, 252, 256, 261, 263, 270, 310
anlatısal inşacılık 261, 262, 263, 267, 270, 310
anlatısal yapılar 247
Anna Karenina 202
Anscombe 156
antiyorumlamacılık 308
antropologlar 48, 71, 79, 162, 163, 164, 187, 191, 221, 231, 232
antropoloji 155, 162, 175, 324
Anzaldua, Gloria 325, 326, 336
Appiah 336
araştırmacılar 292, 293, 294, 298, 299, 301, 304
Ariès, Phillippe 47
Aristoteles 199, 251
artıdeğer 107
artzamanlı 332
arzu 137, 149, 155, 150, 151, 161
Ashmore 304
asimetri 284, 285
asimilasyon 319, 320, 331

asimilasyon ile ayrılma 331
ile ayrımcılık 319
ayrılıkçılık 19
Asylums 47
Aşai Rabbani 34, 95
ataerkil evliliğin kurbanları 259
atomculuk 50, 51, 53, 54, 73, 74, 75, 77, 102, 103, 307, 312, 313
atomculuk/bütüncülük 306, 330
Aune 156
Aydınlanma düşünürleri 215
aynı deneyimleri yaşamak 27, 29, 31, 40, 46
aynılık 319, 334
aynılık ile farklılık 330
aynılık ya da farklılık 319
ayrı dünyalar 127
ayrılıkçılık 118, 128, 320
Azandeler 152, 153, 154, 155

B

Bacon 244
bakış açıları 12, 13, 81, 103, 135, 157, 158, 166, 172, 179, 185, 183, 190, 266, 292, 297, 299, 307, 319
Balanchine, George 89
Balkanizasyon 20, 328
Barnes 213
Barta 75
Barth 188
Basseches 335
Batı kültürü 76, 90
Batılı olmayan kültürler 76
Batlamyus astronomisi 286
Bauman 188
Beattie 188
Becker 179, 188
Becket, Thomas 251
Beer, Samuel 166
Beethoven 199
begriffsgeschichte 188
belirsizlik 43, 47, 154, 194, 325, 326, 333
ben 60, 61, 62, 67
Benhabib 336
benliğin akışkanlığı 63
benliğin birliği 60
benlik 53, 54, 56, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 67, 73, 103, 311, 313, 318, 332
olmak 62
teorisi 59
ve öteki 19, 54, 63, 66, 73, 74, 306, 312, 313, 318, 319, 320, 330
Ben-özneli konuşmalar 62
benzerlik 128, 129, 325
benzerlik ile farklılık 320, 330
Bernstein 156, 213, 213, 304, 335
Best 75
beşeri bilimler 14, 25, 160
Bevir 304
beyaz kültürü 90
Bhabha 75, 103, 188
Bhaskar 244
bilgi 47, 94, 105, 111, 119, 278, 296, 330
bilgi paylaşımı 23
Bilginin Arkeolojisi 78, 104
bilim 12, 13, 23, 79, 80, 106, 109, 121, 220, 225, 279, 285, 286, 287, 288, 290, 302, 322
ile propaganda 14, 274
tarihi 108, 285
hegemonyası 14
nesnelliği 334
bilimsel 11, 17, 18, 220, 230, 273
bilimsel analiz metodu 291
çalışmalar 335
ilerleme 108, 109, 280
metot 105, 278
olma 12
teoriler 110, 281
yasalar 217, 226, 240, 241
Bilimsel Devrimlerin Yapısı 115
bilinç 24, 25, 60, 66
bilinçaltı 139
bilinçdışı 139, 142, 143, 145
bilinçdışı teorisi 309
bilinçli varlık 66, 68
bilişsel simülasyon 27, 41, 46, 47, 227
bilme 28, 29, 31, 33, 34, 37, 40
bilme ve anlam 43
bilmek ve olmak 33
birey 52, 53, 77, 79, 83, 102, 318
bireysel eylemler 51, 103, 252
bireysel insanilikler 331
birisi olmak 33, 34, 36, 40, 73
birleşme (*verschmelzung*) 200
biyografi 247, 251, 258, 259, 260, 262, 267, 270, 271, 272
biyokimya 239, 240
biyologlar 79, 247

biyoloji 88, 228, 229
biz ile onlar 19, 330, 335
Black Like Me 28
Blau 188
Bloom 304
Bohman 187, 213
Boyle Yasası 216, 217, 227, 229
Bradley 188
Brown 179
Bryant 103
Bullock, Alan 41, 42
Burge 49
Burke, Kenneth 91, 92, 93, 103
Butler 104, 336
bütüncülük 18, 78, 76, 77, 79, 80, 97, 98, 101, 102, 103, 306, 307, 312, 313
büyü 112, 113, 117
büyük ölçekli teori 171

C-Ç

canis familiaris 227
Carlyle, Thomas 252, 253, 255, 256, 257, 258, 259
Carlyle'ların evliliği 252, 257, 258, 261
Carr, David 264, 272
Carr, E.H. 235
Centuries of Childhood 47
ceteris paribus 218
Chomsky 174, 176, 188
Cicero and the Roman Republic 197
Cinselliğin Tarihi 78
cinsiyet 86, 87, 88, 104, 323, 336
Clifford 103, 304
Collingwood, R.G. 49, 156, 192, 193, 194, 195, 207, 244
Comte 129, 322
Condorcet 233
Cowell, F.R. 197, 199, 200
çağrışım 142
çatışma 14, 20, 86, 87, 98, 188, 207, 211, 257, 266, 316, 317, 318, 333
çekişen paradigmalar 119, 121
çekişme alanları 336
çelişki 32, 54, 114, 183, 186, 326,333
çeviri savı 118, 119, 121, 123, 127, 128
çevirinin belirlenemezliği 213, 304
çıplak bağlaşım önermeleri 170
Çiçero 196, 199, 200
çokdilli 326
çokhücreli 198
çokkültürcülük 11, 15, 16, 17, 19, 20, 21, 158, 190, 214, 216, 247, 302, 303, 325, 328, 329, 335
çokkültürlü 20, 24, 27, 80, 327
  analiz 313
  sosyal bilimler felsefesi 323, 324, 325, 330
  duyarlılık 131, 132
  farklılık 246
  siyaset 319
  sosyal bilimler felsefesi 18
  toplumsal analizler 315

D

Danto, Arthur 156, 232, 243, 254, 272
Davidson, Donald 121, 129, 130, 148, 149, 151, 156, 156, 240, 243, 244
davranış bilimleri 171
davranış kategorizasyonu 166
de George 104
De Revolutionibus Orbium Coelestium 120
De Tocqueville 38
değerilgililik 324, 325
değerilgililik ve angajman 321
değerlendirme 12, 13, 14, 49, 55, 58, 75, 90, 96, 104, 112, 115, 117, 120, 129, 130, 156, 169, 170, 171, 184, 186, 187, 188, 192, 197, 198, 199, 204, 305, 206, 207, 208, 210, 215, 218, 219, 227, 238, 244, 252, 265, 268, 271, 272, 278, 280, 281, 293, 295, 296, 299, 304, 308, 309, 329, 334
demir perdeler 321
Democracy in America 38
denetim 154, 321, 322, 325
deneyim 32, 33, 40, 113, 280
Dennet 49
Derrida, Jacques 181, 188, 336
Devitt 304
Devor 104
Dewey, John 75, 304, 335
dışavurumsal rasyonalite 154
dışsalcılık 49
Dickens, Charles 252, 258, 262, 263
différance 181
dil 83, 84, 116, 124, 125, 280
dilbilim 176
Dilthey 48, 201
direniş 19, 86, 317, 320, 333

