İkinci cilt

1900'den Günümüze
BÜYÜK DÜŞÜNÜRLER

Anthony GIDDENS / *Ümit TATLICAN* / *Berivan BİNAY*
Mihail M. BAHTIN / *Siyaveş AZERİ*
Max WEBER / *Adnan GÜMÜŞ*
Francis FUKUYAMA / *Işıl BAYAR BRAVO*
William JAMES / *Zeliha Burcu YILMAZ*
Friedrich August Von HAYEK / *İlkay YILMAZ*
Louis ALTHUSSER / *Tuncay SAYGIN*
B. Kaspar MALINOWSKI / *Sibel ÖZBUDUN*



Editör / *Doç. Dr. Çetin VEYSAL*

ETİK YAYINLARI

1900'den Günümüze
BÜYÜK DÜŞÜNÜRLER

II. CİLT

Editör: Çetin Veysal

Anthony GIDDENS
Mihail M. BAHTIN
Max WEBER
Francis FUKUYAMA
William JAMES
Friedrich August von HAYEK
Louis ALTHUSSER
B. Kaspar MALINOWSKI
Ümit TATLICAN / Berivan BİNAY
Siyaveş AZERİ
Adnan GÜMÜŞ
Işıl BAYAR BRAVO
Zeliha Burcu YILMAZ
İlkay YILMAZ
Tuncay SAYGIN
Sibel ÖZBUDUN

ETİK
YAYINLARI

1900'den Günümüze BÜYÜK DÜŞÜNÜRLER - II

ETİK YAYINLARI

Dizgi ve Düzenleme
KARE YAYINLARI

Kapak film
MAT YAPIM

Baskı-Cilt:
BARIŞ MATBAASI
Barış Matbaa Mücellit Ali Laçin Davutpaşa Cad.
Güven San. Sit. C Blok No: 291Topkapı-İstanbul
Tel: (0212) 674 85 28 Fax: (0212) 674 85 29

Baskı Tarihi
NİSAN 2010

ISBN 978 - 975 - 8565 - 60 - 3

© ÇETİN VEYSAL

Tüm hakları saklıdır. Bu kitabın tamamı ya da bir kısmı 5846 sayılı yasanın hükümlerine göre, kitabı yayınlayan Çetin Veysal'ın izni olmaksızın elektronik, mekanik, fotokopi ya da herhangi bir kayıt sistemi ile çoğaltılamaz, yayınlanamaz, depolanamaz.

ETİK YAYINLARI

ETİK YAYINLARI KİTAPSAN KURULUŞUDUR

Cağaloğlu Yokuşu Narlıbahçe Sokak Narlı Han No: 3
Cağaloğlu-İSTANBUL Tel: (0212) 511 63 91-92 Fax 511 62 99
e-mail: etikyayinlari@yahoo.com kitapyurdu.com

Dizi Editörü ve Diziyi Yayıma Hazırlayan

Çetin VEYSAL

Danışma Kurulu

Prof. Dr. Yüksel AKKAYA
Prof. Dr. Kadir CANGIZBAY
Prof. Dr. Betül ÇOTUKSÖKEN
Prof. Dr. Adnan GÜMÜŞ
Prof. Dr. Uluğ NUTKU
Prof. Dr. Sinan ÖZBEK
Dr. Sibel ÖZBUDUN
Prof. Dr. Doğan ÖZLEM
Prof. Dr. Ö. Naci SOYKAN
Prof. Dr. Afşar TİMUÇİN

İçindekiler

1 Anthony Giddens

Hayatı ve Eserleri 3

A) Ortodoks Konsensüsün Krizi ve Giddens'ın Çözüm Önerisi 6

B) Sosyolojik Bir Zaman-Mekân Ontolojisi 19

1. Giddens'ın Zaman (ve Mekân) Anlayışının Felsefi Temeli 21

2. Zaman ve 'Toplumsal Düzen Problem'i 25

3. Zaman ve Sosyal Analiz 28

4. Üç Zamansallık Düzlemi 29

5. Varoluşsal Bir Bileşen Olarak Mekân 32

6. Bölgeselleşme 35

7. Zaman-Coğrafyasının Sınırlılıkları 36

8. Zaman ve Değişme Özdeşliği Eleştirisi 37

9. Ontoloji ve Toplumsal Hayatta Nedensellik; veya Bir Potansiyeller Ontolojisi 38

C) Giddens'ın Eylem Sosyolojisi 42

1. Eylem Felsefesi ve Sosyoloji 43

2. İnsan Eyleminin Doğası 53

D) Toplumsal Hayatın Üretimi ve Yeniden-Üretimi 59

1. Toplumsal Düzen Problemi 59

2. Çıkar Çatışmaları ve Toplumsal Düzen 61

3. Toplumsal Etkileşimin (ve Düzenin) İnşası 65

E) Giddens'ın Bilim ve Yöntem Anlayışı 74

1. Pozitivizm Eleştirisi 75

2. Rölativizm 81

3. Uygunluk Problemi veya Bilimsel Dil/Gündelik Dil İlişkisi *84*
4. Yorumcu Sosyolojilerin Katkıları ve Zayıflıkları *88*
5) Giddens'ın Yöntem Anlayışı *91*
F) Giddens'ın Epistemolojisi *94*
1. Sosyolojinin Araştırma-Nesnesi ve Epistemoloji *94*
2. Sağduyunun İki Anlamı *99*
3. Sosyal Araştırmacının Karşılıklı Bilgi Karşısındaki Tutumu *101*
4. Sosyal Bilimlerde Açıklamanın Doğası *106*
5. Sosyal Bilimlerde Yasaların Mevcudiyeti ve Türü *109*
6. Çifte Hermeneutik *118*
G. Giddens'ın Eleştirel Teorisi *122*
1) Düzeltilebilirlik *123*
2) Dört eleştiri düzeyi *127*
Kaynakça 133

2 Mihail M. Bahtin
Söyleşim, Eylem, Özne *139*

Birinci Bölüm
Giriş *141*

İkinci Bölüm
Öznenin Ögeleri *146*
Söylem *146*
Bitimsizlik *151*
Söyleşi *158*
Ülkü (ide) *166*
Karşılık-verebilme (sorumluluk) *173*

Üçüncü Bölüm
Dil ve Eylem *177*
Olay, eylem *177*
Gösterge *180*
Üstyapı olarak dil *183*
Dil ve bilinç *185*
Anlamın toplumsal özgüllüğü *186*
Konuşma ve ifade *189*

İzlek ve anlam *192*
Konuşma türleri *194*

Dördüncü Bölüm

Kahraman *199*
Edim ve itirafname *202*
Özyaşam öyküsündeki kahraman *205*
Karakter *207*
Tip *209*
Söyleşimsel kahraman *210*

Beşinci Bölüm

Metin ve Yazar *214*
İçerik, biçim, madde *214*
Yazar *219*
Metin *222*

Altıncı Bölüm

Sonuç *227*
Seçme Kaynakça 230

3 Max Weber

1. Kısa Yaşam Öyküsü ve Eserleri *235*
2. Weber'in Temel Sorusu ve Sorunlara Bakışı: İktidar, Akılcılaştırma, Tipleştirme ve Anlama *241*
3. Weber'in Belli Başlı Çalışma ve Değerlendirmeleri *243*
3.1. Toprak Aristokrasisi ve Burjuvazi: Kırsal Toplum ve Kapitalizm ..*244*
3.2. Dinler ve Güdüler Sosyolojisi: Din, Etik, Değer ve Tutum Çalışmaları *248*
3.2.1. Protestan Etik ve Kapitalizmin Ruhu: Dünyevi Çilecilik ve Kapitalizm *249*
3.2.2. Güven Beratı: Protestan Mezhepler ve Kapitalizmin Ruhu -Protestan Etik'e Ek (1906) *251*
3.2.3. Dünyevi Kurtuluş ve Meslek Ahlakı: Dünya İçi Çilecilik (Askesetizm) ve Mistisizm, Model ve Misyoner Dinler, Takva ve Tefekkür, Etkili Tabakalar *256*
3.2.4. Dünya Dinlerinin İktisadi Etiği: Saf ve İdeal Tipler, Meşruiyet Biçimleri, Sınıf, Statü ve Literatisi *262*

3.2.5. Konfüçyüsyanizm, Taoizm, Çin Patrimonyalizmi ve Literatür Zümresi 265
3.2.6. İslam Üzerine Düşünceleri: Bireysel Çileciliği Yok Eden Patrimonyalizm 267
3.3. Ekonomi ve Toplum: Güç ve İktidar Yapıları 268
3.3.1. "Büyük Devletler"in Gücü ve İtibarı 268
3.3.2. Millet, Devlet ve Entelektüellerin Rolü 273
3.3.3. Sınıf, Statü, Parti 276
3.3.4. Bürokrasi ve Devrim (Aydınlanma ve Akıl Çağı) 281
3.3.5. Disiplin 289
3.3.6. Karizmatik Otoritenin Sosyolojisi 290
3.3.7. Meslek Olarak Siyaset 292
3.4. Sosyoloji ve Bilim Anlayışı: Toplumsal Eylem, Güdüler, Anlamacı Sosyoloji, Nesnel Bilgi ve İdeal Tip 297
3.4.1. Eylem, Toplumsal Eylem ve İlişki 298
3.4.2. Rasyonalizasyon Biçimleri: Karizma, Gelenek ve Yasa (Bürokrasi) 299
3.4.3. Yöntem Katkısı: Özcülüğe Karşı Çoğulculuk, Pozitivizme Karşı Anlama ve İdeal Tip 300
4. Değerlendirme 305
4.1. Marx ve Marksizmle İlişkisi ve Ayrışması: Weber "Burjuva Marx" Mı? 305
4.2 "Karizma" Konusu veya Çalışmalarının Bazı Siyasal Sonuçları: Kurumlaşma, Bürokratik Despotizm, Demokrasi, Liderlik 308
4.3. Saf ve Pratik Ahlak: Sorumluluk Ahlakı veya Konvensiyonalizm 311
4.4. İdealizm ile Pozitivizm, Kesinlik ile Bilinemezcilik, Özne ile Toplum Arasında Gelgitler 312
4.5. Toparlama: Anlama ve İktidar 314
Yararlanılan Kaynaklar 320

4 Francis Fukuyama
Hayatı 325
Eserlerindeki Temel Sorunlar 325
F. Fukuyama'nın Tarih Görüşü 327
F. Fukuyama'nın Tarih Görüşüyle Küreselleşme Arasında Kurduğu Bağlantı 352

Birey, Sivil Toplum, Devlet ve Birey-Devlet İlişkisi 354
Kişi Hakları, İlerleme ve Özgürlük Fikri 355
Biyoteknoloji Devrimi 357
Kaynakça 373

5 William James
Hayatı ve Eserleri 379
Genel Yaklaşımı ve Ele Aldığı Problemler 380
James ve Psikoloji 382
Bilinç ya da Düşünce Akışı 384
Gerçeklik Anlayışı ve Epistemolojisi 390
James'e Göre Felsefe ve Rasyonalite 393
Radikal Deneyimcilik 396
Bilinç Nasıl Var Olur? 397
Saf Deneyim Metafiziği 399
Deneyimciliğin Radikalleşmesi Üzerine 405
Epistemik Realizm ve Objektif Referans 412
Hümanizm 419
Pragmatizm 421
Özgürlük ve Ahlâk 428
Eğitim Anlayışı 431
İnanç ve Din 434
James Düşüncesinin Siyasi ve Toplumsal Uzanımları 436
Sonuç Yerine 438
Kaynakça 441

6 Friedrich August von Hayek
Yaşamı ve Önemli Eserleri 451
Giriş 453
ÖZGÜRLÜK ANLAYIŞI 457
Özgürlüğün Anlamı ve Değeri 457
Gelenekler, İlerleme ve Özgürlük 461
Özgürlük ve Sorumluluk 463
Özgürlük ve Eşitlik 466
Özgürlük, Yasalar ve Hukukun Üstünlüğü 468
SPONTANE TOPLUMSAL DÜZEN DÜŞÜNCESİ 471
Toplumsal Kurumlara ve Düzenliliklere Bakmanın İki Yolu 471

Spontane Düzen ve Organizasyon 473
Piyasa Ekonomisi 479
SOSYALİZMİ ELEŞTİRİSİ 485
Sosyalizm ve Planlama Kavramlarına İlişkin Yanlış Anlamalar 485
Merkezî Planlama Kaçınılmaz Değildir 487
Merkezî Planlamanın Demokrasiyle Uyuşmazlığı 488
Kolektivist Rejimler En Kötü İnsanlar Tarafından Yönetilirler 492
Sosyalist Sistem Mutlak İktidar Yaratır 494
SOSYAL ADALET ELEŞTİRİSİ 497
Özgür Bir Toplumda "Sosyal Adalet"in Anlamsızlığı 497
Adil Toplumsal Fiyatlar Yoktur 498
"Sosyal Adalet" Taleplerinin Siyasal Yozlaşmaya Yol Açması 500
Özgür Bir Toplumda Ekonomik Güvenlik 502
KÜLTÜREL EVRİM VE ÖLÜMCÜL KİBİR 503
Uygarlık, Kültürel Evrimin Sonucudur 503
Kültürel Evrimin Rehberi İnsan Aklı Değildir 505
Özel Mülkiyetin ve Ticaretin Önemi 507
Ölümcül Kibir 508
Kaynakça 511

7 Louis Althusser
Hayatı ve Eserleri 519
20. Yüzyıl Marksizmi ve Althusser 524
Marx'ta Epistemolojik Kopuş ve Bilimsel Marksist Teori 526
Yapısal Marksizm 534
Ekonomik Yapı ve Yeniden Üretim 544
Siyasal Yapı 547
Yeniden Üretim, İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları 551
Teorik-Pratik ve Bir Devrim Silahı Olarak Felsefe 561
Sanat Üzerine 568
Marksizmin Güncel Sorunları 570
Lenin ve Marksist Felsefe 573
Althusserci Etkiler: Poulantzas, Kuhn, Foucault 578
Sonuç 583
Kaynakça 586

8 **Bronislaw Kaspar Malinowski**

I. Giriş *591*

II. Malinowski'nin Yaşamı ve Entelektüel Biçimlenişi *593*

III. Malinowski Antropolojisi *601*

IV. Alan Çalışması Teknikleri *614*

V. Malinowski'nin Kültür Kuramı *616*

VI. Kültürel Değişim... ya da "Pratik Antropoloji" *628*

VII. Malinowski'nin Günlüğü ya da Bir İkonun Yapıbozumu *633*

VIII. Sonuç Yerine *636*

Kaynakça *638*

Dizin *641*

Yazarlar Hakkında *647*

1

Anthony GIDDENS

(18 Ocak 1938 -)

HAYATI VE ESERLERİ

18 Ocak 1938'de, Edmonton, Londra'da dünyaya gelen, Londra Ulaşım'da çalışan bir kâtibin oğlu olan Giddens bir orta sınıf ailenin çocuğu olarak büyüdü. Giddens 1959'da Hull Üniversitesi Sosyoloji ve Psikoloji Bölümünden mezun oldu. Yüksek Lisansını Hull Üniversitesi'nde tamamladıktan sonra, LSE'de *Çağdaş Britanya'da Spor ve Toplum* adlı bir tez hazırladı. İlk makalesi 1960'da "Bir Üniversite Salonunun Toplumsal Yapısı" adıyla yayınlandı. 1961'de Leicester Üniversitesi Sosyoloji Bölümüne atandı.

1964-1968 arasında diğer ülkelerdeki bazı araştırmacılarla birlikte empirik intihar sosyolojisi araştırmaları sürdürdü. Fransız Ulusal Bilimsel Araştırma Merkezi tarafından desteklenen bu çalışmanın sonuçları *İntihar Sosyolojisi* adıyla 1971'de basıldı. Giddens Batı Avrupa ülkeleri üzerine demografik materyallerden yararlanarak karşılaştırmalı bir araştırma gerçekleştirdi ve bu araştırmanın sonuçlarını 1973'te yayınlanan *İleri Toplumların Sınıf Yapısı*'nda kullandı (Birey Yayıncılık, 1999, Çev. Ömer Baldık). 1970'de "Marx, Weber ve Kapitalizmin Gelişmesi" makalesi, 1971'de Marx, Durkheim ve Weber'in görüşlerini kapitalizm karşısındaki konumları bağlamında ele aldığı *Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori* adlı kitabı yayınlandı (İletişim Yayınları, 2009, Çev. Ümit Tatlıcan). Giddens 1971-76 yılları arasında İngiliz Sosyoloji Derneği'ne ait olan Macmillan'ın yayınladığı 11 kitaplık Sosyolojide Araştırmalar serisinin editörlüğünü yaptı. 1972'de *Max Weber'in Düşüncesinde Siyaset ve Sosyoloji*'yi yayınladı (Vadi Yayınları, 1992, Çev. Ahmet Çiğdem) ve Durkheim'ın yazılarından oluş-

turduğu, seçtiği ve editörlüğünü yaptığı seçkisi *Durkheim: Seçme Yazılar* adıyla basıldı.

1972-1976 yılları arasında Cambridge Üniversitesi Uygulamalı İktisat Bölümünde Britanya Sosyal Bilim Araştırmaları Merkezi'nin desteğinde Cambridge Seçkinler Araştırması Projesi'ni başlattı ve Müdürlüğünü üstlendi. Bu projenin bir ürünü, editörlüğünü P.H. Stanworth ile birlikte yaptığı *İngiliz Toplumunda Seçkinler ve İktidar* adıyla 1974'te yayınlandı. 1975-1978 yılları arasında Hutchinson Sosyoloji serisinden yayınlanan 10 kitabın editörlüğünü üstlendi.

1976'da kendi 'yapılaşma teorisi'nin temel çerçevesini ortaya koyduğu *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*'nı (Paradigma Yayınları, 2003, Çev. Ümit Tatlıcan, Bekir Balkız) ve işlevselciliğe en keskin ve kapsamlı eleştirilerden biri olan "İşlevselcilik: *Toz Duman Dağıldıktan Sonra*" isimli makalesini yayınladı (*Sosyal Teorinin Temel Problemleri* içinde, Paradigma Yayınları, 2005, Çev. Ümit Tatlıcan). 1997'de editörlüğünü yaptığı Macmillan'da 50'nin üzerinde kitap yayınlandı.

Ağırlıklı olarak yapısalcı ve post-yapısalcı yaklaşımların ele alındığı *Sosyal Teorinin Temel Problemleri*'ni yayınladığı 1979'da *Theory and Society* dergisine baş editör olarak atandı. 1981'de üç ciltlik bir çalışma olarak tasarladığı, kapitalizm ve sosyalizm arasında bir ara yol arayışının ilk basamağı olan *Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Eleştirisi*'ni yayınladı (Paradigma Yayınları, 2000, Çev. Ümit Tatlıcan). 1982'de editörlüğünü yaptığı, ilki kendi yazılarından oluşan üç kitap yayınlandı: *Sosyal Teoride Şahsiyetler ve Eleştiriler; Sınıflar, Çatışma ve İktidar* (Davih Held'le birlikte) ve *Sınıflar ve İşbölümü* (G.G.N. McKenzie'yle birlikte).

1983'te İngiliz Sosyoloji Derneği'nin Yönetim Kuruluna seçildi. 1984'te bazı arkadaşlarıyla birlikte Polity Press'i kurdu. 1984'te kendi yapılaşma teorisini en sistematik biçimde sunduğu *Toplumun İnşası*'nı yayınladı (Bilim ve Sanat yayınları, 1999, Çev. Hüseyin Özel). 1985'te Cambridge Üniversitesi'ne Sosyoloji Profesörü olarak atanan Giddens, aynı yıl *Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Eleştirisi* serisinin ikinci kitabı *Ulus-Devlet ve Şiddet*'i yayınladı (Devin Kitap Yayın Dağıtım, 2005, Çev. Cumhur Atay). Cambridge Üniversite'sinde 1986'da "Sosyologlar Ne Yaparlar?" adlı bir açılış dersi verdi. 1997'de yazıları ve bazı derslerinden oluşan (bu açılış dersi dâhil) *Sosyal Teori ve Modern Sosyoloji* adlı derleme çalışmasını bastırdı. 1989'da daha sonra birçok kez basılacak olan (6 baskı) ders kitabı *Sosyoloji*'yi yayınladı (Ayraç Yayınevi, 2000, Yay. Haz. Cemal Güzel, Hüseyin).

Daha sonra modernite teorisine yoğunlaşan Giddens, 1990'da *Modernliğin Sonuçları*'nı (Ayrıntı Yayınları, 1994, Çev. Esin Kuşdil), 1991'de *Modernite ve Bireysel Kimlik* (Vintage) ve 1993'te *Mahremiyetin Dönüşümü: Modern Toplumlarda Cinsellik, Aşk ve Erotizm*'i (Ayrıntı Yayınları, 1994, Çev. İdris Şahin) yayınladı.

1997-2003 yılları arasında LSE'nin Müdürlüğünü yapan Giddens'ın son dönem eserleri, eleştirel sosyolojisinin bir uzantısı olarak, geleceğin modern veya (kendi deyimiyle) gerçek anlamda post-modern toplumun ayrıntılarının tasarlanmasıyla ilgilidir. Bu girişimin başlangıç çalışması *Sağ ve Solun Ötesinde: Radikal Politikaların Geleceği*'dir (Metis Yayınları, 2002, Çev. Müge Sözen). Bu kitap aslında "Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Eleştirisi" adlı üç ciltlik kitabın sonuncusudur ve burada bir 'hayat politikası', yani yeni bir hayat tarzı kurmanın temelleri araştırılır. Bu kitapla beraber "Üçüncü Yol Tezi"ne odaklanmaya başlayan Giddens *Elimizden Kaçıp Giden Dünya: Küreselleşme Hayatımızı Nasıl Yeniden Şekillendiriyor?* (Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2000, Çev. Osman Akınhay), *Üçüncü Yol-Sosyal Demokrasinin Yeniden Dirilişi* (Birey Yayıncılık, Çev. Mehmet Özay), *Üçüncü Yol ve Eleştirileri* (Phoenix Yayınevi, 2001, Çev. Nihad Şad), *Üçüncü Yol Sosyal Demokrasinin Yeniden Dirilişi* (Birey Yayıncılık, 2000, Çev. Mehmet Özay), *Risk Toplumu: Yeni Bir Moderniteye Doğru* (Ulrich Beck'le birlikte, Polity Press, 1999), *İlerlemeci Manifesto: Merkez Sol için Yeni Fikirler* (Blackwell, 2003), *Küresel Üçüncü Yol Tartışması* (ed. Polity Press, 2001), *Yeni Emek Artık Nereye* (Polity Press, 2002), *Yeni Eşitlikçilik* (ed. Patrick Diamond'la birlikte, Polity Press, 2005), *Küresel Çağda Avrupa* (Polity Press, 2006), *Kendinizi Aşın Bay Brown: İşçi Partisi Nasıl Yeniden Kazanabilir?* (Polity Press, 2007), *İklim Değişimi Politikası* (Polity Press, 2009) gibi çalışmaları yayınlamıştır.

Anthony Giddens'ın hem sosyolojisini hem de felsefi anlayışını daha iyi kavrayabilmek için özellikle 1970'lerde hem ana-akım sosyolojide (onun deyimiyle, 'ortodoks konsensüs'te) hem de ana-akım bilim anlayışı pozitivizmde yaşanan krizi göz önünde bulundurmamız gerekir. Aslında Giddens'ın bütün çabaları bu krizin yarattığı boşluğu doldurma ve (tek ve egemen değilse de) bir alternatif sunma amacının ürünüdür. Giddens bir yandan yaklaşımının felsefi temellerini (özellikle pozitivizm eleştirisi ve pozitivizm-hermeneutik tartışması bağlamında) ortaya koymaya çalışırken, öte yandan bu felsefi temellerden (ve eleştirilerinden hareketle) kendi sosyolojisini, daha doğru bir ifadeyle sosyal teorisini inşa etme-

ye çalışır. Bu kapsamlı girişim, tamamen sistematik bir tarzda değil de, birçok farklı yazıda yapıldığı, daha sonra bazı yazılarda ekler ve düzeltmeler yapıldığı, hatta bazı ifadeler farklı münasebetlerle tekrar tekrar yer aldığı için, onun görüşlerini sistematik olarak sunmak zordur. Ancak Giddens'ın niyetini, yani projesini anlamak istiyorsak yapılması gereken tam da budur. Bu yazıda Giddens'ın sosyolojisi ve (zorunlu olarak) felsefesi mümkün olduğu kadar tekrara düşmemeye çalışarak sistemleştirilmeye çalışılacaktır.

A) Ortodoks Konsensüsün Krizi ve Giddens'ın Çözüm Önerisi

20. yüzyıl, sosyoloji açısından oldukça önemli gelişmelere sahne olmuştur. 19. yüzyılın ilk yarısında filizlenen sosyoloji, bir disiplin olarak kurumlaşmasını 20. yüzyılda gerçekleştirmiştir. Öte yandan akademik bir disiplin olarak yerleşen sosyoloji, yine bu yüzyıl içersinde kendi konumunun temel kabullerini sorgulamaya başlamıştır. Bu sorgulama alanının en stratejik kodlarından biri sosyolojideki kriz tezidir. George Steinmetz ve Ou-Byung Chae'ye göre, 1920 yılında Siegfried Kracauer ve diğerleri böylesi bir krizden bahsetmişlerdir (2002: 113). Bu yıllarda fazla rağbet görmeyen kriz tezi, uzun bir aradan sonra 1970 yılında Alvin W. Gouldner tarafından *Batı Sosyolojisinin Yaklaşan Krizi*'nde ifade edilmiştir. Yaklaşık olarak 1970 yılından sonra yazılan birçok makale de sosyolojideki krizle ilgilidir (Boudon; Holmwood'dan akt. Steinmetz and Chae, 2002: 113). Kriz konusunda çeşitli yaklaşımlar mevcuttur. Örneğin John K. Roads (1972) ve Michel Wieviorka (1996) gibi bazı sosyologlar böyle bir krizin yaşandığını reddederken (Steinmetz; Chae, 2002: 113), Randall Collins (1981), Stephen P. Turner (1996/2008) ve Anthony Giddens gibi bazı sosyologlar da şu veya bu şekilde kriz tezini benimserler. Ancak, bu düşünürler arasında en kapsamlı kriz tezi Giddens'a aittir.

Giddens, büyük ölçüde Gouldner'ın tezine benzer şekilde, *İleri Toplumların Sınıf Yapısı*'nda (1973/1999), sosyolojide bir 'kriz' durumu olduğunu Gouldner'ın da adını anarak ifade eder. O, ilk temel kitabı *Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori*'nin (1971/2009) önsözünde de, kitabı sosyologlar arasında yaygın bir kanı olan çağdaş sosyal teorinin köklü bir revizyona ihtiyacı olduğu görüşü etrafında yazdığını belirtir.

Giddens'a göre, II. Dünya Savaşından sonra uzunca bir dönem, özellikle İngilizce konuşulan dünyada, sosyal bilimlerde yaygın bir fikir

birliği vardı (Giddens, 1984: xiv, xv). Giddens tarafından kimi zaman ana-akım sosyal bilim kimi zaman da ortodoks konsensüs terimiyle ifade edilen bu fikir birliği 1960'ların sonları ve 1970'lerin başlarında bozulmaya başlamıştır. Sosyal teorideki kriz de, ona göre, söz konusu fikir birliğinin bozulmasıyla ortaya çıkmıştır.

Giddens'ın ortodoks konsensüs olarak kavramsallaştırdığı bu fikir birliği esas itibariyle 19. yüzyıl Avrupa sosyal biliminin mirasçısıdır. Bu yüzyıldan kalan geleneğin kurumsallaşması Giddens'ın ortodoks konsensüs olarak adlandırdığı şeyle sonuçlanmıştır (Hekman, 1990: 156). Ortodoks konsensüs terimi genelde Amerikan Sosyolojisine, özelde Parsons'ın çalışmalarına işaret eder. Giddens'a göre, Parsons'ın düşüncesinin kaynaklarını Avrupa sosyal teorisinde bulmaya çalışması da gerçekte Amerikan Sosyolojisinin egemen konumunu pekiştirmiştir. Dolayısıyla, sosyolojinin asıl teorik kaynakları Avrupa'da olsa bile, alanın daha fazla gelişmesi büyük ölçüde Amerikan Sosyolojisi üzerinden mümkün olmuştur (Giddens, 1984: xiv).

Giddens çeşitli yazılarında ortodoks konsensüsün ön plâna çıkan –tümü Avrupa kökenli– bazı özelliklerinden bahseder. Giddens, 1971'de *Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori*'de, 1973'de *İleri Toplumların Sınıf Yapısı*'nda kısaca söz ettiği sosyolojideki kriz tezini ilk olarak 1979'da yayınladığı *Sosyal Teorinin Temel Problemleri*'nde ayrıntılı olarak ele alır. Kitabın "Günümüzde Sosyal Teorinin Genel Görünümü" başlıklı bölümünde konsensüsün iki temel eğiliminden bahsedilir. Bunlardan ilki, sanayi toplum teorisi, ikincisi söz konusu teoriyle ilişkili işlevselcilik ve natüralizmdir. Giddens "Sosyal Teoride Zaman ve Mekân: İşlevselcilik Üzerine Eleştirel Sözler" (1981/2005) başlıklı makalesinde de konsensüsün felsefi tarafını natüralizmin, metodolojik tarafını işlevselciliğin ve toplumsal değişme tarafını evrimcilik ve sanayi toplumu teorisinin karakterize ettiğini ifade eder. Bir başka makalesi "Sosyal Bilim Nedir?"de (1996) konsensüsün özellikleri natüralizm, işlevselcilik ve toplumsal nedensellik fikri olarak belirtilir. Son olarak Giddens, *Toplumun İnşası*'nda (1984) nesnelciliği konsensüsün bir başka "–izm"i olarak ifade eder.

Pozitivist eğilimli ortodoks konsensüste sosyoloji doğa bilimlerine benzer bir model olarak tasarlanır. Bu tasarımda Carnap, Hempel ve Nagel tarafından geliştirilen 'mantıkçı pozitivizm' doğrudan etkili olmuştur. Bu gelenek, felsefeyi bilimsel alandan dışlayarak, mantıkçı ampirist te-

melde bir doğa bilim modeli geliştirir. Giddens'a göre, bu etki altındaki ortodoks konsensüs taraftarları, sosyal bilimin amaçlarını belirli bir doğa bilim modeliyle ilişki içinde anlamışlardır. Giddens, mantıkçı ampirizmde geliştirilen doğa bilim modelinin çoğu kez 'kriter model' olarak alındığını, hatta çoğu sosyal bilimcinin bu modeli oldukça dikkatsiz bir biçimde kullandığını belirtir. Ayrıca, ona göre, günümüzde bilim felsefecilerinin büyük bir çoğunluğu kriter modeli büyük ölçüde terk etse de, sosyolojide tortuları varlığını sürdürmektedir ve "bir ölçüde paradoksal olarak, mantıkçı ampirist bilim modelinin naif bir kabulü en özelde sosyal bilimlerde 'metodoloji' açıklamaları olarak ele alınan metinlerde hâlen ortaya çıkma eğilimindedir" (Giddens, 1987b: 54-55).

Giddens konsensüsün bu niteliğini ifade etmek için (kendi aktarımıyla, Durkheim'ın yaptığı gibi, ancak farklı kaygılarla [1977a: 38]) pozitivizm terimi yerine natüralizmi tercih eder. Bununla beraber, pozitivist sosyolojide natüralizmin tüm doğa bilimleri içinde daha ziyade genelde biyolojiyle, özelde evrimci teoriyle ilişkiyi anlattığını belirten Giddens'a göre, Comte'un sosyal fizik fikrinin etkisiyle fiziği sosyal bilim için bir model olarak almak çok yaygın olsa da, daha yaygın bir perspektif tipi sosyal bilimleri biyolojiyle ilişkilendirmektir. Başka deyişle, sosyal bilimlerde işlevselcilik savunusuyla yakınlaşan natüralist bir perspektif, biyolojik sistemlerin mekaniklerinin sosyal sistemlerin işleyişiyle yakın ilişki içinde olduğu düşüncesi tarafından biçimlendirilmiştir. Dolayısıyla, sosyoloji doğa bilimleri içinde biyolojiye daha yakındır, fakat buna rağmen, sosyoloji ve biyoloji arasında simetrik değil, biyolojinin egemen olduğu bir ilişki vardır. Giddens'a göre, bu eşitsiz ilişkiyi Comte'un bilimler hiyerarşisi ayrımı çok net olarak açıklar. Comte'un bilimler hiyerarşisinde sosyoloji, en tepede, en son ortaya çıkan ve henüz gelişimini tamamlamamış disiplindir. Bu teze göre, doğa bilimleri ve sosyal bilimler arasında evrensel nitelikte yasalar geliştirme konusunda farklılıklar varsa, bunun nedeni sosyolojinin bilimsel bir temel üzerine kurulma süresinin nispeten yeni başlamış olmasıdır. Dolayısıyla, henüz gelişimini tamamlamamış bir disiplin olarak sosyolojinin kendine 'kriter model' olarak genelde doğa bilimlerini, özelde biyolojiyi alması doğaldır. Bu da, bilimler hiyerarşisinde disiplinler arasındaki ilişkinin yatay değil dikey olduğunu gösterir (Giddens, 1979/2005: 425, 426). Bununla beraber, Giddens natüralist kanattan bazı yazarların, diğer belirli doğa bilimi alanlarında yerleşik yasalar var gibi görünse de, biyolojide işlevselci-tarzda kavramların yaygınlı-

ğı yasa-benzeri genellemeleri formüle etmeyi engelleme eğiliminde olduğu için, sosyoloji ve biyoloji arasında yakın bir benzerlik olduğu iddiasından rahatsız olduklarını belirtir. Neticede, onun ifadesiyle, arada tamamen sorunsuz bir ittifak asla olmamışsa da, natüralizm ve işlevselcilik arasındaki ilişki uzunca bir süre –hem savunanlar hem de eleştirenler tarafından– sosyal bilimlerde egemen yorum olarak alınmıştır (Giddens, 1987b: 55).

Öte yandan, sosyoloji ve biyoloji arasındaki dikey ilişkide Darwin ve Comte'un katkıları, Giddens'a göre, özel bir anlam taşır. Darwin'in evrim teorisi ve Comte'un "düzen içinde ilerleme" temalı sosyal statik kavramı, Spencer ve Durkheim (özellikle Durkheim'ın yöntem üzerine Comte yorumları) aracılığıyla işlevselci yaklaşımların gelişiminde etkili olmuştur. Tüm bu yazarların çalışmalarında işlev kavramı şu veya bu şekilde evrim kavramıyla birlikte anılmıştır (Giddens, 1977/2005: 512). Burada Comte ve Spencer'ın çalışmalarından ilhâm alan Durkheim'ın çalışmalarının özel bir konumu vardır. 'İşlevsel açıklama'yla ilgili tek önemli açık tartışma Durkheim tarafından *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*'nda sadece birkaç sayfada yapılsa da, onun çalışmaları Giddens'a göre işlevselciliğin gelişiminde kesinlikle tek önemli güçtür (Giddens, 1977/2005: 513). Spencer'dan biyolojik organizma benzetmesini alan Durkheim, toplumu, her özel parçası kendine ait bir yere sahip olan ve kendini yeniden üretebilecek biçimde özel bir işlev yüklenen bir organizma olarak düşünür (Kaspersen, 2000: 15). Bununla beraber, Durkheim'ın özellikle mekanik ve organik dayanışma kavramlaştırmasında evrim vurgusunu görmek mümkündür. Ancak Giddens'a göre bu vurgu, Durkheim'ın sonraki çalışmalarında soyut bir tipolojiye dönüşerek önemini yitirmiştir. İşlev kavramıyla evrim teorisinin birbirinden açıkça ayrılması ise esas itibariyle Radcliffe-Brown ve Malinowski aracılığıyla gerçekleşmiştir. Giddens'a göre, işlev kavramının bu yazarların çalışmaları aracılığıyla antropolojiye girmesiyle evrimci teorilerin reddi arasında dolaysız bir ilişki vardır. Zira gerek Malinowski gerekse Radcliffe-Brown özellikle farklı toplumlardaki din, evlilik vb. toplumsal kurumların kökenlerinin toplumsal bağlamları dikkate alınmadan spekülatif bir biçimde genel olarak açıklanmasına karşı çıkmıştır. Ancak evrim ve işlev terimini birbirinden ayıran bu yazarların çalışmalarında işlev kavramı yapı kavramıyla birlikte yer almaya başlar. Ayrıca bu kavramlar Amerikan Sosyolojisine yine bu yazarlar sayesinde girer. Gerek Radcliffe-Brown'un Chicago'da eğitimci olarak bulunması,

gerekse Parsons'ın İngiltere'de Malinowski'nin danışmanlığında çalışması, işlevselciliğin Amerikan sosyolojisine girişinde etkili olmuştur (Giddens, 1977/2005: 513; 1977b: 37-41). Kuşkusuz bu noktada Parsons'ın Radcliffe-Brown ve Malinoswki gibi evrim teorisinden uzaklaşmadığını da eklemek gerekir. Parsons kendi evrimci teorisini, Tönnies'in *Gemenschaft/Gesellschaft* ayrımından hareketle 'kalıp değişkenler' kavramlaştırması etrafında geliştirir (Giddens, 1981b/2005: 560). Ortodoks konsensüsün Parsons'la birlikte bir diğer önemli temsilcisi Merton da, işlevselciliğin sonraki gelişmeleri adına önemli katkılarda bulunmuştur. Merton'ın açık ve gizli, olumlu ve olumsuz işlev ayrımı işlevselciliği revizyondan geçirmeye dönük bir girişimdir. Ancak gerek Durkheim ve Parsons'ın gerekse Merton'ın çalışmaları Giddens tarafından şiddetle eleştirilir. Giddens, 1976'da işlevselciliğe karşı ilk kapsamlı eleştirisinde ("İşlevselcilik: Toz Duman Dağıldıktan Sonra") işlevselciliğe karşı mücadelenin kazanılması, aksi takdirde kesinlikle tartışmaya kapatılması gerektiğini vurgular. Ona göre, işlevselciliğin zayıflığı kullanışlı bir sosyolojik teori oluşturamayacak kadar ciddidir. 1980'lerde işlevselcilikteki rönesansla Giddens bu konudaki görüşünü değiştirir. Ancak işlevselcilik yeni, daha sofistike bir kılıkta yeniden ortaya çıksa da Giddens temel eleştirisini sürdürür" (Kaspersen, 2000: 16). Bu doğrultuda Giddens en azından Durkheim ve Parsons'ın temsil ettiği şekliyle işlevselciliğin esas itibariyle dört temel noktada yetersiz kaldığını ifade eder:

> İlki, insan failliğin 'değerlerin içselleştirilmesi'ne indirgenmesidir. İkincisi: toplumsal hayatı, onu meydana getiren bireylerin eylemleri vasıtasıyla *aktif olarak inşa edilmiş bir şey* olarak ele almamasıdır. Üçüncüsü: toplumsal etkinliğin ve dolayısıyla sosyal teorinin asli özelliği olan norm veya 'değer'i bağlamından soyutlayarak, gücü *ikincil önemde* bir olgu olarak almadır. Dördüncüsü: normların –toplumdaki farklı ve çatışan çıkarlarla bağlantılı farklı ve çatışan 'yorumlar'a açık olma anlamında– *müzakereye açık* niteliklerini kavramsal olarak öne çıkarmadaki başarısızlıktır (Giddens, 1976/2003: 34).

Giddens'a göre, bu başarısızlıklar aynı zamanda işlevselciliği farklı türden perspektiflerle uzlaştırarak kurtarma yönünde herhangi bir girişimi baltalayacak denli olumsuzdur (Giddens, 1976/2003: 34). Bununla beraber, Giddens'ın işlevselciliğe eleştirilerinden ilk ikisi özellikle önemlidir. Kaspersen'e göre, Giddens burada işlevselci düşüncenin Durkhe-

im'dan Parsons ve Merton'a kadar genel bir eleştirisini sunar (Kaspersen, 2000: 17). Ona göre:

> Giddens, işlevselcilerin insan aktörleri kültürel aptallar olarak gördüklerini düşünür: insanlar sosyal sistemin kontrolündeki bağımsız bir iradeden yoksun kuklalar olarak görülür. Başka türlü ifade edilirse, işlevselcilik, aktörlerin geniş becerileri ve bilgililikleri pahasına, sistemci ve organizmacı perspektifleri vurgular. İnsanların eylemleri ve bireylerin iradeleri sistem içinde kaybolur (Kaspersen, 2000: 17).

Giddens'ın işlevselcilik üzerine eleştirilerinde de açıkça görüldüğü gibi, bu geleneğin en önemli özelliklerinden bir toplumsal nesnenin birey fail üzerindeki önceliğidir. Durkheim'ın çalışmaları bu noktada da özel bir önem taşır. "Durkheim, bazen toplumun özelliklerini doğadaki elementlerin bileşimiyle karşılaştırır. Suyu meydana getiren hidrojen ve oksijen ilişkisi bu elementlerde bulunmayan veya onlardan türeyebilen özellikler yaratır; aynı ilke toplum ve onu oluşturan bireyler için de geçerlidir. Dolayısıyla, Durkheim için toplum onu oluşturan unsurların –bireylerin– toplamından daha fazla bir şeyi ifade eder" (Giddens, 1979/2005: 188). Başta Durkheim olmak üzere konsensüsün nerdeyse tüm temsilcileri için geçerli olan bu vurgu, aynı zamanda konsensüsün bir başka özelliğine işaret eder. Konsensüsün üç özelliğiyle –natüralizm, evrimci teori, işlevselcilik– ilişkili bu özellik nesnelciliktir (Giddens, 1984: xx). Giddens nesnelcilik ile toplumsal nesnenin –toplumun– birey fail üzerinde önceliğe sahip olduğunu düşünen ve temel ilgi alanı olarak toplumsal kurumların analizini alan sosyal teorileri anlatır. Her ne kadar sosyal teori adına nesnelciliğin cazip yanları olsa da, Giddens onu özellikle eylem konusunda zayıf olması sebebiyle eleştirir (Giddens, 1986/2005: 576, 577).