dişilik 86, 87, 88
diyalektik 19, 20, 74, 260, 304, 307, 311, 314, 316, 319, 330, 335
diyalektik diyalog metodolojisi 304
diyalektik düşünce 20, 335
diyalog 16, 293, 300, 304, 311, 328
doğa 55, 87, 160, 161, 270, 280
doğa bilimleri 12, 13, 14, 107, 129, 160, 172, 172, 185, 190, 220
doğal eklemler 248
doğal fenomenler 160, 310
doğal seleksiyon teorisi 228
doğru inançlar 279
doğru teori 280
doğrulama ile yanlışlama 284
doğrulanamazcılık 280, 285, 286, 287, 290, 291, 293, 294, 295, 297, 302, 303, 311
doğruluk değeri 14
Doi, T. 166
doktrin 18, 19, 25, 26, 213, 247
Downs 188
dönüşümsel gramer teorisi 174, 176
Dört Kuartet 44
Dray, William 135, 156
Dreyfus 104, 188
Dumont 304
Dunn 213
Durkheim, Emile 77
duyarlılık 45, 47, 48, 131, 132, 162, 271, 328
duygu 26, 38, 39, 43, 59, 65, 83, 103, 137, 257, 263, 264
duyum akışları 113
duyumlar 114, 280
dünya görüşü 145, 167, 170, 215, 230
düşünce 137, 222
  biçimleri 114
  ilkeleri 125
  kalıpları 151
  süreçleri 143, 145, 146
  yasaları 220
  biçimi 319
düşünüm 40, 42, 48, 57, 58, 98, 139, 197, 306, 317, 328
düşünümsel 40, 58, 61, 62, 63, 86, 95, 297, 315
düşünümsellik 58
düzen 161, 246, 259, 271, 287, 290, 325
düzenin cazibesi 333

E
Eagleton 188
Easton 104
edim 139, 195, 208, 258, 264, 266
edimin anlamı 198, 204, 210, 211, 212
edimin maksatlılığı 196, 209
ego 145
eğilimsiz biliş 302
ekonomi 109, 110, 116, 172, 222, 223, 286, 294, 322, 333
ekonomik sosyologlar 191
ekonomistler 162, 167, 220, 222
ekstrarasyonel 13, 14
eleştirel biliş 297, 299
  toplum teorisi 224
  düşünüm 328
  öznelerarası yöntem 313
  öznelerarasılık 291, 293, 294, 296, 301, 303, 311
  teori 181, 186, 223
eleştiri 13, 55, 130, 166, 184, 244, 301, 303
Eliot, George 252
Eliot, T.S. 44
Elster 188
epistemik ilkeler 114, 115
epistemolojik 126
  görecilik 112, 114, 115, 116
  nihilizm 289
  özbilinç 298
Erdem Peşinde 248
erkek-kadın 82, 182, 330
Eski Yunanlılar 314
eşcinsel-heteroseksüel 330
eşzamanlı 332
Ethics 35
etkiler 80, 168, 192, 258
etkileşim ve gelişim 335
etkileşim ve mübadele 89
etkileşim ve uyarlama 303
etkileşimcilik 21, 312, 319, 320, 320
etkileşimcilik etiği 321
etnografik antropoloji 230
etnografik teknikler 315
etnograflar 71
etnografya 298, 311
etnosantrizm 15, 49, 118, 128, 132
Evans-Pritchard 168
evlilik 260, 261, 262, 263, 265, 266, 267, 268, 270

evren 279, 281, 287, 288, 301
evrensel 81, 114, 127, 154, 218, 219, 224, 247, 331
evrensel edimbilgisi teorisi 174
Evrensel Tarih düşüncesi 233, 247
evrenselcilik ile tikelcilik 331
evrensellik 334
eylem 133, 134, 135, 136, 139, 142, 143, 145, 147, 227, 235, 236
eylem ile hareket 132
eylem-gerekçeleri 147
eylemler 148, 149, 151, 154, 155, 159, 161, 162, 189, 193, 195, 202, 254, 264, 271
eylemlilik 99, 103, 246, 265
eylemlilik/toplumsal sistem 306

F

Fabian 304
Fare Adam 142, 144
farklı dünyalar 115, 118, 119, 162, 214
farklı terimler 209, 240, 253
farklılaşma biçimleri 126
farklılığa saygı 118, 327, 335
farklılığın kutlanması 15, 16, 19, 20
farklılığın tanınması 118
farklılık 17, 19, 25, 80, 81, 82, 86, 119, 120, 127, 128, 129, 131, 306, 307, 313, 325
farklılık ile benzerlik 129, 243
farklılık vurgusu 328, 329
farklılıkların aşılması 320
Faulkner 310
Fay, Brian 1, 188, 243, 244
fayda maksimizörleri 175, 176
felsefeciler 12, 24, 102, 135, 137, 233, 284, 294, 308
fenomenler 23, 24, 51, 52, 77, 80, 107, 109, 113, 134, 159, 160, 165, 166, 167, 171, 172, 178, 184, 185, 186, 187, 220, 221, 224, 225, 226, 230, 231, 234, 237, 240, 241, 242, 243, 281, 286, 297, 298, 300, 308, 309, 310, 334
Ferguson 336
fiiller 238, 311, 331, 332
fikir birliği 294
Fingarette 49
Finkielkraut 336
fitness 228, 231
fizik 228, 310
Foucault, Michel 13, 75, 78, 79, 168, 169, 188, 274
Frankfurt 75
Freire, Paulo 99
frenoloji 273
Freud 43, 52, 109, 142, 143, 145, 172, 179, 181, 309, 324
Friedman 188
Froude 252, 253, 256, 257, 258, 259, 261
Fuss 336
füzyon 200

G

Gadamer, Hans Georg 197, 198, 199, 200, 201, 203, 213
Gadamerci yorumbilgisi 196, 200, 201, 203, 204, 205, 206, 208, 209, 210, 211, 212
Gasking 244
geçirgen benlikler 74
geçmiş 98, 260, 270, 333, 334
Geertz, Clifford 49, 132, 133, 187, 191
gelecekteki keşif 293
gelenek 306
gelişim psikolojisi 174
genel yasa 224, 227, 229, 236, 238, 239, 240, 241, 242, 334
genellemeler 225, 237
genellik 32, 325
genetik açıklamalar 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 310
genetik epistemoloji 174
gerçek benlik 59
gerçek yasalar 230
gerçekçi ontoloji 279, 280, 289, 310
gerçekçilik 278, 290, 291
gerçeklik 120, 126, 278, 279
gerçeklik deneyimi 115
Gerçeklik Yapbozu 278, 286
gerekçe açıklamaları 136, 137, 138, 141, 145, 146, 148, 151, 155, 167, 324
Geuss 188
Gever 336
Giddens, Anthony 96, 103, 104
Gilligan 336
Ginet 156
Goehr 336
Goffman, Erving 47
Goldberg 336

Goldman 156
Goodbye To All That 250
görecilik 13, 14, 15, 16, 17, 111, 112, 117, 118, 119, 121, 126, 127, 128, 129, 281, 302, 303, 310, 311, 312, 313
görecilik/nesnelcilik 306
görüntü ile gerçeklik 68, 69
gözlemci/gözlemlenen 306
Gramsci 13
Grandy, Roger 151
Graves, Robert 250
Grice, Paul 192
Griffin, John Howard 28, 29
grup 76, 80, 81, 82, 95, 101, 114, 118, 317
güç ilişkileri 169
güdü 137
güdülen maksatlar 315
günah keçisi 329

H
Habermas 174, 177, 179, 188
Hacking 130
hakikat 14, 274, 276, 279, 280, 282, 294
hakikat ile güç 274
Ham Miktar Teorisi 282, 283 284
Hampshier 156
Haraway 304
Harding 188, 304, 304
hareket 59, 73, 95, 96, 127, 132, 133, 134, 140, 146, 148, 151, 161, 163, 169, 193, 196, 198, 199, 209, 221, 226, 258, 282
haritacılık 288, 289, 290
Hark 75
Harre 244
Haskell 304
Hayek, Frederich von 51
Hegel 68, 75, 197, 199, 200, 233, 247, 335
hegemonya 309, 317
Heidegger 75
Held 103, 188
Hempel 130, 218, 243, 244
Henderson 156, 187, 243
Herder 215
hermeneuein 197
Hermeneutics 197
Hermes 197
Hersanyi 188
Her Şeyin Teorisi 109, 279
hetoronomik açıklamalar 240, 241
hikâyeler 255, 256, 260, 262, 269, 272
Hiley 213
Hirsch 213
Hitler 254
Hitler: A Study in Tyranny 41
Hobbes 52
Hodges 49
Hollis 49, 130, 156, 213
Holocaust 274
Homans 75
homo sapiens 227, 228
homojen olmayan 231
homonomik açıklamalar 240
Hookway 213
Horkheimer 188
hoşgörü 15, 134, 149, 151, 152, 156, 326
hoşgörüsüzlük 328
Howard 213
Hoy 49, 188, 213
Hume 244

İ-I
ibadet 89, 180, 221
iç mantık 78
içerideki/dışarıdaki 306
içeridekiler-dışarıdakiler 19, 330
içeriden epistemoloji 23, 33, 46, 48
içsel düşünceler 193
içsel gerçekçilik 304
içselcilik 49
İd 145
ideoloji 53, 168, 181, 296
ideoloji bastırma 309
ideoloji-eleştirisi 180, 183, 184, 185, 186
ideolojik 273
ideolojik iddialar 185
ihmal 80, 93, 103, 158, 166, 176, 206, 208, 214, 253, 257, 261, 266, 325
iki unsurlu 198, 207
ikici düşünce 330
ikici düşünme biçimi 305, 306
ikici görüş 311
ikicilikler 306, 208, 312
ikili düşünce biçimi 20
ikilikler 19, 182, 185, 215, 306, 309, 330
iki unsurlu 198, 207
iletişim 51, 92, 94, 95, 118, 121, 122, 124, 125, 127, 174, 176, 177, 323

ilgi/eğilim 277
ilgisizlik değer-kuramı 280
ilintisel birlik 60
ilkel düşünce 148
ilkeler 35, 65, 114, 123, 143, 149, 309
inanç 137, 141, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 155, 161
  sistemi 83
  ve arzu 142, 145
  ve istekler 143
  ve kurallar 101
inanmazcılık 20
İnciller 249
İngilizce 83, 84
insan davranışları 229, 230
insan hayatı 245, 249, 262
insani 12, 15, 52, 66, 74, 86, 97, 98, 103, 110, 111, 112, 132, 133, 136, 146, 149, 155, 159, 167, 178, 190, 215, 222, 227, 239, 231, 232, 236, 241, 242, 243, 269, 272, 278, 286, 324, 325, 331, 332, 334
insani etkinlik ve ilişkiler 236
insanlar 228, 229, 332
insanlık ilkesi 151, 152, 155
insanlık tarihi 248, 316, 319, 321
İntihar 77
ironik mizah 54, 55
irrasyonel 132, 139, 140, 147, 148, 150, 151, 156, 178, 184, 186, 309
irrasyonel edimler 141
irrasyonel eylemler 145, 146
İsa 249, 250
isimler 311, 331, 332
istek 147, 148, 152
iyi-kötü bilgisi 69
izmler 18, 19
İngils 188

J

James, William 104, 113
Jarry 103
Jarvie, Gellner 188
Jenks 103, 188
jeologlar 224
Johnston 75

K

kaliforizasyon 20
Kalvinist yorumlar 203
kanıt 42, 125, 283, 294, 298
Kant 111, 127, 215, 233, 286
kapalı devre 50, 73, 89, 201, 256, 303, 316
Kapital 294
kapitalizm 109, 220, 223
Kaptan Cook 157, 158, 159, 187
karar teorisi 175, 188
karşılıklı öğrenme 328, 331
karşılıklılık 307
karşıtlık ilişkisi 307
Kartezyen 49
katılımlı gözlemler 315
Katoliklik 34
kavram sistemleri 109, 110, 179, 180, 183, 187
kavram stokları 228
kavramlar 83, 101, 117, 127, 137, 161, 163, 164, 165, 176, 177, 178, 229, 293, 309
kavramsal ayrım 159
  çerçeve 111
  sistem 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 121, 126, 128, 298
  yenilik 222, 223, 225, 231
Keat 244
Kegan, Robert 174, 324, 335
Keiser 104
Kellner 75
kendinde şey 286
Kenny 156
Kermode 272
kesinlik 124, 125, 287, 314, 325, 333
keşif 281
Keynes 222, 223
Keynesçiler ile monetaristler 119
kimlik 25, 26, 72, 77, 80, 83, 88, 99, 101, 183, 318
  oluşumu 71, 73
  ve ötekilik 314
  /aynılık 19
  /farklılık 306, 312
King, Martin Luther 81
kinizm 20
kişi olma 23, 24, 44, 45, 46, 64, 72, 323
Knowles, Dom David 251
konsensüs 335
konumsal nesnellik 304
konumsallığın tanınması 300
konuşma 167, 173, 174, 176, 190, 202

Kopernik 120
Koselleck 188
koşul kipli önermeler 170
koşullandırılmış terimler 85
Krausz 130
Krausz 130
Kripke 49, 104
Kuantum mekaniği 59
Kuhn, Thomas 115, 116, 117, 119, 130
kural izleme 84, 104, 173, 317
kural ve roller 95, 98, 99, 101
kurallar 73, 84, 86, 96, 101, 124, 133, 159, 162
kural yönetimli 172
kurucu anlam 163, 167
kurucu kurallar 173
kurumlar 162, 236
kuşkuculuk 20, 261
Kutsal Kitap 197, 203
Kuzey Amerika Yerlileri 320
küçük gruplarda etkileşim yasaları 220
kültür 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 117, 118, 131, 156, 162, 185, 186, 246, 266, 311, 316, 317, 332
kültür söyleşisi 92
kültür ve toplum 332
kültürel çalışmalar 183
  etkileşim tarihi 317
  müzakere 326
  nesne 161
  paradigma 312
  tanımlama 88
  ve kavramsal paradigmalar 281
  ve toplumsal birimler 15
kültürlenme 83, 97, 98, 100, 101, 102, 117
kültürlerarası temas 320, 321

L
Lacan 75
Laing 179
Lakatos 130
Laudan 130, 304
Lavoisier 116
Lee 272
Lemert 336
Lepore 130
Let Us Now Praise Famous Men 47
Levi-Strauss 78
Levy-Bruhl 114
liberal ideoloji 53
Lincoln 81, 199, 249
Lincoln, Abraham 81
Lindblom 104
linguistik anlam teorisi 192
linguistik sistem 113
Lirik Baladlar 255
Little 187
Lloyd 272
Longino 304
Lorenz, Paul 142, 143
Louch, A.R. 135, 156, 213
Luce 188
Luka 250
Lukes 129, 130, 156
Lutherci yorumlar 203
Lyotard 130, 243, 336

M
MacIntyre, Alasdair 75, 104, 187, 224, 243, 248, 251, 272, 304, 336
MacIntyre, Lee 243
Mahajan 187
maksatçı anlam teorisi 252
maksatçı terimler 226, 227, 242
maksatçılık 189, 192, 194, 198, 201, 204, 205, 206, 208, 210, 211, 212
maksatdışı fenomenler 185
maksatdışı sözdağarı 231
maksatdışı terimler 193, 226
maksatlı 137, 231
  eylem 271
  durumlar 160
  edimler 138, 140, 155, 199, 208
  edimler icra eden aktörler 155
  eylemler 135, 146, 148, 172, 173, 263, 309
  fenomenler 159, 166, 184, 185, 186, 220, 221, 226, 231
  sözdağarı 228
  tarif ve açıklamalar 242
  terimler 159, 232
  varlıkların anlamı 333
maksatlılık 195, 209, 210, 212, 226
Maksatlılık Savı 220, 221, 224, 225, 227, 229
maksatlı olmayan fenomenler 159
Malinowski 188
Mandelbaum 243