Konsensüsün bir başka özelliği 'toplumsal nedensellik' fikridir. Burada da doğa bilimlerindekine benzer türden bir nedensellik anlayışından hareket edilir. Bu düşünceye göre, insan failler, sözde doğadaki nesnelermiş gibi, gerçekte farkında olmadan hareket ederler. Sosyal bilimcilerin, bireylerin davranışlarını onlardan daha iyi bildiklerinin varsayıldığı bu yaklaşıma göre, sosyal bilimlerin rolü, aktörlerin haberinde olmadıkları toplumsal nedensellik biçimlerini ortaya çıkarmaktır (Giddens, 1996: 65). Bu anlayışta, gerçekleştirdiği eylemlerin farkında olan birey yerine, yapı tarafından kısıtlanan ve yönlendirilen bir birey anlayışı söz konusudur.

Son ve diğerleriyle ilişkili bir özellik de sanayi toplumu teorisidir. Toplumsal nedensellik, natüralizm, evrimci teori ve işlevselcilik, temelde,

evrensel ilkeler olarak parçanın bütünle uyumlu işlevsel birlikteliğine, düzene ve bu düzen içinde ilerleme fikrine işaret eder. 1950 ve 1960'larda Batı kapitalizmi nispeten istikrarlı bir ekonomik gelişme süreci içindedir ve sosyal teorideki tüm bu kavramlar aynı zamanda çatışmanın, kargaşanın olmadığı bir refah toplumunu temsil eder. Böylesi bir toplumsal atmosferde ortaya çıkan sanayi toplumu teorisi de sanayi düzeyinin olgunlaşmasıyla sınıfsal çatışmaların gücünü yitireceği tezi etrafında gelişmiştir (Giddens, 1979/2005: 423).

Giddens, yukarıda ifade edilen özelliklerin karakterize ettiği konsensüsün yetersizliklerinin belirlenmesi gerektiğini, böylece onun ihmâl ettiği problemlerin teorileştirilmesinin mümkün olabileceğini düşünür. Bu doğrultuda Giddens konsensüsün beş temel yetersizliğinden bahseder (Giddens, 1979/2005: 429).

İlk yetersizlik, konsensüsün, sosyolojinin kökenlerine yönelik yorumlarıyla ilgilidir. Giddens'a göre, ana-eğilim sosyoloji doğa bilimleri *karşısında kendi kökenleriyle ilgili yanlış bir yoruma sahiptir*. Bu yorum iki boyutludur. İlki, sosyal bilimlerin geçmişteki gelişimiyle ilgili iddiaları, ikincisi, sosyal bilimler ve doğa bilimler arasındaki karşıtlıklarla ilişkili gelişmelerden çıkartılabilecek sonuçları içerir. İlk boyut, Comte'un bilimler hiyerarşisinde de açıkça ifade ettiği gibi, sosyolojinin doğa bilimlerinden daha genç bir bilim olduğu düşüncesine karşılık gelir. İkinci boyut ise sosyolojinin gençliği anlayışını savunarak sosyal bilimin doğa bilimlerine göre görünüşte ilkel gelişim düzeyini açıklayan çıkarımlar yapılmasıdır. Giddens, sosyal bilimler ve doğa bilimlerin farklı kesimlerinin eşit düzeyde gelişmediğini kabul etmekle beraber, sosyal bilimlerin doğa bilimlerine göre daha genç bir bilim olduğu görüşüne ve bu görüşten hareketle yapılan çıkarımlara karşı çıkar. Ona göre, sosyal bilimler doğa bilimleri kadar eskidir. İkisi de kabul edilebilir 'modern' haliyle Avrupa'da Rönesans sonrası döneme kadar götürülebilir. Sosyal bilimin sonradan gelen bir bilim olduğu tezini reddeden Giddens, aynı zamanda doğa bilimi ve sosyal bilim arasındaki farkın bir 'gecikme' göstergesi olduğunu reddeder. Ona göre, doğa bilimi ve sosyal bilim arasındaki en belirgin fark sosyal bilimlerde doğa bilimlerindeki gibi kesin yasaların olmayışıdır (Giddens, 1979/2005: 429-431).

Giddens'a göre konsensüsün ikinci yetersizliği, *çağı geçmiş ve kusurlu bir dil felsefesine* dayanmasıdır. Başta Russel ve genç Wittgenstein olmak üzere mantıkçı pozitivizmin etkisi altındaki ortodoks sosyoloji, Giddens'a

göre, eski yerleşik dil anlayışını sorgulamadan benimsemiştir. Bu anlayışa göre dil, fiziksel ve toplumsal dünyayı betimleme aracıdır ve dilin yapısal biçimi veya belirli temel özellikleri ile ele aldığı nesne dünyası arasında bir eşbiçimlilik vardır. Aynı zamanda konsensüsteki yerleşik dil anlayışı gündelik dili önemli bulmayarak, onunla sosyal bilimlerin teknik üst-dilleri arasındaki ilişkiyi göz ardı etmiştir (Giddens, 1979/2005: 434, 435). Giddens, özellikle konsensüsün dil anlayışını gündelik dil ve sosyal bilimlerin teknik dili arasındaki ilişkiyi vurgulayarak eleştirir.

Konsensüsün üçüncü yetersizliği natüralist ön-kabullere bağlı *aşırı basitleştirici bir sosyal bilim modeline* dayanması (Giddens, 1979/2005: 438), dördüncü yetersizliği *bir eylem teorisinin olmayışıdır*. Giddens'a göre, konsensüste kendi eylem koşullarının kısmen farkında olan toplumsal aktörlerin davranışlarını temel alan bir yaklaşımın eksikliği söz konusudur (Giddens, 1979/2005: 444).

Son olarak beşinci yetersizlik, ortodoks konsensüsün *pozitivist bir doğa bilim modeliyle yakın ilişki içinde olma*sıdır (Giddens, 1979/2005: 448). Giddens'ın konsensüsün yetersizliklerine yönelik tespitlerinden dördüncüsü Eylem Sosyolojisi, diğerleri Bilim Anlayışı başlığı altında daha detaylı olarak ele alınacaktır.

Gerek Giddens'ın belirlediği yetersizliklerden gerekse toplumsal hayattaki değişimler sonucunda, başta Parsons olmak üzere Merton ve Lipset gibi düşünürlerin de içinde bulundukları ve 1950'lerin başlarından itibaren hüküm süren konsensüs, 1960'ların sonları ve 1970'lerin başlarında bozulmaya başlamıştır. Dolayısıyla, natüralist sosyal bilim anlayışlarının etkisini yitirmeye başlamasıyla şaşırtıcı çeşitlilikte rakip teorik görüşler, sosyal teori okulları ortaya çıkmıştır. Hiçbiri konsensüsün hâkimiyetine benzer bir üstünlük elde edemese de, sembolik etkileşimcilik, gündelik dil felsefesi, fenomenolojik ve hermeneutik sosyolojiler gibi teoriler ön plâna çıkar (Giddens, 1984: xv). Öne çıkan düşünce tarzlarından bir kısmı doğrudan felsefi kaynaklıdır ve Kıta düşünürleri kadar İngilizce yazan düşünürleri de içerir. Gerçekte doğma büyüme Anglo-Sakson bir düşünür olmayan Wittgenstein'ın fikirleri Anglo-Sakson dünyada oldukça etkili olur. Wittgensteinci temalar Austin'in gündelik dil felsefesiyle bir araya gelerek sosyal teoride kuvvetli bir biçimde su yüzüne çıkar. Giddens'a göre, burada Winch etkili olsa da, Wittgenstein'ın etkisi Winch'in özel yorumunun yarattığı etkiden çok daha kapsamlıdır. Wittgensteinci kavramların en etkili kullanım biçimlerinden bazılarının kaynağı gerçekte Kıtalı

toplum teorisyenleridir. İngilizce yazan düşünürler ve Kıtalı çağdaşları arasında diğer tarafın yazılarını fazla ciddiye almama eğilimine rağmen, Habermas ve Apel Wittgenstein'ın çalışmasından ve daha genel olarak analitik felsefeden yararlanır ve bilinçli olarak diğer düşünce akımlarıyla ilişki içinde bir sosyal teori inşa etmeye çalışır. 'Hermeneutik' artık İngilizce yazan sosyal bilimciler için sıradan bir terim hâline gelir ve hermeneutik geleneğin yeniden keşfi yakın gelişme eğilimleri içindeki en önemli oluşumlardan biridir. Giddens'a göre, uzun vadede artık Habermas'ın eleştirel teorisi, farklı Marksizm yorumları ve neo-Marksizm dâhil, birçok farklı düşünce okulu öne çıkmıştır ve bunlara Kuhn ve diğerleriyle ilişkili yeni bilim felsefesinin etkisi de eklenmelidir. Burada ayrıca, örneğin Bachelard ve Canguilhem gibi 'Kıta ilişkisi' de vardır (Giddens, 1987b: 56-57). Konsensüsün egemen konumunu yitirmesiyle ortaya çıkan bu görüşler, farklılıklarına rağmen, birçok bakımdan konsensüsün ihmal ettiği birçok konuda ortak bir zemine sahiptir. Örneğin, birçoğunda insan davranışı, konsensüsün vurgusunun aksine, etkin, refleksif bir karaktere sahiptir. Birçoğu dile ve bilişsel özelliklere temel bir rol atfeder. Ayrıca konsensüsün empirist doğa bilimleri felsefesine tanıdığı ayrıcalık bu teorik görüşler için geçerli değildir (Giddens, 1984: xvi).

Öte yandan, konsensüsteki bozulma ve beraberinde ortaya çıkan sayısız çeşitlikte teori sosyal bilimler alanında görünüşte bir kargaşanın, ciddi bir kafa karışıklığının ortaya çıkmasına sebep olur. Zira Giddens'a göre, bu teorik perspektifler karşısında sosyal bilimcinin kendini nerede konumlandıracağı tam bir muammaya dönüşür ve bu kargaşa ve belirsizlik sosyal bilimlerde iki tür tepkiye yol açar. İlki, ortodoks konsensüsün çözülmesiyle ortaya çıkan teorik perspektifler çokluğuna olumsuz bakan görüşlerden oluşur. Giddens bu olumsuz görüşlerin iki tepkisini ayırt eder. İlki, mutsuzluk ve büyü-bozumudur. Buradaki tepki daha ziyade felsefenin ve felsefi problemlerin sosyolojiye girişine yöneliktir. Buna göre, konsensüsün bozulmasıyla ortaya çıkan teoriler en temel meselelerde bile bir fikir birliğine sahip değillerdir. Bu tepki, sosyal teoriyle ilişkili birçok meselenin sosyolojik değil felsefi olduğuna inanarak, empirik sosyal araştırmaların sürdürülmesini vurgular. Ancak, empirik çalışmaların konumlandırılabileceği net teorik yönelimler olmadığı için, bu durum onlara basitçe empirik çalışmanın sürdürülmesi karşısında bir engel olarak görünür ve sosyal teoriye ilgilerini sürdürdüklerinde onu eski natüralist tipte bir şey olarak tercih ederler. Teorik girişimlere bir şekilde kuşkuyla

bakanlar, kendi görüşlerinin, kayda değer tek sosyal bilim türünün kesinlikle sürekli empirik çalışma yaparak korunabileceği görüşüyle teyit edildiğini ve bu fikir ayrılıkları engellenemiyorsa, sosyal teorinin daha teorik yanlarının tamamen ihmal edilebileceğini düşünürler. Giddens'ın belirlediği ikinci olumsuz tepki, konsensüsün yarattığı güven duygusunun korunması talebini içerir. Giddens'a göre, dogmatizme dönüşü içeren bu tepki içinde ortodoks Marksizm'e dönen bazı düşünürler bulunmaktadır. Onlara göre, ortaya çıkan yeni teoriler de konsensüs gibi aynı ölçüde kısırdır (Giddens, 1979 / 2005: 427; 1987b: 57).

Sosyal teorideki 'egemen-eğilim'in çözülmesine olumsuz tepkinin yanı sıra, sosyal teoride çalışanların oldukça sık benimsediği karşıt, bu durumu olumlu karşılayan bir hareket noktası vardır. Bu ikinci gruba dâhil olanlar için, görünüşte çok sayıda teorik geleneğin varlığı sosyal bilimde hoş karşılanması gereken bir çoğulculuğun göstergesidir. Onlar, farklı perspektiflerin kapanma girişimlerini dogmatizmin yeniden canlanması olarak görür, teoriler çokluğunun tek bir teorik hâkimiyetten doğan dogmatizmden çok daha arzu edilir bir şey olduğunu vurgularlar ve Giddens, ortodoks konsensüsün savunucusu Merton'ın da sosyolojide rekabet hâlindeki perspektifler çeşitliliğine, gönülsüz de olsa, olumlu baktığını öne sürer (Giddens, 1996: 66) ve bu görüşün ortaya çıkarttığı sorunların sosyal teoride (ve doğa bilim felsefesinde) yeni ortaya çıkan felsefi konumların yol açtığı tartışmaların temel unsurunu oluşturduğunu belirtir (Giddens, 1987b: 57).

Giddens'ın sosyolojisi, sosyal teorisi ve sosyal bilim felsefesi en iyi şekilde bu kriz sonucunda ortaya çıkan olumlu ve olumsuz tavırlar karşısında kendini nasıl konumlandırdığına bakılarak anlaşılabilir.

Tüm bu tepkiler karşında Giddens, olumlu kutba daha yakın görünmekle beraber, iki tepkiyi de reddeder. "Sosyal Bilim Nedir?"de olumlu tepkiye daha yakın olduğunu açıkça dile getirir. Ancak iki tepkinin de yetersiz kaldığı noktalar olduğunu ekler. Giddens, söz konusu iki tepkiye yönelik tutumunu şöyle ifade eder. Bu tepkilerden teorik perspektifler çokluğunu olumlu karşılayan ilki,

> teorileri değerlendirecek rasyonel kriterlerin bulunması ihtimalini göz ardı ettiği için kusurludur. Onların bu tespitine katılmıyorum. Zira, bazı teoriler diğerlerinden daha iyi ve bazı perspektifler diğerlerinden çok daha verimlidir (Giddens, 1996: 67).

Görüldüğü üzere, Giddens teoriler çokluğuna olumlu bakan görüşleri katı rölativizme sürükleyebileceği için reddeder. Ancak bu reddetme, sosyal teoride mutlak bir fikir birliği anlamına da gelmez:

> insan toplumsal davranışının nasıl ele alınabileceği konusunda sonu gelmeyen tartışmalar ve sürekli anlaşmazlıklar, mantıken, aslında insan toplumsal davranışının doğasıyla ilgili şeyin ifadesidir; insan davranışının doğası hakkında derinlere kök salmış fikir uyuşmazlıklarının kaynağı bizzat bu davranışlardır ve onlar, bu yüzden, zorunlu olarak felsefi ve sosyal teorik söylemin merkezini işgal eder. Ancak, bunun önemini kabul etmek, insan toplumsal davranışı hakkında mümkün olduğu kadar değişik soyut perspektif oluşturmanın uygun olduğunu savunmayı gerektirmez. Farklı yaklaşımlar arasında ilişkiler kurmanın ve onu aşmaya çalışmanın önemini vurgularken... fikir ayrılıklarının devam edebileceği ihtimalini kabul etmeliyiz (Giddens, 1979/2005: 428).

Öte yandan, Giddens felsefe ve sosyal teoriyi sosyolojiden dışlayarak empirik araştırmayı ısrarla sürdürmeye çalışan tepkileri de reddeder:

> İkinci görüş sorguya açıktır, zira teorik tartışmaların empirik araştırmada bir fark yarattığı kolayca kanıtlanabilir. C. Wright Mills'in 'akılsız empirizm' olarak adlandırdığı şey girişimci ve kümülatif olmayan bir çalışmaya yol açar. En iyi empirik araştırma türü teorik olarak biçimlendirilmiş empirik araştırmadır. Teori ve araştırma arasında göreli bir özerklik vardır; ikisi birleştirilemez. Fakat, tıpkı teorisyenlerin empirik araştırma problemlerine duyarlı olmaları gerektiği gibi empirik araştırmacıların da teorik tartışmalara duyarlı olmaları gerekir (Giddens, 1996: 67).

Tüm bunlarla beraber, Giddens, *Sosyal Teorinin Temel Problemleri*'nde kendi konumunu açıkça şöyle ifade eder:

> söz konusu teorik keşmekeş karşısındaki bu tepkileri tamamen reddediyor ve sosyal teoriyi sistematik olarak yeniden kurmayı öneriyorum. Bu girişimi, eskisinin yerine yeni bir ortodoks anlayışı geçirme beklentisi içinde değil, sosyal teorideki temel problemlerin tartışılması için eski konsensüsün sağladığından veya –mevcut teorik yaklaşımlar çeşitliliği içinde yer alma eğilimindeki– hermeneutik tecridin izin verdiğinden daha doyurucu bir zemin oluşturmak umuduyla öneriyorum (Giddens, 1979/2005: 428).

Giddens, ne ortodoks konsensüs olarak adlandırdığı teorik yönelime ne de konsensüsün bozulmasıyla ortaya çıkan sayısız teoriye sıcak bakar. Bu nedenle Giddens'ı belirli bir teorik gelenek içinde konumlandırmak mümkün değildir. O, kendi teorik konumunu, daha ziyade söz konusu teorilerle eleştirel diyalogla inşa etmeye çalışır. Giddens teorilerle diyalogunu *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*'nın "İkinci Baskıya Giriş" kısmında şöyle ifade eder:

> Bu kitabı yazarken, onu, ele aldığı toplumsal ve felsefi düşünce biçimlerinin 'diyaloga dayalı eleştiri'si olarak düşünmüştüm –bugün de aynı düşüncedeyim. Yani bu çalışma, temel önemde gördüğüm, ancak şu veya bu nedenle, ilk doğdukları perspektifler içinde yeterince açımlanmayan düşüncelerle eleştirel bir hesaplaşmadır. Bazıları böyle bir stratejiyi yanlış konumlandırılmış bir eklektizm olarak gördü; ancak ben, diyaloga dayalı bu tür bir eleştirinin sosyal teorideki verimli kavramsal açılımlar için hayati önemde olduğunu düşünüyorum (Giddens, 1993/2003: 3).

Özetle, Giddens'a göre,

> 'Kör empirizm'e çekilmek kesinlikle onu takdir etmekten başka bir şey değildir. Sosyal teorideki bazı tartışmaların sosyal araştırma pratiğini fiilen değiştirmedikleri doğru olsa bile, sosyal teorideki problemlerin çoğu kez empirik araştırma yapanların üstlendikleri görevin doğasına derinden sızdığı kanıtlanabilir. Kısıtlı teorik çoğulculuk öneren bir görüş de kesinlikle savunulamaz. Farklı hakikat-iddialarının doğruluğunu değerlendirecek kriterlerin olduğu, aksi takdirde tüm sosyal bilimsel girişimin ortadan kalkacağı kabul edilmelidir. Sosyal teoride kesinlikle teoriler çeşitliliğine ihtiyaç olsa da, bu durum farklı bakış açılarını ilişkilendirmekten ve onları bir ölçüde uzlaştırma girişimlerinden vazgeçmek anlamına gelmez. Hâlihazırda sosyal teorinin yeniden inşasına benzer bir şey gerçekleşir görünmektedir ve onun temel gelişme çizgilerinden bir kısmı ortaya konulabilir. Natüralizm ve işlevselciliği terk etmek sosyal teoride ileri bir hareketti; ve daha doyurucu sentezci bir yaklaşım hâlihazırda gerçekleşme yolundadır. O, İngilizce konuşulan dünyadaki felsefe ile Kıta felsefesinden eğilimleri birleştiren yeni oluşan bir perspektiftir. Böyle bir sentezin ortodoks konsensüsün işgal ettiği ara zemini tamamen ele geçirmesi mümkün değilse de, yine de oldukça kapsamlı bir fikir birliğine ulaşmayı vaat etmektedir (Giddens, 1987b: 57-58).

Sentez ve diyalog Giddens'ın sisteminde merkezi bir noktadan hareketle kurulur. Ontolojik zeminde bu nokta onun sosyal teoriyi işgal ettiğini düşündüğü düalizmlerdir. Özne-nesne, yapı-fail, makro-mikro, toplum-birey vb. karşıtlıklar sosyal teorinin her yanına kökleşerek yayılmıştır. Bu anlamda konsensüsün bozulmasıyla sayısız çeşitlikte teori ortaya çıkmışsa da, Giddens için sosyal teorideki temel karşıtlık, işlevselcilik ve eylem yönelimli sosyoloji arasındadır (Kaspersen, 2000: 9). Bu karşıtlık esas itibariyle yapısalcılık ve işlevselcilik gibi yapı kavramını ön plâna çıkaran sosyal teori gelenekleri ile eylem kavramını ön plâna çıkaran yorumcu sosyolojilere işaret eder. Başka ifadeyle, karşıtlık genel anlamda eylem ve yapı arasındadır. Bununla beraber, her iki teorik yönelim de birçok anlamda sosyal teoriye olumlu katkılar sağlamıştır. Giddens, bu katkıları kabul etmekle beraber, ikisinin de toplumu açıklama konusunda ciddi yetersizliklere sahip olduğunu düşünür. Temel amacı bu teorileri açıklamaktan ziyade eleştirel analizlerini yapmak olan Giddens'ın, bu temel teorik geleneklerle eleştirel diyalogu aynı zamanda onun kendi teorik alternatifini oluşturmasına yol açar. Söz konusu alternatif, yukarıda ifade edildiği gibi, yeni egemen bir söylem geliştirme amacı taşımaz. Bu, daha ziyade sosyolojiye yeni kavramsal açılımlar kazandıracak bir alternatif olarak kurgulanır. Giddens'ın temeldeki arzusu da geleneksel düalist yaklaşımlardan kurtulmaktır (Layder, 2006: 181).

Çağdaş bir sosyal teorinin esasen epistemolojiyle değil ontolojiyle meşgul olması, yani araştırma nesnesinin ne olduğunu tanımlayarak başlaması gerektiğini iddia ettiği için, Giddens'ın ontolojik anlayışıyla, toplumsal ontolojisiyle devam edeceğiz. Giddens kendi yapılaşma teorisini (eleştirel) bir yorumcu sosyolojiler incelemesi temelinde eylem sosyolojisi olarak konumlandırmaya ve ardından yapısalcılık ve işlevselcilik, özellikle Parsons ve Durkheim eleştirisi temelinde bir toplumsal yapı teorisi geliştirmeye çalıştığı için, ardından onun aynı gerçekliğin iki farklı boyutunu açıkladığını ve aralarında karşılıklı ilişkiler olduğunu düşündüğü eylem sosyolojisine ve toplumun (toplumsal hayatın) üretimi ve yeniden-üretimi yaklaşımına geçeceğiz. Giddens, bu iki farklı boyutun nasıl temellendirilmesi gerektiğini belirleyebilmek için bilim ve sosyal bilim felsefesindeki bazı konuları seçici olarak tartışır ve sosyolojik yöntemin dayanması gereken temel ilkeleri belirlemeye çalışır, daha doğrusu karşı-pozitivist bir manifesto yazar. Bu yüzden sonraki durağımız onun sosyal bilim ve yöntem anlayışı olacaktır. Aslında Giddens epistemolojiyi ikinci plâna

iter (hatta bastırır) gibi görünse de, dikkatli incelediğimizde ciddi bir bilgi teorisi, bir epistemoloji geliştirdiğini görebiliriz. Ancak Giddens bunu 'bilgi'nin sosyal bilimlerde hangi anlamlarda alınması gerektiğini araştırarak ve böylece egemen pozitivist (daha ziyade empirist) bilgi, bilme, bilim ve yöntem anlayışını sorgulayarak yapar. Normalde bir epistemoloji tartışmasının böyle bir incelemede ontolojinin ardından gelmesi gerekse de, eleştirel sosyolojisini epistemolojisinden hareketle temellendirdiği için, Giddens'ın bu konudaki görüşlerini sona almayı uygun bulduk. Zaten okuyucu Giddens'ın benzer temalar ve kavramları teorisinin farklı yönleriyle ilişki içinde farklı yerlerde tekrar tekrar ele aldığını fark edecektir. Bu tekrarlardan mümkün olduğu kadar kaçınmaya, en aza indirmeye çalışsak ve bunu büyük ölçüde becersek de, Giddens'ın kendi yapılaşma teorisini sunuş tarzı bazı tekrarları kaçınılmaz kılacaktır.

B) Sosyolojik Bir Zaman-Mekân Ontolojisi

> Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da tekrar tekrar vurguladığı gibi, felsefe, Batılı düşüncenin epistemolojiyle ısrarlı uğraşı nedeniyle çapraşık hâle gelmiş olan Varlık sorununa geri dönmelidir. Bu uğraşıya hem özneden 'yola çıkanlarda' hem de nesneden 'yola çıkanlarda' rastlanır. Nitekim, Kartezyen *cogito* bilen öznenin temeli olarak varsayılan "Ben varım"ın 'var'ını araştırmadı. Aksine, 'nesneler' veya 'şeyler'in doğasıyla ilgilenen felsefeler ise, Heidegger'in deyimiyle, 'ontolojik' olana nüfuz etmekten daha çok, nispeten yüzeysel bir 'ontik' düzeyinde kaldılar (Giddens, 1981/2000: 32).

Sosyal teorinin esasen epistemolojiden ziyade ontolojiye odaklanması ve bu çerçevede 'insan', 'insan davranışı', 'toplumsal yeniden-üretim' ve 'toplumsal dönüşüm' sorunlarını yeniden ele alması gerektiğini vurgulayan Giddens, sosyal teorinin merkezî ilgi alanlarından birini oluşturması gerektiğini düşündüğü zaman-mekân ilişkilerine *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*'nda sınırlı düzeyde değinir. Bu konudaki görüşlerini *Sosyal Teorinin Temel Problemleri*'nde daha ayrıntılı olarak geliştirmeye başlar ve bunları *Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Eleştirisi*'nde genel bir toplumlar tipolojisi, özellikle kapitalist toplum analizi bağlamında uygulamaya çalışır. Giddens bu konudaki görüşlerini en derli toplu biçimde *Toplumun İnşası*'nda ortaya koyar ve farklı yazılarında tamamlayıcı nitelikte katkılarda bulunur.

Bir yanlış anlamaya, daha doğrusu belirli bir dönemin (ulus-devletler çağının) yaygın toplum tipinin tüm tarihe genelleştirilmesine dayalı 'toplum' kavramının yeniden tanımlanması (yapı-bozumuna uğratılması) gerektiğini düşünen Giddens, *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*'nda ontolojiye iki yerde değinir: Gadamer'in, bugün ve geçmiş arasında ontolojik bir boşluk bulunduğu, varlığın zaman içinde yer alması ve zamansal mesafe varlıkta bir farklılaşma anlamına geldiği için, 'bir yazarın iletmeyi amaçladığı şey' tekrar ele geçirilemez iddiasında bulunurken büyük ölçüde Heidegger'e dayandığını *ve* etkileşimin zamansal ve mekânsal olarak konumlandığını, aktörlerin etkileşim esnasında bu konumlanmışlığa tipik olarak başvurduklarını veya ondan *yararlandıklarını* belirtirken. Giddens burada etnometodolojinin kurucusu Garfinkel'in 'bağlama-gönderimlilik', yani hiçbir eylem veya anlamın bağlamdan-bağımsız olamayacağı fikrine 'zamansallık' çerçevesinde değinir. Zira ona göre, "Başkalarının tepkileriyle ilgili beklentiler her aktörün belirli bir andaki etkinliğine aracılık eder ve önceden yapılanlar sonraki tecrübeler ışığında gözden geçirilir. [Ve] Bu bakımdan, Gadamer'in de vurguladığı gibi, somut toplumsal hayat, ontolojik olarak, 'hermeneutik daire'nin özelliklerini sergiler" (Giddens, 1976/2003: 92-93, 140-141). Nitekim, onun ifadesiyle, 'zaman'ın etkileşim içindeki konumunun asıl ilgi merkezi haline geldiği etnometodoloji, eylemin zamansal ve bağlamsal konumunu aydınlatmaya katkıda bulunur. Sözgelimi bir konuşma sırasında, konuşmada yer alanların konuşmayı tipik bir biçimde 'söylenilen'i refleksif olarak nitelendirmekte kullandıklarını ve ayrıca, 'söylenilen'i nitelendirmek için bu konuşmanın gidiş yönünü tahmine çalıştıklarını vurgulayan etnometodoloji, anlamların etkileşim içindeki bağlam-bağımlı veya bağlama-gönderimli karakterinin zamanın yanı sıra başka unsurları da gerektirdiğini anlamaya yardımcı olur (Giddens, 1977c: 169; 1996: 246).

Giddens ayrıca *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*'nın 2. Baskısının önsözünde ontolojik olarak toplumun yeniden tanımlanması sürecinde farklılık, bağlam ve tarihin temel öneminin hesaba katılması gerektiğini öne sürer. Zira onun ifadesiyle:

Somut toplumsal yeniden-üretim süreçleri –zamansal-mekânsal 'genişlemeler'ine, gücün oluşumu ve dağılımına ve kurumsal refleksiviteye göre– birbirleriyle oldukça farklı şekillerde kesişirler. Toplumsal yeniden-üretime ilişkin bir incelemenin asıl odak noktası etkileşimin doğrudan kurulma sürecidir, zira tüm toplumsal hayat aktif bir icradır; ve top-

lumsal hayatın her anı bütünlüğün izlerini taşır. Ne var ki, 'bütünlük' kuşatıcı, sınırları belirli toplum değil, aksine bütünlük kazandırıcı farklı türden düzen ve kuvvetlerin bir bileşkesidir (Giddens, 1993/2003: 12-13).

> *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*'nda etkileşimci, mikro sosyolojilere odaklanan ve *Sosyal Teorinin Temel Problemleri*'nde yapısalcı ve post-yapısalcı teorilere yönelen Giddens, "eylem ve yapının karşılıklı bağımlılığını göstermek için, *her toplumsal etkileşime içkin bir özellik olan zaman-mekân ilişkileri*ni kavramamız gerektiğini" (Giddens, 1979/2005: 123) öne sürer. Burada asıl amacı, daha sonra belirttiği gibi, sosyal teori ve felsefedeki üç temel düşünce geleneğini, yani 'yorumcu sosyolojiler' ile işlevselcilik ve yapısalcılığı tamamen göz ardı etmeden aşmaya çalışmaktır (Giddens, 1981/2000: 27).

1. Giddens'ın Zaman (ve Mekân) Anlayışının Felsefî Temeli

Giddens kendi yapılaşma teorisine temel teşkil eden zaman-mekân anlayışının Heidegger'in varlık ve zaman anlayışından büyük ölçüde etkilendiğini, ancak ondan "daha ziyade, ontoloji olarak değil, sosyal sistemlerin zamansal-mekânsal inşasını kavramlaştırmayı sağlayacak felsefî bir kaynak olarak" yararlandığını belirtir (1979/2005: 124). Zamanın, daha doğrusu zamansallığın (hem doğada, hem toplumda, hem de birey düzeyinde) bir akış (durée), bir süreç olduğunu, onu zamanda sabit bir şey olarak almanın yanlış olduğunu düşünen Giddens, özellikle Kant'ın zaman ve uzay anlayışını eleştirerek, kendi anlayışında rehber olarak James'in tespitini, Heidegger ve Leibniz'in görüşlerini ve post-Newtoncu fizikteki zaman-uzay analizlerini dikkate alır. Ona göre, William James zamandan söz ederken Heidegger'in görüşünü yansıtır:

> Tam anlamıyla mevcut an sadece sözel bir varsayımdır, yoksa bir durum değil; tek mevcut, zamanın daima somut bir biçimde sona ererek geçmişte kalışı ve ufukta belirişinin sürekli birbirine karıştığı "akıp giden an" olarak gerçeklik kazanır (akt. Giddens, 1979/2005: 124).

Dolayısıyla Giddens'a göre,

> Doğa ve toplumun iç içe geçen zamansallığı... sadece 'temel' ve 'ikinci doğa'nın sürekliliğindeki tek bağlantı noktası olan insanın, *Dasein*'in sonluluğu ve olumsallığında ifadesini bulur... *Dasein*'in olumsallığı sadece zaman-içinde-olmanın mekân-içinde-olmayla ilişkisinde değil,

> Heidegger'in gösterdiği gibi, aynı zamanda 'varolanlar'ın inşasında (sosyal teoride, yapılaşma içindeki toplumun inşasında) mevcuttur. Onun belirttiği gibi, zaman sadece –mekânda-bulunmayla olumsal ilişki içindeki– bir şimdiler ardışıklığı olarak anlaşılırsa, zamanın niçin geriye gitmediğini kavramak imkânsız hale gelir: zamanın 'ilerleme'si zaman ancak 'mümkünün olması' anlamına geldiği takdirde açıklanır (Giddens, 1979/2005: 124).

Zamansallık ve eylem problemlerinin şimdiye kadar en açık biçimde Heidegger tarafından ifade edildiğini belirten Giddens'a göre, Heidegger Kantçı *apriori* zaman ve varlığın karşılıklılığını ima etmesine, bir şeyi olduğu şey kılanın ondan 'önce-geldiği'ni belirtmesine rağmen, "Kantçı felsefe Klâsik felsefenin temel teoremini –gerçek olan zaman ve uzaydır tezini– *görünüşler* zamanda ve uzayda yer alırlar önermesine" dönüştürdüğü için Leibniz'in görüşünün daha doyurucu olduğunu öne sürer. Zira "zaman ve uzayın –aslında 'varolan şeyler' (existents) olmadıkları için– sadece nesneler veya olaylarla ilişki içinde kavranabileceğine, nesneler ve olaylar arasındaki ilişkilerin ifade tarzları olduklarına inanan Leibniz, onların içlerinde deneyimleri barındıran, birbirleriyle ilişkisiz boş kaplar olarak alınamayacaklarını düşünür", zaman ve uzayı nesneler yahut olayların 'oluş' veya meydana gelme biçimleri olarak görür. Giddens'a göre, zaman ve uzayın Kant tarafından zihinsel kategoriler olarak konumlandırılışı, zaman ve uzay şeyden, yani bizzat Varlıktan uzaklaştırıldığı için kısmen geri bir adımdır (Giddens, 1979/2005: 192; 1981/2000: 32).

Sosyal bilimlerde çalışanların zaman ve uzay üzerine felsefi tartışmaların farkında olmakla kazançlı çıkabileceklerini düşünen Giddens'ın Heidegger'e yönelmesinin önemli bir nedeni, Heidegger'in çoğu sosyal analiz geleneğinin sorgulanmadan kabullenilen bir temeli hâline geldiğini ve yanlış olduğunu düşündüğü Kantçı zaman-uzay anlayışına yöneltiği eleştirilerdir. Zira, "Kant'ın zaman-uzay felsefesi, zaman ve uzaya özgü tüm karakteristiklerin değil, modern Batılı gelişmeye özgü özelliklerin bir ifadesidir". Ancak o, Heidegger'in zamanın doğası üzerine düşünceleri yeterince açık olmasa ve bir şekilde doğrudan sosyal teoriye dâhil edilebilecek bir zaman felsefesi ortaya koymasa da, onun Varlık ve zaman konusundaki görüşleri dikkate alınarak bunun başarılabileceğini düşünür ve zaman coğrafyası üzerine bazı araştırmalardan da yararlanarak bunu gerçekleştirmeye çalışır (Giddens, 1987c: 141).

Özetle ona göre, Kant'ın anlayışında zaman ve uzay gerçekliğin düzenleyici boyutları olarak düşünülebilir. Kant için, uzay kadar zaman da boş kategoridir. Örneğin, "bir nesneyi bir konumdan uzaklaştırabilir ve bir başka konuma yerleştirebiliriz, böylece terk edilen uzay boşalır". Giddens'ın ifadesiyle, zaman ve uzayın dünyaya biçim veya form kazandıran sezgi aracılığıyla bağlantılı olduğunu düşünen Kant'a göre, "'Boş zaman' hiçbir şeyin var olmadığı zamandır. Zaman ve uzay bölünemez veya daha uygun bir ifadeyle, sonsuza kadar bölünebilir bir sürekliliğe sahiptir" (Giddens, 1987c: 140-141).

Giddens'a göre, Kant'ın bu görüşünü tartışmaya açan Heidegger, zamanı ne içinde nesnelerin var olduğu bir çevre ne de zihnin bir görüsü olarak düşünür. Varlıkların sadece "zamanda" var olmakla kalmayıp, zamanın nesneleri oluşturan şeyin doğasını ifade ettiğini belirten Heidegger, Leibniz'den farklı olarak, zamanı birbirini izleyen olaylar arasındaki bir ilişki olarak almaz. Giddens bu noktada, özellikle yapısalcı ve işlevselci değişme anlayışlarına eleştirilerinde asıl temel olarak aldığı Heidegger'in bir görüşüne gelir: "Zaman değişme ile bir tutulamaz, zira bir nesne sadece 'zaman içinde' bir sürekliliğe sahip olduğu sürece bir kimliğe sahiptir". Zaman tüm varlığın ufku olduğu için, insan (*Dasein*) anlamını zamansallık içinde bulur (Giddens, 1987c: 141).

Sosyolojik bağlamda, evrimci, doğrusal zaman ve değişme anlayışlarını eleştiren, Weber gibi tarihsel ve toplumsal olayların bağlamsallığı ve olumsallığını vurgulayan Giddens'ı Heidegger'e çeken şey aslında *mümkünün ontolojisi*, daha doğrusu varlık ve zamanın sabit bir şey olmayıp, muhtemel potansiyellerin açığa çıkması fikri olsa gerektir. Onun ifadesiyle:

> Heidegger için *seiend* bir eylem formudur: her varlık zamansal bir oluştur (be-ing). Bir yorumcunun ifade ettiği gibi, "Varlık zamanda kendini bize Mümkünün Olması biçiminde gösterir... gelecek (futurity) olasılara göre görüş alanımıza girer... zaman problemi aşkın düzeyde mümkünün ontolojisidir" (Giddens, 1979/2005: 192-193).

İlişkisel bir varlık ve zaman anlayışı geliştirmeye çalışan Giddens burada Heidegger'in 'bulunuşluk' veya 'mevcudiyet' fikrini zaman coğrafyasına ve sosyal teoriye uyarlar. Ona göre, "Heidegger zamanın 'üç boyutlu' (geçmiş, bugün ve gelecek) değil, aksine 'dört boyutlu' olarak düşünülmesi gerektiğini öne sürer; dördüncü boyut, diğerlerini bir araya ge-

tiren ve ayrı tutan 'orada-bulunuşluk'tur" (1981/2000: 34). Hatta o, aralarında bazı keskin zıtlıklara rağmen, bu görüşün G.H. Mead'in 'sembolik etkileşimciler'in asla belirgin biçimde dikkate almadıkları, 'uzayda yeralış'ın/'bulunuşluğun' gerçekliği tamamen açıkladığını, geçmişin 'mevcut içinde' daima sadece bellek olarak var olduğunu vurgulayan zaman felsefesiyle dikkate değer bazı benzerlikler taşıdığını düşünür (Giddens, 1981/2000: 34). (Geçmişin 'mevcut içinde' daima sadece bellek olarak var olduğu fikri aslında Giddens'ın yapı tanımının da bir özelliğidir.) Neticede, Giddens bütün toplumlar veya sosyal sistemlerin orada-bulunanlar ve bulunmayanlar diyalektiğini içerdiğini, yani hem o-an-orada-bulunanlar arasındaki yüz yüze ilişkileri hem de bizzat orada-bulunanlar ile orada-bulunmayanlar arasındaki farklı dolayımlar ve iletişim araçlarıyla gerçekleştirilen ilişkileri içerdiğini tekrar tekrar vurgular.

Giddens'ın Heidegger etkisindeki (ve özellikle fenomenolojik sosyolojiyle, Schutz'un *durée* kavramıyla bağlantılı) ve kendi eylem tanımını şekillendiren bir başka görüşü de, onun 'anlar' ve 'zaman aralıkları' fikrine ve dolayısıyla modern dünyayla bağlantılı olan 'ölçülebilir zaman-uzay' kavramına eleştirisidir. Ne zamanın ne de zaman deneyiminin 'anlar' toplamı olmadığını belirten Giddens'a göre:

> Bu vurgu farklı nedenlerle önemlidir. Doğrudan analitik felsefecilerin eylem anlayışına dayanan [bir neden] eylemler, amaçlar, gerekçeler vb.nin kavramsallaştırılmasıyla ilgilidir. Gündelik İngilizce kullanımda bu son kavramlardan, sanki eylem içinde bir şekilde bir araya gelmiş veya dizilmiş bağımsız birimler veya unsurlarmış gibi söz edilir. Birçok İngiliz ve Amerikan eylem felsefecisi bu kullanım biçimini sorgulamadan benimser. Ancak onlar, bunu yaparken, farkına varmadan failliği zaman içindeki yerinden, gündelik davranışın zamansallığından soyutlarlar. Bu literatürde göz ardı edilen faktör, söylem içinde yer alan ve insan öznelerin gündelik faaliyetlerini oluşturan eylem akışına zorunlu olarak karışan refleksif dikkat anıdır. Bu dikkat anı 'bir' eylem veya edimin oluşumuna yaşanılan-tecrübenin *süre*sinde (durée) bile karışır (Giddens, 1979/2005: 193-194).

Heidegger'in "ölçülebilir zaman-uzay fikrinin Batı kültüründeki zaman-mekân ilişkilerinden türetildiği –yani, *empoze edildiği*– ve bu yüzden zaman-uzayın asıl doğasıyla karıştırılmaması gerektiği" yargısının büyük önem taşıdığını belirten Giddens'a göre, 'anlar' kavramının yerine

'aralıklar' kavramının geçirilmesi de bu anlayışın bir ürünüdür ve dolayısıyla zamanın özüne, yani "bir akış olarak zaman" fikrine terstir. Bu yüzden:

> Böyle bir sıkıntının üstesinden gelmek için –Heidegger'in yolunu izleyerek– aralıkların anlar olmadıklarını ve ne de zaman-uzayın onlardan 'oluşmadığı'nı kabul etmemiz gerekir. Daha ziyade, aralıklar ister bir kadrandaki saatler, ister bir müzik ritmindeki notalar veya isterse bir cetveldeki santimetreler olsun, içeriğe biçim kazandıran *yapılaşmış farklılıklar*dır. Bunu söylemek, başka deyişle, zaman-uzayı nesnelerde varolan 'içeriksiz biçim' olarak almaktan ziyade 'orada-bulunuş' (presencing) olarak yeniden teyit etmektir (Giddens, 1981/2000: 35).