Mannheim 243
mantıkdışı düşünme 144, 151
mantık öncesi 114
mantıksal pozitivizm 129
Marcus 304
Marcuse 179
Markos 249, 250
Marksist ekonomi analizi 294
Marksist teori 110
Marksist teoriler kümesi 109
Martin 75, 104, 243, 304
Marx 98, 107, 179, 180, 181, 223, 233, 247, 294, 309
Mastermind oyunu 279, 286, 287, 288, 289, 290
Matta 250
McNeill 104
Meiland 130
Meinecke 243
meinen 191
Melden 156
Mele 156
melez 316, 333
merkantilist ekonomi teorisi 286
Merton 188
mestiza 326
mestizaje 325, 326
metaanlatı 233
metafizik gerçekçilik 304
metateoriler 330
metodolojik bireycilik 51, 52, 77
metodolojik bütüncülük 77
metodolojik monizm 129
metot ve yargılar 293
meydan okumalar 327, 328
Meyerhoff 47
Milikan, Ruth Garret 49
Mill, John Stuart 239, 240, 241, 244, 252, 267, 268
Miller 244
Mill'lerin evliliği 268, 269
Mink 243, 262, 272
Minn-ha 336
Mischel 49, 75, 272
Modern British Politics 166
modern psikoloji 112
monadlar 318, 333
Monetaristler ve Keynesçiler 120
Monmonier 304
Moon 187, 188
Morgenstern 188
Musgrave 130
mübadele 89, 316, 319, 320, 321
müphemlik 47, 318, 326, 333

N

Nagel, Thomas 70, 304
narsisistik özteşhir 298
narsisistler 324
neden 306, 308
neden-anlam 185, 330
nedensel açıklamalar 170, 240
  etiyoloji 238
  gerçeklik 244
  önermeler 170
  sonuçlar 254, 255, 256, 261
  teoriler 171, 172, 186, 308
  yapı 237, 238
nedensellik 167, 238, 239, 240, 244
neoklasik ekonomi teorisi 110, 172
nesne 66, 67, 68, 69, 93, 97, 200, 203, 224, 255
nesnel 291, 292, 295, 296
  doğru 277, 291, 303
  hakikat 291
nesnelci nesnellik 278
nesnelcilik 273, 275, 278, 280, 282, 290, 293, 302, 303, 306, 310, 311
nesnelliğin tutarsızlığı 281
nesnellik 275, 277, 280, 281, 282, 291, 292, 293, 294, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 306, 334, 335
Neumann von 188
nevrotik eylemler 141, 142
nevroz 265
Newton 215
Newton fiziği 286
Newton-Smith 130, 213
Nicomachean Ethics 199
nihai biyografi 260
nihai çeviri 260
Nihai Gerçeklik 290
nihai öykü 256
niyetler 64, 65, 134, 137, 159, 161, 192, 195, 204, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 258, 259, 333
nomos 215
Novick 48, 304
Nozick, Robert 62, 75
Number Our Days 47

O-Ö

Obeyesekere 187
Olafson 272
olgu karşıtı koşullu önermeler 170, 171
olmak ile bilmek 39, 40
ontolojik atomculuk 52
ontolojik göreciler 115, 112, 116, 120
operant koşullandırma 227, 231
ortak deneyim 48
[oto]biyografi 298
otonomi/gelenek 306
Outhwaite 49, 213
oyun teorisi 175, 176
öğrenme 20, 98, 320, 321, 326
öjenik 273
önemlilik 212, 213, 259, 261, 298, 315, 333
önerme içerikleri 159
önkabuller 293, 294, 296
önyargılar 281, 293, 294, 302, 334
önyargılı 26, 178, 293, 295, 303, 334
örtüşme teorisi 280
öteki 15, 16, 18, 26, 30, 35, 51 53, 54, 55, 59, 66, 67, 68, 69, 73, 74, 76, 78, 80, 82, 88, 92, 96, 117, 149, 150, 153, 156, 160, 162, 163, 165, 167, 174, 175, 178, 181, 207, 208, 212, 228, 229, 246, 257, 264, 271, 279, 280, 291, 299, 300, 301, 306, 312, 313, 315, 317, 318, 319, 320, 323, 328, 330, 331
ötekilere dair bilgi 306
ötekileri anlamak 158, 313
ötekileri dinleme 325
ötekileri onurlandırmak 328
ötekilik 183, 313, 314, 319
ötekilik kategorileri 328
öykü anlatıcı 246
öykü anlatmak/yaşamak 306
öyküler 246, 249, 258, 264, 266
özaldatıcı 268, 329
özaldatma 39, 49, 139, 267, 268, 276
özanlama 313, 314, 331
özanlayışlar 165, 166, 177, 178, 179, 183, 184, 185, 313
özbilgi 323, 325, 327
özbilgi/ötekilere dair bilgi 306
özbilinç 56, 67, 69, 74, 317, 326, 334
özbilinçlenme 316
özbilinçli 58, 68, 72
özdüşünüm 179, 200
özdüşünümsel 58, 63
özfarkındalık 72, 73
özfarklılaşma düzeyleri 58
özgönderme 62, 63
özgüven 326
özifşa 314
özne 44, 47, 48, 54, 62, 71, 78, 79, 80, 110, 146, 158, 160, 166, 169, 172, 176, 177, 198, 227, 233, 259, 260, 261, 264, 272, 276, 277, 280, 299, 300, 301, 304, 308, 315, 332
öznel 43, 47, 109, 169, 276, 277, 280, 292
öznelerin eylemliliği 332
öznelerin oluşumu 170
öznellik/nesnellik 306, 330
öznenin inşaası 79
özsıvısal hastalık teorisi 286
özyıkıcı 17, 19, 20, 151, 178, 179
özyönlendirici 74

P

paleoantropoloji 272, 274
paradigmalar 117, 119, 120, 121
Parallel Lives: Five Victorian Marriages 252, 261
parça ile bütün 202
Parfit 75
Parsons 188
Pears 156
pedagoji 99
Peloponnes Savaşı 235
performans teorileri 174, 175
perspektif 13, 14, 131, 187, 200, 243
perspektifçilik 12, 13, 105, 106, 108, 110, 111, 112, 126, 127, 130, 302, 281, 282
Pettit 213
Piaget 174
Picasso 90
Pitkin 48
piyasa yasaları 220
Platon 249
Pocock 213
Popper, Karl 51, 234, 284, 304
positivist epistemoloji 280
postkonvansiyonel 108
postmodern dil 233
postmodernistler 274

postmodernizm 298
postyapısalcılık 75, 336
pozitivist epistemoloji 279, 310
pozitivist ideal 281
pozitivizm 105, 106, 110, 12, 13, 129, 130, 278, 291
pratik uslamlama 144
pratik uslamlama süreci 138, 139, 140, 146, 148, 155, 156, 167, 173
pratikler 34, 49, 53, 63, 64, 65, 90, 97, 98, 101, 114, 117, 154, 161, 165, 169, 180, 181, 222, 223, 266, 272, 290, 297, 309, 317, 319, 323, 327, 332, 336
Pritchard, Evans 162, 230
propaganda 274, 275, 277, 296, 302
propaganda ile bilim 275
Protestan 191
Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu 38, 230, 237
Protestan öğretisi 237
Protestanlar ile Katolikler 203
psikologlar 48, 220
psikoloji 71, 274
psikolojik gelişim yasaları 220
psikolojik özdeşleşim 43, 46
psikoterapi 112
psikoz 265
Putnam 49, 304, 335

Q-R

Quine 213, 304
Rabinow 104, 187, 188
Radcliffe-Browne 188
Raiffa 188
Rasyonalistler 141
rasyonalite 132, 147, 148, 155, 281
Rasyonalizm 131, 132, 135, 136, 139, 146, 147
rasyonel 139, 143, 144, 148, 152, 156, 172, 309
  düşünce 144
  eylemler 146
  seçim teorisi 172, 175
  yeniden inşa 177
Rawls 104
Reagan, Ronald 225, 226
realpolitik 42
Redfield, Robert 162
Reid 244
Reill 243
Reminiscences 253
retorik 295, 299
Rich 336
Rickman 48
Ricoeur 48, 213, 272
Rorty 130, 304, 335
Rosaldo 49, 103, 304
Roscoe 130
Rose, Phyllis 252, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 265, 266, 267, 268, 269, 270
Rosenau 336
Rosenberg 227, 243, 244
Roth 156, 213, 272
Rouse 104, 272, 304
Rudner 130
Runciman 49
Ruse 244
Ruskin 252, 258
Ryle 132, 133

S-Ş

saf kültür 317
Sahlins 187, 336
Said 336
Saint-Simon 129, 233, 247
samizdat 55
Sarbin 272
Sartre 66, 67, 75
saygı 327, 328, 329
Schafer 265, 272
Scheffler 304
Schelling 188
Schiller 233
Schleiermacher 201
Schlesinger 336
Searle 156
Secord 244
Sedgwick 188
Seidman 103, 188, 336
semantik boyut 159
sembolizasyon 142
Sen 304
Senge 336
Sezar 189, 191, 192, 193, 194, 196, 197, 199, 200, 202, 203, 204, 206, 207, 208, 209, 210
sezgisel bilgi 18
Shaemaker 49
Shapiro 213

Shuesterman 213
Sica 213
sistem 78, 93, 94, 107, 108, 113, 118, 126, 161, 185, 332
sistem bağımlı 115
sistemler teorisi 93, 110
Siyah kültürü 90
siyasal 12, 13, 14, 17, 20, 26, 27, 42, 53, 80, 81, 84, 88, 94, 128, 165, 168, 171, 188, 194, 197, 207, 209, 222, 231, 238, 273, 274, 275, 299, 304, 321, 336
siyasal alan 207, 224
siyasal sistemler 94, 95
siyaset bilimciler 79, 165, 168, 221, 223, 230
siyaset bilimi 51, 109, 175, 188
Skinner 194, 195, 196, 213
Skorupski 213
Smith 188
Sokrates 249
Soper 75
sorumlu 60, 253, 296, 299, 301, 303, 316
sorumluluk 296, 299, 301, 335
sosyal 18
  bilim 297
  bilim felsefecileri 102
  bilim felsefesi 229
  bilim yasaları 242
  bilimciler 78, 80, 158, 162, 164, 165, 167, 168 , 170, 178, 180, 184, 189, 191, 196, 234, 238, 239, 275, 295, 296, 300, 314, 315, 316
  bilimler 11, 12, 20, 21, 23, 25, 26, 38, 44, 48, 51, 77, 79, 107, 133, 146, 160, 166, 171, 172, 175, 176, 185, 186, 190, 192, 220, 221, 225, 228, 229, 230, 237, 240, 241, 242, 243, 266, 298, 299, 301, 302, 308, 310, 321, 322, 324, 326, 330, 334
  bilimler felsefesi 11, 12, 17, 20, 185, 186, 305, 312
  bilimler tarihi 273
  bilimsel açıklamalar 326
  bilimsel bilgi 326, 334
  psikoloji 141
sosyobiyoloji 227, 228, 229, 231, 232, 240, 242, 322
sosyobiyolojik 230
sosyologlar 220
sosyoloji 175
Sosyolojik Metodun Kuralları 77
Sovyet sosyal bilimcileri 274
soybilim 168, 170
soybilimci 169
sömürgecilik 132
sömürü 107
söylem sistemleri 78
söylemsel rejim 168
söyleşi 91, 92, 103
sözdağarı 107, 108, 117, 121, 161, 187, 223, 227, 240, 241, 323
sözde yasa 223
Spence 265, 272
Spinoza 35
Sullivan 187
Suppe 130
Sutherhand 156
süreçsel 331
süreçsel bir kimlik 311
süreğen anlatılar 266
sürekli eleştirme süreci 292
şovenizm 15

T

tahakküm 14, 15, 88, 132, 168, 266, 269, 317
tahmin 219, 222, 223
tahmin edilemezlik 222
tanım/kimlik oluşumu süreci 203
tanıma 68, 73, 328, 329
tanınma ihtiyacı 68, 73
tarafsızlık 334, 335
tarih 78, 219, 233, 272
tarih bilimciler 221
tarih felsefesi 192
Tarih Felsefesi 197
Tarih Tasarımı 207
tarihçiler 48, 190, 191, 194, 195, 196, 204, 233, 235, 247, 251, 334
tarihsel gerçekçiler 248
  gerçeklik 251
  sosyoloji 230
  yasa 233
  yasalar 242
tarihselciler 236, 309
Tarihselciliğin Yetersizliği 234
tarihselcilik 215, 216, 234, 236, 237, 241
tarihselcilik-yasabilimselcilik 330
tasarruf paradoksu 167
Taylor 49, 75, 156, 161, 187, 335, 336

tehlikeli ikicilikler 305, 306, 330
Tek Doğru Harita 289, 291
Tek Doğru Öykü 271
Tek Doğru Resmi 279, 286, 290, 301
tekbencilik 18, 22, 23, 312, 313
temel insani olan 331
temel kategorilerin evrenselliği 111
temel kavramsallaştırmalar 161
teori 77, 78, 109, 110, 120, 151, 160, 162, 171, 174, 180, 181, 186, 188, 280, 281, 284, 292, 293, 294, 295
teoriler ağı 109, 110
teoriler teorisi 171
teorinin kanıtla belirlenemezliği 304
terapi 145, 265
terimler 108, 137, 224, 225, 254, 255, 308
terimler sistemi 107
The Anatomy of Dependence 166
The General Theory of Employment Interest, and Money 222
The Nuer 162, 230
The Primitive World an its Transformations 162
Thompson 103, 104, 113, 213
Thucydides 235
tikel 231, 232, 241, 242, 252, 331
tikel eylemler 251
tikel ve evrensel 330, 331
tikellik 235, 236, 325
Tinin Görüngübilimi 68
Tolstoy 202
toplum 82, 93, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 317, 318, 333
toplumsal cinsiyet 86, 87
  fenomenler 160, 167, 310
  grup 26
  kural ve anlayışlar 161
  pratikler 162
  sistem 306
  sürekli eleştiri süreci 301
toplumsallaşma 100, 101, 102
töz meselesi 60
tözcü bir kimlik 311
tözsel 60, 75, 291, 311, 331
tözsel birlik 60, 61
tözsel yeterlik 291
Tractatus 66
Trevor-Roper 42, 178
Trigg 130
Troeltsch 243
Truth and Method 213
Truzzi 49
Tully 213
Turner 129, 213
tümdengelimli yasabilimsel açıklama modeli 218
tür düzeyi 227
tür üyeliği 227

U-Ü

Ulin 49, 188
ulus 236
Understanding a Primitive Society 152
Urrey 244
uslamlama süreci 142, 143, 147, 148
utanma 65, 68, 69
uygar-ilkel 330
ürün 158, 191, 208, 227

V-W

Varlık ve Hiçlik 66
verschmelzung 200
verstehen öğretisi 48
vesayetçilik 132
Veyne 272
Viyana Çevresi 129
Von Wrighte 156
voodoo 13
Walsh 294
Walzer 336
Weber 38, 48, 49, 191, 230, 237
Weeks 336
Weinsheimer 213
Wellmer 188
West 336
White 272, 274, 304
Whorf, Benjamin 113
Williams 75
Wilson 49, 156, 244
Winch 152, 153, 154, 156, 165, 187
Wittgenstein 45, 48, 66, 75, 104
Wolfe, Thomas 30
Wolin 130
Woolgar 304
Wordsworth 249
Wright, Von 104, 129, 188, 213, 244