Giddens bu arada, zamanın insanlar için sahip olduğu kültürel anlamların doğrudan Varlık ve zaman arasındaki ayrılmaz ilişkiden elde edilemeyeceğini, insanî varoluşu 'tarihsellik' karakterize etse de, bu varoluşun doğası gereği 'tarihsel' olmadığını, başka deyişle, zaman deneyiminin toplumsal kurumların çerçevesini düzenleyebilmesi ve ilişkilendirebilmesinin farklı yolları olduğunu belirtir. Örneğin o, 'gelenek' insan tarihinin çok uzun bir döneminde zaman-deneyimini ele geçirmenin başat ancak 'tarih'e riayet etmeyen bir yolu olsa da, Heidegger'in haklı olarak, kökten tarihsel olan bizimki gibi bir çağın insanî varoluşun tarihselliğini ihmal edemeyeceğini vurguladığını belirtir (Giddens, 1987c: 141).

> Modern kültürde, zamanı geçmişten geleceğe doğru ilerleyen bir yöne sahip bir tür olaylar akışı olarak düşünme eğilimindeyiz. Hem zamanı hem de uzayı ölçülebilir şeyler olarak ve hem nesnelerin mevcudiyetinden hem de etkinliklerimizin oluşumundan bağımsız olarak alma eğilimindeyiz. Heidegger'i okumak, bu kabullerin –son iki-üç yüz yıldır geliştiği şekliyle Batı kültürüyle sınırlı– spesifik bir zamansal ve mekânsal ufukla sınırlı olabileceğini gösterir (Giddens, 1987c: 142).

2. Zaman ve 'Toplumsal Düzen Problem'i

> 'Düzen problemi' Parsons –ve birçok muhalifi– tarafından büyük ölçüde bir *itaat* problemi, yani bireylerin ait oldukları toplumsal grupların normatif taleplerine nasıl bağlı kaldıkları problemi olarak görülür. Ancak, 'düzen problemi'ni *süreksizlikte süreklilik*[*] olarak ifade etmek sos-

[*] İtalikler bize aittir

yal teorideki daha temel sorunların değerlendirilmesine kapıyı açık bırakır: bana göre, bu son görüş, güdülenme ve normlar ilişkisi konusunda Parsons'ın geliştirdiğinden daha farklı bir yaklaşım sağlar (Giddens, 1981a/2005: 510).

Parsons gibi, 'düzen problemi'ni sosyolojik analizin, sosyal teorinin problemi olarak gören Giddens, bu sorunu ayrıca 'zaman' kavramı etrafında temellendirmeye çalışır. Ancak ona göre, Parsonscı sosyolojide 'düzen' 'çözülme'nin antitezi olarak anlaşılır ve bu nedenle düzen problemi bir *sosyal kontrol* problemi olarak alınır ve ayrıca sorular işlevselci terimler içinde sorulur ve cevaplandırılırken, gerçekte düzenin kaos veya biçimsizliğin antitezi olarak alınması gerekir. Bu yüzden Giddens'a göre, "Sosyal teoride düzen problemi, toplumsal ilişkilerde *form*un nasıl meydana geldiği veya... sosyal sistemlerin zaman ve mekânı nasıl 'birbirine bağladığı' problemidir" (Giddens, 1981/2000: 31). Burada sosyal sistemlerin zaman ve mekânı birbirine bağlamasıyla kastedilen şey, ilişkilerin farklı yerler ve zamanlarda nasıl üretildiği, daha doğrusu belirli yerler ve zamanlarda üretilen toplumsal ilişkilerin coğrafi ve tarihsel düzlemde farklı yerler ve zamanlara nasıl yayıldığı, nasıl genişlediğidir. Mevcut bir etkileşim kalıbının zamanda yer aldığını, etkileşimlerin sadece zaman içinde yaşandıklarında 'kalıplar'a dönüştüğünü, bu olgunun en açık haliyle, muhtemelen, bireylerin yüz-yüze karşılaşmalarında görülebileceğini (Giddens, 1979/2005: 381) belirten Giddens, bir-arada-bulunulan ortamlarda oluşan ilişkilerin yayılma sürecini açıklamak için 'zamansal-alansal uzaklaşma' kavramını geliştirir ve ona göre, "sosyal sistemlerin zaman ve mekânda genişlemesi insan toplumunun genel gelişiminin açık bir özelliğidir ve etkileşimin zamanda genişlemesinin yolu... esasen yazının icadıyla açılmıştır" (Giddens, 1979/2005: 382-383). Giddens 'zamansal-alansal uzaklaşma' kavramını aslında Spencer, Durkheim gibi evrimci sosyologların 'farklılaşma' kavramlarına bir alternatif olarak geliştirir. Yani, ona göre, toplumların gelişmesinin nedeni, sözgelimi basitten karmaşığa doğru farklılaşmaları değil, belirli bir yer ve zamanda üretilen ilişkilerin (örneğin, günümüzde küreselleşmede olduğu gibi) ne kadar geniş bir zaman ve mekân dilimine yayıldığıdır.

Giddens ayrıca, zamansal-alansal uzaklaşma kavramını kendi yapı anlayışıyla Durkheim üzerinden şöyle ilişkilendirir. Ona göre, Durkheim, toplumsal bütünlüklerin, kendi faaliyetleri içinde yeniden-ürettikleri bireylerden önce gelmekle ve onların yaşantılarından bağımsız olarak var

olmakla kalmayıp, aynı zamanda tekil bir bireye göre daha geniş bir zaman ve mekâna yayıldıklarını vurgular ve bu anlamda sosyal sistemlerin yapısal özellikleri kesinlikle bireyin etkinliklerinin 'dışında'dır. İnsan toplumları veya sosyal sistemlerin insan eylemi olmadan var olamayacaklarını, ancak bunun aktörlerin sosyal sistemleri yarattıkları anlamına gelmeyeceğini, gerçekte insanların *praxis*in sürekliliği içinde daha önceden yapılanları yeniden yaparak bu sistemleri yeniden-ürettikleri ve değiştirdiklerini öne süren Giddens'a göre, zamansal-alansal uzaklaşmanın genişliği bununla ilişkilidir. Çünkü her zaman değilse de, genelde, zamansal-alansal uzaklaşma derecesi arttıkça, yani kurumlar zamana-mekâna yayıldıkça sosyal sistemlerin tekil bireyler tarafından yönlendirilme veya değiştirilmesine karşı direnç de artar. Ancak bu zorlayıcılık kendi içinde mümkün kılmayı da taşır, zira zamansal-alansal uzaklaşma insan yaşantısıyla ilişkili bazı imkânların yolunu kapatırken başka imkânların yolunu açar (Giddens, 1984: 170-171).

Giddens burada yapısalcı ve post-yapısalcı zamansallık analizlerinden ve özellikle Derrida'nın 'fark', 'erteleme olarak farklılık' kavramlarından yararlanır. Sosyal teoride *zamansal-mekânsal kesişmelerin esasen tüm toplumsal varoluşla ilintili olarak görülmesi gerektiğ*ini öne süren Giddens'a göre, her toplumsal etkinlik ilişkili üç fark-yaratıcı an içinde (i) zamansal olarak, (ii) paradigmatik olarak (sadece somutluk kazandığı anlarda mevcut olan yapı sayesinde) ve (iii) mekânsal olarak biçimlendirilir ve bunların birlikteliği *toplumsal pratiklerin durumsal karakteri*ni ifade eder (Giddens, 1979/2005: 192; 1981/2000: 31).

Bir insanî faillik anlayışının *zamansallığı* içerdiğini, 'eylem' veya failliğin bir araya gelmiş bir dizi farklı fiile/edime değil, *sürekli bir davranış akışı*na işaret ettiğini, eylemi fiziksel varlıkların dünya-içindeki-olaylara fiilî veya tasarlanmış sebepli müdahalelerinin seyri olarak tanımlayabileceğimizi düşünen Giddens, daha genel bir eyleyen benlik teorisinden bağımsız olarak düşünülemeyecek bu faillik anlayışının şekillendirilmeye açık bir nesneler-dünyasına 'müdahale'yi de içeren daha genel bir kavram *praxis*le doğrudan ilişkili olduğunu kabul eder ve bu kabulden hareketle, düzenli eylemleri *durumsal pratikler* olarak ve bu pratikleri de eylem teorisi ve yapısal analiz arasındaki temel bir ilişki biçiminin ifadesi olarak alır (Giddens, 1979/2005: 192, 194-195). Ona göre, hem bir eylem teorisi hem de yapısal analiz toplumsallığı üç zamansallık düzleminde ele almalıdır.

3. Zaman ve Sosyal Analiz

Giddens'a göre, zaman ve mekân kavramlarının sosyal teoriyle ilişki içinde (ve Heidegger'in vurgusuyla bağlantılı olarak) yeniden ele alınması en azından dört unsurun varlığını kabul etmeyi gerektirir:

1) Zamanın, doğa nesneleri örneğinde olduğu gibi, toplumsal olayların içinde ortaya çıktıkları ve 'ilerledikleri' bir ortam olarak değil, toplumsal etkinlik biçimlerinin kurucu unsuru olarak alınması. Toplumsal unsurlar veya kurumların zamansallığının, Marksist teorem "insanlar doğaları gereği 'tarihsel'dir" önermesine ilişkin genel yorumlarda öne sürülenin aksine, bir tür içkin değişme eğilimine sahip olmadığının kabul edilmesi.

2) Farklı kültürlerin üyelerinin zamanı farklı biçimlerde yaşadıklarının dikkate alınması. Bu durumun bir ölçüde zaman hesaplama biçimleri karşılaştırılarak anlaşılabileceğini belirten Giddens, ancak zaman hesaplama biçimlerini karşılaştırmanın zaman deneyimleri arasındaki farklılıkları tüm boyutlarıyla ortaya koyabileceğini varsaymanın etnosantrik bir kabul olduğunu belirtir. Zira ona göre, zaman sadece ölçülebilir bir şey olarak var olmayıp, toplumsal etkinliklerin doğasındaki, kültürlere göre değişen farklılıklarla ilişkilidir. Örneğin, "zamansallığın geçmiş ve bugünün ayrılamazlığı biçiminde yaşandığı geleneğe doymuş bir kültür formel zaman hesaplama biçimlerinin yer aldığı bir kültürden muhtemelen tamamen oldukça farklıdır".

3) Doğrusal zaman anlayışının Lévi-Strauss'un 'tekrarlanabilir zaman' adını verdiği şeyle, yani tekrar olarak zaman, yeniden-üretim olarak zamansallık fikriyle tamamlanması gerekliliği. Giderek daha fazla kültür kesin zaman düzenleme biçimlerinin hâkimiyeti altına girdiği için, gündelik hayatın olaylar ve etkinliklerin tekrarına ayarlı olarak kaldığının görülmesi.

4) Toplumsal etkinliklerin zaman-mekân içinde analiz edilmesi. Ona göre, mekân, sosyal teorinin amaçları bakımından, en iyi şekilde, etkileşim *ortamları*na işaret eden bir şey olarak anlaşılabilse de, ortamların sadece etkinliklerin 'dağılım'larını değil, aynı zamanda onların bu etkinliklerin gerçekleştirildiği mekânların özellikleriyle koordinasyonunu içerdiğinin, bu tür bir koordinasyonun daima mekân kadar zamanı da kapsadığının, bunlar arasındaki bağlantının toplumsal etkinliklere belirli bir

'biçim' kazandıran tekrarın aracı olduğunun kabulü (Giddens, 1987c: 144).

Giddens'a göre, sosyal bilimciler yukarıdaki bilgiler ışığında toplumsal hayatın üretimi ve yeniden-üretimini üç 'zamansallık' düzleminde ele almalıdır.

4. Üç Zamansallık Düzlemi

> Toplumsal aktörlerin kurucu unsuru olarak bir zaman-mekân ontolojisi zamansallıktan ve böylece bir anlamda 'tarih'ten *yola çıkan* yapılaşma anlayışı için temel önemdedir.
>
> Bu yaklaşım, genelde birçok çağdaş Anglo-Amerikan yazarın 'eylem' tanımına dayalı analitik eylem felsefesinden ihtiyatlı bir biçimde yararlanabilir (Giddens, 1984: 3).

Her toplumsal yeniden-üretim anıyla ilgili örtüşen, toplumsal hayatın her anında devreye giren iç içe geçmiş üç zamansallık düzlemi bulunduğunu belirten Giddens'ın sosyal teorisinin temel amaçlarından biri, aslında bu düzlemler arasındaki bağlantıları kurmak, hangi şekillerde iç içe geçtiklerini, yani dolayımlandıklarını ortaya koymak ve böylece sosyal teoriyi işgal ettiğini düşündüğü mikro/makro, faillik/yapı gibi düalizmleri çözmektir. Ona göre, bu zamansallık düzlemleri veya katmanları şunlardan oluşur:

(1) Schutz'un –Bergson'u izleyerek– etkinliğin *süre*si (durée) adını verdiği, *doğrudan deneyimin* (tekrarlanabilir zaman içinde ifadesini bulan) *zamansallığı, gündelik hayatın sürekli akışı*. Giddens'a göre, toplumsal aktörler tarafından *olumsal bir biçimde* gerçekleştirilen doğrudan etkileşim ekseni toplumsal yeniden-üretimin en temel biçimidir.

(2) *Dasein*'in *zamansallığı, organizmanın hayat-döngüsü*, yaşayan insan organizması olarak varoluşu, ölüm karşısında hayatın ve biyolojik yeniden-üretimin *olumsallığı*. Ona göre, "Ömrün *süre*si/*akış*ı tekrarlanamaz zaman olarak, sabit bir kuantuma sahip bir zaman olarak yaşanır".

(3) Braudel'in vurguladığı kurumsal zamanın *uzun süre*si (longue durée), yani toplumsal kurumların uzun dönemli tortulaşmışlığı veya gelişmesi; *kurumlar*ın kuşaklar boyu uzun-süreli yeniden üretimi, dönüşüm/dolayım ilişkilerinin sistem organizasyonu içinde yer alan *olumsallığı* (Giddens, 1981/2000: 20, 29; 1987c: 144-145).

Giddens bu üç zamansallık düzlemi arasındaki ilişkiyi özetle şöyle aktarır:

> Toplum olarak adlandırılmayı hak eden her şey, etkinlikleri belirli bir anda onları inşa eden bireylerin yaşantılarının ötesine uzanır. Hem süreklilik hem değişme örüntülerinin belirli bir bireyler kuşağının ömürlerinin çok ötesine taşındığı gözlenebilir. İnsan toplumsal hayatının zamansal organizasyonunun bu yönlerinin birbirlerinden sadece analitik olarak ayrılabileceği açıktır. Gündelik hayattaki karşılaşmalar kurumsal zamanın uzun dönemli yayılmalarından uzak görünebilir. Ancak, kurumlar sadece gündelik hayat ortamlarında sürekli olarak üretildikleri ve yeniden-üretildikleri sürece bir forma sahip olabilirler. Öte yandan, gündelik davranış sadece kurumlaşmış etkinlik biçimlerine katılımlarla süreklilik kazanır. İnsan organizmasının mevcudiyeti zamansallığın diğer iki boyutunun önkoşuludur. Yine de, onlar kendilerinden çıkarsanabilecek ömrün *süre*sinden çıkarsanamaz (Giddens, 1987c: 145).

Kısaca, 'birey', 'gündelik hayat' ve 'toplumsal kurumlar' biçiminde adlandırabileceğimiz bu gerçeklik katmanları, belirli ölçüde Parsons'ın sistem düzeylerini andırır biçimde, toplumsallığın birbiri üzerine kurulu, birbirlerine karşılıklı olarak nüfuz eden tamamlayıcı boyutlarını içerir. Giddens aslında birçok çalışmasında bunlar arasındaki ilişkileri özellikle zamansallık boyutunda açıklamaya, ancak hiçbirine diğerleri üstünde öncelik tanımadan toplumsallığın dinamik ve bütüncül bir resmini sunmaya çalışır. Bu üç boyut özellikle toplumsallığın üç temel varoluşsal boyutu olarak görülebilir.

*Toplumsal yapı*nın bireylerin eylemleriyle üretildikleri anların dışında var olmadıklarını düşünen, dolayısıyla Randall Collins gibi gündelik etkileşim ekseninde, bireylerin karşılaşmaları, yüz yüze ilişkileri içinde üretildiğini ve yeniden-üretildiğini düşünen Giddens[1], bu süreçlerin (kendi deyimiyle, düzenli eylemler olarak *durumsal pratikler*in) uzun vadede rutinler, tekrarlar temelinde nasıl gerçekleştiğini anlamak için sosyal sistemlerin yeniden-üretiminde uzun zamansal-alansal mesafelere 'yayılan' pratikler olarak tanımladığı 'kurumlar', 'kurumsal zamanın *uzun-sü-*

1 Giddens'ın farklı yapı tanımları hakkında kapsamlı ve ayrıntılı bir açıklama, bir yeniden sistemleştirme denemesi için, bkz. Tatlıcan, 2005a.

resi' temelinde bir açıklamaya gerek olduğunu düşünür. Zira ona göre, "Sosyal sistemlerin yapısal pratikleri, gündelik-hayat-dünyasının *süre*sinin (durée) zamansallığını insan bireyin varoluşunun sonlu ömrünün içinde yer aldığı kurumların *uzun süre*sine (longue durée) 'bağlar'" (Giddens, 1981/2000: 30).

Giddens, büyük ölçüde yapısalcılık ve işlevselcilikteki eşzamanlı/artzamanlı ayrımının etkisiyle, zamanın insan aktörün *süre*si düzleminde bir kenara itilmesinin sosyal teoride toplumsal kurumların zamansallığının arka plâna itilmesine, bu ayrımın ayrıca yanlış ve katı disipliner bir işbölümüne yol açtığını düşünerek, zamansallık ekseninde bir kurumlar analizi gerçekleştirmeye çalışır. Özetle onun ifadesiyle:

> ...zaman ve mekânın toplumsal hayatın 'ortamlar'ını oluşturdukları fikri disipliner ayrışmaları pekiştirmeye hizmet etmiştir. Bu yüzden, zaman tarihçilerin, uzay/mekân coğrafyacıların önde gelen ilgisini oluştururken, diğer sosyal bilimlerde bu boyutların anlaşılması gereği fiilen göz ardı edilmiştir (Giddens, 1987c: 142).

Toplumsal ilişki 'kalıplar'ının (Heidegger'in etkisiyle) sadece zamanın akışı içinde yeniden-üretilen sistemler olarak düzen kazandıkları sürece var olduklarını (1979/2005: 202) belirten, kurumları, Radcliffe-Brown gibi, sosyal sistemlerin zamansal-mekânsal inşasında temel bir rol oynayan 'standart davranış biçimleri' olarak, Turner'ın ifadesiyle toplumlardaki zaman içinde varlığını sürdüren ve insanları belirli mekânlara dağıtan etkileşim sistemleri olarak (Turner, 1991: 527) düşünebileceğimizi varsayan Giddens'a göre, davranışın zaman-mekân içinde standartlaşması bu sürecin *olumsal yapıdaki gündelik toplumsal etkinlik koşullarında* sürekli *yeniden-inşasını* gerektirir ve zamansallık sosyal sistemlerin yeniden-üretiminde üç şekilde yer alır:

1. *Yakın etkileşim ekseninde,* toplumsal yeniden-üretim (en temel anlamında) aktörler tarafından koşullara bağlı olarak 'başarılır' veya gerçekleştirilirken.

2. Sosyal sistemlerin *elemanlarının* (biyolojik yeniden-üretimin akışı içinde kök salmış sonlu bir ömre sahip varlıklar, *Ölümlü Varlıklar* olarak) *yeniden-üretiminde.*

3. Tarihsel zamanın *uzun süre*si (longue durée) içinde çökelmiş *kurumların yeniden-üretimi*nde (1979/2005: 247-248).

Bu yüzden,

> bir kurumsal formlar anlayışı, sadece, düzenli toplumsal pratikler olarak kurumların akıp giden anının *süre*si (durée) *ile* derinlere çökelmiş zamansal-mekânsal ilişkilerin *uzun süre*si (longue durée) arasındaki bağlantı içinde nasıl inşa edildikleri ve yeniden-inşa edildikleri gösterildiğinde oluşturulabilir (Giddens, 1979/2005: 264).

5. Varoluşsal Bir Bileşen Olarak Mekân

> ...çoğu sosyal teoride *sadece toplumsal davranışın zamansallığının değil, bu davranışların mekânla ilişkili özelliklerinin de* yeterince dikkate alınmadığını iddia ediyorum (Giddens, 1979/2005: 380).

Ne zamanın ne de mekânın sosyal teorinin merkezinde yer almadığını, onların çoğu kez (Kantçı zaman ve uzay anlayışının etkisiyle) toplumsal etkinliklerin gerçekleştirildiği 'ortamlar' olarak alındığını vurgulayan Giddens'a göre, zaman konusundaki bu tutumun asıl nedeni eşzamanlı/artzamanlı ayrımının etkisiyken, sosyal teoride mekânın bir kenara itilmesinin bir nedeni sosyologların çalışmalarını coğrafi determinizm suçlamasından uzak tutma kaygılarıdır (Giddens, 1979/2005: 380).

Bir varlık olarak *Dasein*'ın zamansallığının varoluşsal, bireysel/algısal, toplumsal boyutlarının insanların etkileşimlerinde, gündelik hayatta önemli olduğunu, gerçek bir sosyal teorinin psikolojik, sosyal psikolojik, etkileşimsel, kurumsal, yapısal (ve sistemsel) yanları bir araya getirmesi ve onları karşılıklı ilişkileri ve bütünlükleri içinde kavraması gerektiğini düşünen Giddens, ilişkilerimizi, içinde gerçekleştiği zamansal ve mekânsal ortamlar da dâhil, mikro ve makro bütün süreçler temelinde dikkate alan bir teori geliştirmek ister. Bu nedenle Giddens, sosyal bilimsel araştırmanın temel alanının ne sadece birey aktörün deneyimi, ne de sadece özel bir toplumsal bütünlük biçimi olmadığını, zaman ve mekânda düzenlilik kazanmış *toplumsal pratikler* olduğunu vurgulama gereği duyar (Giddens, 1984: 2).

Bu amaçla, *Toplumun İnşası*'nda bireyler olarak insanlara ilişkin belirli psikolojik tespitler yaptıktan sonra kendi zaman coğrafyasının (mekân anlayışının) da önemli bir parçasını oluşturan "bir-arada-bulunulan konumlardaki etkileşimi" (özellikle Goffman'ın görüşlerini dikkate alarak) analize çalışır. Zira ona göre:

> Aktörlerin etkileşim bağlamlarındaki konumlanışları ve bu bağlamların iç içe geçişleri bu konular için temel önemdedir. Ancak, bu sorunların sosyal sistemlerin daha genel özellikleriyle ilişkilerini göstermek için, sosyal teorinin etkileşimin zaman ve uzayda 'konumlanmışlığı' problemi ile –soyut felsefi bir düzeyde değil, daha ziyade somut olarak– nasıl yüzleşmesi gerektiğine bakılması gerekir (Giddens, 1984: 110).

Toplumsal etkileşimlerin, pratiklerin (ve böylece sosyal sistemlerin) zamansal ve mekânsal inşasının ve yeniden-üretiminin 'düzen problemi'nin dayattığı bir problem olduğunu düşünen Giddens, daha önce belirttiğimiz gibi, çoğu sosyal analizi zaman ve mekânı sadece eylemin içinde gerçekleştiği ortamlar olarak almakla ve zaman kavramını, sorgulamaya gerek duymadan, modern Batı kültürüne özgü bir olgu olan ölçülebilir saat zamanıyla özdeşleştirmekle, coğrafyacıların oldukça yeni çalışmaları dışında, sosyal bilimcileri düşüncelerini sosyal sistemlerin zamansal-mekânsal boyutta inşa edilme biçimleri etrafında kurmayı başaramamakla eleştirir. Ona göre:

> bu konuyu araştırmak –yapılaşma teorisinde yeniden kavramlaştırılan– 'düzen problemi'nin dayattığı temel bir görevdir. O peşine düşülecek veya bir kenara itilebilecek özel sosyal bilim tipi veya 'alan'ı değildir. Yapılaşma teorisinde sunulduğu şekliyle sosyal teorinin tam merkezinde yer alır ve bu yüzden sosyal bilimlerde empirik araştırmalar açısından büyük bir öneme sahiptir (Giddens, 1984: 110).

Giddens kendi zaman ve mekân anlayışını oluştururken büyük ölçüde zaman-coğrafyacısı Hägenstrand'ın görüşleri ve açıklamalarından, özellikle "gündelik hayatın rutinleşmiş karakteri"ne vurgusundan yararlanır. Zira ona göre, bu rutinleşme ayrıca insan bedeninin özellikleri, bedenin hareketlilik ve iletişim araçları ve ilgili kişinin 'hayat döngüsü' içinde izlediği yolla ve bu yüzden, bir 'biyografik proje' olarak insanla ilişkilidir; Hägenstrand'ın yaklaşımında bir yandan esasen bedenin doğasının ve etkinliğin gerçekleştiği fiziksel bağlamların insan etkinliğini kısıtlayan kaynakları tespite çalışılırken, öte yandan bu kısıtlayıcıların davranışı zamanda-mekânda kısıtlayan genel 'sınırlar' oldukları belirtilir (Giddens, 1984: 111). Bu kısıtlayıcılar özetle şöyle sıralanır:

> (1) *İnsan bedeninin, ve insanın var olduğu ortamlardaki diğer canlı ve inorganik varlıkların, bölünemezliği.* Bedenin, insan aktörün hareket ve algı kapasitelerine kesin sınırlamalar getirmesi.

(2) *"Ölümlü bir varlık" olarak insan aktörün ömrünün sonluluğu.* İnsanlık durumunun bu temel unsurunun zamanda-mekânda etkileşimle ilgili aşılamaz belirli demografik parametreler yaratması. Zamanın birey için kıt bir kaynak olması.

(3) *İnsanların bir defada birden fazla görev üstlenme kapasitelerinin sınırlılığı,* bu yüzden belirli şeyleri sıra-ile-yapmada olduğu gibi, her görevin belirli bir zaman işgal etmesi.

(4) *Mekânda hareketin aynı anda zamanda hareket olması.*

(5) *Zaman-mekânın sınırlı 'sığıştırma kapasitesi'.* İki fizik nesnede olduğu gibi, iki insan bedeninin aynı anda aynı yeri işgal edememesi (Giddens, 1984: 111-112).

Giddens'ın sözleriyle, Hägenstrand'a göre insan varoluşunun maddi eksenlerini ifade eden ve bir-arada-bulunulan ortamlardaki tüm ilişki bağlamlarının temelini oluşturan bu beş 'zaman-coğrafi gerçeklik', ona göre, gücün hem oluşumu hem de dağılımında yer alan kaynaklar olarak düşünülebilir ve bireylerin karşılıklı etkileşimlerinde izledikleri günlük, haftalık, aylık ve daha genel hayat güzergâhlarının biçimlendirdiği etkileşim ağlarını düzenler. Dolayısıyla, Hägenstrand'ın ifadesiyle,

> bireylerin güzergâhları, dünyevî mekân ve zamandaki ortak varoluşlarından kaynaklanan baskılar ve fırsatlara uyum sağlamak zorundadır (Giddens, 1984: 112).

Giddens'ın ifadesiyle, bireylerin hayat güzergâhları veya 'biyografi'lerindeki ardışıklığı kavramak amacıyla zaman-coğrafyasını kullanmak için özel çaba harcayan Hägenstrand'a göre, (1) kişinin biyografisi öncelikle beden ve çevredeki olgular arasındaki karşılıklı etkileşimle ilgili 'iç zihinsel deneyimler ve olaylar'dan oluşsa da, (2) bireyin gündelik hayatındaki davranışları onun etkileşim ortamlarından hâsıl olan mevcudiyet öbekleriyle, yani (i) diğer aktörler, (ii) bölünemez nesneler (eylem *ortamı*nın katı maddi nitelikleri) ve (iii) bölünebilir nesneler (hava, su, mineraller, gıda maddeleri) ile belirli ardışıklık içinde ilişki kurmasını gerektirir (Giddens, 1984: 115) Giddens'a göre, zaman-mekân alanlar biçiminde bölgeselleşir, yani bireyler farklı mekânsal sınırlara sahip etkileşim ortamları aracılığıyla hayat patikalarında hareket ederler ve "alanların sınırları, doğrudan, belirli bir 'istasyonlar' ve 'etkinlik öbekleri' dağılımının –etkinlikleri bu alanlar içinde yoğunlaşan genel nüfus için– yarattığı sığıştı-

rıcı kısıtlayıcılara göre incelenebilir". Zira etkileşim içindeki toplumsal örüntülerin zaman-uzam alanları içindeki doğası imkân/kapasite kısıtlayıcıları ve sığıştırıcı kısıtlılıkların genel organizasyonuyla sınırlıdır. Giddens üç 'sığıştırma' biçiminden kaynaklanan iki 'ekolojik' kısıtlayıcıdan söz eder:

(1) maddeler, insan eserleri, organizmalar ve insan nüfusunun zamansal-mekansal yerleşimlere sığıştırılması;

(2) nüfus içindeki zamansal aktivitelerin farklı zaman plânlamalarına sığıştırılması; nüfus sistemine farklı büyüklük, sayı ve süre yığınlarının sığıştırılması (Giddens, 1984: 115-116).

6. Bölgeselleşme

Toplumsal ilişkilerin farklı mekânlar ve farklı zaman dilimleri içinde bölgeselleşme eğiliminde olduğunu belirten Giddens'a göre, toplumsal etkinliklerin zamansal-mekânsal koordinasyonunu analiz etmek, aktörlerin gündelik güzergâhlar içinde hareket ettikleri mekânların bağlamsal özelliklerini ve mekânların zaman-uzaya yayılarak bölgeselleşmelerini araştırmaktır ve bu analiz zamansal-alansal uzaklaşmayı açıklamanın ve böylece, daha büyük toplulukların ve genelde sosyal-bütünlükler-arası-sistemlerin heterojen ve karmaşık doğasını ele almanın ayrılmaz bir parçasıdır (Giddens, 1984: 286). Ayrıca, ona göre, etkileşim bağlamının veya bağlamsallıklarının araştırılması toplumsal yeniden-üretim araştırmasının ayrılmaz bir parçasıdır ve 'bağlam' şunları gerektirir:

> (a) etkileşim unsurlarını çevreleyen (genellikle sembolik veya fiziksel belirteçlere sahip) zamansal-alansal sınırlar; (b) yüz ifadeleri, bedensel hareketler, dilsel ve diğer türden birçok farklı iletişim aracının görünürlüğünü sağlayan, aktörlerin bir-arada-bulunuşlukları; (c) bu olguların farkında olmak ve etkileşimin yönünü etkilemek veya kontrol altına almak için onları refleksif olarak kullanmak (Giddens, 1984: 282).

Yukarıdaki alıntı, Giddens'ın tüm teorisinde olduğu gibi, etkileşimin mikro ve makro, bireysel ve yapısal (sistemsel) boyutlarını ilişkilendirme çabasının bir göstergesidir. Giddens burada da, teorisinin farklı yanlarında yaptığı gibi, bireyler arası etkileşimlerin ele alındığı 'stratejik davranış analizi' ve yapısal ve sistemsel süreçlerin ele alındığı 'kurumsal analiz ayrımına başvurur. Ona göre, öncelikle, her toplumsal etkileşim,

kimi noktalarda, bedensel mevcudiyet bağlamlarında ve aracılığıyla, yani mikro karşılaşmalarda sergilenir. Bu mikro karşılaşmaların analizinden, yani stratejik davranış analizinden yapının ikiliği fikrine geçerken onların zaman ve mekâna 'yayılma'yla başlamamız, başka deyişle birçok farklı bağlamda uygulanan pratiklerin daha geniş zamansal ve mekânsal alanlarda nasıl gömülü olduklarını göstermemiz, özetle kurumsal pratiklerle ilişkilerini ortaya koymamız gerekir (Giddens, 1984: 297-298).

Belirli bir konumdaki aktörlerin durumsal etkinlikleriyle ilgili stratejik analizden kurumsal analize geçiş, Giddens'a göre, üç hususu araştırmayı gerektirir:

1. Eylemin yer aldığı bağlamların bölgeselleşmesi ile daha genel bölgeselleşme biçimleri arasındaki ilişkileri;

2. Aktörlerin etkinliklerinin zamanda gömülmüşlüklerini, yani yerleşik pratikleri veya pratiklerin belirli yanlarını nasıl yeniden-ürettiklerini;

3. Söz konusu etkinlikler ve ilişkileri toplumların genel özelliklerine veya sosyal-bütünlükler-arası-sistemlere bağlayan zamansal-alansal uzaklaşma biçimlerini (Giddens, 1984: 298).

7. Zaman-Coğrafyasının Sınırlılıkları

Zaman-coğrafyasının gündelik hayatın rutinlerini biçimlendiren kısıtlayıcılarla ilgilendiğini ve gündelik etkinliklerin pratik karakterinin bir-arada-bulunulan ortamlardaki toplumsal davranışın inşası açısından önemli olduğu düşüncesinin yapılaşma teorisiyle ortak bir noktasını oluşturduğunu vurgulayan Giddens, bütün bunlara rağmen, zaman coğrafyasını şu noktalarda eleştirir:

(1) Naif ve kusurlu bir insan fail anlayışına sahip olması. Hägenstrand'ın, yapılaşmış zamansal-mekânsal bağlamlarda insanın bedenselliğini vurgularken 'bireyler'in gündelik hayatlarında karşılaştıkları toplumsal ortamlardan bağımsız olarak inşa edildiklerini düşünme eğiliminde olması; aktörleri, etkinliklerinin ulaşmaya çalıştıkları 'projeler' tarafından yönlendirilmesi anlamında amaçlı varlıklar olarak almasına rağmen, bu projelerin doğası ve kaynağını açıklamaması.

(2) Hägenstrand'ın analizlerinin eylem ve yapı düalizmini tekrarlama eğiliminde olması. 'İstasyonlar', 'alanlar' vb.nin verili şeyler, yorumlanmamış kurumsal oluşum ve değişim süreçlerinin sonuçları olarak alın-

ması; en rutinleşmiş biçimlerinde bile, tüm insan etkinliklerinin özünde dönüştürücü karakterinin çok az vurgulanması.

(3) Sadece bedenin kısıtlayıcı özelliklerine, onun zaman-mekândaki hareketine yoğunlaşması. Zira Giddens'a göre, "tüm kısıtlayıcılık tipleri aynı zamanda fırsat tipleri, yani eylemin mümkün kılınması aracıdır".

(4) Zaman coğrafyasının çok az geliştirilmiş bir güç teorisi içermesi. Hägenstrand'ın, kapasite (imkân kısıtlılıkları ve sığıştırıcı kısıtlılıkları birbirine bağlayan 'otorite kısıtlayıcıları'ndan söz etmesine rağmen, bunları net olarak formüle etmemesi ve eylem üzerindeki kısıtlayıcıların kaynağı olarak bir sıfır-toplam güç anlayışına başvurması (Giddens, 1984: 116-117).

8. Zaman ve Değişme Özdeşliği Eleştirisi

> Toplumsal etkinliklerin zamansal karakterini uygun şekilde kavradığımızda, ne istikrar/değişme ne de süreklilik/süreksizlik çiftinin birbirini karşılıklı dışlayan kutuplar olmadıklarını görebiliriz. Sosyal sistemler sadece zaman içinde sürekli yapılaşarak var olurlar... sosyal analizde *yapılaşma-ma*ya yer yoktur (Giddens, 1979/2005: 399).

Giddens'ın sosyal bilimler açısından (kendi toplumsal değişme anlayışı bağlamında) en çok vurguladığı noktalardan birisi, özellikle hızlı bir değişim sürecine tanık olan modern çağdaki zaman algısının (etnosantrik) etkisiyle, zaman kavramının değişmeyle özdeşleştirilmesidir. Ona göre, sosyal teoride bu konuda en problemli olan yaklaşımlar, eşzamanlı ve artzamanlı ayrımını vurgulayan ve özellikle eşzamanlıya artzamanlı karşısında (değişimden ziyade istikrara) öncelik tanıyan yapısalcılık ve işlevselciliktir. Kantçı uzay ve zaman düalizmini gerektirdiği için bu ayrımın terk edilmesi gerektiğini düşünen Giddens'a göre, bunun çözümü zamanın ve zaman-mekân ilişkilerinin sosyal teorinin merkezine yerleştirilmesidir. Zira, eşzamanlı/artzamanlı ayrımıyla ilgili karakteristik görüşte, bir sosyal sistemi eşzamanlılık ölçütüne göre ele almanın onun bir tür 'zaman-dışı şipşak resim'ini çekmek anlamına geldiği savunulur. Bu yaklaşımlarda, işlevsel ilişkiler zamandan soyutlandığında bir sosyal sisteme katkıda bulunan farklı faktörlerin birbirleriyle nasıl bir ilişki içinde olduklarının belirlenebileceği, öte yandan sistemler artzamanlı olarak incelendiğinde zamanla nasıl değiştiklerinin analiz edilebileceği varsayılır (Giddens, 1981/2000: 17-18). Ancak Giddens'a göre, aksine "sosyal sistemler

sadece zaman boyutunda 'işleyiş'leri (yeniden-üretim) içinde ve bu işleyiş aracılığıyla sistemler *olarak* var olurlar" (Giddens, 1981/2000: 18).

Giddens'ın bir başka önemli tespitinin, Cohen'in daha sistematik olarak ifade ettiği 'potansiyeller ontolojisi' olduğu söylenebilir. Giddens doğrudan bu şekilde ifade etmediği için, bu noktada Cohen'in aydınlatıcı olduğunu çerçevelendirme girişimini özetle aktaracağız. Cohen'e göre, yapılaşma teorisinin kavramları bir potansiyeller ontolojisi statüsüne sahiptir. Onların ontolojik olmasının nedeni, empirik olaylara değil, daha ziyade toplumsal hayatın inşa edildiği, kalıplaştığı, yeniden-üretildiği ve değiştiği genel insani kapasiteler ve koşullara işaret etmeleri, toplumsal hayatın farklı tarihsel ortamlarda ve farklı karşılaşmalarda inşa edilme biçimindeki çeşitlilikleri vurgulamalarıdır (Cohen, 1990: 34).

9. Ontoloji ve Toplumsal Hayatta Nedensellik; veya Bir Potansiyeller Ontolojisi

> Pozitivist sosyal teori ontolojik bir ilkeyi, tarih-aşırı düzenliliklerin mevcudiyetini varsayan tekbiçimlilik ilkesini temsil eder... [Ancak] Giddens'ın insanî faillik ve toplumsal pratikler açıklaması... *Praxis*'in tekbiçimliliklerini reddetmeyi gerektir[ir] (Cohen, 1987: 274).

'Tekbiçimlilik ilkesi'nin, her zaman (doğaya ters düşsün düşmesin) ortak deneyimler tekrar tekrar ortaya çıktığında birçok farklı doğal düzenliliğin aynı koşullarda benzer biçimlerde işlediklerini varsaydığını belirten Cohen'e göre, Giddens yaklaşımını "Toplumsal hayat doğayla süreklilik içinde midir, yoksa belirli temellerde doğadan ayrılabilir mi?" sorusu üzerine konumlandırır (Cohen, 1987: 283) ve soruyu şöyle cevaplandırır:

> Toplum ve doğa arasındaki fark, doğanın insanlar tarafından üretilmemesidir... Toplum, tek bir kişi tarafından yapılmasa da, hiç değilse en azından, her toplumsal karşılaşmada katılımcılar tarafından yaratılır ve yeniden-yaratılır. *Toplumun üretimi*, insanlar tarafından sürdürülen ve 'mümkün kılınan' becerili bir icraattır (Giddens, 1976/2003: 15).

Sosyal bilimlerde yasalar üzerine açıklamalarında değineceğimiz gibi, bütün evrensel genelleme biçimlerine, dolayısıyla tekbiçimlikçi bir bakış açısına karşı çıkan Giddens'ın doğa ve toplum arasında açık bir ayrım yaparken tekbiçimlilik ilkesine nasıl baktığının yeterince açık olmadığını belirten Cohen, onun bu tavrı niçin benimsediğini açıklamaya çalışır.

Bir nedeni, pozitivizmin kurucularının temel amaçlarından birinin, "toplumsal hayatın yönü ve karakterine, özellikle metafizik terimler içinde algılanan soyut güçler veya niteliklere etkin faillik veya sonuç atfeden bütün teoriler ve yöntemleri toplumsal düşünceden atmak" istemeleri olabilir (Cohen, 1987: 277). Sosyal teoride faile ve failliğe yer açmak isteyen Giddens, aslında "pozitivizm ve pozitivist sosyal teoriyle yüzleşmekten ziyade... yapılaşma teorisi için temel önemde olan görüşleri geliştirmeyi seçer" ve "bu yolda ilerlemek onu pozitivist sosyal bilimin güçlü ve zayıf yanlarını tartışanların çözümsüz bıraktıkları sorunlara boğulmaktan kurtarır" (Cohen, 1987: 275).

Cohen'e göre, Giddens'ın pozitivizmden uzak durmasının bir başka nedeni, bilim felsefesindeki post-pozitivist tartışmalardan etkilenmesi ve kurucusu Bhaskar olan 'eleştirel realizm'le belirli ölçüde benzer bir bilim anlayışına sahip olmasıdır. Sosyal teorinin temel amacının temel yapılar ve toplumsal süreçler hakkında teoriler oluşturmak ve empirik araştırmaların geliştirilmesine hizmet etmek olduğunu belirten Giddens (Giddens, 1984: xviii) kendi toplumsal olgular anlayışını ontolojik terimlere dönüştürür (Cohen, 1987: 276). Bu bilim anlayışının etkisinde, Cohen, bilimsel teorinin ontolojik unsurunun, bir araştırmanın alanını oluşturan tarih-aşırı olguların (yani, farklı durumlarda farklı biçimlerde harekete geçebilen veya gerçekleşebilen temel süreçler veya özelliklerin) *potansiyelleri* olarak anlaşılabileceğini, olayların empirik akışları içindeki tezahürleri dikkate alınmadan formüle edildikleri için bu potansiyellerin mevcudiyetlerinin empirik temellerde çürütülemeyeceğini belirtir. Ona göre, ancak aynı nedenle, temel teorilerin gelişimi, bu süreçler ve özelliklerin belirli bir bağlamda nasıl işledikleri ve ortaya çıktıkları ve bu teorilerin nasıl empirik olarak çürütülmeye açık olduklarını belirlemeyi gerektirmiştir. Dolayısıyla, bu türden ontolojik kavramlar formüle edilirken farklı ortamlarda ortaya çıkabilen çeşitlilikler ve olumsallıkların en geniş muhtemel kapsamları hesaba katılmalıdır. Cohen, bu yüzden, atfedilen bağlamların tarih-aşırı belirlenimi veya olayların evrensel yörüngeleri üzerine açıklamaların ne zorunlu ne de arzu edilir olduklarını, aksine kabul edilebilir bir potansiyeller ontolojisinin, aynı inceleme-nesnesine yönelik birçok farklı temel teorinin geliştirilmesini sağlayacak esneklikte olabileceğini belirtir (Cohen, 1987: 279). Bunun bir örneği de, Giddens'ın kendi yaklaşımının bir teoriden ziyade, çok farklı durumları ele alabilecek bir 'araştırma programı' olarak görülebileceğini öne sürmesi ve bu araştırma

programının kavramlarının da (Blumer'in deyimiyle) her araştırmada, her empirik durumda yeniden tanımlanmaya açık 'duyarlı kavramlar' olması gerektiğini vurgulamasıdır. Nitekim Cohen'in de ifadesiyle, Giddens "sosyal bilimsel bilginin doğası ve eleştirel amacını ele alırken bazı önemli önermelere sahip olsa bile, kendi araştırmalarını önceden belirlenmiş bir epistemolojik ilkeler bütününe uyacak biçimde şekillendirmekte isteksizdir. Onun yerine, kendi dayanaklarını sosyal bilimsel bilginin inceleme-konusuyla ilişkili merkezî problemlerden alır" (Cohen, 1987: 276).