Y

Yahudiler 316, 319
Yahudiler ile Müslümanlar 316
yanlış anlamalar 177, 178, 179
yanlış bilinç 179, 309
yanlış görme 329
yanlışlamacılık 284, 285
yapboz 278, 286
yapı 96, 97, 174, 241, 247, 279, 287, 288
yapı ve eylem 96
yapılaşma 96, 97, 98, 102, 103, 318
yapılaşma teorisi 103
yapısal dilbilim 78
yapısalcılık 75, 78, 104, 336
yapısal-işlevsel teori 172
yapısöküm 181, 182, 183, 184, 185, 186
yapma 99, 100, 101, 102
yapma niyeti 194, 195
yaratıcılık 281, 289
yasa 219, 224, 225, 228, 229, 240, 243
yasa arayışları 243
yasabilimsel 232, 234, 310, 322
yasabilimsel açıklamalar 241
yasabilimselciler 310
yasabilimselcilik 214, 215, 216, 219, 220, 229, 230, 237, 241
yaşanan anlatı 268, 269
yeni düşünce paradigmaları 271
yeni kavramlar 11, 165, 323
yeniden canlandırma 193, 196, 199
  canlandırma teorisi 193
  düşünme 19, 194, 208
  tanımlama 323
  tarif 227, 254
  tarifleme 226, 255, 256
yeterli koşulluk 238
yeterlik 166, 172, 174
yeterlik teorileri 172, 174, 175, 176, 177, 308
yoğunlaştırma 142, 179, 309
yorum 84, 86, 150, 162, 184, 190, 199, 200, 201, 202
  ilkeleri 125
  soruları 205
  süreci 195, 199, 317
  toplulukları 204
yorumbilgisel döngü 201, 202, 203
yorumbilgisi 198, 200, 201, 205, 206, 208, 210, 211, 213, 260
yorumbilgisi teorisi 197
yorumcu topluluklar 211
yorumcular 45, 199, 200, 201, 205, 207, 259, 260, 333
yorumlama 41, 44, 97, 101, 134, 148, 155, 162, 184, 196, 198, 209, 211, 311, 315
yorumlamacılık 157, 158, 160, 163, 164, 166, 172, 177, 184, 185, 186, 308
yorumlananlar 198, 315
yorumlayanlar 198, 315
yorumlayıcı bir topluluk 203
yorumlayıcı sosyal bilim-nedensel sosyal bilim 330
Young 336
yöntemde yeterlik 291
Yuhanna 250
yüceltme 309

Z

zaman 17, 18, 23, 26, 27, 30, 31, 33, 36, 38, 39, 40, 43, 56, 57, 59, 61, 65, 67, 68, 69, 72, 75, 79, 82, 86, 87, 93, 111, 112, 113, 114, 124, 125, 129, 134, 135, 138, 141, 142, 143, 145, 146, 147, 150, 151, 152, 156, 158, 163, 167, 182, 184, 198, 201, 209, 214, 219, 222, 224, 225, 227, 228, 232, 234, 237, 245, 248, 254, 255, 265, 272, 274, 276, 280, 282, 284, 286, 290, 291, 293, 294, 295, 296, 301, 303, 310, 312, 315, 317, 319, 320, 322, 327, 328, 330, 331, 336
zaman sınırlı 322
zihinsel fenomenler 24
zihnimizin dışındaki gerçeklik 276
zihnin boşaltılması 281
zihnin gerçekliği yansıtması 278

Benjamin Barber
Güçlü Demokrasi
YENİ BİR ÇAĞ İÇİN KATILIMCI SİYASET

İnceleme/Çev.: Mehmet Beşikçi/375 sayfa/ISBN 975-539-080-4

Güçlü Demokrasi hem liberal tahayyülün ufkunun ne kadar dar olduğunu gözler önüne sermesi, hem de alternatif bir doğrudan demokrasi tasarımı geliştirerek kamusallık, yurttaşlık ve cemaat kavramları etrafında yeni tartışmalar açması bakımından, Türkiye solunun gündemine önemli katkılarda bulunabilecek bir kitap. Barber kitabın ilk bölümünde, "cılız demokrasi" adını verdiği liberal demokrasi anlayışına felsefi ve siyasal açıdan çok sert eleştiriler yöneltiyor. Liberalizmin çıkış noktası bireyin tanımlayıcı özerkliği, mahremiyeti, yalnızlığı ve mutlak haklarıdır. Siyaset tasarımı "birey", "haklar", "özgürlük" ve "adalet" gibi, içeriği siyasal pratikten önce normatif olarak belirlenmiş soyut kavramlarla oluşturulur. Liberal, siyasal pratiğe hakikatin mutlak kesinliğini kazandıracak temeller arar. Bilgi anlayışı tekbencidir. Dünya kimsenin başkaları için varolmadığı bir dünyadır: Onun dünyasında kamusal hiçbir şey yoktur; verimlilik ve yarar hesabı her şeyin önüne geçmiştir. Kardeşlik duygusu, genel irade, bağış ilişkisi, özel alanın dışında sevgi, inanç ya da bağlılık yoktur. Liberalizmin insanı saldırgan, açgözlü, hedonist ve yalnızdır; ortaklaşmacılık, dayanışma ve birlikte varoluş potansiyelinden yoksundur. Barber'ın bunun yerine önerdiği "güçlü demokrasi" tasarımında siyaset, adalet ve özgürlük gibi kavramlara dayanmaz; bunları mümkün kılan pratiktir. İnsanlar belli soyut hakikatlere rıza gösterdikleri için yurttaş olmazlar, yurttaş haline geldikleri için uygun pratik hakikatler yaratmaya muktedir kişiler olurlar. Demokrasi bir araç değil bir amaç olduğu için siyaset de, yolculuğun varmak kadar önemli ve yolcular arasındaki ilişkilerin varacaklarını sandıkları hedefler kadar yaşamsal olduğu bir yolculuktur. Bu tasarım, yurttaşların siyaset sürecine aktif katılımını gerektirdiği için temsili dışlar. Güçlü demokratik cemaatte yurttaşlar birbirlerine kanla ya da sözleşmeyle değil, ortak çatışmalara ortak çözümler aramaya yönelik ortak ilgileri ve ortak katılımlarıyla bağlanan komşulardır. Demokrasinin görevi, yurttaşların siyasal yargı gücünü besleyecek kurumlar ve işleyişler bulmaktır. Barber son bölümde ise yurttaşlık tasarımının hayata geçirilmesinin önündeki engelleri inceleyip yurttaşlık eğitiminin önemini vurgular ve bir dizi somut, uygulanabilir öneri getirir: Semt birlikleri ve yurttaş iletişim kooperatifleri oluşturmak, evrensel yurttaşlık hizmeti, iş yeri demokrasisi; yeni bir mimari ve kamusal alan inşa etmek vb. İnsanı temel alan bir siyasetin imkânlarını düşünmeye çağıran bir kitap.

Philip Pettit
Cumhuriyetçilik
BİR ÖZGÜRLÜK VE YÖNETİM TEORİSİ

İnceleme/Çeviren: Abdullah Yılmaz/380 sayfa/ISBN 975-539-192-4

Cumhuriyet ve cumhuriyetçilik, ülkemizde sözü çok edilen ama üzerinde bir o kadar az düşünülen kavramlardır. Anayasanın birinci maddesine göre "Türkiye Devleti bir cumhuriyettir" ve bu yönetim biçiminin değiştirilmesi teklif edilemez. Siyasi partilerimizin hemen hepsi, Türk Silahlı Kuvvetleri, üniversiteler, sendikalar, demekler ve medya cumhuriyete bağlılıklarını sık sık beyan ederler. Devlet dairelerinin girişinde, cumhuriyetin özünü ifade eden "Egemenlik kayıtsız şartsız milletindir" sözleri yazılıdır. Askeri darbeler cumhuriyeti koruma adına yapılır, parlamento ve partiler cumhuriyetçilik adına kapatılır. İşin tuhafı, parti kapatan da partisi kapatılan da cumhuriyetçidir. Peki uğruna "millet egemenliği"nin askıya alındığı; birçok şehrimizin ana caddeleriyle meydanlarına adını veren bu en faziletli yönetim biçimi gerçekten nedir? Politik olarak birbirine mutlak anlamda karşıt olan yapılar cumhuriyetçilikten aynı şeyi mi anlamaktadır?

Philip Pettit, siyaset teorisinin en yeni ama en olgun kitaplarından biri olan *Cumhuriyetçilik* ile bu ideolojik dağınıklığa entelektüel bir müdahale imkânı sağlıyor ve cumhuriyetçiliğin siyaset ve yönetim anlayışını, kurumsal önerilerini, "tahakkümsüzlük olarak özgürlük" ilkesi çerçevesinde işliyor. Cumhuriyetçilik, bir tür tılsımlı söz, merasim vesilesi olarak kullanılabilecek içi boş bir kavram değildir; tıpkı sosyalizm, liberalizm vb. gibi bir siyasi gelenektir ve kendine özgü bir tarihi, ilkeleri, demokrasi kavrayışı vardır.