> Yapılaşma teorisi toplumsal gerçeklik hakkında genellemeler geliştirmek anlamında, bir şeyin 'teori'si olmayı amaçlamamıştır. Bu vurgu, bazı eleştirmenleri çileden çıkarsa da, daha önceden belirtilen anlamda bir toplumsal etkinlik ontolojisi sağlama girişimi için gereklidir. Yapılaşma teorisi, eylem ve yapı problemlerini çözmeye çalışırken, aktörlerin sosyal sistemlerin yaratıcıları iken aynı zamanda onlar tarafından nasıl yaratıldıklarını anlamayı mümkün kılan bir kavramsal şema sunar (Giddens, 1990a: 204).

Cohen'in ifadesiyle, yapılaşma teorisi toplumun toplumsal failler tarafından üretimi ve yeniden-üretimine yoğunlaştığı için, ontolojik önermelerin sistemleştirilmesi ayrıca toplumsal *praxis*'le ilgili süreçler ve sonuçların bir ölçüde tarih-aşırı sistemleştirilmesini gerektirmesine rağmen, Giddens'ın yazılarında sistematik önermelerin bulunmaması sadece metodolojik bir tedbirlilik meselesi değildir. Çünkü Giddens bütün yazılarında toplumsal faillerin kendi tarihsel koşullarını yeniden-üretici ve dönüştürücü değişken kapasitelerine derin bir saygı duyar ve toplumda mevcut her tür 'sistemlilik' düzeyinin sosyal teorisyenler tarafından değil, toplumsal failler tarafından üretildiği, sürdürüldüğü ve değiştirildiğini vurgular (Cohen, 1987: 280). Nitekim, Cohen'e göre:

> Yapılaşma teorisi bu post-empirist ontolojik görüşlerin doğası ve amaçları anlayışıyla tamamen tutarlıdır. *Yapılaşmacı ontoloji bilhassa toplumsal hayatın kurucu potansiyellerine, yani toplumsal süreçler ve olayların yönü ve sonuçlarının empirik olarak birbirinden ayırt edilebilir birçok farklı biçimde üretildiği ve şekillendirildiği genel insanî kapasiteler ve temel koşullara yönelir.* Yapılaşma teorisinde bu atfın yokluğu Giddens'ın kendi ontolojik kavramlarına temel sınırlamalar empoze etmekten kaçınmasında açıktır. Bu kavramlarda belirli pratiklere ve toplumsal üretim ve yeniden-üretim süreçlerine tarih-aşırı öncelikler atfedilmez: toplumsal bütünlükler veya aktörlerin 'evrensel ihtiyaçlar'ı olmadıkları öne sürü-

lür; ve Giddens ısrarla işlevsel ereklilikten ve genel toplumsal evrim yörüngesinden bahseden veya ima eden bütün teori biçimlerinin yanıltıcı ve hatalı olduğunu vurgular (Cohen, 1987: 279).

Aslında tekbiçimlilikler, doğa yasalarındakinden farklı olarak, Winch'in deyimiyle toplumsal uzlaşımlara, âdetlere dayalı 'düzenlilikler' ve 'kurallar' olarak anlaşıldığında veya birey faillerin etkilerinden kaçsalar da bu etkilerden tamamen bağımsız olmayan 'sistemin yeniden-üretim koşulları' anlaşıldığında, Cohen'in de vurguladığı gibi, bu faillik anlayışında toplumsal tekbiçimliliklerin mevcudiyetini yadsımanın hiçbir anlamı yoktur. Zira doğal sonuçların üretimi ilgili varlıkların kontrolü altında olmasa da, toplumsal faillerin müdahaleleri, şu veya bu ölçüde, her zaman kendi kontrolleri altındadır, yani Giddens'ın ifadesiyle bir fail belirli bir davranışlar dizisinin herhangi bir evresinde yaptığından daha farklı bir biçimde davranabilir. Cohen'e göre, bu husus dikkate alındığında, toplumsal etkinliğin her yerde ve her zaman doğanın düzenine uygun biçimde üretileceğini varsaymak zor olur. Prensipte, mevcut bir toplumsal davranış kalıbı onun üretimine katılan bireyler tarafından dönüştürülebileceği için, bu tespit, toplumsal hayatın büyükçe bir kısmının davranışsal düzenlilikleri içerdiğini yadsımak anlamına değil, bu düzenliliklerdeki tekbiçimliliklerin tarih-aşırı bir düzenin unsurları olarak algılanmasını önlemek anlamına gelir. Giddens'ın bu tezi bütün aktörlerin davranışlarında genel bir özgürlük derecesine sahip oldukları anlamına gelir. Büyük ölçüde tekil bireylerin değiştiremeyecekleri toplumsal ve maddî kısıtlılıklara yönelen Giddens, belirli bir koşullar seti içinde failliğin uygulanmasıyla ilgili elverişli sınırlı seçeneklerin bol miktarda bulunduğunu söyler (Cohen, 1987: 284-285). Cohen bu noktada, yine de, yapılaşmacı faillik anlayışından determinizm ve özgürlükle ilgili sonuçlar çıkartmanın önemini vurgular.

Determinizm ve özgürlük düalizmi

Giddens, tüm yazılarında olduğu gibi, muhtemelen şeyleştirmeme ve mümkün olabilecek bütün ihtimalleri ele alabilecek açıklıkta bir araştırma programı geliştirme kaygısıyla, tam kesin tespitler yapmaktan kaçınır. Cohen'e göre, ontolojik teorilerin, uygulanabilecekleri çeşitli konumlar ve olayları dikkate almaları gerekir ve bir teori veya empirik araştırma geliştirmeden önce failliğin uygulanmasında özgürlük veya kısıtlılık derecesi

konusunda sabit bir konumu benimsemek yapılaşma teorisinin alanını kısıtlamak olacaktır. Bu yüzden, Giddens'ın failliğin uygulanmasında mümkün kılıcı ve kısıtlayıcı faktörlerin farklı tarihsel bağlamlarda büyük farklılıklar sergileyeceği iddiası özgürlük veya determinizm problemleri konusunda *apriori* bir konum oluşturma isteksizliğinin işaretidir. Nitekim, prensip olarak, faillerin her zaman 'başka türlü davranma' kapasitesine sahip oldukları fikri failliğin eyleyenin otomatik olarak tepki vermesi gereken güçler tarafından tamamen belirlendiği fikrinin yadsınmasını temsil eder. Ona göre, Giddens tam determinizme olduğu kadar tam özgürlüğe de iki nedenle karşı çıkar.

1. Her toplumsal ilişkide, bireyler / faillerin birbirlerinin davranışlarını etkileyecek kaynaklara eşitsiz ulaşmayı ve bunları yönlendirebilmeyi içeren bir kontrolün diyalektiği bulunur. Yani, Giddens'ın güç anlayışına göre, çok sınırlı koşullar dışında, en zayıf konumda olan birey bile daha güçlü olana karşı farklı kaynakları harekete geçirebilir. En güçlü olanlar bile daha zayıflar üzerinde tam bir kontrol kuramazlar.

2. Eylem özgürlüğü derecesi büyük ölçüde bir bireyin icra edebileceği pratiklerin kapsamına bağlı olsa da, hiçbir fail ilişki içinde olduğu aktörlerin hâkim oldukları her pratik tipini icra edebilecek yeterlilikte değildir (Cohen, 1987: 285). Bu yüzden:

> Yapılaşmacı ontoloji bilhassa toplumsal hayatın kurucu potansiyellerine –toplumsal süreçler ve olayların birçok farklı tarzda ortaya çıktığı ve biçimlendirildiği genel insanî kapasiteler ve temel koşullara– yönelir (Cohen, 1989: 17).

C) Giddens'ın Eylem Sosyolojisi

> Yapılaşma teorisi bir eksikliğin tespitiyle, sosyal bilimlerde bir eylem teorisi olmadığı teziyle başlar (Giddens, 1979/2005: 122).
>
> Eylem felsefesinin karakteristik hatası, sadece 'üretim' problemini ele alması, bu yüzden, yapısal analizle ilişkili bir kavram geliştirmemesidir; öte yandan, gerek yapısalcılık gerekse işlevselciliğin sınırlılığı, 'yeniden-üretim'i aktif öznelerin eylemleriyle gerçekleştirilen ve bu eylemlere bağlı aktif bir inşa süreci olarak değil, daha ziyade mekanik bir sonuç olarak almalarıdır (Giddens, 1976/2003: 161).

İkinci alıntıdan da anlaşılacağı üzere, Giddens kendi eylem sosyolojisini eylem felsefesinde ve yapısalcılık (post-yapısalcılık) ve yapısal-iş-

levselcilikte tartışılan bazı temalar ve "toplumsal hayatın üretimi ve yeniden-üretimi" kavramları etrafında inşa eder. Onun eylem anlayışını önce (toplumsal) eylem felsefesindeki açıklamalara yaklaşımları çerçevesinde ele alacak; ardından, birey (aktör) anlayışını büyük ölçüde yapısalcılık ve yapısal-işlevselcilik eleştirisi ve büyük ölçüde (kendi deyimiyle) 'yorumcu sosyolojiler' etkisinde (dolayısıyla, pozitivizm ve hermeneutik bilim felsefelerine yaklaşımları etrafında) biçimlendirdiği için, tartışma onun bu yaklaşımlara ilişkin değerlendirmeleri bağlamında sürdürülecektir. Ancak Giddens incelediği yaklaşımları, ayrıntılı olarak değerlendirmek yerine, onayladığı ve eleştirdiği yönleri etrafında ele aldığı için, bu araştırmamız onun özet değerlendirmeleri etrafında ilerleyecektir.

Giddens bu konuda ilk ve en kapsamlı görüşlerini Durkheim'ın *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*'nda ortaya koyduğu 'sosyolojik pozitivizm'e karşı yazdığı *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*'nda, önce 'yorumcu sosyolojiler'e temel oluşturan fenomenolojik sosyoloji (Schutz), etnometodoloji (Garfinkel), post-Wittgensteinci sosyal bilim felsefesi (Winch), hermeneutik (Gadamer) ve eleştirel teori (Habermas) bağlamında, ardından 'sosyolojik pozitivizm'in tamamen veya büyük ölçüde temsilcileri olarak görülebileceğini düşündüğü Durkheim, Parsons ve Marx'ın açıklanmaları bağlamında ortaya koyar. Giddens bu karşılaştırmalar sonucunda sosyal bilim felsefesindeki temel problemlere odaklanır ve neticede, büyük ölçüde 'yorumcu sosyolojiler'in, özellikle etnometodolojinin etkisinde (ancak eleştirel bir mesafe içinde) kendi sosyolojik yöntem anlayışını ortaya koyar.

1. Eylem Felsefesi ve Sosyoloji

Giddens, hacimli yapısına rağmen verimliliğinin oldukça sınırlı düzeyde kaldığını düşündüğü (Anglo-Amerikan ağırlıklı) 'eylem felsefesi'nin, bir bütün olarak post-Wittgensteinci felsefenin toplumsal yapı, kurumsal gelişme ve değişmeye yönelik ilgi eksikliği içeren sınırlılıklarını büyük ölçüde paylaştığını öne sürer. O, ayrıca, eylem felsefesinin, kurumsal analiz problemlerini teorileştirme başarısızlığının yanı sıra, genelde iki sınırlayıcı kaynaktan etkilendiğini düşünür. (i) İnsanî edim/faillik anlayışının bir eyleyen özne teorisiyle ilişkilendirilmemesi, (ii) eylemi davranışın *zaman-da ve mekânda* sürekli *akışı* olarak açıklamak yerine, amaçlar, gerekçeler vb.ni bir şekilde yan yana gelmiş şeyler olarak görme. Ona göre, dönemin eylem felsefesi literatürünün muğlâk doğasının daha dolaysız bir nedeni,

birbirinden açıkça ayırt edilmesi gereken farklı meseleleri ayırma başarısızlığıdır. Giddens'a göre, bu meseleler şöyle sıralanabilir: (i) *"eylem veya faillik kavramının* formülasyonu; (ii) eylem kavramı ile *niyet veya amaç* kavramları arasındaki bağlantılar; (iii) *edim tiplerinin teşhisi (nitelendirilmesi)*; (iv) *gerekçeler ve güdülerin* faillik açısından önemi ve (v) *iletişimsel edimlerin* doğası" (Giddens, 1976/2003: 99-100; 1979/2005: 123). Biz de onun bir eylem sosyolojisi geliştirme girişimini bu meseleler konusundaki tartışmaları bağlamında özetleyebiliriz.

Bu arada, Giddens eylemin amaçları, gerekçeleri ve güdüleri hakkında hacimli felsefî literatüre rağmen, bu alandaki çalışmaların günümüz sosyal bilimlerini fazla etkilememesinin kaynağında İngiliz ve Amerikan filozofların geliştirdikleri eylem felsefesinde sosyal teorinin temel problemleriyle, yani kurumsal analiz, güç ve toplumsal değişme konularıyla fazla ilgilenilmemesinin yattığını, ancak dikkatlerini bu problemlere yoğunlaştıran düşünce okullarında, özellikle işlevselcilik ve Ortodoks Marksizm'de olaylara toplumsal determinist açıdan bakıldığını, bu düşünce okullarının, davranışlarını araştırmak istedikleri toplumsal aktörlerin 'arkalarında olup biten'i anlama arzusuyla, eylem felsefesinde insan davranışı için temel önemde olduğu düşünülen olguları büyük ölçüde görmezden geldiklerini belirtir (Giddens, 1979/2005: 122-123).

a) Eylem ve faillik

Giddens'ın temel problemlerinden biri (sosyal teoriyi işgal ettiğini düşündüğü diğer birçok düalizmin yanı sıra) eylem ve yapı düalizmine çözüm bulmaktır. Bu yüzden, bir yandan eylemi ve dolayısıyla bireyin, failin eylemlerdeki rolünü anlamaya çalışırken, öte yandan yapıyı ve faillikle (Marx'ın deyimiyle, *praxis*'le) yapı arasındaki ilişki ve etkileşimi kavramaya çalışır. Buradaki temel kavramları da eylemin üretimi ve yeniden-üretimidir.

Faillik kavramını sosyal teoriye sokmak için mevcut eylem felsefesi anlayışlarında değişiklikler yapılması, bir eylem analizinin uygun referans biriminin *kişi*, yani *eyleyen ben* olması gerektiğini düşünen Giddens, *eylemi* 'yaşanılan tecrübeler'in oluşturduğu sürekli bir *akış* olarak görür. Eylemlerin teşhis edilen 'unsurlar'ı veya 'parçalar'ını, gündelik davranışın yaşanma sürecini anlatan 'eylem' veya 'faillik' kavramından ayırt ederek, *edimler* olarak niteler ve eylem veya failliği *somut varlıkların dünyada*

süregiden olayların gidişatına fiilî veya tasarlanılmış sebepli müdahaleleri olarak tanımlar (Giddens, 1976/2003: 103-104; 1979/2005: 123). Ayrıca, faillik kavramının *Praxis* kavramıyla doğrudan ilintili olduğunu, düzenli edim tiplerinden söz ederken süregiden 'pratik etkinlikler' olarak insanî *pratikleri* kastettiğini vurgulayan Giddens için, faillik' kavramı açısından iki faktör önemlidir: (1) aktörün "başka türlü davranabilmesi" ve (2) aktörden bağımsız olarak süregiden-olayların akışıyla kurulan dünyanın, önceden-belirlenmiş bir geleceğe dayanmaması (Giddens, 1976/2003: 104).

b) Eylem kavramı ile *niyet veya amaç* kavramları arasındaki bağlantılar

'Niyet' ve 'amaç' terimlerini aynı anlamda kullanmayı tercih ettiğini belirten Giddens'a göre:

> Bazı felsefecilerin yaptığı gibi, sadece aktörlerin gündelik yaşantılarında açıklama isteme eğiliminde oldukları tipten davranışların amaçlı olarak adlandırılabileceğini varsaymak hatadır... Çoğu sıradan gündelik davranış biçimi, tamamen isabetli bir biçimde, niyetli olarak nitelendirilebilir. Bunu vurgulamak önemlidir, aksi takdirde rutin veya alışkanlığa dayalı davranışın (Weber'in yapma eğiliminde olduğu gibi) amaçlı olamayacağını varsayma hatasına düşeriz (Giddens, 1976/2003: 106).

Eylemler ve amaç arasındaki ilişkiyi açıklamaya çalışan Giddens bu konuda şu tespitleri yapar:

1. "Aktörün ulaşmaya çalıştığı bir amacın mutlaka farkında olması gerekirmiş gibi bir düşünceyle, ne niyetler ne de projeleri, bir hedefe dönük *bilinçli-olarak-akılda-tutulan* yönelimlerle aynı şeyler olarak görmemek gerekir. Gündelik davranışı oluşturan rutin eylemlerin çoğu bu anlamda pre-refleksiftir".

2. Yine de, amaç 'bilgi'yi gerektirir. "*Aktörlerin, belirli bir durum veya sonuca sahip olabileceğini bildikleri (veya inandıkları) ve bu bilginin onlar tarafından söz konusu durum veya sonuca ulaşmak amacıyla kullanıldığı herhangi bir edimi* 'niyetli' veya 'amaçlı' edim olarak" tanımlayabiliriz.

3. Eylemin amaçlı olması için aktörlerin kullandıkları bilgiyi mutlaka soyut bir önerme biçiminde formüle etmeleri gerekmez; üstelik bu 'bilgi'nin mutlaka geçerli olması da gerekmez.

4. "Amaçlı davranış 'bilgi'nin belirli bir sonuca veya sonuçlara ulaşacak şekilde kullanılmasını gerektirir: elbette bu *uygulanabilir nitelikte* bir

bilgidir. Ancak, aktörün davranışının niyetli olarak nitelenmesi, onun kullandığı bilgi parametrelerinin mutlaka ortaya konulmasını gerektirir".

5. 'Niyet' ve 'amaç' terimleri oldukça yanıltıcıdır veya kolayca yanıltıcı hale gelebilir; zira "bu terimler aktörün süregiden hayat etkinlikleri akışının bir dizi niyetlenilmiş hedefe ayrıştırılabileceğini ima eder. Kişinin zihninde, sadece nadir durumlarda –enerjisini kesin olarak tek bir yönde topladığı– açık bir 'hedef' vardır".

6. "Gündelik eylemin amaçlı içeriği, *aktörün kendi etkinliğini sürekli olarak başarılı bir biçimde gözetimi*yle oluşur; davranışın gözetimi aktörlerin gündelik olayların seyri içinde sergiledikleri –normalde doğal bir şey olarak gördükleri– sıradan bir beceridir".

7. "Aktörün davranışını yapma amacını araştırmak, onun, söz konusu olayların akışına nasıl veya hangi yönleriyle katıldığını araştırmaktır".

8. "Kişinin hayat-etkinliği birbirinden bağımsız bir dizi amaç veya projeyi değil, aksine amaçlı etkinliğin başkalarıyla ve doğa dünyasıyla olan ilişkilere sürekli dâhil olmasını ihtiva eder".

9. 'Amaçlı bir edim', genelde diğer edim-türleri gibi, aktör tarafından sadece refleksif olarak kavranabilir veya bir başka aktör tarafından kavramsal düzeyde anlaşılabilir.

10. "'Amaçlar hiyerarşisi'... bu çerçevede anlaşılmalıdır; insan aktörler, karşılıklı etkinliklerini uyumlu eylem akışları olarak düzenleyebilirler: bu etkinliklerin çoğu, zaman içinde belirli bir noktada (Schutz'un deyimiyle) 'sabitlenir', ancak birey –karşılaşılan bir olay veya duruma bağlı olarak anımsayabilmesi anlamında– bunların varlığının 'farkında'dır".

11. "Amaç sadece insan eylemine has bir şey değildir... birçok hayvan davranışı amaçlıdır".

12. "Amaç... 'öğrenilmiş prosedürler'in uygulanmasına dayandırılarak lâyıkıyla tanımlanamaz... her amaçlı davranış 'öğrenilmiş prosedürler'i (sonuçlara ulaşmak için başvurulan bilgiyi) gerektirse bile, koşullu refleksler gibi öğrenilmiş ancak amaçlı olmayan davranışlar da vardır".

13. "Bütün amaçlı davranışlar faillik içermez", zira (i) aktörler niyetlerini, yani yapmaya niyetlendikleri şeyleri fail konumunda olmadan da gerçekleştirebilirler, yani *niyetlenilmiş sonuç* bizzat aktörün müdahalesiyle değil de, *belirli ölçüde tesadüfi, öngörülmeyen olaylar neticesinde meyda-*

na gelir; ve (ii) *niyetli edimler* tipik bir biçimde, *aslında aktörlerin niyetlenmedikleri*, ancak haklı olarak, onların davranışları olarak düşünülen *bir dizi sonuca* yol açar.

14. Sosyal teori açısından büyük öneme sahip olan 'niyetli edimlerin '*niyetlenilmemiş sonuçları*' farklı şekiller alabilir. İkinci tip örneklerde (i) niyetlenilen şeye ulaşılmayıp, aksine aktörün davranışı –*ya* 'araç' olarak kullanılan 'bilgi', ulaşılmaya çalışılan hedefe uygun olmadığı veya onunla ilgisiz olduğu için *ya da* aktör ilgili 'araçlar'ın hangi durumlarda kullanılması gerektiği konusunda yanlış fikre sahip olduğu için– farklı türden sonuca veya sonuçlara yol açar; (ii) niyetlenilen şeyin gerçekleşmesinin bir dizi başka sonucu da beraberinde getirdiği durumdur (Giddens, 1976/2003: 106-107, 113-115).

c) Edimlerin teşhisi

Giddens edimlerin teşhisinde eylemleri anlamakta (aslında Gadamer'in 'ufuklar' fikrinden uyarladığı) 'anlam çerçeveleri'nin önemi ve yerini tartışır, doğa bilimleri ve sosyal bilimlerdeki kullanımını karşılaştırır. Ona göre, insan davranışının doğa dünyasındaki oluşumlarda görülmeyen biçimde 'anlamlar'a sahip olduğu veya 'anlamlı' olduğu doğru olsa da, doğanın maddî olarak dönüştürülmüş veya 'insanîleştirilmiş' kısımları kadar, bizzat *doğa dünyası* da bizler için anlamlıdır. Doğa dünyasını, tıpkı toplumsal dünyada olduğu gibi, normalde düzenlemeye ve 'anlaşılır' kılmaya çalışırız (Giddens, 1976/2003: 108-109). İster toplumsal dünya ister doğa dünyası olsun, olayları anlamak için 'anlam çerçeveleri'ne başvururuz. Bu anlam çerçeveleri asla tamamen 'betimsel' olmayıp, daha kapsamlı açıklama şemalarıyla sıkıca iç içe geçmişlerdir ve onları birbirlerinden tamamen bağımsız olarak ele alamayız ve söz konusu betimlemelerin anlaşılırlığı bu bağlantılara bağlıdır (Giddens, 1976/2003: 109).

Giddens'a göre, hem toplumsal hem de doğal olgular anlam çerçeveleri sayesinde kavranır ve bu çerçeveler gündelik deneyimleri 'kavramaya' yarayan 'yorumlama şemaları'nı (Schutz'un deyimiyle, 'bilgi stokları'nı) elde etmek ve mevcut olanları geliştirmekte kullanılır ve bu süreçten sokaktaki insanlar kadar bilim adamları da yararlanır. Ancak o, bu anlam çerçevelerinin iç-bütünlüğünü her iki grup açısından da abartmanın ciddi bir hata olacağını belirtir, aslında onlar *paradigmalar* olarak görülebilir.

'Yorumlama' sürecinin sadece sosyal bilimlere özgü olmadığını belirten Giddens'a göre, Gadamer'in de vurguladığı gibi, "Doğa dünyası hakkında farklı anlam çerçeveleri içinde –ve *bu çerçeveleri ilişkilendirerek*– üretilen betimlemeleri anlamak zaten hermeneutik bir meseledir" (Giddens, 2003: 109).

Daha önce belirttiğimiz gibi, pozitivizme (ve onun doğal uzantısı olduğunu düşündüğü natüralizme) büyük ölçüde eleştirel ve hermeneutik felsefeye daha olumlu bakan Giddens burada toplum ve doğa dünyasını ve buna bağlı olarak doğa bilimleri ve sosyal bilimlerin bu anlama ve yorumlama çabalarını karşılaştırır. Ona göre, doğa dünyası, toplumsal dünyadan farklı olarak, 'anlamlı' olarak teşekkül etmese de, "doğanın sahip olduğu anlamlar, insanlar tarafından pratik yaşam-süreci içinde ve doğayı kendi açılarından anlama ve açıklama çabalarının bir sonucu olarak üretilir". Aslında anlama ve açıklama çabalarının bir parçası olan toplumsal hayat ise, kendini oluşturan aktörler tarafından, kendi deneyimlerini tasnif etmekte kullandıkları anlam çerçevelerini aktif bir biçimde inşa ve yeniden-inşa etmeleri temelinde *üretilir*. Bundan dolayı, sosyal bilimlerdeki kavramsal şemalar "hem sosyal aktörlerin toplumsal hayatın üretiminde kullandıkları anlam çerçevelerine nüfuz etmeyi ve kavramayı, hem de bu çerçeveler içinde teknik kavramsal şemalarla ilgili yeni anlam çerçeveleri inşa etmeyi gerektirmeleri bağlamında bir *çifte hermeneutiği* yansıtır". Bu konu ayrıntılı olarak "Çifte Hermeneutik" başlığı altında ele alınacaktır. Ancak, Giddens'a göre, sosyal bilimlerde hermeneutik çift yönlü iken (yani hem sosyal bilimcilerin hem de üzerinde araştırılma yapılan kişilerin yorumlarını içerirken), doğa bilimlerinde ilişki tek yönlü olduğu (yani, sadece doğa bilimcinin yorumlama çabasını içerdiği) için, ikisi arasında yorumlama süreci ve niteliği bakımından özsel bir farklılık vardır. Nitekim doğa bilimlerinde üretilen kavramlar ve teoriler gündelik söylem içinde tamamen düzenli aralıklarla süzgeçten geçirilir ve gündelik referans çerçevelerinin unsurları olarak benimsenirken, "sosyal bilimcilerin geliştirdikleri teknik kavramlar ve teorilerin benimsenmesi, bu kavram ve teorilerin nitelemeler yapmak amacıyla geliştirildikleri temel 'inceleme-konusu'nun kurucu unsurları hâline gelmelerine yol açabilir ve bu sebeple, onlar kendi uygulama bağlamlarını *değişikliğe uğratabilir*". Dolayısıyla, sosyal bilimlerde eylem tiplerinin teşhisi bu çifte hermeneutiğin yarattığı güçlüklerle karşı karşıyadır (Giddens, 2003: 110-111).

Bu arada, sokaktan bireyleri ve bilim adamlarını doğadaki olayların anlamına ilişkin tespitler yapmaya iten sorular aynı türden değildir: 'Ne oluyor?' sorusuna verilecek cevap, ilk olarak araştırmayı güdüleyen ilgilere, ikinci olarak araştırmacının önceden sahip olduğu bilgi düzeyi veya tipine göre değişir (Giddens, 1976/2003: 111). Ayrıca, iki farklı alandaki teşhislerin benzer bir yanı, insan-dışı güçlerin nedensel özellikleri hakkındaki inançların doğa olaylarına ilişkin teşhislerimize karışması gibi, amaçlılık hakkındaki ön-kabullerin de edimlere ilişkin teşhislerimizle sıkıca iç içe geçmesidir. Bu yüzden, "aktörün davranışını sadece anlaşılır bir biçimde nitelendirmeye değil, aynı zamanda onun kendi davranışıyla ilişkili 'gerekçeler'i yahut 'güdüler'ine de nüfuz etmeye çalışan araştırmalar, kesinlikle aktörün yapmaya niyetlenmiş olduğu şeyi de teşhislerine katmak zorundadır" (Giddens, 1976/2003: 112).

d) *Gerekçeler ve güdüler*in faillik açısından önemi

(i) Gerekçeler

'Niyetler' veya 'amaçlar' hakkında söylenenlerin 'gerekçeler' için de söylenebileceğini belirten Giddens, faillerin belirli davranışları yapma nedenlerini açıklarken 'eylemin rasyonalizasyonu'yla ilişkili olduğunu düşündüğü 'gerekçeler'in (eylemi kendilerince yapma nedenlerinin) ve farklı düzeylerde işlerlikte olan 'güdüler'in dikkate alınmasının önemini vurgular. O, sembolik etkileşimci, fenomenolojik ve etnometodolojik köklerinin etkisiyle, bireylerin amaçlı (niyetli/yönelmiş) varlıklar olduklarını, olaylara refleks benzeri otomatik tepkiler vermek yerine, olası sonuçları, diğerlerinin muhtemel tepkilerini dikkate aldıklarını, *refleksif failler* olarak kendi eylemleri, kararları ve hatta düşünceleri üzerinde düşündüklerini, yani davranışlarını refleksif olarak gözettiklerini vurgular. Bu refleksif boyut kişinin hem (gerektiğinde veya istendiğinde) diğerlerine hem de kendine açıklamalar sunması, eylemini rasyonel olarak temellendirmesi anlamına gelir. Nitekim, bu anlayışa göre, sokaktaki her insan, kendisi, ilişkileri, diğer insanlar, nesneler, olaylar vb. hakkında betimlemeler, yorumlar, açıklamalar yapması nedeniyle, aslında birer teorisyendir. Başka deyişle, "Her ehliyet sahibi toplumsal aktör, hem kendi davranışları hem de başkalarının niyetleri, gerekçeleri ve güdüleri hakkında, toplumsal hayatın üretimi için tamamlayıcı nitelikte rutin yorumlar yapan bir toplum teorisyenidir" (Giddens, 1976/2003: 201). Bu yüzden ona göre,

> 'Gerekçeler'...aktörlerin davranışlarını refleksif gözetimlerinin rutin bir unsuru olarak 'el altında tuttukları' temellendirici eylem ilkeleri olarak tanımlanabilir... [Dolayısıyla] amaçlı davranışın rasyonalizasyonunu [gerekçelendirmeleri] araştırmak... (1) *farklı türde amaçlı edimler veya projeler arasındaki mantıksal bağlantıyı ve* (2) *amaçlı edimlerde, belirli sonuçlara ulaşmak için, 'araç' olarak kullanılan bilginin 'teknik temellendiriliş'ini araştırmak*tır (Giddens, 1976/2003: 115, 116).

Dolayısıyla,

> 'Gerekçeler'in insan davranışındaki önemi, en iyi şekilde, gerekçeler davranışın refleksif gözetiminin 'teorik boyut'u olarak anlaşıldığında kavranabilir ve insanlar birbirlerinden bu gözetimi sürdürmelerini beklerler; öyle ki, neden o şekilde davrandığı sorulduğunda, aktör yapılan bu edim hakkında ilkeli bir açıklama getirebilsin (Giddens, 1976/2003: 126).

Ona göre, gündelik kullanımda 'amaç' ve 'gerekçe' kavramları arasındaki örtüşmeye rağmen, sosyolojik analizde sokaktaki bireylerin birbirlerinin etkinliklerini anlamlandırmakta kullandıkları farklı araştırma düzlemlerinin birbirinden ayrılması gerekir. Örneğin, (i) bir aktörün davranışı, yani 'yaptığı şey' muğlâk olduğu durumlarda, bir başka kişi bu davranışı öncelikle anlamlı biçimde nitelendirerek anlamaya çalışacaktır; (ii) ancak o diğer kişinin ne yaptığını bilmekle yetinebilir; (iii) onu yapma amacını veya zaten yapmışsa, neyi kasıtlı/niyetli olarak yaptığını öğrenmek isteyebilir; ancak yine de (iv) bundan daha derinlere inerek, aktörün davranışını 'temellendirme' biçimine nüfuz etmek, yani onun kendi etkinliklerini gözetiminin *mantıksal bütünlüğünü ve somut içeriğ*ini öğrenmek isteyebilir (Giddens, 1976/2003: 115).

Giddens bu noktada (eylem felsefesinde hararetle tartışılan, Türkçe literatürde "Sebepler (reasons) nedenler (causes) midir?" biçiminde yanlış bir çeviriyle ifade edilen) "Gerekçeler nedenler midir?" sorusunu tartışır. Ona göre, tartışmanın bir tarafında, "gerekçelerin nedenler olmadıklarını söyleyenler, gerekçe ve faillik arasındaki ilişkinin 'kavramsal' olduğunu öne sürerler. Onlara göre, gerekçeleri rasyonalize ettikleri davranışlara atıfta bulunmadan betimlemek mümkün değildir; 'gerekçeler' ve 'eylemler' şeklinde birbirinden bağımsız iki olay veya durum kümesi olmadığı için, onları birbirine bağlayan nedensel bir ilişkinin mevcudiyeti gibi bir sorun da söz konusu olamaz". Ancak öte yandan, gerekçelerin nedensel etkisine dair delil sunmak isteyen yazarlar onları ilintili oldukları

davranışlardan ayırmaya çalışmışlardır. Sorunun esas itibariyle kısmen nedensellik kavramıyla bağlantılı olduğunu düşünen Giddens, tartışmaya katkılardan çoğunun açıkça veya dolaylı olarak Humecu bir nedensellik anlayışı çerçevesinde yapıldığını düşünür ve nedensel analizin mantığıyla ilişkili ayrıntılı bir tartışmaya girmeden bir *fail/aktör nedenselliği* anlayışına gerek olduğunu ve buradaki nedenselliğin değişmez ilişki 'yasalar'ını değil, daha ziyade (1) neden ve sonuç arasında *zorunlu ilişki*yi ve (2) nedensel etki fikrini varsaydığını belirtir (Giddens, 1976/2003: 116-117).

'Determinizm'in sosyal bilimlerde, aslında, insan eylemini sadece 'olay nedenselliği'ne indirgeyen teorik bir şemayı anlattığını belirten Giddens, bu yaklaşımın özgürlüğü nedenselliğin karşısına koyduğunu, bu yüzden olaylardaki nedensellikle insan davranışlarındaki nedenselliği birbirine karıştırdığını, dolayısıyla insan eylemlerindeki nedenselliğin önemli bir boyutu olan amaçlılığı göz ardı ettiğini düşünür. İnsanlar tüm davranışlarını tamamen amaçlı ve bilinçli olarak yapmasalar ve hatta eylemleri amaçlamadıkları (niyetlenmedikleri) sonuçlara yer açsa da, refleksif birer fail olmaları, yani "eylemin, aktörün kendi niyetlerini –hem isteklerini hem de 'dış' dünyanın gereklerini hesaba katarak– refleksif olarak gözetimi neticesinde oluşması" belirli düzeyde 'davranış özgürlüğünü' açıklayabilir. Giddens bu yüzden, 'olay nedenselliği'nin karşısına 'fail/aktör nedenselliği'ni koyar (Giddens, 1976/2003: 117).

Neticede, davranışın rasyonalizasyonunun, "gündelik hayatın süregiden *Praxis*'i içinde, amaçların kendi gerçekleştirilme koşullarıyla irtibatlandırılması anlamında, eylemin nedensel temellendirilişi"ni ifade ettiğini düşünen Giddens'a göre:

> *Gerekçeler*in basitçe nedenler olduklarını veya olabileceklerini söylemek yerine; *rasyonalizasyon*un, aktörün, amaçlılığını *kendi hakkındaki bilgisi* ve –eyleyen ben olarak çevresini oluşturan– *toplumsal ve maddî dünya hakkındaki bilgisi dâhilinde* temellendirişinin nedensel ifadesi olduğunu söylemek daha isabetli olacaktır (Giddens, 1976/2003: 117-118).

(ii) Güdüler

'Güdü' terimini eyleme sevk eden *istekler*i anlatmakta kullandığını belirten Giddens'a göre, güdülerle kişiliğin duygusal unsurları arasında do-

laysız bir ilişki vardır ve güdüler "hem aktörlerin kendi isteklerinin farkında oldukları durumları, hem de aynı zamanda davranışlarını etkileyen ancak bilinçlerine çıkmayan durumları içerir" (Giddens, 1976/2003: 118). Giddens daha sonra bu tespit çerçevesinde, Freud'a nazire olarak, 'bilinçdışı', 'pratik bilinç' ve 'sözel bilinç' kavramları etrafında bir 'kişilik tabakalaşması' yaklaşımı geliştirir. Bu kavramlardan ilki, Freud'daki 'bilinçdışı'nın/'id'in yanı sıra, bireyin kişiliğinin ilk gelişim dönemlerinin etkisiyle, daha doğrusu Erikson'un deyimiyle gelişme çağlarının 'krizler'inin çözülme biçimi veya çözülememesiyle ilişkili olan, varoluşsal temele sahip 'kaygılar'ı içerir. Pratik bilinç, nasıl yapılacağını bildiğimiz, ancak çoğu kez niçin yaptığımızı açıklayamadığımız veya belli belirsiz farkında olduğumuz 'bilgilerimizi', sözel bilinç ise, bilincinde olduğumuz bilgileri içerir.

Ayrıca, 'çıkarlar/ilgiler'in aktörlere ait isteklerin gerçekleşmesine yardımcı etkiler veya durumlar olarak tanımlanabileceğini düşünen Giddens şu tespitleri yapar: (i) 'Çıkarlar/ilgiler'le 'güdü' kavramı arasında yakın ilişki vardır; (ii) içinde isteklerin barınmadığı hiçbir çıkar/ilgi yoktur; (iii) ancak, insanlar kendilerini belirli bir biçimde davranmaya iten güdülerin her zaman farkında olmadıkları için mevcut bir durumda çıkarlarının/ilgilerinin ne olduğunun da mutlaka her zaman farkında değillerdir; (iv) bireylerin her zaman kesinlikle çıkarlarına uygun davranışlar sergiledikleri söylenemez; (v) niyetlerin her zaman isteklerle uygunluk içinde olduğunu varsaymak hata olacaktır: "gerçekte kişi istemediği şeyleri yapmaya niyetlenebilir veya bunları yapabilir; başlatmak niyetinde olmadığı bir eyleme yol açabilecek şeyleri isteyebilir" (Giddens, 1976/2003: 118-119). Giddens son tespitten hareketle, Popper'ın 'niyetlenilmeyen sonuçlar' kavramından ve Merton'un 'kendini doğrulayan kehanet' tartışmasından yararlanarak, "niyetlenilmiş eylemin niyetlenilmemiş sonuçları" fikrini geliştirir. Yani ona göre, bütün insanlar (tam olarak tanımlanmış olsun olmasın) belirli amaçlar/niyetlerle hareket eden, yani kendilerince belirli amaçlara ulaşmaya çalışan, ancak bu niyetli eylemleri kimi (muhtemelen çoğu) zaman (eylemin ifade edilmemiş veya bazen edilemeyen koşullarının da etkisiyle) niyetlenmedikleri sonuçlara yol açan failler, aktörlerdir. Bu yüzden, ona göre, 'karışık niyetsellik' koşullarında, insanların farklı bağlamlardaki eylemlerini bu niyetlenilmiş ve niyetlenilmemiş unsurların farklı bileşimleri, karışımları olarak görebiliriz.

e) Anlam ve iletişimsel niyet

Giddens burada bireylerin farklı şeylere ilişkin sahip oldukları anlamların ve amaçlarının (niyetlerinin) iletilmesi ve 'karşılıklı anlama'nın sağlanması sorununu ele alır. Bu amaçlar sadece sözlü olarak değil, farklı hareketler ve tepkilerle veya sezdirmeye çalışılarak aktarılabilir. Giddens'ın buradaki anahtar teması, toplumsal etkileşimde 'sağduyusal anlayışlar'ın veya (gündelik hayatta sorgulanmadan benimsenen) *karşılıklı bilgi*nin rolüdür ve bunların iki şeyi gerektirdiğini belirtir: (i) 'ehliyetli bir aktörden', kendisi ve başkaları dâhil, ehliyetli aktörlerin özellikleri hakkında 'bilmesi (inanması) beklenebilecek şeyler' ve (ii) aktörün belirli bir zamanda içinde bulunduğu konumu ve sözün yöneltildiği kişi veya kişiler (Giddens, 1976/2003: 120-123). Giddens bu açıklamalarını, ayrıca onun sosyal bilim anlayışında açacağımız, Schutz'un 'uygunluk problemi' olarak adlandırdığı şey etrafında tartıştığı 'anlam çerçeveleri' veya Kuhn'un deyişiyle, 'paradigmalar'ın dolayımlanması, ilişkilendirilmesi problemi çerçevesinde açımlar.

2. İnsan Eyleminin Doğası

Eylem felsefesindeki insan eyleminin doğasına ilişkin bazı tartışmaları dikkate alarak, beş temelde tespitler yapan Giddens için, sonraki bir yazısında belirttiği gibi, bu problem birbirinden ayrılması imkânsız öznellik ve anlam problemlerine götürür. Ona göre, bu problemleri analiz ederken, Aglo-Sakson eylem felsefesinin yanı sıra, bir başka Kıta felsefesinin, yani yapısalcılık ve post-yapısalcılığın etkileriyle yüzleşmek gerekir ve bu son düşünce okullarına İngilizce yazan düşünürler genelde belirli ölçüde kuşkuyla yaklaşsalar bile, onlar gündelik dil felsefesi ve Wittgensteinci felsefede karakteristik biçimde üzerinde durulan temalarla doğrudan ilişkili sorunlara yol açarlar (Giddens, 1987b: 58).

İnsan eyleminin doğası probleminin sosyologların ilgileri bakımından sosyal teorideki geleneksel bir bölünme, öznelcilik ve nesnelcilik dikotomisi bağlamında anlaşıldığını belirten Giddens, bu dikotominin taraflarını şöyle tanımlar:

> Bu kavramlardan ilkiyle, sosyal teoride toplumsal nesnenin ('toplum') tekil bireyler üzerinde bir tür önceliğe sahip olduğunu ve toplumsal kurumların sosyal analizin tek temel ilgisini oluşturduğunu savunan perspektifi anlatmak istiyorum. Öznelcilik esasen onun karşıtını anla-

tır. İnsan, eyleyen sosyal analizin temel odak alanı olarak alınır. Başka deyişle, sosyal bilimlerin temel ilgisini amaçlı, muhakeme yapan birey oluşturur (Giddens, 1987b: 59).

Giddens'a göre, ortodoks konsensüsün hem içinde hem dışındaki nesnelci geleneğe dâhil olanlar 'toplum'un veya 'toplumsal kurumlar'ın toplumun tekil üyelerinin etkinliklerinin 'ötesine' uzanan yapısal özelliklere sahip olduklarını öne sürmekte, öznelciliğe eğilimli olanlar insanları kendi eylemlerinin yer aldığı koşulları anlama gücünde, belirli bir niyetle davranan ve yaptıklarının gerekçelerine sahip olarak görmekte kesinlikle haklıdır. Ancak öte yandan, nesnelci bakış açısına eğilim duyanlar, tipik olarak kesinlikle insan bireylere yüklenmesi gereken nitelikleri, yani kendini-anlama, niyetsellik, belirli gerekçelerle hareket etmeyi kavramada fazla becerikli değilken, öznelciliğe eğilimli olanlar nesnelcilerin tamamen haklı olarak insan toplumsal davranışının araştırılması için temel önemde olduğunu düşündükleri bu olguları yeterince analiz etmemişler; öznelcilik, uzun-dönemli değişme süreçleriyle ve büyük-ölçekteki kurumsal organizasyonlarla ilişkili konuların çevresinden dolaşma eğiliminde olmuştur (Giddens, 1986/2005: 576-577; 1987b: 69-70).

Nesnelcilik ve öznelcilik arasındaki düalizmin köklerinin derinlerde yattığını ve sosyal teoriyi etkisi altına alan birçok tartışmanın bu bölünmenin yol açtığı sorunlar etrafında döndüğünü düşünen Giddens, bu bölünmeyi (düalizmi) aşmak için, eylemin hem nesnel hem de öznel boyutlarını karşılıklı ilişkileri (bir 'ikilik') içinde ele almayı amaçlayan "yapının ikiliği"[2] kavramını geliştirir. Burada, insan failleri amaçlı, muhakeme yeteneğine sahip varlıklar olarak gören yaklaşımlarda, eylem kavramının çoğu kez bir niyetler toplamı olarak anlaşıldığını, yani fail/aktörün gündelik hayatı oluşturan rutinler altında ele alınmadığını, eylemin kendi oluşumunun bir parçası olan temel bir zamansallığa sahip olduğunu belirten Giddens'a göre, failliği kendi *akışı* (dureé) bağlamında yorumlamak, eylem kavramını nesnelci sosyal bilimciler için oldukça önemli olan –yapı, kurumlar gibi– kavramlarla ilişkilendirmeye yardımcı olur (Giddens, 1986/2005: 576-577).

Bu bağın nasıl kurulabileceğini görmek için yapı kavramına dönmemiz gerektiğini belirten, İngilizce konuşan sosyal bilimciler arasında

---

2 Giddens'ın *yapının ikiliği* kavramının ayrıntılı bir açıklaması için bkz. Tatlıcan ve Çeğin, 2007.

genellikle bir kriter kavram olarak alınan yapı kavramının sorunlu olduğunu düşünen Giddens'a göre, kavram Anglo-Sakson sosyal bilime yabancı yapısalcı ve post-yapısalcı geleneklerdeki yapı anlayışı dikkate alınarak yeniden tanımlanmalıdır. Dilin yapısal özelliklerinin, tıpkı toplumsal ilişki kalıplarında olduğu gibi zaman ve mekânda konumlanmış kalıplar olarak var olmadıklarını, bu özelliklerin dilin somutlaşmasında, konuşmada veya metinde gömülü olan orada-bulunanlar ve bulunmayanların ilişkilerinden oluştuğunu öne süren Giddens, burada yapı teriminin (Saussure'ın) orada-olmayan-bütünlük kavramını gerektirdiğini belirtir. Bu kavrama göre, konuşmacının kurduğu cümleyi anlamak, *konuşma ediminde yer almayan, ancak yine de onu anlamak veya üretmek için temel öneme sahip* olağandışı çeşitlilikte sözdizimsel ve semantik kuralı bilmeyi gerektirir. Bu anlayış yapıyı bir mevcudiyetler seti (Derrida) olarak kavramlaştırmayı engeller ve bu tür bir kavramlaştırmanın yol açacağı yapıyı (Durkheim'ın yaptığı gibi) 'kısıtlayıcılık' olarak görmeyi engeller. Ona göre, kendi geliştirdiği 'yapının ikiliği' anlayışı, yapıyı aslında insan eylemi dışında bir şey ve kısıtlayıcılık olarak değil, tekrar tekrar düzenlediği insan etkinliklerinin aracı ve sonucu olarak almayı sağlar (Giddens, 1986/2005: 578-579).

a) Eylem ve öznellik

Sosyal bilimlerde ve diğer alanlardaki öznelci yaklaşımın problemlerinden birinin öznelliğin veri olarak alınması olduğunu, açıklanması gereken bir fenomen olarak görülmeyip, bir insan fail olmanın temeli olarak alındığını belirten Giddens'a göre, yapılaşma teorisinde fail önceden oluşmuş bir öznellik olarak anlaşılmaz. Giddens burada yapısalcılık ve post-yapısalcılıkta geliştirilen öznelcilik eleştirisinin, öznenin merkezi konumdan uzaklaştırılması tartışmalarının önemli olduğunu kabul eder. Post-yapısalcılıktaki bilinç ve bilinçdışı ilişkisi ve bilinçdışının dille bağlantısı üzerine tartışmaların değerli olsalar bile, öznenin merkezi konumdan uzaklaştırılması temasının fail olarak benliğin ortadan kaybolmasına yol açmaması gerektiğini vurgulayan Giddens'a göre, post-yapısalcı faillik ve bilinçdışı açıklaması iki temel noktada yetersizdir: (a) 'pratik bilinç' hakkında hiçbir açıklama yapılmaması; (b) pratik bilinçte gömülü 'metotlar'ın kullanımı olarak bir anlam yorumu ortaya koymanın imkânsızlığı (Giddens, 1986/2005: 580-582).

Gündelik dil felsefesi ve fenomenolojinin insanların gündelik ilişkilerinde *pratik bilincin* öneminin ortaya çıkmasına büyük katkıda bulunduğunu belirten Giddens'a göre:

> Aktörlerin niyetleri ve yaptıkları şeyler konusundaki gerekçeleri, bazen onların kendi eylem koşulları hakkında söyleyebildikleri şeylerde ifade edilebilir. Başka deyişle, aktörler kendi eylem koşulları hakkında bir ölçüde –tarihsel olarak, mevcut koşullara göre değişen– sözel açıklamalar sunabilirler. Ancak bu, kesinlikle, onların belirli davranışları niçin öyle yaptıklarını bütünüyle anlatmaz. Eylemlerimizde yer alan ve bu eylemlerin kurucu unsurunu oluşturan ustaca ve göz kamaştırıcı karmaşıklıkta pek çok bilgi biçimi, icra ettiğimiz pratikler içinde ve bu pratikler aracılığıyla oluşturulur. Onlar bilgili olarak meydana getirilseler de, her zaman aktörün sözel bilincine açık değillerdir. Birey bir dili konuşmak için dil kullanımıyla ilgili olağandışı karmaşıklıkta birçok kural, strateji ve taktiği bilmek zorundadır. Fakat, bildiği bu kurallar vb. hakkında bildikleri açıklanması istendiğinde, kişi bunu yapmakta gerçekte büyük ölçüde zorlanacaktır. Oldukça sıradan bir açıklama, bir dili konuşmak için bilinmesi gerekenleri sözel olarak aktarabilir (Giddens, 1986/2005: 582).

Ona göre, nesnelcilik dâhil, pratik bilincin önemini göz ardı eden bir toplumsal etkinlik açıklaması, insan faillerin toplumsal hayatta sergiledikleri *bilgililik* biçimlerini ortaya koyma konusunda büyük ölçüde yetersizdir. Bu düşünce okullarının insanları anlayamamalarının nedeni, insanların kendi eylem koşulları hakkında bildiklerinin sözel olarak ifade edebilecekleri şeylerle sınırlı olduğunu düşünmeleridir ve onlar sözel olarak ifade edilebilenlerin dışındaki şeyleri ya toplumda işleyen güçlerin (işlevselcilik) ya da bilinçdışının (yapısalcılık ve post-yapısalcılık) ürünü olarak görürler (Giddens, 1986/2005: 582).

b) Eylem ve Anlamın Oluşumu

Giddens, kendi 'anlamın oluşumu' anlayışını, Freud ve Erikson'un kişilik gelişimi konusundaki açıklamalarının yanı sıra, post-yapısalcılıktaki, özellikle Derrida'nın ve Lacan'ın tartışmalarından yararlanarak ve ikincilerin bilinç ve bilinçdışı, bilinçdışı ve dil arasındaki ilişkiler konusundaki açıklamalarını dikkate alarak 'pratik bilinç' kavramı etrafında geliştirir. Ona göre, pratik bilinç hem bastırılan semboller ve bilme biçimlerinin bilinçsiz olması anlamında bilinçsiz değilse de, doğrudan söze dökememe

anlamında bilinçsizdir ve dolayısıyla bilinçdışı ile 'bilinç' arasında yer alır. Bilgililiğin unsurları bilinçdışı, pratik bilinç (söze dökülmemiş) ve sözel bilincin (söze dökülen) kişiliğin üç temel bileşenini oluşturduğunu öne süren Giddens'a göre, yaptıklarımızın çoğu bilgili bir biçimde pratik bilinç içinde ve aracılığıyla düzenlenir (Giddens, 1986/2005: 583). Giddens buradan hareketle (ve etnometodolojiden yararlanarak) kendimizin ve başkalarının eylemlerini anlama şeklimizin ve anlam yaratma biçimlerimizin en temel anlamda metodolojik oldukları sonucuna ulaşır. Yani, sözcükler ve eylemlerin anlamları (post-yapısalcı vurgunun aksine) sadece gösterge kodlarının veya daha özelde dilin yarattığı farklılıklardan kaynaklanmaz. "Onların kaynağı, daha temel düzeyde, konuşmacılar ve faillerin pratik eylemleri sırasında kendilerinin ve diğerlerinin yaptıkları şeylerin "yorumlar"ına ulaşmak için kullandıkları metotlardır" ve "Anlamın kaynağı göndergeye veya bir semiyotik sistem olarak dili oluşturan farklılıklara değil, aksine gündelik toplumsal hayatın rutinlerinde gömülü metodolojik aygıta götürülebilir" (Giddens, 1986/2005: 583).

Ancak Giddens, anlamın oluşumu konusunda Wittgenstein'ın Derrida'dan daha önemli olduğunu düşünür. Hem eylem teorisiyle ilgili kısmın başlarında değindiğimiz, hem de daha sonra ontoloji tartışmalarında göreceğimiz gibi, Giddens hem varlığın doğasında hem de insan eleminde zaman-mekân, daha doğrusu zamansallık ve konumlanmışlığın temel önemde olduğunu sürekli vurgular. Ona göre, Derrida için anlamlandırma sürecinin kaynağı dil ve eylemin zamansal ve mekânsal inşasında farklılıkların oyunu olmasına ve bu yüzden, en temel dil biçimi olan yazmada farklılıkların zamansal/mekânsal organizasyonu sergilenmesine rağmen, Wittgenstein'da dilin zamanlaması ve konumlandırılmasıyla ilgili çok şey vardır ve bu zamanlama ve konumlandırmanın, dilin bir özelliği olarak, gündelik hayattaki sıradan etkinliklerin zamanlanması ve konumlandırılmasıyla ilgili daha genel bağlamlarda anlaşılmak zorunda olduğu vurgulanır. Yani, "Aktörler –anlamın kaynakları ve doğasını keşfettiğimiz– gündelik toplumsal etkinliklerini düzenlemek için zamansal-mekânsal ortamlardan yararlanırlar" (Giddens, 1986/2005: 584).

Giddens burada geç dönem Wittgenstein'la Marx arasında bir bağlantı kurar: Wittgenstein'ın, dili toplumsal pratiğin aracı olarak görerek, bir yanda gündelik dilin kullanımı temelinde, öte yandan gündelik toplumsal hayattaki sıradan pratiklerin gerçekleştirilmesi bağlamında geliştirilen bir *praxis* teorisi sağlaması (Giddens, 1986/2005: 584). Wittgenste-

in'ın olgun dönem felsefesinin sosyal teorinin mevcut problemleri açısından büyük öneme sahip olduğunu düşünen Giddens burada bir uyarıda bulunur.

> ...bu yazılar, sosyal teori açısından, dilin *toplumsal pratikler*le ilişkisini kurmaları nedeniyle değerlidir, yoksa onlar 'post Wittgensteincılar'ın genelde anladıkları hâliyle bizim için o kadar önemli değildir... Marx ve Wittgenstein arasında toplumun *Praxis* olarak üretimi ve yeniden-üretimi konusunda doğrudan süreklilik olduğunu öne sürüyorum (Giddens, 1979/2005: 125).

Özetle, anlamın oluşumunun kaynağı, gündelik hayatta dil aracılığıyla gerçekleştiren pratikler ve bu süreçte aktörlerin diğerlerini 'anlama' çabası içinde kendi yorumlarını (çoğunlukla gündelik karşılıklı konuşmalarda) birbirlerine iletmeleridir. Dolayısıyla, anlam (i) bağlamsal ve (ii) (etno)-metodolojiktir. Ona göre, Derrida yazıyı temel anlamlandırma tarzı olarak alırken tamamen mantıklı olsa bile, dil ve anlamın anlamlarını açıklamada en temel olan unsur, metin veya yazma değil, *zamansal-mekânsal olarak konumlanmış konuşma*dır. Bu yüzden, sosyal analizin kavramsal merkezi olarak bilgili aktörü kurtarmak ve "bilgililiği" oluşturan şeyi toplumsal hayatın süregelen bağlamı içinde konumlandırmak gerekir. Özetle, "Toplumsal hayat... faillik dışında bir olgu olarak ortaya çıkmaz, aksine zamansal-mekânsal bağlamlara yayılan toplumsal etkinlik anlarında üretilir ve yeniden-üretilir" (Giddens, 1986/2005: 584-586). Fakat bunu söylemek, Giddens'a göre:

> öznelciliğe düşmek değildir, zira o niyetler veya gerekçeleri verili olarak ve toplumsal hayatı önceden şekillendirilmiş faillerin yaptıkları şeyin sonucu olarak almayı gerektirmez. Öte yandan, bu bir nesnelcilik biçimi de değildir, zira yapılaşma teorisine göre, sosyal sistemlerin yapısal özellikleri sadece belirli davranış biçimleri olarak somutlaştıkları anlarda var olurlar (Giddens, 1986/2005: 586).

Neticede, gelişmiş bir eylem teorisinin bir yandan güdüler, gerekçeler ve amaçlar arasındaki ilişkileri araştırırken, öte yandan, işlevselci teorisyenlerin her zaman yapmaya çalıştıkları gibi, bir kurumsal düzen ve değişme açıklaması sunması gerektiğini belirten Giddens'a göre, işlevselcilik, Parsons'ın çalışmalarındaki en sofistike biçiminde bile, uygun bir eylem teorisi üretmezken, özellikle post-Wittgensteinci felsefe ve varoluşsal fenomenoloji dâhil, eylem felsefesiyle en fazla meşgul olan düşünce

okulları da kurumsal düzenler ve dönüşümleriyle ilgili problemleri atlamışlardır (Giddens, 1977b: 86). Özetle, ona göre, bir 'toplumsal hayatın ontolojisi', post-yapısalcılıkta bir 'özne teorisi' olarak betimlenen şeyin yanı sıra, eylemin doğası hakkında ayrıntılı bir açıklama sunmalıdır (Giddens, 1990a: 203).

D) Toplumsal Hayatın Üretimi ve Yeniden-Üretimi

Giddens eylem felsefeleri üzerine tartışmalarında, eylemin, dolayısıyla bir fail olmanın ayrılmaz özelliklerinden biri olarak gördüğü 'amaçlı davranış'ı "Toplumsal Hayatın Üretimi ve Yeniden-Üretimi" başlığı altında sosyal teoriye ve sosyolojiye taşır ve burada esasen Durkheim, Parsons ve Marx'a odaklanır; eylemin bileşenlerinin 'toplumsal eylem' ve 'toplumsal düzen'le ilişkilerini ortaya koymaya çalışır. Buradaki merkezi kavram, öncelikle Durkheim ve Parsons'ın faydacı bir yaklaşımın örneği olarak gördüğü 'Hobbescu düzen problemi' ve Marx'ın (çatışma ve güç ilişkileri ekseninde ilerleyen) *Praxis* kavramıdır.

1. Toplumsal Düzen Problemi

Giddens'a göre, amaçların 'içselleştirilmiş değerler' olarak kabul edilebileceği görüşü sadece Durkheim'ın yazılarında değil, oldukça farklı yerlerde ve çoğunlukla görünüşte Durkheim'den epeyce farklı ve gerçekte doğrudan ona karşı görüşlere sahip olanların çalışmalarında da karşımıza çıkar ve bu yaygın görüşün ilgili temel aksiyomları şöyle ifade edilebilir:

(i) toplumsal dünya, ahlakî ('normatif') niteliğinden dolayı, doğa dünyasından öz itibariyle farklıdır;

(ii) ahlâkî zorunluluklar doğadaki zorunluluklarla simetri içinde olmadıkları ve bu yüzden hiçbir şekilde onlardan türetilemeyecekleri için, bu köklü bir farklılıktır ve

(iii) 'eylem' normlar ve uzlaşımlara yönelik davranış olarak görülebilir (Giddens, 1976/2003: 128).

Birbirlerine karşıt olmalarına rağmen bu temel aksiyomları paylaşan yaklaşımlardan Durkheimcı kanatta toplumlar/toplulukların özellikleri olarak normlar vurgulanırken, post-Wittgensteinci kanatta analizin aktörlerin amaçları veya güdülerine yoğunlaştığını öne süren Giddens'a göre, ikinciler, "amaçlı davranışı 'anlamlı' davranış = 'kurala-bağlı' dav-

ranış özdeşliği çerçevesinde araştırdıkları, bu davranışlarla ilgili kuralların kaynaklarını açıklamadıkları (ve ayrıca, kuralların *yaptırıma-dayalı* karakterini göz ardı ettikleri) için", ister istemez Durkheimcı kanatla aynı yönde ilerlemişler ve benzer şekilde, "Wittgenstein'ın takipçisi olduğunu açıkça ifade edenlerin görüşlerinden etkilenen birçok yakın dönem yazar da aynı yolu izlemiştir" (Giddens, 1976/2003: 128-129).

Giddens bu noktada söz konusu kusurların Durkheim'ın oluşturduğu –ve çok daha sonra önemli noktalarda Parsons'ın izlediği– muhakeme biçiminin zayıf noktalarıyla ilişkisini göstermeye çalışır. Ona göre, 'eylemin referans çerçevesi' açıklamasında Durkheim'dan büyük ölçüde etkilenen Parsons, *Toplumsal Eylemin Yapısı*'nda (iradeci) bir eylem anlayışı geliştirmeye çalışırken, Weber'in eylemi ele alış biçimi ile Durkheim'ın (içselleştirilmiş) ahlâkî yükümlülük konusuna ilgisi arasında bir paralellik tespit eder ve Parsons'ın Hobbescu düzen problemini ortaya koyma ve çözme biçiminin başlıca iki sonucu vardır:

> (1) 'iradeciliğin', sosyal teoriye, 'değerler'in hem eylemin güdüsel unsurlarını hem de toplumsal istikrarın koşulu olan *genel konsensüs*'ün temel unsurlarını şekillendirdiği aksiyomuyla sokulabileceği tezi; (2) toplumsal hayattaki çıkar çatışmasının 'birey' (soyut aktör) ve 'toplum' ...arasındaki ilişkide odaklandığının kabulü (Giddens, 1976/2003: 129).

Ona göre, Parsons erken dönem çalışmasında "'iradecilik' ve ahlâkî konsensüsün işlevsel zorunluluğu görüşünü uzlaştırmaya çalışır ve 'değer' kavramı, kendi tanımladığı şekliyle, 'eylemin referans çerçevesi'nde anahtar rol oynar; zira bu temel kavram, kişiliğin ihtiyaç-eğilimlerini –içselleştirilmiş değerleri– (sosyal sistem düzeyinde, normatif rol beklentileri vasıtasıyla) kültürel konsensüse bağlar" (Giddens, 1976/2003: 130). Ancak *Toplumsal Eylemin Yapısı*'nda öne çıkan 'iradecilik' Parsons'ın ikinci dönemini yansıtan *Sosyal Sistem*'de ve sonraki yazılarında ortadan kalkar. Giddens'a göre, bunun nedeni Parsons'ın iradecilik kavramına yüklediği anlamın zamanla değişmesidir. Parsons ilk çalışmasında (eyleyen özneyi ön plâna çıkaran teorileri ifade eden) iradeciliği (eyleyen özneye ahlâkî bir aktör olarak yapılan tüm atıfları küçümsemeye çalışan 19. yüzyıl sosyal teorilerini ifade eden) 'pozitivizm'in karşısına koyar. Parsons erken dönemde yaklaşımını 'iradecilik' vurgusuyla yaratıcı, yenilikçi fail olarak aktör kavramı çerçevesinde kurmaya çalışırken, aktörler tarafından 'içselleştirilen' *genel konsensüs*ü meydana getiren te-

mel değerler ile kişiliğin güdüleyici unsurlarının aslında aynı değerler olduğunu düşünerek, "iradecilik kavramını sadece 'normatif bir karaktere ait unsurlar'ı anlatan bir şey olarak yorumlar; *böylece 'eyleyen öznenin özgürlüğü' kişiliğin ihtiyaç-eğilimlerine indirgenir*" (Giddens, 1976/2003: 130-131). Neticede:

> Sistem deterministtir. Burada, aktör düzeyinde öznenin yaratıcı gücüne yer olmadığı gibi, kurumsallaşmış değer standartlarının dönüşüm kaynaklarını açıklamada da temel bir güçlükle karşılaşılır –bu, Parsons'ın (ve Durkheim'in) teorik sistemiyle Winch'in eylem felsefesi üzerine aksi yöndeki oldukça farklı görüşlerinin ortak bir sıkıntısıdır, zira her iki taraf da değer standartlarını ('kurallar'ı) verilmişlikler olarak almak zorunda kalır (Giddens, 1976/2003: 131).

2. Çıkar Çatışmaları ve Toplumsal Düzen

a) Ahlâkî bir konsensüs olarak düzen: Parsons ve Durkheim

Giddens ilk kez Hobbes'un ortaya koyduğu 'toplumsal düzen problemi'nin önemli bir parçası olduğunu düşündüğü 'çıkarlar', 'çıkar çatışmaları' kavramını Parsons ve Durkheim üzerinden tartışır. Ona göre, yaygın yanlış kanaatin aksine, Parsons'ın düzen problemine önerdiği çözümde toplumsal hayattaki gerilimler ve çatışmaların varlığı dikkate alınır, hatta onun asıl hareket noktası çıkar çatışmalarının mevcudiyetidir, zira amaçlar ve değerler bütünleşmesi teoremi Parsons'ın farklı ve çeşitli çıkarların uzlaştırılması çerçevesinde tanımlanan 'Hobbescu düzen problemi'ne önerdiği çözümün asıl temelidir. Ancak bu çatışmalar Durkheim'ın *anomi* kavramı etrafında temellendirilmeye çalışılır ve bu gerilim ve çatışmaların temel kaynakları şöyle sıralanır:

(a) toplumsal hayatın belirli alanlarında 'bağlayıcı değer standartları'nın yokluğu.

(b) aktörlerin ihtiyaç-eğilimleriyle mevcut 'değer-yönelim kalıbı' arasında 'eklemlenme' olmayışı.

(c) eylemin 'koşula bağlı' unsurlarının aktör tarafından yanlış anlaşılması (Giddens, 1976/2003: 131-132).

Giddens'a göre, buradaki yetersizlik, Parsons'ın (ve Durkheim'in) sisteminde çıkar çatışmasına hiçbir rol tanınmaması değil, bu konuda dar ve kusurlu bir teori ortaya konulmuş olmasıdır. Çünkü burada, çıkar çatışmalarının, ancak ve ancak, toplumsal düzen bir toplum veya toplulu-

ğun farklı üyelerinin amaçlarını –kendi içinde simetrik– bir konsensüse sahip bütünleşmiş değer standartlarıyla asgari düzeyde uzlaştıramadığı durumlarda ortaya çıktığı varsayılır. Bu dar tanımda da 'çıkar çatışması' aktörlerin bireysel amaçlarıyla toplum veya topluluğun 'çıkarlar'ının çatışmasından, uyuşmamasından başka bir anlam taşımaz. Bu yüzden, Giddens'a göre, çıkarların uyuşması aslında sadece 'birey' ve 'toplum' arasındaki ilişki sorunu olarak alındığı için, 'güç' olgusu toplumsal eylem içinde somutlaşan farklı grup çıkarlarının sorunlu bir unsuru olarak görülmez (Giddens, 1976/2003: 132).

Parsons'ın bu konudaki görüşlerini temel aldığı Durkheim insan doğasının ikili bir yapıya sahip olduğunu düşünür. Ona göre, insanlar faydacıların savundukları gibi kendi hâllerine bırakılırlarsa, Hobbes'un da vurguladığı gibi sürekli bir mücadele ve çatışma içinde olacaklar, dolayısıyla bencillik şiddetini giderek artıracak ve bu nedenle toplumsal düzen mümkün olmayacaktır. Durkheim insanların aynı zamanda doğaları gereği sosyal oldukları ve hatta olmak zorunda olduklarını, bilinçli olarak yetiştirildiklerinde bencilce güdülerin yerine özverinin ortaya çıkabileceğini öne sürer ve onları bir arada tutmanın, ortak çıkarlar için işbirliği yapacak bireyler yaratmanın yollarını araştırır ve bunun çözümü olarak da ortak ahlâkî değerlerin oluşturulmasını, Parsons'ın deyimiyle *genel konsensüs*ü görür. Zaten sosyolojiyi ahlâkiliğin bilimi olarak tanımlayan Durkheim'ın sosyolojik projesi de, özünde, anomiyi giderecek bu ortak ve paylaşılan değerler sisteminin temellerinin sosyoloji bilimi aracılığıyla araştırılması, ortaya konulması ve hatta reformcu bir sosyal politika olarak uygulamaya sokulmasıdır.

Giddens'a göre, Durkheim, aralarındaki ilişkiyi tam olarak açıklamasa da, aktörlerin çıkarları ile *kollektif bilinc*in/*vicdan*ın ahlâkî buyrukları arasında iki farklı şekilde kopma yaşanabileceğini düşünür; (a) toplumun ahlâkî talepleriyle veya aktörün ikili kişiliğinin sosyalleşmiş kısmıyla sürekli gerilim içinde olduğu düşünülen organik olarak verili ben-merkezci dürtüler arasındaki uyuşmazlık hâlinde ve, (b) aktörlerin amaçlarıyla yerleşik ahlâk normları arasında uyumun olmadığı anomik durumlarda (Giddens, 1976/2003: 133).

Bunlardan ilkinde (Parsons'ta da olduğu gibi) Freud'un bilinçdışı teorisindeki id ve süper-ego çatışmasının örneğini görürüz. Durkheim'in anomi yaklaşımında, çıkar çatışmasının, anomik 'düzensizlik' hâli (ahlâkî bir boşluktan, yani eylemler üzerinde bağlayıcı güce sahip ahlâk norm-

larının olmayışından ziyade) aktörlerin 'gerçekleştirilebilir' olmayan belirli özlemlere sahip oldukları durumlardan kaynaklandığı ölçüde bir dereceye kadar hesaba katıldığını belirten Giddens'a göre, bu görüş daha sonra Merton tarafından geliştirilir. Burada bir eksiklik, Giddens'a göre, Durkheim'ın 'zorunlu işbölümü' olarak adlandırdığı olgunun analizini sınıf çatışmasının analiziyle ilişkilendirmemesidir. Durkheim ve Parsons'ın çalışmasını birbirine bağlayan ve böylece onları sosyolojide egemen gelenek hâline getiren bu mantık çizgisinde 'düzen problemi' 'bencillik' ve 'özgecilik' arasında bulunduğu düşünülen bir merkezî gerilime oturtularak, çözüm, bireylerin özel çıkarlarının toplumsal ahlâkla, yani *kollektif bilinç/vicdan* veya 'ortak değerler sistemi'yle uzlaştırılması gerekliliğine bağlanır. Böylece Giddens'a göre, sosyal teoride böyle bir yaklaşım temel alındığında, bireylerin eylemleriyle toplumun geneli arasına giren çıkarlar, bu çıkarlara dayanan çatışmalar ve onların iç içe geçtikleri güç konumları doyurucu olarak analiz edilemez (Giddens, 1976/2003: 133).

Ahlâkî konsensüs olarak 'düzen' fikrinin Parsons'ın çalışmasının tanımlayıcı bir özelliği olduğunu, Durkheim kadar Weber'e de mal edilebileceğini belirten Giddens, kendi ifadesiyle, onların dar çıkarlar ve çıkar çatışmaları yaklaşımının yetersizliğini Marx'ın çatışma anlayışı ışığında değerlendirmeye çalışır. Ancak, göreceğimiz gibi, Marx'ın çatışma anlayışının da sınırları olduğunu düşünür.

b) Düzen, güç, çatışma: Marx

Giddens'a göre, "içselleştirilmiş değerler' olarak amaçlar fikrine "alternatif aranırken süreç, çatışma ve değişmeye sürekli olarak açık vurguda bulunan Marksizm'e yönelme eğilimi gösterilir" ve Marx'ın yazılarında ikisi de tarih ve kültürün dönüştürülmesiyle ilintili iki diyalektik ilişki biçiminden (a) insan ve doğa arasındaki diyalektik ve (b) sınıflar diyalektiğinden söz edilir (Giddens, 1976/2003: 134). Marx'ın genel 'felsefî antropoloji'sini, yani insanların, daha alt tür hayvanlardan farklı olarak, maddî dünyayla doğal bir uyum içinde varlıklarını sürdüremedikleri, önceden hazır içgüdüsel donanımlara sahip olmadıkları için çevreleriyle yaratıcı bir karşılıklı ilişkiye girmek zorunda oldukları ve böylece, çevrelerine basitçe uyum sağlamaktan ziyade ona egemen olmak zorunda kaldıkları; dolayısıyla, dünya ile karşılıklı ve sürekli bir ilişki içinde değişirken onu da değişime uğrattıkları fikrini benimseyen Giddens, yapılaşma teorisini geliştirirken, Marx'ın kendi teorisi için hayatî önemde olmasına rağmen

yeterince sistematik analizi veya açımlamasını yapmadığını düşündüğü *praxis* kavramını açmaya çalışır; ve Marksist *praxis* ontolojisiyle kesinlikle tutarlı olduğunu düşündüğü *toplumsal hayatın üretimi ve yeniden-üretimi* fikri temelinde şu tespitlerde bulunur (Giddens, 1976/2003: 134-135):

1. Toplumun üretimi veya inşası üyelerinin ustalıklı bir icrasıdır, ancak bu süreç üyelerin tamamen istedikleri veya bilincinde oldukları koşullarda gerçekleşmez.

2. 'Toplumsal düzen'i anlamanın anahtarı, 'değerlerin içselleştirilmesi' değil, aksine, toplumsal hayatın –onu inşa eden aktörler tarafından– üretimi ve *yeniden üretimi* arasındaki değişen ilişkilerdir.

3. Ancak, *her yeniden-üretim zorunlu olarak üretimdir*; 'düzenli' bir toplumsal hayat biçiminin yeniden-üretimine katkıda bulunan her eylem kendi içinde değişmenin nüvelerini barındırır.

4. Yeniden-üretim süreci insanî varoluşun maddî koşullarının yeniden-üretimiyle, yani türün yeniden-üremesi ve doğanın dönüştürülmesiyle başlar ve ona dayanır.

5. İnsanlar, Marx'ın söylediği gibi, doğayla alışveriş halindeyken 'özgürce' üretimde bulunurlar, fakat paradoksal olarak, maddî çevrelerine mekanik uyumu mümkün kılan içgüdüsel donanımdan yoksun olmaları nedeniyle, hayatta kalabilmek için maddî dünyayı aktif bir biçimde dönüştürmek *zorundadırlar*.

6. Ancak, her şeyin ötesinde insanları hayvanlardan ayıran özellik, düşünerek çevrelerini 'programlayabilme'leri, böylece onun içindeki yerlerini düzenleyebilmeleridir.

7. Bu süreç sadece *insanî pratik etkinliklerin* en temel *aracı/ortamı* dil sayesinde mümkün olur (Giddens, 1976/2003: 137-138).

Toplumsal hayatın *yeniden-üretilen pratikler* öbeği olarak alınabileceğini belirten Giddens (Giddens, 1976/2003: 139), bu *praxis* anlayışı ışığında etkileşim yapılarının yeniden-üretimiyle ilgili koşulları şöyle sıralar: (i) toplumsal aktörlerin inşa-edici becerileri, (ii) bu becerilerin eylem biçimleri olarak rasyonalizasyonu, (iii) bu tür kapasitelerin gelişimine yardımcı olan veya imkân sağlayan etkileşim ortamlarının –*güdülenmenin unsurları* temelinde analiz edilebilecek– söze-dökülmeyen özellikleri (bilinçdışı unsurlar; veya pratikte kullansak bile çoğu kez farkında olmadığımız ve sözel olarak ifade etmediğimiz unsurlar) ve (iv) *yapının ikiliği* (Giddens, 1976/2003: 138).

Neticede, toplumsal eylem ve yapı arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğunu, daha doğrusu ilgili aktörlerin eylemleriyle toplumsal yapının nasıl üretildiği ve yeniden-üretildiğini açıklamaya çalışan Giddens'a göre, toplumsal pratikler (1) meydana gelmeleri bakımından, aktörler tarafından 'icra edilen/başarılan' bir dizi *edim* olarak; (2) anlam aktarımı dâhil, *etkileşim* biçimlerinin oluşumu olarak; (3) 'kolektiviteler' veya 'sosyal topluluklar'a özgü *yapıların* oluşumu olarak incelenebilir (Giddens, 1976/2003: 139).

Giddens bu tespitten hareketle toplumsal etkileşimin üretilme düzeylerini üç temel boyutta açıklamaya çalışır.

3. Toplumsal Etkileşimin (ve Düzenin) İnşası

Giddens'ta toplumsal etkileşim (a) 'anlamlı' olarak; (b) ahlâkî bir düzen olarak; (c) güç ilişkilerinin işleyişi olarak kurulur ve yeniden-üretilir ve bu unsurlar toplumsal hayatta ayrılması zor bir biçimde sıkıca iç içe geçerler (Giddens, 1976/2003: 139). Giddens eylem ve toplumsal düzen teorisini bu üç eksen etrafında inşa eder ve eylem sosyolojisiyle ilgili kavramlarını bu çerçeve içinde geliştirir.

a) Etkileşimin anlamlı olarak üretimi:

Giddens'a göre, ilk boyut *etkileşimin anlamlı olarak üretimi* (a) öncelikle iletişimsel niyetin karşılıklı olarak 'kavranmasına" bağlıdır; (b) her etkileşimde, ayrıca, her zaman diğer kişinin davranışlarını –örneğin, güdülerini– anlama ve açıklama çabası söz konusudur; (c) ancak bu 'anlamlılık', sadece önceden oluşturulmuş anlamların programlanmış bir aktarımı olmayıp, aktif olarak ve sürekli müzakere edilir; (d) etkileşim zamansal ve mekânsal olarak konumlanır. Aktörler etkileşim esnasında bu konumlanmışlığa tipik olarak başvururlar; (e) başkalarının tepkileriyle ilgili beklentiler her aktörün belirli bir andaki etkinliğine aracılık eder ve önceden yapılanlar sonraki tecrübeler ışığında gözden geçirilir; (f) 'bağlama-bağlılık' etkileşim esnasında anlamın üretiminin tamamlayıcı bir unsurudur; (g) etkileşimin anlamlı olarak kurulmasını sağlayan beceriler, prensip olarak, önerme biçiminde ifade edilmeye elverişli 'bilgi'yi açıkça gerektirseler bile, iletişim ortamının zamansal ve mekânsal özellikleriyle donanmış olmaları, onların salt formel terimler çerçevesinde ele alınmalarını engeller (Giddens, 1976/2003: 140-142).

Giddens burada 'anlamların iletilmesi'ni, yani 'karşılıklı 'anlama'yı mümkün kılan etkileşim araçları olarak (özellikle Schutz'un 'bilgi stokları' teriminden uyarlayarak geliştirdiği) 'karşılıklı bilgi' ve 'yorumlama şemaları' kavramlarını devreye sokar. Ona göre, 'karşılıklı bilgi', genel anlamda, toplumun 'ehliyetli' üyelerinin, öteki insanların da sahip olduklarını varsaydıkları ve etkileşim sırasında iletişimi sürdürmekte yararlandıkları (gerçekliğini sorgulama gereği duymadan başvurdukları) 'zımnî' bilgidir. Bu bilgi *yorumlama şemaları* biçiminde kullanılır ve iletişim bağlamları etkileşim esnasında bu yorumlama şemaları aracılığıyla oluşturulur ve sürdürülür (Giddens, 1976/2003: 143). Ancak Husserl (doğal tutum) ve Schutz'un da vurguladığı gibi, bu:

"sorgulanmadan benimsenen bilgi asla tamamen olduğu gibi benimsenmez"; aktörün, bazı özel unsurların karşılaşmayla ilintili olduğunu 'gösterme'si ve bazen bunun için mücadele etmesi gerekebilir; bu bilgi aktörler tarafından basmakalıp bir biçimde benimsenmez, aksine onlar tarafından, hayatlarının sürekliliğinin bir parçası olarak üretilir ve yeniden-üretilir (Giddens, 1976/2003: 144).

b) Etkileşimin ahlâkî olarak kurulması

> ...etkileşimde anlamın iletilmesini sağlayan araçlar –diğer bütün yapısal unsurlar gibi– normatif bir yana sahiptir (Giddens, 1979/2005: 233)

Giddens ikinci boyutu, yani *etkileşimin ahlâkî olarak kurulmasını* 'norm' kavramı etrafında tartışır. Tartıştığı iki karşıt eğilimin (yani natüralist ve karşı-natüralist yaklaşımların) 'normlar' kavramını merkeze yerleştirseler de farklı yönlerini vurguladıklarını belirten Giddens bu konuda sentezci bir konumu benimser. Durkheim *yaptırımlar* kavramına başvurarak normların *kısıtlayıcı* veya *zorlayıcı* önemlerini vurgularken[3], Schutz, Winch ve diğerleri daha ziyade normların *müzakereye dayalı* veya *mümkün kılıcı* özellikleri üzerinde durmuşlardır (Giddens, 1976/2003:

3 Giddens daha sonraki bir eserinde, Durkheim'ın ilk çalışmalarında, özellikle *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*'nda 'toplumsal olgular'ın zorlayıcı niteliğini sadece olumsuz bir biçimde işleyen bir şey olarak görürken, bu yüzden 'zorlayıcılık' ve 'baskı'yı aynı anlamda alırken, daha sonra normların –suç veya korkuyla olduğu kadar psikolojik veya maddi ödüllerle de ilişkili olan– olumlu ve olumsuz yanlarının olduğunu, yani yaptırımların baskı kadar ikna ile de işlediğini savunan bir görüşe ulaştığını belirtir ve kendi yaptırımlar şemasında yaptırımların baskı ve kısıtlama kadar ikna ve mümkün kılmayla de işlediğini vurgular (Giddens, 1981/2000: 62).

144). Bütün normların (ayrıca yapının) hem *kısıtlayıcı* hem de *mümkün kılıcı* olduğunu vurgulayan Giddens, post-Wittgensteinci düşünürlerin çoğu tarafından gelişigüzel bir biçimde aynı anlamda kullanıldığını düşündüğü *normlar* ve *kuralları* birbirinden kavramsal olarak ayırmaya çalışır ve normatif veya ahlâkî kuralları çok daha genel bir kavram olan 'kural'ın birer alt kategorisi olarak alır. Bu çerçevede, ona göre, "Etkileşimin ahlâkî bir düzen olarak kurulması, *hakların* kullanılması ve *yükümlülüklerin* yerine getirilmesi olarak anlaşılabilir" ve bu yüzden, "etkileşimin kurulmasıyla ilgili her normatif unsur, uygulanması, yükümlülüklerin diğer katılımcıların uygun tepkileriyle lâyıkıyla yerine getirilmesine bağlı olan bir dizi *talep* olarak alınmalıdır" (Giddens, 1976/2003: 144, 145). Ancak, ona göre, etkileşimin çifte olumsallığı[4] *ikisi arasındaki dengenin, somut toplumsal davranışta, ilişkinin niteliğine göre bozulmasına* yol açabilir (Giddens, 1979/2005: 234). İlk kez Parsons'ın kullandığı çifte olumsallık kavramı, (en az) iki farklı aktörün (ego ve ötekinin) ilişkilerinin birçok farklı koşula bağlı olarak farklı biçimler alabileceğini varsayar. Ancak Parsons'ın (roller biçiminde yapılaşmış) karşılıklı beklentilerin normatif kurumsallaşmasının aktörlerin etkileşim süreçleri içindeki etkinliklerini kontrol ettiğini varsaymakla bu noktada kendisiyle çeliştiğini, böylece 'çifte olumsallığın' olumsallığının Parsons'ın eylemin referans çerçevesinden buharlaşma eğilimi sergilediğini öne süren Giddens için, yapılaşma teorisine göre, yüz yüze ilişkiler düzeyinde (stratejik eylem analizi) normlar toplumsal karşılaşmaların seyri içinde her an teyit edilmek ve yeniden-üretilmek zorundadır (Giddens, 1979/2005: 234).