Pettit, her türlü müdahaleyi toplu yaşamın bedeli sayarak kötü kabul eden liberal özgürlük anlayışının karşısına, "tahakkümsüzlük olarak özgürlük" anlayışını koyuyor. "Tahakkümsüzlük olarak özgürlük", her türlü keyfi müdahale ile tahakküm imkânının ortadan kaldırılmasını içerir. Bütün yurttaşlar birbirlerine eşit uzaklıkta ve yakınlıktadır. Özgürlük, hiç kimsenin başkasına keyfi müdahalede bulunacak güçte olmadığına dair ortak bir bilinçlilikle, tüm yurttaşların birbirlerinin "gözlerinin içine bakabilmesi"ni gerektirir ve bu da ancak sürekli "uyanık" durarak elde edilebilir.

Tahakkümsüzlük olarak özgürlük felsefesi, hem çoğunlukçuluğa hem bireyciliğe yönelttiği eleştirilerle, çoğulcu bir bakışı yansıtan kurumsal önerileriyle ve bir bütün olarak toplumu öne çıkaran itiraz temelli demokrasi anlayışıyla liberalizmin özgürlük perspektifine tutarlı biçimde yanıt vermektedir. Cumhuriyetin temel ölçütlerinden biri "halkın rızası" değil, "itiraz etme imkânı"dır. Halk, bireysel ve kolektif düzeyde sürekli bir itiraz imkânına sahip olduğu oranda kayıtsız şartsız egemen olabilir.

"İyisiyle kötüsüyle benim ülkem" değil, "özgürlükleri ve yarattığı değerler ile benim ülkem" diyenlere...

Amartya Sen
Özgürlükle Kalkınma

İnceleme/Çeviren: Yavuz Alogan/416 sayfa/ISBN 975-539-414-1

İnanılmaz bir bolluk, gelişme ve özgürlüğün, olağanüstü bir yoksulluk, yoksunluk ve baskıyla bir arada yaşandığı dünyamızda modern kalkınma teorileri, hem kişisel çıkara dayalı davranışa, hem de toplumsal başarının fayda temelli bir kritere göre değerlendirilmesine dayanır. Klasik kalkınma teorilerinin ise, başarıyı yaratılmış olan toplam faydanın boyutları aracılığıyla ölçmesi bağlamında, faydacı bir karakter taşıdığı söylenebilir.

Günümüzde hemen hemen tüm dünyada, özellikle de bizimki gibi ülkelerde ekonomik büyüme olmadan toplumsal gelişmenin de, bireysel refahın da mümkün olamayacağı; yoksulluğun, insanların da toplumların da elini kolunu bağladığı kabullenilmiş gibidir. Yoksulluğun en yakıcı hal aldığı durumlarda en temel öncelik "hayatta kalma"ya verilir ve demokratik haklardan dem vurmak "lüks" olarak görülür. Oysa kıtlıklarda on binlerce insanın yaşamını yitirdiği ülkeler arasında tek bir demokrasi örneğine rastlanmaz, bir tek demokraside kıtlık yaşanmaması gibi. Evet, demokrasi önemli, ama önemli olması, yeterli olduğunu gösterir mi?

Amartya Sen, az gelişmişliğin, Üçüncü Dünya ülkesi olmanın bir kader olmadığını çok basit ama somut örneklerle ortaya koyuyor ve bu kaderin aşılmasının hayal olmadığını gösteriyor. Aristoteles'ten Adam Smith'e, Rawls'tan Marx'a, Malthus'tan Nozick'e, Konfüçyüs'ten Pareto'ya ekonomi ve özgürlüğe ilişkin hemen her görüşü; Hindistan'dan ABD'ye, İngiltere'den Çin'e, Kanada'dan Bangladeş'e pek çok uygulama örneğini ele alıp inceliyor ve insanı temel alan bir siyaset tarzının imkânları üzerinde düşünüyor. Kalkınmanın en etkin aracının özgürlük olduğunu, bu yüzden başlıca amacının da özgürlük olması gerektiğini öne sürerken, kalkınmanın temelini oluşturan nedenler üzerine kamusal bir tartışma başlatıyor.

Hintli bilim adamı Amartya Sen'e 1998 yılı Nobel Ödülü'nü kazandıran bu kitap, iktisat biliminde etik boyutun vazgeçilmezliğini vurgulamaktadır. Sen, kalkınmanın, gayri safi milli hasıla'nın ötesinde, insanların özgürlükleri bağlamında tanımlanması gerektiğinin altını çizmektedir. Kalkınma süreci, insanların şu beş alandaki özgürlüklerinin genişletilip güçlendirilmesi anlamına gelmelidir: Ekonomik, siyasal, toplumsal, bilgiye ulaşma (saydamlık) ve kişisel güvence. Birbirini tamamlayan ve güçlendiren bu beş boyut sayesinde, insanlar daha yüksek gelirlere ulaşırken, daha eğitimli, sağlıklı ve uzun ömürlü olmaları mümkün olabilecektir. Sen, politik katılımın önemine işaret ederken insana vurgu yapmaktadır.

Geniş kitleler hedeflenerek yazılan kitabın teknik bilgi gerektirmeden, keyifle okunması mümkündür; ama aynı zamanda konu üzerinde yoğunlaşmak isteyenlere çok geniş açılımlar sunmaktadır.

Profesör Fikret Adaman, Boğaziçi Üniversitesi

Robin Hahnel
Siyasal İktisadın ABC'si
MODERN BİR YAKLAŞIM

İnceleme/Çeviren: Yavuz Alogan/400 sayfa/ISBN 975-539-419-3

İnsanların gelecek beklentilerinin zayıfladığı, yaşadıkları hayattan hoşnut olmadıkları dönemler olur. Üstelik ufukta umut vaat eden bir pırıltı da yoktur. İşte böylesi bir dönemde Robin Hahnel demokratik iktisat temelinde yeni bir başlangıç yapma cesareti gösteriyor. *Siyasal İktisadın ABC'si*, alternatif küreselleşmecileri de dikkate alan modern siyasal iktisada giriş yapmak isteyenler için bir elkitabı. Geçmişten bugüne iktisadın izlediği seyri ortaya koyarken iktisadi geleneği gereğince sahiplenen ve ötesine geçmenin imkânlarını sorgulayan bir eser... Marx, Keynes, Veblen, Kalecki, Robinson ve diğer büyük siyasal iktisatçılardan yola çıkan Hahnel, modern bir perspektifle günümüzün ekonomik sorunlarını anlaşılır kılmak için gerekli olan araçları okuyucularına sunmayı amaçlıyor. Piyasaları, makro iktisat politikaları ve küreselleşmeyi tartışan yazar, yaşadığımız sisteme eleştirel bakıyor; serbest piyasa kapitalizminin yapısı gereği adaletsiz, antidemokratik ve verimsiz olduğunu vurguluyor. İktisadı anlaşılmaz kılanların iktidarını yıkan bir üslupla kaleme aldığı kitabında katılımcı ekonomiyi alternatif olarak öneriyor. Kitabı okuyanın, günümüzün ekonomik sorunlarını kavrayacağını ve başkalarının yorumlarına gerek duymadan, dolların artışı, altın fiyatlarının düşmesi, enflasyonun yükselişi, küreselleşme, uluslararası ticaret, emperyalizm vb. tüm gelişmeleri bizzat yorumlayabileceğini söylüyor. Bunun için lise düzeyinde matematik bilgisinin yeterli olduğunda ısrar ediyor.

Komuta ekonomisine oranla daha yaratıcı olan liberal ekonomiye de mahkûm olmadığımızı ifade eden Hahnel, liberal ekonominin yaratıcılığın yaygınlaşmasının önüne koyduğu hiyerarşi engelini katılımcı ekonomiyle aşmanın mümkün olduğunu belirterek, işyerlerindeki hiyerarşik yapılanmayı imkânsız kılacak modeller öneriyor.