Yaptırımın çifte olumsallıkla işlemesi yüzünden, normatif yaptırımların –bir davranış ve ilişkili yaptırım arasında 'mekanik' türde bir bağ bulunan– teknik veya faydacı talimatların çiğnenmesiyle ilgili yaptırımlardan öz itibariyle farklı olduğunu, ancak Durkheim'ın faydacı ve ahlâkî yaptırımlar ayrımı yaparken katılımcıların etkileşim esnasında normlardan 'faydacı' bir biçimde yararlanabileceklerini, normlar *ile* normatif taleplerin uygulamaya geçirilmesinin olumsal karakteri arasında kav-

4 "Etkileşim, bir aktörün diğerine karşı tepkileriyle gerçekleşir ve tersi de doğrudur: bir aktörün (olumsal) tepkileri bir başkasının veya diğerlerinin (olumsal) tepkilerine bağlıdır. Her bir kişinin etkinliği diğerinin davranışı üzerinde bir yaptırım olarak işler. Bu yaptırımların çoğu, –(örneğin) dilin her günkü konuşmalar içinde ve bu konuşmalar aracılığıyla yeniden-üretiminde olduğu gibi– sorgulanmadan uygulanır" (Giddens, 1981/2000: 61). Parsons, Luhmann, Habermas ve Giddens'ın 'çifte olumsallık' anlayışlarının ayrıntılı açıklaması için bkz. Tatlıcan, 2005a.

ramsal ilişki kurulması gereğini göz ardı ettiğini belirten Giddens'a göre, "bir aktör, çıkarları söz konusu olduğunda, ahlâkî talepler/gereklere aynen teknik talimatlar gibi yaklaşabilir. Her iki örnekte de birey, ilgili yaptırımların fiilen uygulanma ihtimalini düşünerek, yaptırımlardan kurtulma ihtimalini göz önünde bulundurarak, belirli bir toplumsal davranış yapıldığında karşılaşılabilecek 'riskleri hesaplayabilir', onları belirli bir hedefe ulaşmanın bedeli olarak kabul etmeye hazır olabilir" ve bu yüzden, "Ahlâkî bir yükümlülüğe uyulmasının zorunlu olarak bu yükümlülüğe ahlâkî bağlılık anlamına geldiğini varsaymak temel bir hatadır" (Giddens, 1976/2003: 145-146; 1979: 234-235).

Giddens bu tespitlerinin meşruluk ve itaat açısından iki nedenle önemli olduğunu söyler. Bu tespitler (i) meşrulaştırma teorisini Durkheim ve Parsons'ın 'normatif işlevselcilik' anlayışlarının ayırt edici özelliği olan 'içselleştirilmiş değer–norm–ahlâkî konsensüs' teoreminden uzaklaştırır; (ii) ilgiyi normların –anlam üretimini normatif bir düzenin üretimine bağlayan– *müzakereye dayalı* karakterine yöneltir. Zira ona göre:

> Normlara karşı 'hesaplı' tutumlar 'kendini sunuş biçimi', 'pazarlık' vb. gibi süreçlerle genişletilebilir: bu süreçte, normatif emirlere itaat eden veya onları çiğneyen aktörler, itaat veya ihlâlin kendi davranışları bağlamında ne *anlama geldiğini* davranışlarıyla bir ölçüde müzakere konusu haline getirebilir, böylece uygulanacak yaptırımları etkileyebilirler (Giddens, 1979/2005: 235).

Ayrıca,

> ... aktörler diğer birçok ortam ve koşulda normatif yaptırımlara karşı 'hesaplı' bir tutum içindedirler, zira onların içerdikleri vaatlere ya kayıtsız kalırlar ya da muhaliftirler (Giddens, 1981/2000: 61).

Başka deyişle, post-Wittgensteincı anlayışın da vurguladığı gibi, ahlâkî gereklerin ihlâli ile yaptırımlar arasında doğadakine benzer mekanik kaçınılmazlık olmayıp, aksine başkalarının tepkilerini de içerdiği için, sergilenen yaptırımlarda bireylerin *müzakere etmek* için yararlanabilecekleri tipik bir 'serbestlik alanı' vardır (Giddens, 1976/2003: 146). Bu müzakere sürecinde:

> Etkileşim içindeki bireylerin normlara ilişkin 'yorum'ları ve 'yorum'u *hesaba katma* kabiliyetleri ile ahlâkî talepler/gereklere boyun eğmeleri arasında çok girift bir ilişki vardır. Bu ilişkiyi görememe ya da içerim-

lerini ortaya koyamama, hem Durkheimci-Parsonscı işlevselciliğin hem de post-Wittgensteinci felsefenin bazı temel yetersizlikleriyle ilintilidir (Giddens, 1976/2003: 146-147).

Giddens'a göre, genel toplumsal bütünleşmenin ortak (ahlâkî) değerlerin 'içselleştirilme'sine dayandığı tezi (normatif düzen teorisi), toplumsal aktörlerin bilgililiklerinin belirli temel özelliklerini görmeyi engeller, çünkü o sorgulanmadan benimsenenin zorunlu olarak meşru-kabul-edilenle aynı anlamda alınması anlamına, bu da yerleşik bir toplumsal düzen'in zorunlu olarak 'meşru bir toplumsal düzen' olarak algılanması anlamına gelir. Ona göre, aksine:

> toplumsal hayat, her toplumda, toplumsal aktörlerin bilgileri dâhilinde ve bu bilgiler aracılığıyla sürdürülen ancak normatif bağlılık sorunu olarak yeniden-üretmedikleri birçok tarzı veya pratik oluşumu içerir. Buradaki bir unsur... normlara karşı 'hesaplı' tutumun yaygınlığıdır. Bu tür hesaplı veya güdümlü tutumlar, esas olarak sözel bilinç düzeyinde işledikleri için, bir anlamda buzdağının görünen kısmını oluştururlar (Giddens, 1981/2000: 70-71).

Giddens bir yaptırımlar sınıflamasının yaptırım etkisi yaratmada kullanılan unsurlar esas alınarak geliştirilebileceğini, bu unsurların her zaman, hatta güç kullanmayı gerektiren durumlarda bile aktörün (bilinçli veya bilinçsiz) ihtiyaçları üzerinde bir ölçüde zorlayıcı etkide bulunabileceğini, dolayısıyla yaptırımların sadece aktörlerin diğer bireyleri açıkça belirli bir 'çizgi'ye sokmaya çalıştıklarında var olduğunun düşünülemeyeceğini, neticede, etkileşimde karşılıklı adaptasyonlar yaygın ve ustaca olabilse de, yaptırımlara başvurma veya 'yaptırım altına alma'nın her toplumsal karşılaşmanın, ancak aynı zamanda anlamın üretilmesinin ayrılmaz bir özelliği olduğunu öne sürer (Giddens, 1979/2005: 235).

Giddens meşruluk ve normlar arasındaki ilişkiyi incelediği bir tartışmasında, Parsons'ın Durkheim ve Weber'den aldığı düşünceleri kendine özgü bir biçimde birleştirmeye çalışmasına rağmen, onun düşünce sisteminde Weber'deki 'meşruluk', 'meşru düzenler' kavramlarına yer bulmanın zor olduğunu, zira Weberci 'meşru düzenler' kavramını –'Hobbescu düzen problemi'nin çözümünün bir parçası olarak– Durkheim'in *kollektif bilinç* kavramına yedirdiğini öne sürer. Neticede, düzen problemini, bireysel iradeler arasındaki mücadeleye ve herkesin herkesle savaşına rağmen, toplumun zaman içinde bir ölçüde istikrarını koruyarak varlığı-

nı nasıl sürdürdüğüyle bağlantılı olarak açıkladığı için, Parsons teorilerini büyük ölçüde çıkarların esasen *birey/toplum karşıtlığı* temelinde kavrandığı bir teze dayandırır (Giddens, 1979/2005: 254).

Giddens, iki nedenle normatif konsensüs yerine meşrulaştırma kavramını tercih eder. Zira meşrulaştırma terimi (i) haklar ve yükümlülükler şeklinde somutlaşan değer standartları üzerinde özel bir mutabakatı anlatmaz ve (ii) belirli bir toplumdaki değer standartlarıyla (yani, etkileşimde yaptırım sağlamakta kullanılabilecek normatif kurallarla) özel çıkarlar arasındaki etkileşimi daha net olarak değerlendirmemize yardımcı olur (Giddens, 1979/2005: 254-5). Bu yüzden, ona göre, nispeten istikrarlı her toplum, zorunlu olarak, meşrulaştırmayla ilgili değer standartları *ile* bu toplumun üyelerinin davranışları içinde ve bu davranışlar aracılığıyla düzenlenen güdüler arasındaki yakın bir paralelliğe veya bu ikisinin 'karşılıklı etkileşim'ine dayanır diyen bir teoriye kuşkuyla bakılması gerekir. Zira bu teori (a) genel bir kişilik ve *genel konsensüs* yorumu açısından ve (b) bu şemanın bir parçası olarak psikanalitik teoriyi benimsemesi açısından Parsons'ın açıklamasıyla ilişkilidir (Giddens, 1979/2005: 255).

Meşru düzenlerin, ancak en azından bir topluluk veya toplumun belirli oranda üyesinin eylemlerinin yapısal koşulu haline geldiklerinde bağlayıcı bir güce sahip olabileceğini belirten Giddens'a göre, gerçekte bir topluluk veya toplum kısmi bir istikrara sahip olacağı için, bu durum ilgili aktörlerin büyükçe bölümüne genellenemez. Sosyal sistem içindeki egemen grupların normatif bütünleşme düzeyi, bu sistemlerin genel sürekliliği üzerinde, çoğunluğun aynı değer standartlarını 'içselleştirme'sinden çok daha önemli bir etkiye sahip olabilir. Bu faktörler sadece toplumun geneli veya büyük-ölçekli düzenler seviyesinde değil, bütün etkileşim koşulları açısından da önemlidir (Giddens, 1979/2005: 255-256).

Toplumsal düzenin üç boyutu arasındaki etkileşimleri ortaya koymaya çalışan Giddens'a göre, etkileşimin çifte olumsallığı, Parsons'ın ileri sürdüğü gibi, sadece davranışın normatif kurumsallaşmasıyla değil, güç kullanımıyla da ilişkilidir. Normatif yaptırımlar güç ilişkilerinde kullanılan genel bir kaynak biçimidir (Giddens, 1979/2005: 233-234).

c) Etkileşimde güç ilişkileri

> Yapılaşma teorisine göre, toplumsal etkileşimin bileşenleri ne 'anlamlılık' ne de 'normatif içerik' ile sınırlıdır. *Güç*, tüm toplumsal hayatın –anlam ve normlar gibi– tamamlayıcı bir unsurudur... Her toplumsal

> etkileşim –insan eylemi ve *dönüştürme kapasitesi* arasındaki mantıksal ilişkinin zorunlu bir sonucu olarak– güç kullanımını içerir. Sosyal sistemlerde yer alan güç, *egemenliğ*in yapısal özelliklerinden yararlanan ve bu özellikleri yeniden-üreten aktörler arasındaki özerklik ve bağımlılık ilişkileri olarak analiz edilebilir (Giddens, 1981/2000: 30).

Giddens üçüncü boyut *etkileşimde güç ilişkileri*ni öncelikle Marx, Weber ve Parsons'ın güç anlayışları (ve Parsons'ın 'eylemin referans çerçevesi' kavramına etnometodolojik eleştiriler) etrafında açıklamaya çalışır. 'Eylem' ve *güç kavramı arasında mantıksal bir ilişki olduğu*nu düşünen Giddens'a göre, "Eylem, doğası gereği, belirli sonuçlara ulaşmak için araçların kullanılmasını gerektirir; bu sonuçlara, bireylerin olayların akışına doğrudan müdahalesiyle, yani... 'niyetli eylem' sayesinde ulaşılır" ve "Güç, bireyin bu 'araçlar'ı oluşturmak için kaynakları harekete geçirebilme kapasitesini", en genel anlamda "insan eyleminin *dönüştürme* kapasitesi"ni anlatır" (Giddens, 1976/2003: 147).

Ona göre, "insan eyleminin dönüştürme kapasitesi Marx'ta ön plânda yer alır ve *praxis* kavramının temel unsurunu oluşturur. Ayrıca bütün sosyal teori yaklaşımları doğanın dönüştürülmesi ve insan toplumunun sürekli olarak kendini-dönüştürmesiyle ilgilenmesine rağmen, çoğu toplumsal düşünce okulunda eylemin dönüştürme kapasitesi bir düalizm, yani doğa dünyası ile insan toplumunun 'değer-yüklü' dünyası arasında soyut bir karşıtlık olarak algılanmış, özellikle 'ortam'a toplumsal 'uyum'u vurgulayan işlevselcilikle ilişkili olanlarda tarihsellik fikri kolayca göz ardı edilmiş, sadece "Hegelci felsefeyle ilgili geleneklerde ve belirli Marksist anlayışlarda eylemin dönüştürme kapasitesi, emeğin kendini-dolayımlaması süreci olarak toplumsal analizin odak-noktasını oluşturmuştur" (Giddens, 1976/2003: 147-148).

Marx'ı, sonradan, aktörün 'dönüştürme kapasitesi' olarak emekten ziyade, onun kapitalist-sınaî işbölümü içinde bir 'meslek' olarak deformasyonuyla ilgilenmekle, insanlar arasındaki toplumsal etkileşimlerde yer alan gücü genelde toplumsal etkileşime değil, sınıfsal ilişkilere ait bir özellik olarak analiz ederek sınırlamakla eleştiren Giddens'a göre, "İnsan aktörlerin dönüştürme kapasitesi anlamında 'güç', aktörün –seyrini değiştirmek için– olaylara müdahale yeteneğine işaret eder; bu sıfatla güç, niyetler yahut istekler *ile* peşinden gidilen amaçların fiilen gerçekleşmesi arasında arabulucu bir rol üstlenen 'yapabilmek'/'edebilmek'tir" ve güç en dar, ilişkisel anlamında "etkileşimin bir özelliğidir ve amaçlara ulaşma

yeteneği olarak tanımlanabilir: amaçların gerçekleştirilmesi, burada, *başkalarının* eylemlerine bağlıdır. Bu anlamda, bazıları başkaları 'üzerinde güce' [*hâkimiyet* olarak güce] sahiptir" (Giddens, 1976/2003: 148-149).

Giddens ayrıca 'güç'le ilgili aşağıdaki tespitleri yapar: (1) "Güç, ister dar isterse daha genel anlamında, *muktedir olma*yı anlatır... anlamın iletilmesinden farklı olarak... sadece 'uygulandığı' anlarda varlık kazanmaz". Ayrıca, gelecekte kullanılmak üzere 'saklanabilir'. (2) "Güç ve çatışma arasında olumsal bir ilişki vardır", güç mantıken çatışmayı zorunlu olarak gerektirmez. Weber'in "bireyin kendi iradesini başkalarının muhalefetine rağmen kabul ettirebilme kapasitesi" olarak güç tanımı eksiktir. (3) "Çatışma ve dayanışmayla doğrudan ilişkili olan, aslında 'güç'ten ziyade 'çıkar' kavramıdır. Güç ve çatışma sıklıkla birlikte yer alıyorsa, bunun nedeni, ilkinin ikincisini mantıken gerektirmesi değil, aksine gücün çıkarların sürdürülmesiyle ilişkili olmasıdır. İnsanların çıkarları örtüşmeyebilir". Özelde, "güç her tür insanî etkileşim biçiminin bir özelliği iken, çıkar farklılaşması değildir". (4) "Ancak bu söz, çıkar farklılaşmalarının herhangi bir somut toplumda aşılabileceğini ima etmez; ve 'çıkar' kavramının varsayımsal 'doğa durumları'yla ilişkilendirilmesine kesinlikle karşı çıkılmalıdır" (Giddens, 1976/2003: 149-150).

Giddens 'güç' olgusuna ilişkin tespitlerden sonra *etkileşimde güç kullanımı*nın *kaynaklar* veya *olanaklar* temelinde kavranabileceğini, zira etkileşimde yer alanların, bu kaynaklar ve olanakları etkileşimin üretiminin unsurları hâline getirerek kullandıklarını ve böylece etkileşimin akışını yönlendirdiklerini belirtir.

> Dolayısıyla bu iki faktör, etkileşimin 'anlamlı' olarak kurulmasını sağlayan becerileri, ancak ayrıca... diğer kaynakları, yani bir katılımcının etkileşimin tarafları durumundaki diğer kişilerin davranışlarını etkilemek veya kontrol altında tutmak için kullandığı –'otorite', tehdit veya güç kullanımını ihtiva eden– kaynakları da içerir (Giddens, 1976/2003: 150).

Giddens, bu tespitlerin ardından, asıl yapılması gerekenin "bu güç analizini etkileşim sırasında anlamın üretilmesi analiziyle ilişkilendirmek" olduğunu ve bu amaca, en iyi şekilde ve en kısa yoldan, Parsons'ın 'eylemin referans çerçevesi'ni tersine çevirerek veya daha özelde, etnometodolojiden etkilenen bazı yazarların Parsons'ın bu kavrama eleştirilerinden faydalanılarak ulaşılabileceğini belirtir (Giddens, 1976/2003: 150).

Kurucusunun Harold Garfinkel olduğu etnometodolojik yaklaşımlar, Giddens'a göre, Parsons'ın teorisinde "aktörün (eylemin normatif-olmayan 'koşullar'ının yanı sıra) kişiliğin ihtiyaç-eğilimleri olarak 'içselleştirdiği' değerlerin bir sonucu olarak davranmaya programlandığı"nın vurgulandığını; aktörlerin kendi kültürlerinin düşünmeyen aptalları olarak tasvir edildiğini ve onların diğer kişilerle etkileşimlerinin, bir dizi ustaca performanstan ziyade, ihtiyaç eğilimlerinin karşılanması olarak alındığını vurgular. Bu eleştirilere katılan Giddens, ancak onların bu eleştirilerin içerimlerini yeterince açıklayamadıklarını, daha doğrusu Garfinkel'i izleyerek, sadece 'açıklanabilirlik'le, yani iletişim ve etkileşim ortamlarının bilişsel düzenlenişiyle ilgilendiklerini; bu süreci aktörlerin karşılıklı 'emek'lerinin bir ürünü olarak almalarına rağmen, daima, sanki tek kaygıları 'varlıksal güvenlik', varlığını güvende hissetme duygusunu sürdürmek olan ve hepsi de etkileşimin üretimine eşit katkıda bulunan *denk konumdaki bireyler*in ortak bir çabasıymış gibi gördüklerini öne sürer. Ona göre, burada "Parsons'ın düzen problemi açıklamasının güçlü bir tortusu gözlenebilir, fakat problemin irâdi boyutu ortadan kaldırılır ve olay soyut bir diyaloga indirgenir" (Giddens, 1976/2003: 150-151).

Giddens etnometodolojik yaklaşımlara bu eleştirisi bağlamında, toplumsal etkileşimde güç ve normlar arasındaki karşılıklılığı ortaya koymaya çalışan bir sosyal teorinin "anlam çerçevelerinin yaratılmasının, hem *pratik etkinliklerin ilişkilendirilmesi* olarak ortaya çıktığı[nı] hem de aktörlerin devreye sokabildikleri farklılık-yaratıcı güç temelinde gerçekleştiği[ni]" vurgulaması gerektiğini öne sürer (Giddens, 1976/2003: 151).

Gücün egemenlikle ilişkili olduğunu, sosyal teoride 'egemenlik' kavramının, çoğunlukla (özü gereği zararlı bir olgu olduğu düşünülerek) olumsuz anlamında kullanıldığını belirten Giddens, egemenliğin özü gereği olumsuz ve doğası gereği kendisine maruz kalanlar üzerinde eylem özgürlüğünü engelleyici olarak ele alınması eğiliminin, gücün siyasal açıdan doğası gereği *zorlayıcı* olduğu ve güç kullanımının kaçınılmaz olarak *çatışma*nın mevcudiyeti anlamına geldiği fikri ile yakından ilişkili olduğunu, fakat bu fikirlerin sıkı araştırmaya gelmediğini, her ikisinin de genellikle gücün toplumsal hayatın tamamlayıcı ve birincil boyutu olmadığı ön-kabulünü yansıttığını öne sürer. Ona göre, bununla beraber, gücü doğası gereği zorlayıcı ve çatışmacı nitelikte görmeyen, aksine toplumsal hayatı esasen güç mücadelelerinin biçimlendirdiğini kabul ederek gerçekte gücün toplumsal hayattaki rolünü daha da radikalleştiren Fouca-

ult'nun karşı tezi vardır (Giddens, 1981/2000: 54-55). Giddens egemenlik ve güç ilişkisi konusundaki kendi görüşünü şöyle özetler:

> egemenlik/güç ikilisini yapının ikiliği ışığında anlarsak, iki yaklaşım birbirlerinin tamamlayıcısı olarak görülebilir. Sosyal sistemlerin yapısal özellikleri olarak alınan kaynaklar aktörler tarafından etkileşim anında kullanılır. Sosyal sistemlerin kurucu öğesi olan düzenli pratikler içinde sürdürülen güç ilişkileri, *etkileşim esnasında özerklik ve bağımlılık ilişkilerinin yeniden–üretilmesi* olarak düşünülebilir. *Egemenlik* ise, bu güç ilişkilerinde kullanılan ve yeniden inşa edilen kaynakların yapılaşmış dengesizliklerini gösterir. 'Egemenlik' burada 'üzerinde hâkimiyet kurma' anlamında kullanılır, burada 'hâkimiyet' aktörlerin diğer aktörler ve içinde yaşadıkları dünya üzerinde sahip oldukları etki ile ilişkili bir kavramdır (Giddens, 1981/2000: 54).

Toplumsal etkileşimlerin üretilmesi ve yeniden-üretilmesinin bu üç temel boyutunu ortaya koyan Giddens, kendi yapılaşma (eylem ve yapının karşılıklı birbirini üretmesi ve yeniden-üretmesi) teorisinin temel kavramlarını, özetle bu süreçte rol oynayan faktörler ve mekanizmaları açıklamaya çalışır. *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*'nda başlattığı bu girişim yapılaşma teorisi üzerine sonraki tüm yazılarında ayrıntıları ve farklı boyutlarıyla açımlanmaya çalışılır. Bu girişimde bir yanda olayın aktör/fail yönü ve bunun farklı boyutları, öte yandan yapısal (ve sistemsel) süreçler belirlenmeye çalışılır. Bu anlamda, Giddens psikanalitik teori, psikolojik teori, güdü teorisi, sembolik etkileşimci, fenomenolojik ve etnometodolojik yaklaşımlardan hareketle (ve eleştirel bir yaklaşım içinde) bir "birey/özne/fail teorisi"nin yanı sıra, yapısalcı, post-yapısalcı ve işlevselci yaklaşımların eleştirel değerlendirmesinden hareketle bir "toplumsal yapı teorisi" geliştirmeye çalışır.

E) Giddens'ın Bilim ve Yöntem Anlayışı

Giddens, bilim ve sosyolojik yöntem anlayışını "sosyal bilimlerin genellikle doğa bilimleriyle aynı mantıksal çerçeveyi paylaştığını vurgulayan" (1984: xiv) pozitivist (kendi deyişiyle, natüralist) bir bilim anlayışına sahip olan Durkheimcı-Parsonscı yapısal-işlevselcilik karşısında konumlandırarak ve büyük ölçüde hermeneutik felsefe (genellikle mikro sosyolojiler olarak bilinen sembolik etkileşimcilik, fenomenolojik sosyoloji ve bilhassa etnometodoloji) etkisinde şekillendirir. Burada Popper'ın empiriz-

me farklı eleştirilerinden (eleştirel bir gözle) yararlanır. Ancak, bunu yaparken hem Kuhn'un 'paradigmalar' hem de karşı-pozitivist kanattan Winch'in 'hayat tarzı' kavramını 'anlama', 'karşılıklı anlama' çerçevesinde değerlendirmeye çalışır. Hem bu iki kavramın sınırlılıklarını ortaya koymaya, hem de onları kendi bilim anlayışına uyarlamaya çalışır.

Giddens sosyolojik kanatta natüralist bir bakış açısı sergilediklerini ve nesnelciliğe eğilimli olduklarını düşündüğü Anglo-Sakson işlevselcilik (ve yapısal-işlevselcilik) ile Fransız yapısalcılığını özellikle bilim anlayışları konusunda eleştirir. Onun ifadesiyle:

> İşlevselci düşünce, Comte'dan beri, sosyal bilim için en yakın ve uygulanabilir model sağlayan bir bilim olarak özellikle biyolojiye bel bağlamıştır. Biyolojinin sosyal bilimlerin yapısı ve işleyişini kavramlaştırmak ve evrim süreçlerini adaptasyon mekanizmaları aracılığıyla analiz etmek için bir kılavuz sağladığı düşünülür. Yapısalcı düşünce, özellikle Lévi-Strauss'un yazılarında, evrimciliğe karşı tavır almış ve biyolojik benzetmelerden uzak durmuştur. Burada sosyal bilimler ve doğa bilimleri arasındaki benzerlik, esasen –her birinin zihnin genel yapısının benzer özelliklerini ifade ettiği varsayıldığında– bilişseldir. Gerek yapısalcılık gerek işlevselcilik toplumsal bütünün kendi tekil parçaları (yani, kurucu elemanları olan insan özneler) üzerindeki egemen konumunu kuvvetle vurgular (Giddens, 1984: 1).

Oysa Giddens'ın yapılaşma teorisine göre, sosyal bilimlerin araştırma alanı toplumsal bütünlük biçimleri değil, aksine zamansal ve mekânsal olarak düzenlenmiş toplumsal pratiklerdir (Giddens, 1984: 1).

1. Pozitivizm Eleştirisi

Giddens pozitivizm konusuna ilk kez farklı kanattan sosyal bilim anlayışları üzerine, özellikle pozitivizmi farklı açılardan sorgulayan yazarların yazılarının bir derlemesi olan *Pozitivizm ve Sosyoloji*'nin (1974) 'Giriş' yazısında değinir. Giddens bu giriş yazısında bilim (ve sosyal bilim) felsefesiyle ilgili sorunları "öznellik ve anlam", "genellemeyle ilgili problemler" ve "değerler, çıkarlar ve bilimsel bilgi" başlıkları altında ana hatlarıyla değerlendirir.

Comte'un 'bilim', 'bilimlerin birliği' (dolayısıyla, sosyal bilimlerin doğa bilimlerini, özellikle 'fizik' bilimini esas ve model alması), 'bilimler hiyerarşisi' ve 'toplumsal mühendislik' anlayışının pozitivizmin temelini

oluşturduğunu belirten Giddens'a göre, çoğu düşünür "Pozitivizmi esasen Comte'la değil, 1930'ların Mantıkçı pozitivizm'iyle özdeşleştirmiştir (Giddens, 1974: 2). Günümüzde pozitivizm terimini kullanan düşünürler ve sosyologların akıllarında farklı referans noktaları olduğunu söyleyen Giddens, bu farklı ve tutarsız kullanım biçimlerine bir düzen getirmeye çalışır. Ona göre, burada dikkat çekilmesi gereken husus, Comte'un 'pozitif felsefe'sinin, her biri doğa bilimleri ve sosyal bilimler arasındaki ilişkiyle bağlantılı üç özel özelliğe sahip olmasıdır (Giddens, 1977a: 9-10).

> İlk olarak, sosyal bilim, kendi inceleme-nesnesi bakımından, doğa bilimlerinin karakteristiklerini oluşturduğuna inanılanlara paralel tarzda bir *açıklayıcı* bilim olarak alınmalıdır; ikinci olarak, hem doğa bilimlerinde hem de sosyal bilimlerde, teorilerin 'tarafsız olgular' temelinde tam ve nihaî bir sınama kapasitesine sahip oldukları varsayılır; üçüncü olarak, kimya ve biyoloji bilimi arasındaki işbölümünün biyoloji ve sosyoloji arasındaki işbölümüyle eşit önemde veya muhtemelen daha önemli olduğu, son iki disiplin organik bütünlerle ilgiliyken, kimyanın ve hiyerarşide onun altındaki sentetik-olmayan bilimlerin sistemlerden ziyade toplamlarla ilgilendikleri varsayılır. Bu görüşlerden hiçbiri doğrudan Comte'a ait değildir. Kesinlikle aksi doğrudur; onların her biri sosyolojideki en merkezî geleneklerin, özellikle işlevselciliğin birer parçası olarak kalmıştır. Onlar, ayrıca, felsefede... mantıkçı pozitivizmden güçlü bir destek almışlardır (Giddens, 1977a: 10).

Pozitivizm terimi Giddens'ın sistematiğinde daha genel bir kullanıma sahiptir. Giddens terimin iki temel kullanım biçimini esas alır. Bunlardan ilki, Comte'un ve daha sonradan Viyana Çevresi'nin önde gelen şahsiyetlerinin görüşleriyle ilişki içinde, kendini pozitivist olarak adlandırmaya hazır olan kişilerin görüşlerine karşılık gelir. İkincisi ise pozitivizmle bağlantılı aşağıdaki bir dizi perspektifin çoğunu veya tümünü benimseyen felsefecilerin çalışmalarına işaret eder. Giddens bu perspektifleri şöyle sıralar:

> (1) fenomenalizm, yani 'gerçekliğin' duyu-izlenimleriyle oluştuğu tezi... (2) (safsata veya yanılsama olarak aşağılanan) metafizik karşıtlığı; (3) felsefenin bilimin bulgularından açıkça ayırt edilebilir, ancak aynı zamanda bu bulgular üzerinde asalak durumunda bir analiz yöntemi olarak sunulması; (4) olgu.ve değer ikiliği, yani empirik bilginin mantıksal olarak ahlâkî hedefler arayışından veya ahlâkî standartların uygulanmasından bağımsız olduğu düşüncesi; (5) 'bilimin birliği' fikri,

yani doğa bilimleri ve sosyal bilimlerin ortak mantıksal, hatta muhtemelen metodolojik bir temele sahip oldukları düşüncesi (Giddens, 1977b: 29; 1995/2001: 145).

Giddens ilk kullanım için 'pozitivizm', ikincisi için 'pozitivist felsefe' terimi kullanır ve bu iki kullanım dışında üçüncü bir kategori daha oluşturur: 'pozitivist sosyoloji'. Ona göre, felsefî pozitivizm veya pozitivist felsefe iki temel unsura işaret eder. (1) Bilginin temeli olarak deneyimin biricikliğini öne süren ve Kolakowski'nin 'fenomenalizmin kuralı' olarak adlandırdığı şey. Bu vurguda, bilgi olarak nitelenebilecek tek şey, bir anlamda bir algılayıcı tarafından doğrudan algılanabilecek bir 'gerçeklik'le ilişkili olabilir. Soyut bir kavram veya genelleme, örneğin bilimle ilgili olanlar, Kolakowski'nin ifadesiyle, "bize (soyutlamalar aracılığıyla, empirik olarak ulaşılamaz alanlara ulaşmayı sağlaması anlamında) hiçbir fazladan, bağımsız bir bilgi sunmaz". Ancak Giddens'a göre, "gerçekte bunlar, tüm (geçerli) bilginin deneysel temelinin duyusal olarak kavranılan 'gerçeklik' içinde bulunduğu temel kabulünün sadece farklı tezahürleridir". (2) "değer yargıları, deney ışığında 'geçerlilikleri' sınanabilecek türden hiçbir empirik içeriğe sahip değildir. Duyusal ortamla ilişkili, değer yargıları veya normatif iddiaların içeriğiyle doğrudan ilgisi olabilecek hiçbir gözlem türü yoktur" (Giddens, 1974: 2-3).

Bu şekilde tanımlandığında pozitivizmin kesinlikle Comte'la başlamadığını, aksine Batı felsefesinde çok daha uzun bir tarihe sahip olduğunu öne süren Giddens'a göre, 'pozitivizm'in felsefeciler ve sosyologlar için bir ölçüde farklı anlamlara sahip olmasının nedeni, kısmen, "pozitivist kabullerin sosyolojiye girişinin genel felsefi düzeyde çözüme kavuşturulamayacak oldukça özel bir dizi güçlük yaratmasıdır" ve felsefede pozitivizm, bir anlamda, şu iddia veya örtük kabul etrafında gelişmiştir: "bilimdeki fikirler ve önermeler bir bilgi biçiminin doğasının belirlenebileceği referans noktası aracılığıyla bir çerçeve oluşturabilir". Giddens'a göre, sosyolojik pozitivizm ise, doğa bilimlerinde kullanılan kavramlar ve yöntemlerin bir 'insan bilimi' veya 'toplumun doğal bilimi'ni oluşturmak için de kullanılabileceği iddiasına dayanır. Giddens için, bu iddia doğa bilimlerinin karakterine ilişkin açıkça veya zımnen ifade edilmiş bir görüşe dayandığı için, açıkçası bir ölçüde, felsefi pozitivizmin epistemolojik kabulleriyle ilişkili türden problemlerle bağlantılıdır. Giddens, pozitivizmin sosyolojiye girişiyle ilişkili üç temel sorun ayırt eder. Yukarda belirttiğimiz gibi, bunlar "öznellik ve anlam"la, "genellemeyle" ve "değerler, çı-

karlar ve bilimsel bilgi"yle ilgilidir. Köklerini Comte ve Durkheim'dan alan sosyolojideki pozitivist tutum (herhangi birini kabul etmenin mutlaka diğerlerini de benimsemeyi gerektirmediği) üç temel kabulü içerir (Giddens, 1974: 3). Giddens *Pozitivizm ve Sosyoloji* başlıklı kitabının önsözünde bu kabulleri şu şekilde açıklar:

1. Doğa bilimlerinin *metodolojik* prosedürlerinin doğrudan sosyolojiye uygulanması gerekliliği. Bu bakış açısına göre, insani öznellik, karar ve irade gibi olgular toplumsal davranışı doğa dünyasındaki nesneler gibi bir 'nesne' olarak ele alma konusunda özel engeller yaratmaz. Pozitivizm burada "toplumsal 'gerçekliğin' *gözlemcisi* olarak sosyolog"la ilişkili özel bir tutumu ima eder.
2. Sosyolojik araştırmaların *sonucu* veya nihai-sonucu doğa bilimlerindeki sonuçlara paralel bir biçimde formüle edilebilir: yani, sosyolojik analizin hedefi, doğal gerçeklikle ilişki içinde oluşturulabilecek türden 'yasalar' veya 'yasa benzeri' genellemeler formüle edebilmek ve etmektir. Pozitivizm, burada, "kendi inceleme-nesnesinin *analizcisi* ya da 'yorumlayıcısı' olarak sosyolog" anlayışını içerir.
3. Sosyoloji, biçim olarak, salt 'araçsal' nitelikte bilgi sağlayan *teknik* bir karaktere sahiptir; başka deyişle, sosyolojik araştırmanın bulguları pratik politikalarla veya değerlere ulaşmayla ilişkili mantıksal olarak verili içerimler taşımaz. Sosyoloji, doğa bilimleri gibi, değerler konusunda 'tarafsız' olmalıdır. Bu açıdan pozitivizm, "toplumsal düzenle *pratik olarak ilgili* biri olarak sosyolog" fikrine dayalı bir bakış açısına dayanır (Giddens, 1974: 3-4).

Giddens, 1976'da yayınlanan *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*'nda –özellikle epistemolojik tartışmaların yer aldığı– "Açıklayıcı Yorumların Yapısı' başlıklı bölümde ise pozitivizm terimini iki anlamda kullanır: (1) tüm 'bilgi'nin veya 'bilgi' olarak alınabilecek her şeyin doğrudan gerçekliğe ya da gerçekliğin duyularla kavranabilecek yönlerine atıfta bulunarak ifade edilebileceği görüşü ve (2) bilimin yöntemleri ve mantıksal formunun toplumsal olguların incelenmesinde kullanabileceği inancı. Ona göre, özellikle ikinci anlamında pozitivizmin, yani "doğa bilimlerinde oluşturulanlarla aynı mantıksal forma sahip açıklayıcı şemalar içeren 'toplum hakkında bir doğa bilimi' kurmanın mümkün olabileceği tezi"nin sosyolojiye (ve dolayısıyla sosyal teoriye) en cüretkâr yansıması Durkheim'in *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*'dır (Giddens, 1976/2003: 171, 173).

Giddens burada ayrıca, mantıkçı pozitivizm ve uzantılarının, (Feighl'in deyimiyle) 'ortodoks' doğa bilim anlayışının muhakeme çizgisini, yani bilimsel teorileri hipotetiko-dedüktif sistemler olarak alan anlayışı, gözlem dili ve teori dili ayrımını[5] ve neticede şu iki iddiayı eleştirir: (1) bilimsel bilginin 'kesin' nihaî temellerini araştırmanın mümkün ve gerekli olduğu; ve (2) bu temellerin teorik olarak tarafsız/nötr bir dil çerçevesi içinde betimlenebilecek ya da sınıflandırılabilecek bazı deney alanlarına oturtulması gerekliliği (Giddens, 1976/2003: 176).

Giddens, Popper'ın 'doğrulamacı' ve empirist bilim ve bilgi anlayışına bazı eleştirilerinden yararlanır. Bu eleştirilerden ilki, teoriden bağımsız bir gözlem dili düşüncesine karşı çıkılması hususunda empirizmle bağı koparmanın önemi; ikincisi "bilimin atak ve yenilikçi olduğu veya bu yönde bir çaba içinde olması gerektiği, ancak kendi bulgularına karşı (oldukça kesin gibi göründükleri durumlarda bile) derin köklü bir kuşkuculuğu daima koruduğu"dur. Fakat Giddens, yanlışlamanın Popper'ın düşündüğü kadar basit bir prosedür olmadığına, yanlışlayıcı bir gözlem olarak alınan şeyin bir şekilde gözlenen şeyi betimleyen teorik sistem veya paradigmaya bağlı olduğuna, teorilerin aynı zamanda temel teorik yaklaşımı göz ardı etmeden açıklanabilecek görünüşte 'yanlışlayıcı örnekler'i dâhil edecek farklı yollara sahip olduklarına inanır. O ayrıca Popper'ın naif yanlışlamacılığının yerine Lakatos'un sofistike yanlışlamacılığının geçirilmesi gerektiğini savunur. Ona göre Lakatos'un yaklaşımında özellikle değerli olan yan, bilimde geliştirilen yeni bir araştırma programının öncekilere göre daha kapsamlı olduğu, 'yeni olgular'ı öngörüp açıklayabildiği veya yerini aldığı program içindeki tutarsızlıklara ya da 'açık noktalar'a çözüm getirebildiği ölçüde 'yaratıcı' olduğu vurgusudur (Giddens, 1976/2003: 185, 186-187).

Tucker'ın ifadesiyle, Parsons sosyolojide bir *toplumsal eylem teorisi* oluşturmaya çalışırken, doğa bilimsel modelle ilgili problemlerden ken-

---

5 Bu anlayışa göre, teorilerin oluşturulması farklı kavramsal ayrımlaştırma düzeylerini gerektirir: bir yanda empirik içeriklerden bağımsız soyut postülalar, yani teori dili, öte yanda duyusal gözlem alanına atıfta bulunan gözlem dili bulunur. Bu ayrımdan dolayı gözlem dili ve teori dili arasındaki ilişkileri belirleyen tekabüliyet kurallarının bulunması gerekir. Giddens'ın burada eleştirdiği şey, gözlem dili ve teori dili arasındaki ayrımdan ziyade, bu anlayışın teori ve gözlem dili arasında oluşturduğu tekabüliyet kurallarıdır. Bu yaklaşım tekabüliyet kuralını şöyle ifade eder: gözlem dili dış gerçekliğin resmini sunar, teori dili bu gerçekliği sunacak tarafsız bir dil çerçevesinde bazı deney alanları oluşturur. Giddens ise bir tekabüliyetin olması gerektiğine inanır ancak bu yaklaşımdaki asıl problem tekabülliyet kuralların içeriğinin çok net olarak ortaya konulmamasıdır (Giddens, 1976/2003: 176, 177).

dini kurtaramayan Popper daha ziyade *bilimsel açıklamanın doğası*yla ilgilenmesine rağmen, onlar yorumcu yaklaşımların temel saldırı merkezi olan bilimsel modele ilişkin şu ön-kabulleri paylaşırlar: (1) gözlemciden bağımsız olarak nesnel bir olgular dünyası vardır; (2) böylece, kişi dünyayı empirik olarak sınanabilecek gözlemlerle anlayabilir; (3) bilimsel bilginin kavramları kendi içinde tutarlı ve zaman içinde istikrarlıdır; ve (4) bir önermenin gerçekliği onun kökenlerinden ayrıdır (Tucker, 1998: 39).

Giddens, Popper üzerine değerlendirmelerinin ardından Kuhn ve Winch'in benzer sınırlılıkları paylaştığını düşündüğü 'paradigmalar' ve 'hayat tarzı' kavramlarını eleştirir ve onları yeniden uyarlamaya çalışır. Ona göre, bu sınırlılıklar üç noktada toplanabilir.

Öncelikle, Kuhn paradigmaların, Winch hayat tarzlarının iç-bütünlüklerini abartır (Giddens, 1976/2003: 187, 209), dolayısıyla onlar bölünmeler ve ayrışmaları dikkate almazlar. İkinci ve ilkinin doğal bir uzantısı olarak, Kuhn bilimin ve Winch hayat tarzlarının dış faktörlerden etkilenme derecesini yeterince dikkate almaz. "Kuhn, sanki 'dış' etkiler sadece 'devrimci' değişme dönemlerinde rol oynuyormuş gibi bir iddiada bulunma eğilimindedir". Ancak Giddens'a göre, bilimin gelişimi, sürekli olarak, bilimin dışında kaldığı veya kalması gerektiği varsayılan toplumsal etkiler ve çıkarlarla iç içe geçer ve onlardan etkilenir; eleştirel akıl olarak bilimin kurumsal özerkliği hiçbir zaman kısmî olmaktan öteye geçmez; dogmatizmler kadar bilimsel teorideki göz kamaştırıcı yenilikler de normlar ve çıkarlar tarafından koşullandırılır. Fakat Giddens buradan bilimsel teorilerin geçerliliğinin kendi oluşumlarında belirli ölçüde rol oynayan çıkarlara indirgenebileceği sonucunun çıkartılamayacağını ve bu tavrın aslında eski 'bilgi sosyolojisi'nin klâsik hatası olduğunu belirtir. Üçüncü ve ilk ikisinin doğal bir uzantısı olarak, Kuhn paradigmaları 'kapalı' sistemler olarak alma eğilimindedir. Bu durum özellikle Giddens'ın ve hermeneutiğin temel problemi olan 'anlama' ve 'karşılıklı anlama'yla ilişkili bir sıkıntıya yol açar. Zira, paradigmalar birbirinden kopuk ve kapalı birer evren iseler, anlam çerçeveleri birbirlerinden bağımsız olarak var oluyorlarsa, bir anlam çerçevesinden diğerine geçmenin nasıl mümkün olacağı açıklanamaz (Giddens, 1976/2003: 187-189). Bu arada Giddens, Kuhn'un 'paradigma' terimini kullanış biçimi ile 'anlam çerçevesi' adını verdiği kavramın farklı versiyonları arasında önemli ortak özellikler olduğunu belirtir (Giddens, 1976/2003: 208).

Giddens bu çıkmazı aşmak için hareket noktası olarak her paradigmanın ('dil oyunu', 'hayat tarzı' vb.nin) diğerleriyle iç içe geçtiği, dolayımlandığı önermesini alır. Bu önerme aslında önceki ve sonraki paradigmalar, eski ve yeni hayat tarzları arasında (temel ve önemli ayrılıklar ve uzlaşmazlıklara rağmen) belirli 'süreklilikler' olduğu anlamına gelir (Giddens, 1976/2003: 189-190).

2. Rölativizm

Giddens, Kuhn ve Winch'in yaklaşımlarının bu sınırlılıklarının ve özellikle Kuhn'un 'paradigmaların karşılaştırılamazlığı' fikrinin, dolayısıyla aşırı rölativizmin 'anlam' ve 'karşılıklı anlama' konusunda yol açabileceği problemleri çözmeye çalışırken bilgi sosyolojisindeki ünlü ve eski mutlakçılık ve rölativizm tartışmasına bulaşır ve bir ara çözüm bulmaya çalışır.

Giddens bu çözüm arayışında iki tür rölativizm ayırt eder: (1) *anlam düzeyinde rölativizm*: anlam çerçevelerinin 'kapalı karakter'ine aşırı vurgudan kaynaklanma eğilimindeki, anlamları bir çerçeveden diğerine aktarmanın imkânsız gibi göründüğü rölativizm biçimi ve (2) *yargısal rölativizm*: farklı anlam çerçevelerinin, –her biri mantıksal olarak bir diğerine denk ve bu yüzden rasyonel olarak diğerlerine göre değerlendirilemeyen, aksine 'verili' olarak alınması gereken özel bir tecrübe/yaşantı evreninden müteşekkil– farklı gerçeklikleri temsil ettikleri görüşü. Ona göre, iki rölativizm biçimi de belirli paradokslara yol açar: (i) "ikisi de, her bilginin –daima ön-kabuller gerektiren, ancak bu ön-kabullerin de bizzat kendileri üzerine kurulu bilgilerden hareketle açıklanabileceği– verimsiz ancak niceliksel bir artış kaydeden bilgiye dönüştüğü bir kısırdöngü yaratır" ve (ii) 'bütün bilgiler rölatiftir' şeklindeki her evrensel iddiada olduğu gibi, bu anlayışları kendilerini-olumsuzlamadan ifade etmenin hiçbir yolu yoktur (Giddens, 1976/2003: 190-191).

Yargısal rölativizmi aşmak için anlam çerçeveleri konusunda *anlam* ve *referans* ayrımını sürdürmenin zorunlu olduğunu düşünen Giddens'a göre, anlam çerçevelerinin, bilimde paradigmaların veya farklı teorik şemaların ilişkilendirilmesi problemi, ister paradigmalar arasındaki veya bilim içindeki ilişkiyle, isterse uzak tarihsel dönemler veya yabancı kültürlerin anlaşılmasıyla bağlantılı olsun, bir yorumlama problemidir" ve "Hermeneutik analiz birbiriyle iç içe geçen anlam çerçevelerinin *sahiliğ*ini

dikkate almayı gerektirir", zira bu tutum "diğer hayat tarzlarını anlamak, yani bu hayat tarzları hakkında, içlerinde doğrudan yer almayanların da potansiyel olarak faydalanabileceği betimlemeler yapmak için" gereklidir (Giddens, 1976/2003: 191). Başka ifadeyle, "söz konusu ilişkilendirilme probleminin hareket noktası olarak alınması, bu çerçevelere ilişkin herhangi bir rasyonel değerlendirme imkânını ortadan kaldıran bir rölativizme düşmeden, anlam çerçevelerinin sahiliğini hermeneutik anlamda hesaba katmanın önemini kavramamızı sağlar" (Giddens, 1976/2003: 209).

Giddens burada, 'karşılıklı bilgi' ve 'sağduyu' ayrımı yaparak, anlam düzeyinde sahiliği yakalama (yani, üzerinde araştırma yapılanların anlam dünyalarını kavrama ve yansıtma) ile dünya hakkında belli bir anlam çerçevesi içinde inançlar şeklinde ifade edilen önermelerin geçerliliği meselesini birbirinden ayırır. Örneğin ona göre, "bir Batılının Zande büyüsünü anlaması, anlam çerçevelerinin ilişkilendirilmesini gerektiren bir yorumlama problemidir. Böyle bir anlama, sözgelimi, bir mikrobik hastalık teorisinin geçerliliğini hastalığın büyüsel ritüellerle iyileştirilebileceğini savunan bir teori *ile* karşılaştırma imkânını mantıksal olarak dışlamaz, aksine bu imkânın önkoşullarından birini oluşturur" (Giddens, 1976/2003: 191). Giddens burada bir noktada Winch'e yaklaşır görünür. Bir açıklama, hayat tarzı veya anlayış (örneğin, bilim) kendi mantığını tayin eden kriterler temelinde rasyonel olarak meşrulaştırılamaz, daha doğrusu o kendi kriterlerinden hareketle bir başka hayat tarzını yargılayamaz veya ondan üstün olduğunu iddia edemez. Zira onlar farklı kozmolojileri, dünyaya farklı bakış açılarını temsil ederler.

Neticede Giddens'a göre, (i) sosyolojide olduğu gibi doğa bilimlerinde de teoriden-bağımsız gözlemler veya 'veriler' olmadığı; (ii) 'sofistike yanlışlamacılık' şemasının sınanabilirlik problemlerine (tam anlamıyla yeterli olmayan) bir ön-yaklaşım getirdiği; ve (iii) paradigma teriminin doğa bilimleri mi yoksa diğer bilimler için mi kullanıldığına bakmadan, hâkim teorik bir perspektifi kavramanın veya bu türden perspektifleri ilişkilendirmenin hermeneutik görevler olduğu kabul edilebilir (1976/2003: 192-193).

Giddens aslında doğa bilimlerinde de açıklamanın yanı sıra (anlama ve) yorumlamanın, yani hermeneutik boyutun önemli olduğunu düşünse bile, sosyal bilimleri doğa bilimlerinden ayıran kapsamlı farklılıkların sosyolojide ve sosyal bilimlerde başka problemleri öne çıkardığını belirtir. Ona göre, bu problemler şöyle sıralanabilir: (i) sosyolojinin, doğa

bilimlerinden farklı olarak, kendi 'araştırma nesnesi'yle özne-nesne ilişkisi içinde değil, bir özne-özne ilişkisi içinde olması, onun uğraş alanını önceden-yorumlanmış bir dünya, yani aktif özneler tarafından yaratılan anlamların bu dünyanın inşası veya üretimine fiilen dâhil olduğu önceden-yorumlanmış bir dünyanın oluşturması, dolayısıyla bu dünyada, anlam çerçevelerinin yaratılması ve yeniden-üretiminin, sosyolojinin analiz etmeye çalıştığı şeyin, yani insanî toplumsal davranışın temel bir koşulunu oluşturması, (ii) bu yüzden, sosyal teorinin inşasının başka hiçbir alanda benzeri olmayan çifte hermeneutiği gerektirmesi; ve (iii) sosyal bilimlerdeki genellemelerin mantıksal statüsünün doğa-bilim yasalarının mantıksal statüsünden oldukça anlamlı bir farklılık sergilemesi (Giddens, 1976/2003: 193, 209).

Doğa bilimlerinde, bilim adamları (toplulukları) farklı anlam çerçevelerine sahip olsalar bile, bizzat kendi araştırma-nesneleri aralarında bir anlam ayrılıkları meselesi olmaması doğa bilimcilerin işini kolaylaştırır ve burada önermelerin tutarlılıkları ve geçerliliklerini belirlemede formel mantık daha fazla yardımcı olabilir. Fakat anlam çerçevelerinin ilişkilendirilmesi gerekliliği toplumsal hayatı veya farklı hayat tarzlarını "rasyonel her düşüncenin riayet etmesi gereken 'zorunlu' bir ilişkiler kümesi olarak empoze edilen formel mantığın öncülleri çerçevesinde" ele almayı engeller, zira toplumsal hayatın ve anlamlandırmanın farklı tarzları olan "metafor, ironi, iğneleme, kasıtlı çelişki/mugalâta ve –pratik etkinlik olarak– dilin diğer incelikleri" formel mantığı ilgilendirmez. Buna rağmen, Giddens bunun hermeneutiğin, özdeşlik ve çelişki kavramlarından vazgeçmesi anlamına gelmediğini, aksine bu ilkelerin farklı anlam çerçeveleri içindeki ifade tarzlarının, bağlamsal olarak, yani özel yaşantı biçimleri pratiğinin unsurları olarak kavranması gerektiğini, ancak ayrıca anlam çerçevelerindeki tutarlılıklar kadar *tutarsızlıklar* ve *tartışmalı* ya da *ihtilâflı* anlamların da hermeneutik olarak kavranması gerektiğini vurgular (Giddens, 1976/2003: 193-195). Neticede, bu yorumlamanın nasıl yapılması gerektiği, araştırmacının veya herhangi bir birey ya da grubun anlam çerçevesinden (paradigması veya kültüründen) hareketle bir başka anlam çerçevesinin nasıl anlaşılabileceği veya kavranabileceği sorununa geliriz. Giddens bu meseleyi Schuzt'un 'uygunluk problemi' olarak adlandırdığı açıklama tarzı bağlamında (eleştirel bir tutum içinde) tartışır.

3. Uygunluk Problemi veya Bilimsel Dil/Gündelik Dil İlişkisi

Sosyoloji ve antropoloji arasında ayrılmaz bir ilişki olduğunu düşünen Giddens, bir sosyolojik analiz konusu olarak toplumsal davranış hakkında genellemeler yapmanın gözlemcinin bir hayat tarzına dalmasını gerektirdiğini, dil oyunlarının (hayat tarzları, kültürler, paradigmaların) hermeneutik olarak bu yolla ilişkilendirilebileceğini vurgular. Fakat buradaki bir sorun, bir hayat tarzına (anlam çerçevesine) ne kadar 'dalmamız' gerektiğidir. Bu dalma işleminin tam üyelik benzeri bir şey olarak alınamayacağını belirten Giddens'a göre, "Yabancı bir kültürü ziyaret eden antropolog, bu kültür hakkındaki bilgisini derinleştirirken asıl kimliğini feda edemez: antropologun esas görevi, gerçekte, bu kültüre ilişkin betimlemeleri kendi kültürel kimliğinden yola çıkarak diyaloga sokmaktır". Giddens burada olgun dönem Wittgenstein'ın şu görüşünü uyarlar: bir hayat tarzını bilmek, kişinin onun içinde yolunu bulabilmesi, yani başkalarıyla olan karşılaşmaları sürdürebilmek için gerekli karşılıklı bilgiye (fiilen kullanmasa da) sahip olabilmesi demektir (Giddens, 1976/2003: 196-197).

Ona göre bu anlama sürecinde iki farklı sorun karşımıza çıkar: (i) karşılıklı ilişkiler araştırılan kişilerin tepkileri veya yansıyan tepkileri kıstas olarak alındığı, onların da araştırmacının tespitleri veya söylediklerini 'sahi' veya 'tipik' olarak kabul etmeye hazır oldukları ölçüde sürdürülebileceği ve 'uygun' olarak değerlendirilebileceği için, bu tespitin içerimlerinin nasıl açıklanabileceği; ve (ii) hayat tarzlarına ilişkin betimlemelerin ilişkilendirilmesiyle ilgili hermeneutik görev ile sosyal bilimlerde geliştirilen teknik kavramlar arasında nasıl bir ilişki olduğu (Giddens, 1976/2003: 197). Bu kısaca, sokağın, gündelik hayatın kavramları ile bilimin (meta) kavramları arasındaki ilişkinin, aradaki mesafenin ve karşılıklı dolayımlanmalarının açıklanmasını gerektirir. Mesele, bir yandan, bilimin sokağın kavramlarını kullanıp kullanamayacağı, kullanabilirse bunun sınırları ve kriterlerinin ne olacağı, öte yandan, ilkine olumlu cevap verildiğinde, sosyal bilimlerin davranışlarına atıfta bulundukları bireylere yabancı kavramları kullanıp kullanamayacakları, kullanabilirlerse bunun sınırları ve kriterlerinin ne olacağıdır.

Giddens'a göre, yukarıda ifade edilen "iki soru, Schutz'un, Weber'i izleyerek, 'uygunluk problemi/postülası' olarak sözünü ettiği şeyin iki farklı boyutunu oluşturur" (Giddens, 1976/2003: 197). Başka ifadeyle, Schutz'a göre, sosyal bilimlerde genel, bağlamdan bağımsız bilgiler bulu-

nurken, sokaktaki bireylerin gündelik hayatlarında kullandıkları bilgi stokları 'yemek kitabı' bilgisi biçimindedir. Dolayısıyla, sosyal bilimcilerin oluşturdukları kavramlar ile sıradan aktörlerin gündelik hayattaki kavramları birbirinden farklıdır. Ancak Schutz'a göre, sosyal bilimlerin kavramları gündelik hayattaki kavramlara uygun olmalıdır. Giddens, Schutz'un açıklamalarının doyurucu olmadığını düşünür. Gündelik hayatın dili ile bilimlerin uzmanlık dilleri arasındaki ilişkiye dair bir diğer yaklaşım Winch'e aittir. Giddens, Schutz'dan ziyade Winch'in yaklaşımının daha doğru olduğunu düşünür (Giddens, 1979/2005: 436, 437).

Giddens'ın ifadesiyle, "Winch, tıpkı Schutz gibi, sosyal bilimlerin davranışlarına atıfta bulundukları bireylere yabancı kavramları rahatça kullanabileceklerini kabul eder" (Giddens, 1976/2003: 197). Ancak Schutz'un aksine Winch, sosyolojik kavramların sokaktaki bireylerin kavramlarına dönüştürülmesi gerekliliğini değil, aksine sosyal bilimcilerin kavramlarının toplumsal aktörlerin kavramlarına hâkim olmayı gerektirdiğini vurgular (Giddens, 1979/2005: 437). Örneğin, Winch'e göre, işadamlarının kendi etkinliklerinde kullandıkları kavramlarla mantıksal bağlantı içinde olduğu, iktisatçının kavramın iş etkinliği açısından ne anlam ifade ettiğini önceden kavramış olması gerektiği için, iktisatçılar sokağın bilmediği kavramları kullanabilirler ve ayrıca bu kavrayış para, maliyet, risk gibi iş dünyasıyla ilgili kavramları anlamayı da gerektirir (Giddens, 1976/2003: 197). Winch'in açıklamasında bu 'mantıksal bağlantı' ile ne kastedildiğinin açık olmadığını belirten Giddens'a göre, bu problemi açıklamak için doğal (gündelik) dil ve bilimsel dil (teknik meta-dil) arasındaki ilişkinin 'etkileşimin inşası', 'edim tespitlerinin *Praxis*le bağlantısı' ve 'özneler-arasılık ve gündelik dilin rolü' bağlamında ele alınması gerekir.

Giddens burada bilimsel terminolojinin niçin gündelik dilin kavramlarına başvurmadan şekillendirilemeyeceğini, niçin ondan beslenmek zorunda olduğunu göstermeye çalışır. Öncelikle 'gündelik dil' insan faillerin inşa edici becerilerinin ürünü olan etkileşimin kurulmasında bir yandan bireylerin diğerlerinin eylemlerini betimleme (niteleme) aracı olarak, öte yandan onlar arasında *iletişim* aracı olarak temel bir role sahiptir; ve ikinci olarak, bunlar gündelik hayatın pratik etkinlikleriyle sıkıca iç içe geçtikleri için dil kullanımı (diğerleri gibi) pratik bir etkinliktir. Bireylerin (kendilerinin ve diğerlerinin) eylemlerine ilişkin tespitleri süregiden *Praxis* olarak toplumsal hayatın basit bir ayrıntısı olmayıp, toplumsal haya-

tın üretiminin ayrılmaz (ve olmazsa olmaz) bir parçasıdır; çünkü öznelerarasılık, yani niyetlerin aktarılması başkalarının yaptıkları şeyleri ve onları hangi niyetler ve gerekçelerle yaptıklarını tespit ederek (niteleyerek, betimleyerek) mümkündür. Bu çerçevede anlama (*Verstehen*) sadece sosyal bilimlerin ilgi alanını oluşturan toplumsal dünyaya özel bir giriş yöntemi değil, aynı zamanda üyeleri tarafından üretilen ve yeniden-üretilen bir varlık olarak insan toplumunun varoluşsal/ontolojik bir koşuludur. Neticede, ona göre, "doğal (gündelik) dil hem eylemin 'anlamlı' olarak inşası hem de etkileşim sırasında iletişim süreci açısından merkezi konumda olduğu için, sosyolojide hiçbir 'araştırma materyali'ne [gündelik] dile başvurmadan ulaşılamaz" ve "sosyolog gözlemci doğal dil kategorilerinden bağımsız teknik bir meta-dil kuramaz" (Giddens, 1976/2003: 198-199).

Özetle, Giddens'a göre, Schutz'un "sosyal bilimlerdeki teknik kavramlar bir şekilde gündelik eylemlerde kullanılan sıradan kavramlara indirgenmeye elverişli olmalıdır" tezine dayalı açıklama biçimi yanlıştır ve aslında yapılması gereken, "gözlemci sosyal bilimcinin öncelikle bu gündelik kavramları kavraması, yani özelliklerini analiz etmeye veya açıklamaya çalıştığı hayat tarzına hermeneutik olarak nüfuz etmesi"dir. Zira,

> sosyal bilimlerin teknik söz dağarcığı ile sokağın kavramları arasında geçişler vardır: nasıl sosyal bilimciler anlam', 'güdü', 'güç' vb. gündelik kavramları benimseyip onları daha spesifik anlamlarıyla kullanıyorlarsa; aynı şekilde sıradan aktörler de, sosyal bilimlerdeki kavram ve teorileri benimseyip onları kendi davranışlarının rasyonalizasyonunda kurucu unsurlar olarak kullanma eğilimindedirler (Giddens, 1976/2003: 209-210).

Giddens bu arada doğa bilimleri ve sosyal bilimler arasındaki şu benzerlik ve farklılığı vurgulama gereği duyar. Ona göre, az çok farklı gerekçelerle, doğa bilimci gözlemci de sosyologla aynı konumda olsa bile, sosyal bilimler özneleri tarafından önceden 'yorumlanmış' bir dünya ile meşgul oldukları (ve bu özneler dünyayı 'anlamlı' biçimde üreterek/sürdürerek onu incelemeye elverişli bir dünya *olarak* inşa ettikleri) için, gündelik (doğal) dille ilişkileri aynı değildir. Giddens'a göre, doğal dil ve teknik meta-dil ilişkisi hakkındaki bu tespitin içerimleri, (1) sosyolojik *yöntem* açısından ve (2) sosyal analiz veya teoriyle ilintili meta-dillerin inşası açısından ele alınabilir (Giddens, 1976/2003: 199).

Sosyolojik yöntem açısından: sosyal bilimlerde her araştırma tarzı 'inceleme-nesnesi'ni oluşturan kişiler veya topluluklarla belirli ölçüde (örneğin katılarak gözlem, soru-kâğıdı, görüşme vb. teknikler aracılığıyla fiilen) iletişime girmeyi gerektirir. Doğrudan veya tarihsel araştırmalarda olduğu gibi, dolaylı yoldan toplumsal davranışlarının araştırılması da karşılıklı bilgiyi kullanabilme becerisine bağlıdır (Giddens, 1976/2003: 199-200).

Sosyal analizle veya sosyal teoriyle ilintili meta dillerin inşası açısından: Giddens burada (hermeneutik analizde) kendi 'karşılıklı (paylaşılan) bilgi' anlayışını oluştururken belirli ölçüde yararlandığı Schutz'un 'insan eylemi modellerinin rasyonel inşası' ve 'rasyonel insan eylemleri modelleri inşası' ayrımına başvurur. Bu ayrımda, Weber'de olduğu gibi rasyonel temelde, aktörlerin birbirlerini anlama çabası içinde inşa ettikleri rasyonel eylem modelleriyle (Schutz'un deyimiyle, 'birincil düzey inşalar'la) sosyal bilimcilerin onların eylemlerini kavramak için inşa ettikleri rasyonel modeller ('ikincil düzey inşalar') arasında 'uygunluk' olması gerektiği, kısaca sosyal bilimcilerin eylemleri betimlemekte kullandıkları kavramlar ve betimlemelerin eylemleri betimlenen insanlara sahici gelmesi, bu betimlemeler ve kavramlarda kendilerinin yansıtıldığını hissetmeleri gerektiği anlatılmak istenir. Neticede, aradaki anlam farklılıklarını aynen yansıtmak zorunda olmasalar da, "aktörlerin kavramlarının etkileşim aracı olarak kullanıldığı anlamlı davranışa atıfta bulunan sosyolojik kavramların, etkileşim kurmayla ilintili anlam farklılıklarını 'yakalamaları' gerekir. Giddens burada kendi sosyal bilim anlayışında merkezî konumda olan ve sosyolojide teorik meta-dillerin oluşturulmasında önemli olduğunu düşündüğü 'çifte hermeneutik' kavramına başvurur. Özetle, "Sosyolojik kavramlar yeniden formüle edilirken, hem onların gündelik hayattaki kullanımlarına riayet edilir, hem de bu kullanım biçimleri –kesinlik vb. kriterler temelinde– 'değişikliğe uğratılır'" (Giddens, 1976/2003: 200-201).

Giddens'a göre, teori üretmek sadece bilim adamlarına özgü olmayıp, her yetişkin (ehliyet sahibi) birey "hem kendi davranışları hem de başkalarının niyetleri, gerekçeleri ve güdüleri hakkında, toplumsal hayatın üretimi için tamamlayıcı nitelikte rutin yorumlar yapan bir toplum teorisyeni" olduğu için, "toplumdaki üyeler tarafından kullanılan kavramlarla sosyolog gözlemcilerin kullandıkları veya oluşturdukları kavramlar arasında karşılıklı ilişki vardır". Giddens sosyal bilimler için ol-

dukça önemli olduğunu düşündüğü bu ilişkiyi, doğa bilimlerinin kapsamının toplumsal hayatın incelenmesini de içerecek biçimde genişletilmesiyle insanları sadece bulanık ve mistik bir biçimde algıladıkları güçlere bağımlılıktan kurtaracağı kabulünün etkisi altındaki 19. yüzyıl toplumsal düşüncesinin, Comte'dan Durkheim'a ve belirli Marx okumaları üzerinden Marksist-Leninist determinizme kadar uzanan gelişim çizgisinin temsil ettiği 'ortodoks' pozitivist sosyoloji okulunun görmezden geldiğini iddia eder (Giddens, 1976/2003: 201). Dolayısıyla bu sosyoloji geleneği sıradan toplumsal faillerin bilgili failler olduğunu göz ardı ederek sosyal bilimlerin uzmanlık bilgisiyle sıradan faillerin bilgisi arasına keskin bir sınır çeker. Bu iddianın temelinde de (yukarıda ifade edildiği gibi) sosyal bilimlerin kendini, tıpkı doğa bilimlerinkine benzer şekilde nesne-nesne ilişkisi çerçevesinde tanımlaması yatmaktadır.

Bu noktada Giddens'ın özellikle bilim anlayışı çerçevesindeki tespitlerinin entellektüel temellerinde yorumcu sosyolojilerin olduğunu, ancak bununla beraber aralarında belli bir entellektüel mesafe de bulunduğunu bir kez daha ifade etmek gerekir. Bu doğrultuda Giddens'ın bilim anlayışını daha iyi anlayabilmek için yorumcu sosyolojilere yönelik şu tespitlerini belirtmekte fayda vardır.

4. Yorumcu Sosyolojilerin Katkıları ve Zayıflıkları

> *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*, kitabın alt başlığından da anlaşılacağı üzere, sosyal analizde –farklı düzeylerde– anlamın yorumlanmasının merkezî önemini kabul eden, ancak aynı zamanda sosyolojinin niçin tamamen 'yorumlayıcı' olamayacağını gösteren bir konumu biçimlendirmeye çalışan, yorumcu sosyolojiler üzerine eleştirel bir açımlamaya odaklanır (Giddens, 1990a).

Yapısalcılığın kuvvetle karşı olduğu 'hümanizm'in yuvası olan hermeneuitik düşüncenin sosyal bilimler ve doğa bilimlerini tamamen farklı şeyler olarak aldıklarını vurgulayan Giddens'a göre, örneğin Dilthey'ın ortaya koyduğu şekliyle hermeneutikte özne ve toplumsal nesne arasındaki uçurum en üst düzeydedir, öznellik kültür ve tarih deneyiminin önceden kurulu merkezi ve bu sıfatla sosyal bilimler ve insan bilimlerinin ana temeli olarak görülür, öznel deneyim alanı dışında ve ona yabancı olarak kişisel-olmayan neden-sonuç ilişkilerinin yönettiği bir maddi dünyanın varlığı kabul edilir. Neticede,

> Öznellik natüralizme eğilimli düşünce okulları tarafından gizemli bir şey veya hemen hemen tortu türünden bir olgu olarak görülmesine rağmen, hermeneutikçiler için bulanık olan –insan etkinliğinden farklı olarak sadece dışarıdan kavranabilen– doğa dünyasıdır. Yorumcu sosyolojilerde, insan davranışının açıklanmasında eylem ve anlamaya öncelik tanınır; yapısal kavramlar belirgin biçimde öne çıkmaz ve kısıtlayıcılıktan pek fazla söz edilmez. Ancak, işlevselcilik ve yapısalcılık için yapı (kavrama yüklenilen farklı anlamlarında) eylem üzerinde öncelikli konuma sahiptir ve yapının kısıtlayıcı özellikleri kuvvetle vurgulanır (Giddens, 1984: 1-2).

Giddens birçok noktada yorumcu sosyolojilere daha yakındır. Ona göre, 'yorumcu sosyolojiler'in özellikle sosyal bilimlerin mantık ve yönteminin aydınlatılmasına bazı temel katkıları şöyle sıralanabilir:

(a) toplumsal dünyanın, doğa dünyasından farklı olarak, aktif insan öznelerin ustalıklı bir icrası olarak kavranması gerekliliği;

(b) bu dünyanın 'anlamlı', 'açıklanabilir' veya 'anlaşılır' bir biçimde inşasının (sadece bir işaretler ya da semboller sistemi olarak değil, aksine pratik etkinliğin bir aracı olarak alınması gereken) dile bağlı olduğu;

(c) sosyal bilimcinin davranışlarını betimleyerek analiz etmeye çalıştığı kişilerin becerilerine benzer türden becerilerden faydalanmak zorunda olduğu ve

(d) toplumsal davranış hakkında betimlemeler yapmanın, sokaktaki bireylerin toplumsal dünyayı kurar ve yeniden-kurarken faydalandıkları anlam çerçevelerinin hermeneutik olarak kavranmasına bağlı olduğu (Giddens, 1976/2003: 205).

Ayrıca, Tucker'ın da özetle ifade ettiği gibi,

(e) gözlemci ve gözlenen ayrılığının kesinlikle sürdürülemeyeceği (çünkü sosyal bilimlerde açıklama fiziksel ve doğal süreçlerin açıklanmasına benzer bir şekilde sağlanamaz, bilim adamı özelliklerini betimlediği araştırma nesnesine *katılmak* zorundadır).

(f) Anlamın özneler-arası bir temele sahip olduğu (çünkü anlamlar bireylerin gündelik hayattaki *etkileşimleriyle* yaratılır ve yeniden üretilir; öznel anlam kültürlere ve çağlara göre değişen özneler-arası bir bağlamda inşa edilir).

(g) Bilginin ortaya çıktığı bağlamdan bağımsız olarak alınamayacağı (çünkü her bilgi, ister bilimsel ister sağduyusal olsun, toplumsal hayatın özneler arası doğasından kaynaklanır) (Tucker, 1998: 53).

Bu katkılara rağmen Giddens yorumcu sosyolojilerde bazı ortak problemler olduğunu düşünür. Ona göre yorumcu perspektifler toplumun üretimine yoğunlaşırken onun sistemli olarak yeniden-üretimiyle yeterince ilgilenmemişler, örneğin Schutz toplumsal eylemin koşullarını açıklamaya çalışırken, onun niyetlenilmiş ve niyetlenilmemiş sonuçları arasındaki ilişkileri yeterince ortaya koymamış, bu ihmal toplumsal hayatın yapısal boyutlarını yeterince teorileştirmemeye dönüşmüştür. Ayrıca Winch bir yandan sosyolojinin temel konuları olan kurumsal ve toplumsal değişme ve farklı kültürlerin dolayımlanmaları sorunu göz ardı ederken, öte yandan toplumsal hayatın bağlamı ve uzlaşımları Winch'in analizinde insanlar tarafından müzakere edilen bir şey olarak görünmez (Tucker, 1998: 53). Bu görüşlerin kaynağını felsefî idealizme yakın duran ve sosyal analiz alanına aktarıldığında bu felsefenin geleneksel yetersizliklerini sergileyen düşünce okullarını oluşturduğunu düşünen Giddens, onların yetersizliklerini şöyle sıralar:

(a) insanî toplumsal hayatın maddî etkinliğe yönelik pratik ilgilerini ihmal ederek sadece 'anlam'la ilgilenme (zira ona göre, insanların doğa dünyasını üretmedikleri doğru olsa bile, onlar yine de bu doğadan yararlanarak üretimde bulunurlar ve bunu yaparken de kendi varoluş koşullarını aktif bir biçimde dönüştürürler);

(b) eylemin nedensel koşullarını göz ardı ederek, bütün insan davranışlarını güdüleyici ideallere göre açıklama eğilimi;

(c) toplumsal normları toplumdaki güç eşitsizlikleri ve çıkar farklılaşmaları temelinde ele almama (Giddens, 1976/2003: 205-206). Örneğin, etnometodologlar 'güç'le ve toplumsal ve ekonomik çıkar çatışmalarıyla ilgili sorunları araştırmazlar, amaçlı çıkar arayışlarının çoğu kez bireysel davranışı nasıl yapılandırdığını ele almazlar (Tucker, 1998: 53),

Aslında bu zayıflıklar Giddens'a göre sosyolojik pozitivizmin (natüralizmin) örnekleri olarak gördüğü işlevselcilik ve yapısalcılığın üstün yanlarıdır. Bu zayıflıkların ortaya çıktıkları felsefî idealist düşünce gelenekleri içinde düzeltilemeyeceğini belirten Giddens, ayrıca bu geleneklerin yaptıkları katkıların insan eylemini toplumsal determinizm temelinde açıklayan ve felsefedeki pozitivist anlayışla güçlü bağlarını sürdüren ra-

kip teorik şemalarla kolayca uzlaştırılabileceğini düşünmez. Ona göre, yorumcu sosyolojinin sınırlılıklarını aşmak için iç içe geçmiş şu üç sorunun çözülmesi gerekir: (i) eylem kavramının ve onunla ilişkili niyet, gerekçe ve güdü terimlerinin açıklanması; (ii) eylem teorisinin kurumsal yapıların özelliklerine ilişkin analizle irtibatlandırılması; ve (iii) sosyal bilimler yönteminin mantığını açıklama girişiminde karşılaşılan epistemolojik güçlükler (Giddens, 1976/2003: 206).

Bu noktada Giddens'ın daha ziyade sosyal bilimsel araştırmanın doğası hakkındaki tartışmalarla ilgilendiğini belirtmek gerekir. Ona göre, sosyal bilim teorik yönelimli ve empirik temelli olmaya çalışmalıdır. Giddens yapılaşma teorisini farklı yaklaşımları eleştirerek geliştirirken, söz konusu farklı teorik ve metodolojik perspektiflerin problemlerini aşmayı amaçlayan alternatif bir sosyal bilim anlayışı geliştirmeye çalışır ve sosyal bilimlerin yeni bir sosyolojik teori içinde bütünleştirilmesi gereken düalizmlerle dolu olduğunu düşünür (Tucker, 1998: 55)

5) Giddens'ın Yöntem Anlayışı

> Giddens sosyal bilimlerin çoğunu istilâ ettiğini düşündüğü gereksiz düalizmlerin bir örneğini sosyolojideki nitel/nicel sosyoloji ayrışmasında bulur. O pratik ve eleştirel bir sosyolojinin toplumsal hayatın dinamiklerini uygun biçimde kavramak için bu düalizmlerin ötesine geçmesi gerektiğini öne sürer. Bundan dolayı, sadece nitel/nicel düalizmini sorunsallaştırmakla kalmayıp, ayrıca sosyologların araştırmalarıyla ilişkilerini yeniden düşünmeyi tavsiye eder ve sosyal bilimciler ve sosyologları araştırdıkları sosyal bilimin karşılıklı etkileşimi konusunda duyarlı olmaya teşvik eden yeni sosyolojik yöntem kuralları önerir... Giddens için, nicel/nitel metodolojik düalizmi ne yazık ki sosyologları birçok verimsiz yola sevk eden mikro/makro ayrımının aynasıdır ve bu ayrımı pekiştirir. Giddens merkezine refleksiviteyi yerleştiren bir sosyolojik araştırmaya taraftardır.
>
> Giddens, genelde yaptığı gibi, metodolojik yaklaşımını birçok farklı sosyolojik ve felsefî yaklaşımın eleştirisi ve sentezini yaparak geliştirir. (Tucker, 1998: 35).

Giddens bilim felsefesi konusundaki tartışmaları sonucunda, Durkheim'a nazire olarak, bazı yeni 'sosyolojik yöntem kuralları' ortaya koyar. Ancak buradaki kural ifadesinin sosyal bilimlerde genelde kullanı-

lan anlamında 'kurallar' anlamına gelmediğini, bir bütün olarak kendi incelemesinde yer alan bazı temaların kabataslak ifadeleri olduğunu belirtir. Ona göre, bu önermeler kendi başlarına sosyolojik bir araştırma 'program'ı oluşturmayıp, bu tür bir programın tamamlayıcı parçalarıdır. Giddens bu kuralları dört ana başlık altında toplar.

A: 'Sosyolojinin inceleme-konusu', yani toplumun üretimi ve yeniden-üretimiyle ilgili kurallar:

1. *Sosyoloji 'önceden-verili' bir nesneler evreniyle değil, aksine öznelerin aktif eylemleriyle inşa edilen veya üretilen bir evrenle ilgilenir.* İnsanlar doğayı toplumsal olarak dönüştürüp onu insanileştirirken kendilerini de dönüştürürler; ancak kuşkusuz, insanlar, zaten kendi varoluşlarından bağımsız bir nesne-dünyası olarak kurulmuş olan doğa dünyasını üretmezler. İnsanlar dünyayı dönüştürürken tarihi yaratıyor ve o yüzden tarih *içinde* yaşıyorlarsa, bunun nedeni, toplumun üretimi ve yeniden-üretiminin... 'biyolojik olarak programlanmış' olmamasıdır.
2. *Toplumun üretimi ve yeniden-üretimi* bir dizi mekanik süreç olarak değil, aksine *üyelerinin beceri gerektiren bir icrası olarak alınmalıdır.* Fakat, bunu vurgulamak, kesinlikle, aktörlerin bu becerilerin neler olduklarının veya sadece onları nasıl kullanabileceklerinin tamamen farkında olduklarını; veyahut aksine toplumsal hayat tarzlarının, en doğru şekilde, eylemin niyetlenilmiş sonuçları olarak görülebileceğini söylemek değildir (Giddens, 1976/2003: 211).

B: Eylemin sınırları ve üretim/yeniden-üretim süreçlerinin incelenme biçimleriyle ilgili kurallar:

1. *İnsanî faillik alanı sınırlıdır. İnsanlar toplumu üretirler, ancak bu üretimi tarihsel olarak konumlanmış aktörler olarak ve kendi seçmedikleri koşullar altında gerçekleştirirler.*
2. *Yapı, sadece insan eylemine kısıtlamalar getiren bir şey olarak değil, ona imkân sağlayan bir faktör olarak da kavramlaştırılmalıdır* (yapının ikiliği). Yapı, her zaman, esas itibariyle kendi *yapılaşma*sından hareketle incelenebilir. Toplumsal pratiklerin

yapılaşmasını araştırmak, yapının eylem aracılığıyla inşa edilerek nasıl oluştuğunu ve buna mukabil, eylemin yapısal olarak nasıl inşa edildiğini açıklamaya çalışmaktır.

3. *Yapılaşma süreçleri anlamlar, normlar ve gücün karşılıklı etkileşimini içerir. Hem niyetli eylem hem de yapı kavramı* bu üç unsuru *mantıken içerir*: her bilişsel ve ahlâkî düzen aynı zamanda 'meşruiyet ufku' içeren bir güç sistemidir (Giddens, 1976/2003: 212).

C: Toplumsal hayatın 'gözlemlenme' ve yerleşik toplumsal etkinliklerin betimlenme biçimleriyle ilgili kurallar:

1. *Sosyolog gözlemci, –'araştırma-konusu'na kaynak teşkil eden– sosyal hayatı, ona ilişkin bilgisini kullanmadan bir gözlem 'fenomen'i haline getiremez.* Bu noktada, gözlemcinin konumu toplumdaki diğer herhangi bir üyeninkinden farklı değildir; 'karşılıklı bilgi' bir dizi düzeltilebilir malûmat değildir, aksine hem sosyologların hem de sıradan aktörlerin toplumsal etkinlikleri 'anlamak' –yani, bu etkinlikler hakkında 'kabulgören' betimlemeler yapmak– için kullandıkları ve kullanmak zorunda oldukları 'yorumlama şemaları'nı anlatır.
2. *Bir hayat tarzına dalmak gözlemcinin bu türden betimlemeler yapabilmesinin zorunlu ve yegâne yoludur.* 'Dalmak', burada –sözgelimi yabancı bir kültür söz konusu olduğunda– topluluğun 'tam bir üyesi olmak' anlamına gelmez ve gelemez. Yabancı bir hayat tarzı 'hakkında bilgi sahibi olmak', onun içinde nasıl davranacağını bilmek, bir pratikler toplamı olarak ona iştirak *edebilmek*tir. Ancak, sosyolog gözlemci açısından bu, sosyal bilimsel söylemin kategorilerine uyumlu kılınması, yani dönüştürülmesi gereken betimlemeler yapmanın bir yoludur (Giddens, 1976/2003: 212-213).

D: Kavramların, sosyal bilimsel anlam çerçeveleri içinde meta-diller olarak formüle edilmesiyle ilgili kurallar:

1. *Sosyolojik kavramlar çifte hermeneutiğe tâbidir:*
   (a) Doğa bilimleri veya sosyal bilimlerdeki teorik şemalar, kesinlikle, birer hayat tarzı, yani belirli türden betimleme-

lerin yapıldığı pratik birer faaliyet biçimi olarak görülmesi gereken perspektiflerdir. Bu faaliyetler zaten hermeneutik bir görevdir.

(b) Ancak, sosyoloji, bizzat toplumsal aktörlerin anlam çerçevelerinden hareketle daha önceden inşa ettikleri bir evrenle meşgul olur ve söz konusu anlam çerçevelerini gündelik dil ve teknik dilin ilişkilendirildiği teorik şemasına göre yeniden-yorumlar. Anlam çerçeveleriyle sosyolojinin teorik şemaları arasında basit tek-yönlü bir ilişki olmadığı için, çifte hermeneutik oldukça kompleks bir süreçtir; sosyolojide oluşturulan kavramlar sürekli 'dolaşım' halindedir: ilk etapta, davranışları hakkında analiz yapmak amacıyla oluşturulan sosyolojik kavramlar bu insanlar tarafından benimsenir ve, böylece, söz konusu davranışların tamamlayıcı parçası hâline gelir. Öte yandan, ilgili kavramların başlangıçtaki anlamları sosyal bilimlerin teknik söz dağarcığı içinde değişime uğrar.

2. *Özetle, sosyolojik analizin temel amaçları şunlardan ibarettir:*

(a) *Farklı hayat tarzlarının, sosyal bilimlerin betimleyici meta-dilleri içinde hermeneutik olarak açıklanması ve ilişkilendirilmesi;*

(b) *Toplumun üretimi ve yeniden-üretiminin, insanî failliğin bir ürünü olarak açıklanması* (Giddens, 1976/2003: 213-214).

F) Giddens'ın Epistemolojisi

Giddens'ın sosyolojinin araştırma-nesnesine ilişkin tespitleri (yani, ontolojisi) ve dolayısıyla bu araştırma nesnesine nasıl yaklaşılması gerektiği konusundaki görüşleri (yani, bilim anlayışı) bize onun epistemolojisini, yani araştırmacının bilme-nesnesiyle nasıl bir bilgi ilişki içinde olduğu konusundaki görüşünü verecektir.