Hahnel, sermayenin küreselleşmesiyle birlikte zengin ülkelerle yoksul ülkeler arasındaki eşitsizlikleri ayrıntılı bir şekilde ortaya koyarak, insanoğlunun geleceği için alternatif bir küreselleşmenin gerekliliğini bir kez daha gösteriyor. Uluslararası ticaretin tek ölçütünün "kâr" olduğuna, bunun da eşitsizliği artırdığına dikkat çekiyor.

Bizi geleceksiz bırakanların projelerini bozmaya bazen birkaç hamle bile yeterli olabilir: *Siyasal İktisadın ABC'si* bu doğrultuda atılmış dikkate değer bir adım.

Bir aktivist ya da dünyanın yazgısıyla ilgilenen herhangi bir kişi için, ekonominin nasıl işlediğine ve daha insani yönlere çekilebilmesi için neler yapılması gerektiğine ilişkin sağlam bir anlayışa kavuşmaktan daha önemli bir şey olamaz. Bunun için bir uzmanın anlayışına ve kavrayışına dayanan, açık seçik bir dille yazılmış, geniş kapsamlı ve özgürleştirici ipuçları içeren bu kitabı okumaktan daha iyi bir tavsiye gelmiyor aklıma. Söz konusu olan çok büyük bir katkıdır.

Noam Chomsky

Peter Wagner

Modernliğin Sosyolojisi

ÖZGÜRLÜK VE CEZALANDIRMA

İnceleme/Çeviren: Mehmet Küçük/366 sayfa/ISBN 975-539-448-6

Kendini bir modernlik projesi olarak kuran Avrupa ile ilgili tartışmaların büyük bir kafa karışıklığı ile yapıldığı ülkemizde sosyolojik bir yaklaşıma belki de her zaman olduğundan daha çok ihtiyaç var.

Weber ve Durkheim'dan, Parsons ve sonrasına kadar uzanan dönemlerde sosyoloji, modern toplumu gözlemiş olsa da, modern projenin ve pratiklerin tam da içinde konumlandığı için modernlikle arasına ayırt edici bir mesafe koyamamıştır. İçinde yaşadığımız zamanları anlayabilmek için bu mesafeyi koyan bir modernlik sosyolojisine kesinlikle ihtiyaç vardır. Elinizdeki kitabın yapmak istediği de budur.

Modernliğin bugünkü durumunu açıklamaya soyunan sosyolojik teorilerde büyük bir zenginlik söz konusu. "Öznenin sonu"ndan, "yeni bireycilik"e; "toplumun çözülüşü"nden, "sivil toplum"un yeniden ortaya çıkışına; "modernliğin sonu"ndan, "başka bir modernlik"e ya da "yeni modernleşme"ye kadar birçok tartışma başlığı mevcut. Peter Wagner, mevcut durumu anlayabilmek için modernliğin tarihsel olarak yeniden betimlenmesi gerektiğini düşünüyor. *Modernliğin Sosyolojisi*, son iki yüzyıl boyunca yaşanan tarihsel dönüşümlerin ışığında bir modernlik sosyolojisi yapma girişiminde bulunuyor; bunu yaparken de hem modernliğin hem sosyolojinin beşiği sayılan Batı Avrupa'ya bakmakla yetinmiyor, modernizmin iki farklı versiyonunu yaşamış olan ABD ve Sovyet sosyalizmi örneklerine de bakıyor.

Özgürlük ve cezalandırma mefhumlarında ortaya çıkan modernliğin temelinde yatan muğlaklık kitapta belli başlı üç boyutuyla inceleniyor: Bireysel özgürlük ile siyasal cemaat; faillik ile yapı ve son olarak yerellikler içinde konumlanan bireysel hayatlarla geniş kapsamlı toplumsal kurumlar arasındaki ilişkiler.

Wagner, modernliğin geçirdiği iki büyük tarihsel dönüşümü tespit ediyor: Bunlardan ilki XIX. yüzyılın sonlarında başlamış ve adına "örgütlü modernlik" denebilecek bir toplumsal dönüşüme neden olmuştur; ikincisiyse XX. yüzyılda ortaya çıkan ve bu örgütlü modernliğin çözülüşüne denk düşen dönüşümdür. İşte "modern proje"nin, özgürlük, çoğulculuk ve bireysel özerklik gibi kimi temel kaygılarına taze kan veren, bu ikinci dönüşümdür. Ancak aynı dönüşüm, bu kaygılarla doğrudan ilintili başka kaygılar da doğurur; örneğin toplumsal kimliklerin yaratılmasını veya ortak bir akıl yürütmenin olanaklarını, yani iletişimsel bir etkileşim olarak siyaset yapmanın ta kendisini...

Çok tartışılan bir konu hakkında orijinal olmayı başarabilen bir kitap.

Çağdaş modernizm/postmodernizm tartışmalarına önemli bir katkı... Zamanımız hakkında teorik bir sentez yapan, çok önemli tespitlerde bulunan birinci sınıf bir eser.

Prof. Hans Joas

Bugün içinde yaşadığımız dünya etnik, cinsel, ırksal, dinsel, sınıfsal ve kültürel farklılıkların giderek daha fazla vurgulandığı ve insanların kendi tikelliklerini keşfetme ve koruma çabasında olduğu çokkültürlü bir dünya. Çokkültürlü bir dünyada yaşama deneyimi, yanıtı çağdaş entelektüel ve siyasal düşünce için yaşamsal önemde olan epistemolojik bir soru doğuruyor. "Başkalarını, özellikle de bizden farklı olanları anlamamız mümkün mü?" İşte Brian Fay'in elinizdeki çalışmasının esas sorusu da bu.

Bugünkü entelektüel ve siyasal düşünce ikliminde etkin bir yaklaşım olan çokkültürcülük aşırı görecilikle beslendiğinde başkalarını anlamanın olabilirliğine ilişkin önemli soru işaretlerine yol açıyor. Başkalarını anlamanın olabilirliğinden şüphe duyulması toplumsal araştırmaları ciddi biçimde kısıtlıyor; sosyal bilimler alanında elde edilen bilgi, güvenilirliğini ve geçerliliğini yitirme tehlikesiyle karşı karşıya kalıyor. Fay bu çalışmasında, sosyal bilimleri girdiği çıkmazdan kurtarma ve sosyal bilimsel araştırmaya yeniden can verme kaygısıyla, yeni bir sosyal bilimler felsefesi kuruyor: Felsefesinin en belirleyici özelliği de yeniden tanımladığı çokkültürlü bir yaklaşım... Sadece farklılığı tanımayı ve ona saygı göstermeyi vurgulayan yaygın çokkültürcülük anlayışının nihai sonucunun farklı grupların tecridi olacağını iddia eden Fay, karşılıklı öğrenmeye, diyaloğa ve etkileşime vurgu yapan bir çokkültürcülük anlayışı sunuyor. Bunu yaparken de benlik-başkası, biz-onlar, benzerlik-farklılık, içeridekiler-dışarıdakiler gibi tüm katı ikili kategorileri sorguluyor; yalnız sosyal bilimlerde değil, gündelik hayatımızda da hâkim olan bu ikici düşünce tarzını yıkmaya ve bunun yerine diyalektik düşünceyi koymaya çalışıyor.

Anlamın doğası, yorumun niteliği, nesnelliğin olabilirliği, benlik ve benliğin başkalarıyla ilişkisi, kültür ve toplumun doğası, kültürlerarası anlayışın karmaşıklığı gibi meseleler Fay'in irdelediği konulardan bazıları.



Ama Fay'in ele aldığı bu sorunlar yalnızca sosyal bilimleri değil, çokkültürlü deneyimin özneleri olan bireyleri de çok yakından ilgilendiriyor. Fay bu konuda çok önemli bir kılavuz sunuyor. En önemli sorunlardan birinin da nasıl yaşayacağımız olduğu ırklılığı tanımak yetmez; etkileşim, diyalog ır" düsturundan öğreneceğimiz çok şey olc

AYRINTI • İNCELEME
ISBN 975-539-327-7
9 789755 393278