1. Sosyolojinin Araştırma-Nesnesi ve Epistemoloji

Ontolojik düzlemde, sosyolojinin araştırma-nesnesinin ne olduğu veya olması gerektiği konusunun çözüme kavuşturulması gerekir. Daha önce yazımızda farklı vesilelerle değindiğimiz gibi, burada temelde iki farklı yaklaşım, Giddens'ın deyimiyle 'düalizmler' vardır. Bir yanda, büyük öl-

çüde pozitivizm ve dolayısıyla 'nesnelcilik' kaynaklı, sosyolojinin araştırma-nesnesinin ilgili aktörlerden bağımsız, nesnel varlıklar olarak 'toplum'u, 'yapı'yı vurgulayan *yapısalcı ve işlevselci sosyolojiler* (ortodoks konsensüs), öte yanda hermeneutik felsefe ve dolayısıyla 'öznelcilik' kaynaklı, 'birey'i, 'özne'yi, öznel 'anlamlar'ı vurgulayan *yorumcu sosyolojiler* (Webercilik, sembolik etkileşimcilik, fenomenolojik sosyoloji ve etnometodoloji, Winch'in temsil ettiği post-Wittgensteinci sosyal bilim felsefesi) yer alır. Aslında Giddens aynı toplumsal gerçekliğin (aynı araştırma-nesnesinin) farklı yanları, boyutlarını oluşturduğu düşündüğü bu (karşıt!) unsurları, diğer yanlarından koparmadan bütünlükleri ve karşılıklı ilişkileri içinde sunacak bir yaklaşım geliştirmeye çalışır ve bu girişim de onun 'yapılaşma teorisi'dir.

Giddens, bu girişim içinde, söz konusu perspektifler arasında sosyal bilimler konusundaki farklılıklar çoğu kez epistemolojik olarak görülse de, gerçekte aynı zamanda ontolojik olduklarını ve yapılması gerekenin eylem, anlam ve öznellik kavramlarının nasıl ele alınmaları gerektiğinin ve onların yapı ve kısıtlayıcılık kavramlarıyla nasıl ilişkilendirilebileceklerinin belirlenmesi olduğunu belirtir (Giddens, 1984: 2). Ona göre, bunları başarmak için de, sosyal teoride insan davranışıyla ilgili kavramların yeniden ele alınması (ve hatta tanımlanması) gerekir ve burada düşülen yaygın bir hata, epistemolojik problemlere (bildiğimizi iddia ettiğimiz şeyleri nasıl biliriz ile ilgili konulara) ontolojik sorulardan (sözgelimi, bildiğimiz şeylerin nasıl bir doğaya sahip oldukları, onların gerçeklikleri gibi konulardan) daha fazla zaman ayrılmasıdır (Layder, 2006: 186). Ancak Giddens, daha sonra yapılan bir söyleşide, bu iki strateji (ontoloji ve epistemoloji) arasında bir seçim yapmayı verimli bulmadığını, özel bir felsefi temelde belirli bir epistemoloji ortaya koymayı veya aksine, doğanın gerçekliği konusunda bir şeyler söyleyen bir sosyolojik teori biçiminde açık bir ontolojiyi tercih etmediğini, bunun yerine, "gerçekliğe eleştirel atışların yapıldığı" bir orta yol strateji önerdiğini belirtir. "Bu atışlar sosyolojik teoriler ve kavramları içerecek ve mevcut gerçekliğin parçalarını, örneğin, ulus devleti, geleneksel ve modern toplum arasındaki karşıtlığı betimlemeye çalışacaktır (Bleicher ve Featherstone'dan akt. Kaspersen, 2000: 13)

Burada pozitivizmi (daha ziyade empirist bilgi anlayışını) şiddetle eleştiren, ancak pozitivizmi empirizmden kurtarmaya çalışan (Bhaskar'ın

kurucusu olduğu) 'eleştirel realizm'e önemli ölçüde yakın duran[6], yani ilgili *faillerden* değil de, onların kendileri hakkındaki bilgilerinden bağımsız olarak işleyen süreçler, mekanizmaların (sistemleşmenin) mevcudiyetini kabul eden Giddens, hermeneutiğin sosyal teoride post-Wittgensteinci filozoflar, Gadamer, Ricoeur ve diğerlerinin ellerinde yeniden canlandırılmış şekline gereken önemin (ancak eleştirel bir gözle) verilmesi gerektiğini belirtir. Neticede, bu bağlamda yaklaşımını hermeneutik olarak değil, "hermeneutik olarak biçimlendirilmiş bir sosyal teori" olarak tanımlar.

Loyal'ın ifadesiyle, Giddens'ın hermeneutik olarak biçimlendirilmiş bilgi teorisinde özünde ayrı ancak ilişkili iki alan vardır. "Bunlardan ilki, sosyolojinin 'sağduyusal bilgi'den veya gündelik hayattaki inançlardan bağımsız bir şey olarak statüsüyle ilgiliyken, ikincisi aktörlerin 'bildikleri' şeyler ve 'bilebilecekleri' şeylerle [bilgililik, karşılıklı bilgiyle] ilgilidir" (Loyal, 2003: 29). Başka deyişle, bu bilgi teorisinde, bir yandan sosyal bilimcinin bilimsel bilgileriyle kendi bilgi-nesnesi ve kaynağı olan sokaktaki insanların kendi gündelik hayatlarında ürettikleri bilgiler arasında nasıl bir ilişki olduğu ve olması gerektiği sorusunun cevabı aranırken, öte yandan ('bilgililik teoremi' olarak adlandırdığı şey temelinde) gündelik hayata ilişkin birçok farklı ve hatta stratejik, durumsal bilgiye sahip olan faillerin bilgililiklerinden ne anlaşılması gerektiği ve dolayısıyla bilgililiklerinin sınırlılıkları araştırılır.

Giddens bu soruların cevaplarını aramaya çalışırken, farklı araştırma-nesnelerine sahip olan doğa bilimleri ve sosyal bilimler arasındaki farklılıkları, dolayısıyla farklı alanların araştırmacıları olarak doğa bilimciler ve sosyal bilimcilerin kendi farklı araştırma-nesneleri konusundaki konumlarını, yani 'bilen-bilinen ilişkisi'nin kazandığı biçimleri araştırır. Ona göre, sosyal bilimleri doğa bilimlerinden ayıran farklılık, sosyolojinin kendi 'araştırma-nesnesi'yle, hakkında olduğu şeyle özne-nesne ilişkisi içinde değil, bir özne-özne ilişkisi içinde olması, onun uğraş alanını önce-

6 "Bhaskar'ın 'dönüştürümsel toplumsal etkinlik modeli' benim yapılaşma açıklamamla birçok ortak yana sahip bir sosyal bilimler anlayışına bağımsız olarak ulaşmıştır" (Giddens, 1982). Eleştirel realizmin etkisi Giddens'ın şu sözlerinde de açıktır: "Elbette, belirli bir konumdaki aktör yapabileceği şeylerden tamamen bağımsız olarak varlığını sürdüren farklı toplumsal formlarla yüz yüzedir, çünkü bu formlar zaman ve mekânda kurumsal 'gömülmüşlükleri'ne bağlı olarak yayılmışlardır (1985: 108). Sosyal sistemlerin tüm yapısal özellikleri birey *karşısında*... bir nesnelliğe sahiptir. [Ancak] bunların hangi ölçüde kısıtlayıcı özellikler oldukları belirli bir eylem akışı ve etkileşim parçalarının yer aldığı bağlama ve onların doğalarına göre değişir (1984: 177).

den-yorumlanmış bir dünyanın, yani aktif özneler tarafından yaratılan anlamların bu dünyanın inşası veya üretimine fiilen dâhil olduğu bir gerçekliğin oluşturmasıdır. Giddens'a göre, bundan dolayı, doğa bilimlerinin teorileri ve bulguları ilgili oldukları nesneler ve olaylar evreninden bağımsızken ve bu özellik bilimsel bilgi ve nesne dünyası arasındaki ilişkinin 'teknolojik' olarak kalmasını sağlarken, yani birikmiş bilgiler bağımsız olarak inşa edilen bir olgular setine 'uygulanırken', sosyal bilimlerde bilgiler ve bulgular toplumsal dünya üzerinde, ilgili aktörler, yani araştırma-nesnesi üzerinde 'pratik etkiler'e sahiptir (Giddens, 1976: 193; 1984: 348). Giddens bu durumu farklı bir bağlamda şöyle ifade eder:

> Sosyolojik kavramlar, teoriler ve bulgular basitçe bağımsız olarak verili bir inceleme-nesnesini analiz etmenin yolları değillerdir, aksine modern kurumları oluşturan şeylere doğrudan dâhil olurlar. Moderniteye bu inşacı katılım tüm sosyal bilimleri ve bir ölçüde insan bilimlerini karakterize eder; ancak sosyoloji, analitik ilgi odağı modern toplumsal hayat olması nedeniyle, bu açıdan özellikle merkezî bir konuma sahiptir (Giddens, 1990a: 207).

Giddens, iki bilim türü arasındaki farkı belirttikten sonra, sosyal bilimlerin temel araştırma-nesnesi ve öznesi insan failler üzerine tespitlerde bulunur. Zira, sosyal bilimlerde, doğa bilimlerinden farklı olarak, araştırma-nesnesi aynı anda öznesi oluyorsa, bu bilimsel sosyolojik bulgular, teoriler ve kavramların sokağın sosyolojik bulguları, teorileri ve kavramlarıyla etkileşime girmesini gerektirecektir. Bu durum, pozitivizmin vurgusunun aksine, sosyal bilimlerde 'açıklama'nın niteliğini, genellemelerin özelliklerini önemli ölçüde etkileyecek, 'yasalar'dan söz edilip edilemeyeceğini, edilebilirse doğa bilimlerindeki yasalardan farklılıklarını tartışmayı gerektirecektir. Nitekim, anlamı veya gerekçeleri 'anlama'nın gözlenen davranışı kurallarla ilişkilendirmeyi gerektirdiğini, ancak bu kuralların doğa bilimlerinde kullanıldığı anlamda 'yasalar'a karşılık gelmediğini, ne yasaların formülasyonunun ne de nedensel analizin sosyal bilimlerde bir yeri olmadığını belirten Winch'e göre, bu yüzden "sosyal bilim yorumlayıcı veya hermeneutik bir çabadır; aradaki mantıksal uçurum bu tür bir faaliyeti doğa bilimlerinin mantığı ve yönteminden ayırır" (Giddens, 1982). Giddens'a göre, doğa bilimlerinde de bulgular ve teorilerin yorumlanması açısından hermeneutik bir boyut olsa da, "Doğa biliminin hermeneutiği kendisine bir cevap/karşılık vermeyen ve kendi etkinliklerinin anlamlarını inşa etmeyen ve yorumlamayan bir nesneler dünyasını analiz

eden bilim adamlarının teorileri ve söylemleriyle ilgilidir", başka deyişle "Doğa bilimlerinin teknik dili ve teorik önermeleri ilgili oldukları dünyadan soyuttur, zira bu dünya onlara karşılık veremez. Fakat sosyal teori bir özne-dünyası olan kendi 'nesne-dünyası'ndan soyutlanmış olarak yer alamaz" (Giddens, 1982). "Doğa bilimci ve araştırma nesnesi arasındaki ilişki, bilim insanları arasındaki veya onlarla sıradan insanlar arasındaki ilişkilerden farklı olarak ne karşılıklı bilgiyle kurulur ne de bu bilgiyle dolayımlanır... kimse doğa dünyasının kendi hakkında açıklamalar yaptığını ileri süremez" (Giddens, 1993/2003: 20). Ayrıca, onun ifadesiyle, "toplumsal süreçler hakkındaki düşünceler (teoriler ve gözlemler) betimlenen olaylar evrenine sürekli dâhil olur, onlarla iç içe geçerek bu süreçlere yeniden karışır. İnsanların hakkında bilgi sahibi olduklarını iddia edebilecekleri her şeye kayıtsız olan cansız doğa dünyasında böyle durumlarla hiçbir şekilde karşılaşılmaz". Bu yüzden, "sosyal bilimlerin çifte hermeneutiği", yani hem sosyal bilimcinin hem de onun araştırma nesneleri ve özneleri toplumsal aktörlerin karşılıklı yorumları, Giddens'a göre, "Winch'in sıradan aktörlerin gündelik dili ile sosyal bilimcilerin yarattıkları teknik terminolojiler arasındaki 'mantıksal bağ' olarak adlandırdığı şeyi gerektirir" (Giddens, 1982). İnsanların toplumsala ilişkin düşünceleri, gözlemleri, betimlemeleri ve teorilerinin ilişkili oldukları olaylar evrenine yeniden girdiğini Giddens burada 'bilgililik teoremi'yle açıklar.

Ona göre, bütün insanlar bilgili faillerdir, yani "her toplumsal aktör gündelik hayatta yaptığı şeylerin koşulları ve sonuçları hakkında çok şey bilir" (Giddens, 1984: 281). Başka deyişle, insan failler, (Garfinkel'in ifadesiyle) yapısalcılığın ima ettiğinin aksine, *kültürel aptallar* değillerdir. Bu görüşün eylem, daha doğrusu faillik kavramının bileşenlerinin açıklanmasını gerektirdiğini vurgulayan Giddens, insan davranışının iki temel bileşenini belirler: (i) kapasite ve (ii) bilgililik. Failin 'başka türlü davranabilme' imkânını imâ eden 'kapasite', aktörlerin 'karar alma' yetenekleriyle aynı şey değildir, daha ziyade bireylerin birçok farklı potansiyel alternatifle bilinçli olarak yüzleştikleri, bu alternatifler arasından bazı seçimler yaptıkları durumları anlatır ve bu hâliyle de 'karar alma'nın bir alt kategorisini oluşturur. 'Bilgililik' ise, toplumun üyelerinin toplum ve onun içindeki kendi etkinlik koşulları hakkında bildikleri bütün şeyleri anlatır, ancak sadece 'bilinçli olarak' bilinen şeylerle sınırlı değildir. Bilgililik, kişilik tabakalaşmasının üç temel bileşeniyle, yani sözel bilinç, pratik bilinç ve bilinçdışıyla ilişkilidir. Bu üç bileşenden, insanların gündelik

hayatında çoğu kez daha etkili olan, bilgili insan fail fikrinin temelinde yatan 'pratik bilinç'tir (Giddens, 2005: 123).

İlk kez Wittgenstein tarafından tanımlanan, etnometodolojide empirik bir ilgi konusu olarak ortaya çıkan ve Goffman'ın yazılarında gündelik hayattaki tezahürleri ayrıntılı bir biçimde betimlenen 'pratik bilinç', Giddens'a göre, toplumsal aktörler olarak mutlaka söze dökemesek de, toplumsal hayatımızı sürdürmek için bildiğimiz ve bilmek zorunda olduğumuz tüm şeyleri ifade eder (1996: 69). Başka deyişle, pratik bilinç aktörlerin toplumsal ilişki kurarken yararlandıkları zımni bilgi stoklarıdır (Giddens, 1979/2005: 126). Sözel bilincin aksine genellikle önermeler biçiminde ifade edilmeyen pratik bilinç, toplumsal karşılaşmaların 'zeminini' oluşturan, gerçekliği sorgulanmayan zımni bilgileri içerir. Söz konusu zımni bilgi aynı zamanda Giddens'ın 'karşılıklı bilgi' olarak kavramlaştırdığı şeyi gerektirir (Loyal, 2003: 30).

Giddens burada (daha sonra sosyal bilimin eleştirel göreviyle ilişkili olduğunu belirttiği) sağduyu ve karşılıklı bilgi ayrımı yapma gereği duyar. Zira ona göre, "*inancın sahiliğine saygıyı inancın haklılığını eleştirel gözle değerlendirmek*ten ayırmamız" gerekir" (Giddens, 1979/2005: 442). Ancak bu ayrıma geçmeden onun sağduyusal bilgiyle ilgili şu tespitini aktarmak aydınlatıcı olacaktır:

Modern felsefenin 'sosyolojik' yönü gündelik veya sıradanı yeniden ele geçirmeyi gerektirir. Gündelik etkinliklerimiz, daha kapsamlı olarak araştırmaya değmeyen basit önemsiz alışkanlıklar olmayıp, aksine felsefe ve sosyal bilimlerdeki en temel sorunların açıklanmasıyla ilişkilidir. Bu yüzden, sağduyusal bilgi, sadece yerleşmiş alışkanlık veya sosyal analiz için hiçbir önem taşımayan yarı-formüle edilmiş bir fikirler topluluğu olarak göz ardı edilemez. Ancak... 'Sağduyusal bilgi' terimini, zorunlu olarak, sağduyusal bir biçimde anlayamayız (Giddens, 1987b: 65).

2. Sağduyunun İki Anlamı

1. Genelde 'sağduyu' olarak adlandırılan şey.
2. Karşılıklı bilgi (Giddens, 1987b: 65).

Burada temel problem, daha önce bilim anlayışıyla ilgili kısımda, Giddens'ın Winch'e ilişkin değerlendirmesinde değindiğimiz gibi, sokaktaki insanların açıklamalarının bilime bir temel olarak alınıp alınamayacağı, alınabilirse bunun sınırı ve ölçülerinin ne olması gerektiğidir. Sokak-

taki insanların 'gündelik' bilgileriyle sosyal bilimcilerin 'bilimsel' bilgileri arasında bir etkileşim, bir 'çifte hermeneutik' olduğunu düşünen Giddens, sağduyu ve karşılıklı bilgi ayrımını hem bu alışverişin hem de dolayısıyla sokağın bilgisinin eleştirisinin sınırları ve kriterlerini belirlemek için geliştirir. Çünkü ona göre, "Bilimsel düşünceler sağduyu inanç ve kavramlarını sorguladıkları kadar, ayrıca onlardan türetilebilir" (Giddens, 1993/2003: 20).

Giddens bu ayrımı geliştirirken büyük ölçüde etnometodolojiye yaslanır. Karşılıklı bilgiyle, aktörlerin, kendilerinin ve diğerlerinin gündelik toplumsal hayatın akışı içinde yaptıkları şeyleri anlamakta kullandıkları uzlaşımların bilgisini kasteden, anlamların "herkesin bildiği şeyler"in pratiği içinde, pratik uygulamalar ve süregelen düzeltmelerle üretildiği ve yeniden-üretildiğini vurgulayan Giddens'a göre, temelde sözel-olmayan bir yapıda olan, yani Wittgenstein'ın ifadesiyle, toplumsal hayatın rutinleri içinde 'yer alma' kapasitesini içeren "karşılıklı bilgi, sokaktaki bireylerin toplumsal hayatın dokusunun kurucu unsurunu oluşturan pratikleri gerçekleştirmekte kullandıkları metotları anlatır" (Giddens, 1987b: 65-66).

Giddens (Husserl'de 'doğal tutum' ve Schutz'da 'bilgi stokları' olarak adlandırılan) gündelik hayatta sorgulanmadan benimsenen ve çoğu kez zımnen başvurulan (Giddens, 1976/2003: 121) 'karşılıklı bilgi'yi daha ayrıntılı olarak şöyle tanımlar:

> Karşılıklı bilgi terimini, genel anlamda, toplumun ehliyetli üyelerinin öteki insanların da sahip olduklarını varsaydıkları ve etkileşim sırasında iletişimi sürdürmekte yararlandıkları (öylece kabul edilen) bilgiyi anlatmak amacıyla kullanıyorum. Bu... 'zımni bilgi'yi ihtiva eder... Karşılıklı bilgi, sorgulanmadan benimsenmesi ve çoğunlukla açıkça söze dökülmemesi anlamında 'artalan/zemin bilgi'dir; öte yandan bu bilgi etkileşim esnasında toplumun üyeleri tarafından sürekli olarak güncelleştirilmesi, kullanılması ve değişikliğe uğratılması bakımından da bu 'zemin'in bir parçası değildir. Başka bir deyişle, sorgulanmadan benimsenen bilgi asla tamamen olduğu gibi benimsenmez; aktörün, bazı özel unsurların karşılaşmayla ilintili olduğunu göstermesi ve bazen bunun için mücadele etmesi gerekebilir; bu bilgi aktörler tarafından basmakalıp bir biçimde benimsenmez, aksine onlar tarafından, hayatlarının sürekliliğinin bir parçası olarak üretilir ve yeniden üretilir (Giddens, 1976/2003: 143, 144).

Gündelik hayatı sürdürebilmenin bir parçası olan karşılıklı bilginin 'pratik' doğasını vurgulayan Giddens'a göre, bu bilgi türü pratik bilince ait olan, eylemin rasyonalizasyonu ve aktörün bilgi stokları arasındaki ilişkide mevcut gri alanlardan biridir. Zira onun ifadesiyle, Schutz'un deyimiyle bilgi stokları yahut kendisinin *karşılıklı bilgi* olarak adlandırdığı ve aktörlerin toplumsal karşılaşmalarda yararlandıkları şeyler, çoğunlukla pratik oldukları, yani toplumsal hayatın rutinleri içinde 'yer alabilme' gücünün doğal unsuru oldukları için, onlar tarafından genellikle kodlanmış haliyle bilinmezler, yani bu bilgilere aktörlerin bilinciyle doğrudan ulaşılamaz. Aktörlerin davranışları hakkındaki açıklamaları zımnen kullanılan karşılıklı bilgiyle sınırlıdır veya farklı ifade derecelerine tâbidir (Giddens, 1979/2005: 179: 1984: 4). Burada bir başka terim 'yorumlama şemaları'dır: "aktörlerin etkileşim kurarken yararlandıkları bilgi stoklarının standart unsurları". Bu şemalar "açıklanabilir bir anlam evreninin etkileşim sayesinde ve etkileşim içinde devam ettirildiği karşılıklı bilginin odağıdır" (Giddens, 1979/2005: 230).

Giddens'ın yukarıdaki tespitleri, aynı zamanda, sağduyu bilgisini genel olarak temelden yoksun olarak nitelendiren ortodoks sosyolojiyle olan mesafesine işaret eder.

3. Sosyal Araştırmacının Karşılıklı Bilgi Karşısındaki Tutumu

Giddens, karşılıklı bilgiyle ilgili hiçbir düşünceye yer vermeyen natüralist sosyal bilimde, sosyal analizin betimsel terminolojisinin sadece profesyonel bir biçimde ifade edilen teoriler içinde geliştirilebileceğinin varsayıldığını, ancak aksine, sosyolog araştırmacının, toplumsal hayat hakkında geçerli betimlemeler yapmak için ilişkide yer alan bireylerin yaptıkları şeyleri 'başarmak' için kullandıkları karşılıklı bilginin unsurlarına başvurmak zorunda olduğunu belirtir. Farklı yerlerde belirttiğimiz gibi, Giddens Wittgenstein'ın 'dil oyunları' ve Winch'in kurallar hakkındaki tartışmalarından yararlanarak, toplumsal etkinlik hakkında geçerli betimlemeler yapabilmenin, prensip olarak, bu etkinlik içinde 'yer alabilmek', onun kurucu unsurları aktörlerin yaptıkları şeyleri başarmak için bilmeleri gereken şeyi bilmek anlamına geldiğini söyler. Bunun zengin içerimleri olduğunu belirten Giddens'a göre, bundan dolayı, her sosyal analizde 'hermeneutik' ve 'etnografik' bir an/uğrak vardır (Giddens, 1987b: 66).

Bu etnografik veya hermeneutik uğrağın temel koşullarından biri, ona göre, karşılıklı bilginin anlam çerçevelerini ilişkilendirebilmenin zorunlu bir aracı olmasıdır ve burada, bir gözlemcinin haklarında nitelemeler yapmak için davranışlarını araştırdığı kişilerle paylaştığı örtük ve sözel anlayışların olgusal statüsü (yani, doğrudan gerçek olup olmadıkları) paranteze alınır, başka deyişle inancın sahiliğine saygı gösterilir. Uç bir örnek verilirse, hermeneutik bir çaba olarak şizofrenlerle diyalog, sadece onların sözleri ve davranışlarının 'metodolojik açıdan' sahi olarak alınabileceğini kabul ettiğimizde geliştirilebilir ve dolayısıyla, bu sözler ve davranışların doğru veya yanlış olma ihtimallerini paranteze almayı gerektirir (Giddens, 1979/2005: 442). Her aktör toplum teorisyeni olduğu, aynı zamanda sosyal aktörler olarak öyle olmaları gerektiği ve toplumsal hayatın düzeni içinde varılan mutabakatlar asla birer 'kör alışkanlık' olmadığı için (Giddens, 1993/2003: 9) bu 'paranteze alma' önemlidir.

Kısacası, aktörler bilgili faillerdir ve bu tanım bazı epistemolojik içerimlere sahiptir. Gerçekte aktörler toplum ve toplumun yeniden-üretim koşulları hakkında çok şey bilen bilgili faillerse, "sosyal bilimlerin ve özellikle sosyolojinin bulguları sıradanlaşmaya mahkûmdur, zira bu bilimler toplumsal hayatın içindeki aktörler olarak zaten bilmemiz gereken şeyleri betimlemekten fazlasını yapamazlar" (Giddens, 1976/2003: 172). Giddens'ın yapısalcı düşüncede yer almayan veya önemsenmeyen pratik bilinci ön plâna çıkarmasının (Giddens, 1979/2005: 484) nedeni de muhtemelen bu epistemolojik içerimdir. Giddens, aktörlerin bilgililiğinin her zaman bir yanda bilinçdışıyla, öte yandan eylemin ifade edilmemiş koşulları/niyetlenilmemiş sonuçları ile sınırlı (Giddens, 1984: 282) olduğunu ifade eder. "Giddens'a göre bu sınırlılık iki yönlüdür. İlk olarak bir failin bilgisi mekânsal anlamda sınırlıdır. Failler, zamanlarının çoğunu içinde bulundukları mekânlarda geçirdikleri için, toplumsal hayatın diğer yanlarında olup biten şeylerin farkında değillerdir. İkinci olarak bir failin bilgililiği eylemin hem ifade edilmeyen koşulları hem de niyetlenilmeyen sonuçları tarafından sınırlandırılır (Loyal, 2003: 31).

Bu doğrultuda sosyal bilimin en önemli görevlerinden biri bu sınırları, niyetlenilmemiş sonuçların sistemin yeniden-üretimi açısından önemini ve bu sınırların ideolojik içerimlerini araştırmaktır (Giddens, 1984: 282). Dolayısıyla, sosyologun temel görevi de, aktörün toplumsal yeniden-üretime bilişsel nüfuzunun sınırlılığını ortaya çıkarmaktır. Bu yüzden, sosyologun işi insan eylemlerini sadece niyetsellikleri bağlamında değil,

aynı zamanda güdüleri ve sonraki etkileri çerçevesinde aydınlatmaktır (Loyal, 2003: 31). Giddens'a göre, sosyal bilimlerin sıradan aktörleri aydınlatabilecekleri koşullar natüralist sosyal bilim anlayışında varsayılandan daha komplekstir (Giddens, 1987b: 66). Giddens sosyal bilimin bu aydınlatma görevinin koşullarını özetle şöyle açıklar:

> (1) Sosyal bilimin etnografik görevlerinin gerçekte temel önemde olduğu kabul edilmelidir. Başka deyişle, hepimiz dünyada farklı yerlere dağılmış olan ve tarihsel araştırmalarla 'ortaya çıkarılabilen' diğer kültürlerden farklı özel kültürler içinde yaşamaktayız... Kültürel olarak yabancı ortamların etnografik betimlemesinin 'haber değeri' kesinlikle sosyal bilimlerdeki önemli bir unsurdur. (2) Sosyal bilim sokaktan bireylerin karşılıklı bilginin kendi davranışları içinde sözle veya yazıyla ifade etmeden kullandıkları yönlerini 'sergileyebilir' –yani onlara sözel bir biçim kazandırabilir... (3) Sosyal bilim amaçlı eylemin niyetlenilmemiş sonuçlarını araştırabilir. Aktörler her zaman... yaptıkları şeyler hakkında bilgi sahibidir, ancak onların yaptıkları şeylerin sonuçları karakteristik olarak niyetlendikleri şeylerden kaçar (Giddens, 1987b: 67-68).

Sosyal bilimin aktörlerin bilgilerinin sınırlılığı tespitinden hareketle tanımlanan görevleri aynı zamanda bir başka epistemolojik probleme yol açar. Şayet sosyal bilim pratik bilincin karşılıklı bilgisine sözel bir biçim kazandıracak ve aktörlerin eylemlerinin niyetlenilmemiş sonuçlarını araştıracaksa, sosyal teoride bir başka araştıran/araştırılan veya özne/nesne düalizmiyle karşı karşıya kalırız. Bu düalizm aynı zamanda araştıran ve araştırılanın kullandıkları dillerin keskin farkını öne çıkarır. Başka deyişle, gündelik hayatın dili ile sosyal bilimlerin teknik dili arasında da temel bir fark olduğu vurgulanır.

Kaspersen'a göre, Giddens'ın özne/nesne düalizmini (teori/veri ayrımını) aşma girişimi, onun 1960'lar ve 1970'lerde gelişen post-pozitivist ve yakın dönem hermeneutik eleştiriyle fikir birliği bağlamında daha iyi anlaşılabilir. Onun ifadesiyle, gözlenebilen, açıklanabilen ve öngörülebilen yasaları betimleyecek gerçek bilgi yaratılamayacağını, bilimsel sürecin gözlemci öznenin gözlemler temelinde teoriler sunan, sunduğu tek yanlı bir ilişki olarak görülemeyeceğini belirten Giddens'a göre, bilim tek yanlı bir '*Erklären*' sorunu, açıklamalar üretme meselesi değildir. Bilim, yorum ve açıklama arasında kompleks bir etkileşimdir:

> Bu nedenle, bilgi için kesin temel bulamayız. Bilen varlıklar olarak, kendimizi bildiğimiz şeyden ayıramayız. Bilme önceden algılanan düşüncelerimiz ile toplumsal gerçekliğin yarattığı mevcut arasında bir karşılaşmadır. Biz her zaman belirli bir geleneğin ve belirli bir anlam geleneğinin 'tutsağı'yızdır. Çevremizi 'anlamaya çalışırken' bu anlam çerçevesini yanımızda taşırız. Bilgi belirli bir anlam ufku içinde kendi gidiş noktasına sahip bir yorumlama süreci içinde yaratılırken, yeni bilgi bu gelenek ve tarih ile somut toplumsal gerçeklik arasındaki söz konusu karşılaşmadan daima etkilenecektir. Ayrıca, bu bilgi her zaman belirli ölçüde göreli olacaktır. İnsanlar olarak bizler toplumsal gerçekliğe katılan ve onu üreten ve böylece onun hakkında bilgilere sahip olan varlıklarız. Farklı anlam ufukları arasındaki karşılaşma bilgimizi gözden geçirmemizi gerektirebilir (Kaspersen, 2000: 11).

Bu kesin ve sabit bir temel bulamamanın, yani insan etkinliğinin fizikteki belirlenemezlikle sadece yüzeysel bir benzerlik gösteren özellikleriyle ilintili olan 'belirlenemezliğin' bir başka nedeni, Giddens'a göre, bilginin amaçlanan hedeflere ulaşmak için bir araç olarak kullanılmasıdır (Giddens, 1976/2003: 203).

Giddens bu felsefi düalizmi, daha sonra açımlayacağımız, çifte hermeneutik kavramlaştırmasıyla aşmaya çalışır. Ancak buna geçmeden önce pozitivist/natüralist bakış açısının bu araştıran/araştırılan ayrımını nasıl meşrulaştırdığına kısaca değinmek gerekir. Giddens pozitivist sosyolojinin bu bakış açısını Durkheim özelinde şöyle ifade eder:

> Durkheim'a göre sosyolojinin amacı, insan davranışı hakkında, bu davranış üzerine önceden yapılmış gözlemler temel alınarak, tümevarım yoluyla teoriler inşa etmektir: teoriler bu gözlemlerden hareketle oluşturuldukları için, davranışın dışardan 'görülebilir' nitelikleri üzerine yapılmış bu gözlemler ister istemez 'teoriyi-önceler'. Söz konusu gözlemlerin aktörlerin hem kendi davranışları hem de başkalarının eylemleri hakkında sahip oldukları fikirlerle hiçbir özel ilişkisi olmadığına inanılır; gözlemci, gözlemlerini sıradan aktörler tarafından ifade edilen sağduyuya dayalı değerlendirmelerden mümkün mertebe uzak tutmak zorundadır, zira, bu sağduyu anlayışları gerçekte çoğunlukla temelden yoksundur. Durkheim, bu görüşünü açıklarken sosyal bilimciye, kendi kavramlarını araştırmanın başında formüle etmesini ve gündelik hayatta kullanılan kavramlardan uzak tutmasını salık verir (Giddens, 1976/2003: 173, 174).

Giddens gündelik ve bilimsel teknik dil arasındaki bağlantıyı, daha önce değindiğimiz Schutz ve Winch bağlamında tartışması sonucunda ulaştığı görüşler ve pozitivist sosyolojinin açıklamada gündelik dile bakış açısına eleştirileri bağlamında temellendirmeye çalışır. Ortodoks sosyolojinin açıklama konusunda natüralist ön-kabullere bağlı *aşırı basitleştirici bir sosyal bilim modeli*ne dayandığını belirten Giddens'a göre, bu modelin ana tezleri şöyle sıralanabilir:

1. Doğa bilimlerinin bulguları fizik dünya hakkındaki sağduyusal inançlara açıklamalar getirir veya onları anlaşılır kılar.

2. Bilim dünyaya ilişkin sağduyusal görüşler ve tutumları gözden geçirir, bazılarının yanlış olduğunu gösterir ve doğru olanları nesneler ve olaylar hakkında gündelik bilgidekilerden daha ayrıntılı ve kapsamlı açıklamalar geliştirecek bir hareket noktası olarak kullanır.

3. Bilimsel ilerlemeler geleneksel inançların değersizliğini ispatlar.

4. Bazı koşullarda bilim adamlarının ortaya koydukları bulgular yerleşik inançları ve anlayışlarına sıkıca sarılmayı seçenlerin direnciyle karşılaşır. Bu bulgular, yerleşik çıkarları tehdit ettikleri için veya alışkanlık ya da önyargının ataleti yüzünden reddedilebilir yahut göz ardı edilebilir.

5. İnsanlar sosyal araştırmaların bulgularına doğa bilimlerinin bazı iddiaları karşısındaki tepkilere benzer bir 'direnç' gösterebilirler.

6. Ancak, sosyal bilimlerde çalışanlar, ortaya koydukları bulgular karşısında muhtemelen tamamen farklı bir dirençle karşılaşırlar. İnsanlar, sosyolojik araştırma bulgularına, aslında öğrenmek istemedikleri için değil, *zaten bildikleri ve aşina oldukları gerekçesiyle* karşı çıkacaklardır. Sosyolojinin sokaktan bu eleştirisine göre, çoğu kez, sosyolojinin, aslında bildiğimiz şeyleri –yeni bir şeymiş gibi özel bir söylemle süsleyerek– aktardığı öne sürülür (Giddens, 1979/2005: 438-439)

Giddens'ın sosyolojik pozitivizmin açıklama anlayışına eleştirilerini daha iyi anlayabilmek için, onun 'sosyal teori'deki 'teori'den ne anladığını ve bu bağlamda 'sosyal bilimlerde açıklama' üzerine görüşlerini vermek uygun olacaktır. Ayrıca onun açıklama konusundaki görüşleri sosyal bilimlerde 'genellemeler' ve 'yasalar' konusundaki anlayışıyla da tamamlanmalıdır.

4. Sosyal Bilimlerde Açıklamanın Doğası

Giddens, büyük ölçüde gelişigüzel bir biçimde kullanıldığını belirttiği 'pozitivizm' terimini, burada, eski konsensüsü şekillendiren düşünceler bağlamında, oldukça sınırlı bir anlamda, bazı düşünürlerin doğa bilimlerinin 'kriter model'i olarak adlandırdıkları yaklaşımı anlatmak için kullanabileceğimizi söyler. Mantıkçı pozitivizmin Carnap ve diğerleri tarafından geliştirilen liberal biçiminden kuvvetle etkilenen, ancak daha sonra 'Berlin grubu' üyeleri (özellikle Hempel) ve (örneğin, Nagel'in temsil ettiği) yerli Amerikan felsefe akımları tarafından yerleştirilip geliştirilen, sosyolojiye uygun düştüğü varsayılan bu kriter modelde hipotetiko-dedüktif yöntem yaygın kabul görmüştür. Giddens'ın ifadesiyle, bu anlayışlara (i) sosyal bilimin (uzak bir hedef olsa da) birbiriyle tümdengelimsel olarak ilişkili yasalar hiyerarşisi formüle etmeye çalışması gereğini vurgulamak ve (ii) gerek doğa bilimleri gerekse sosyal bilimlerde, açıklamanın bir gözlem veya olayın bir yasa altında tümdengelim yoluyla sınıflandırılmasını içerdiğini kanıtlamak için başvurulmuştur. Bunlardan ilkinin doğa bilimlerin bile nomolojik formunun uygun genel yorumu olarak alınamayacağını ve hatta, sosyal bilimlerdeki yasalar, ilke olarak, ilgili oldukları 'çevre'nin etkisine açık olduğu için, insan toplumsal davranışın tarihsel karakteri dikkate alındığında sosyolojiyle çok az ilişkili olduğunu belirten Giddens'a göre, "açıklama bir olayın bir yasayla tümdengelim yoluyla ilişkilendirilmesidir" vurgusu, hem doğa bilimleri bağlamında, hem de bilhassa sosyal bilimler alanında özellikle dogmatik ve sınırlayıcı bir yaklaşım olarak ortaya çıkar (Giddens, 1979/2005: 448-449). Giddens'ın açıklama anlayışına geçmeden 'sosyal teori'den ne anladığına bakmakta fayda vardır.

Giddens kendi teori anlayışını ortaya koyarken sosyal bilimlerdeki belirli 'teori' anlayışlarıyla arasına mesafe koyar. Sosyal bilimlerde 'teori' terimine farklı anlamlar yüklendiğini ve günümüzde artık yaygın kabul görmese de, bunlardan birinin ortodoks konsensüsle ilişkili bazı kişiler arasında gözde olduğunu belirtir. Ona göre, bazı mantıkçı empirist doğa felsefesi yorumlarından etkilenen, teori adını hak eden tek 'teori' biçiminin birbirleriyle tümdengelimsel olarak ilişkili yasalar veya genellemeler bütünü olarak ifade edilebileceğini öne süren bu anlayış doğa bilimlerinde bile oldukça sınırlı bir uygulama olarak ortaya çıkmıştır ve ancak sadece belirli doğa bilim alanlarında belirli ölçülerde mümkündür. Sosyal bilimlerde bu tür bir teorinin hiçbir şekilde bulunmadığını, günümüzde

bazı taraftarları olsa bile, sosyal teorinin peşinden koşabileceği veya koşması gerektiğine inandığı şeyden oldukça uzak olduğunu belirten Giddens'a göre, bu empirist doğa bilim yorumunun kabul ettiği daha fazla tartışmayı gerektiren "zayıf teori" biçimi de mevcuttur: sosyal teorideki 'teori', açıklayıcı içeriğe sahip olacaksa, esasen genellemeler içermelidir ve 'sosyal teori' olarak kabul edilen şeylerin çoğu, (olması gerektiği gibi) genelleyici tipte 'açıklayıcı önermeler'den ziyade kavramsal şemalardan oluşur (Giddens, 1984: xviii).

Giddens'a göre, sosyal bilimlerdeki en iyi ve ilginç fikirlerin, (a) ortaya çıkmalarına katkıda bulunan düşünce iklimlerini ve toplumsal süreçleri belirli ölçülerde beslemeleri, (b) bu süreçlerin oluşumuna az veya çok katkısı olan kullanımdaki-teorilerle iç içe geçmeleri ve böylece (c) bir toplumun üyeleri kullanımdaki-teorileri söze dökebildikleri veya geliştirebildikleri sürece, onları sokaktaki bireylerin etkileyebildikleri düşüncelerden açıkça ayırmanın imkânsızlaşması, özellikle sosyoloji açısından, hem empirik araştırmanın sürdürülmesini hem de teorilerin formüle edilmesi ve kabulünü etkileyen sonuçlara sahiptir. Bu da, araştırmalarda uygun biçimde sınama yollarını ararken, teorilerin kabulünü 'sağlama'nın doğa bilimlerdekine göre çok daha zor olması anlamına gelir. Zira, "toplumsal hayat hareketini sürdürür; ilginç veya pratik potansiyele sahip teoriler, hipotezler veya bulgular, toplumsal hayat içinde, sınanabilecekleri asıl zeminler değişebilecek biçimde ele alınır. Burada, birbirlerini karşılıklı olarak 'besleyen', ayrıca kontrol değişkenleri, gözlemlerin tekrarı ve sosyal bilimlerin karşılaştıkları diğer metodolojik açmazlara özgü güçlüklerle birleşen, birçok kompleks olası permütasyon söz konusudur". Dolayısıyla ona göre, doğa bilimlerindeki teoriler, sokaktaki bireylerin veya uzman bilim adamlarının atıfta bulundukları nesneler veya olaylar hakkında önceden inandıkları şeyleri sorgulama bakımından özgün, yenilikçi vb. özelliklere sahiplerken,

> sosyal bilimlerdeki teoriler (aslında bireyler tarafından sözlü olarak ifade edilmeleri zorunluluğu olmasa bile) kendilerine atıfta bulunan bireylerin önceden inandıkları fikirler üzerine kurulmak zorundadır. Onlar eyleme yeniden karıştıklarında özgün niteliklerini yitirirler (Giddens, 1984: xxxiv).

Giddens'ın ifadesiyle, sokaktaki bireyler (teorileri uzman araştırmacılar veya sosyal bilimcilerin araştırma alanını oluşturan etkinlikler ve kurumları inşaya yardımcı olan) birer toplum teorisyeni oldukları, sosyal

bilimlerin kavramlar ve bulguları ilgili oldukları anlam ve eylem evreninden tamamen ayrı tutulamayacağı için, arada tam kesin olmayan ve geçirgen nitelikte bölünme çizgileri olsa da, sokaktaki insanların sürdürdükleri 'biçimlenmiş' sosyolojik düşünüş ile uzmanların benzer çabaları arasında açık bölünme çizgileri yoktur ve sosyal bilimciler üzerinde çalıştıkları alanlarla ilgili yenilikçi teoriler veya empirik araştırmalar konusunda mutlak bir tekele sahip değillerdir (Giddens, 1984: xxxii-xxxii). Giddens bu tespitten sonra sosyal bilimlerde açıklamanın nasıl olması gerektiğine geçer.

Giddens'a göre, açıklama, genel düzeyde, aslında bulmaca veya soru çözme olarak düşünülebilir ve mevcut bir teori veya anlam çerçevesi *bağlamında* kolayca yorumlanamayacak gözlemler veya olayların anlaşılması, açıklığa kavuşturulmasıdır. Açıklamanın betimlemeyle ilişkisi ve farkına bakıldığında, bir olgunun belirli bir anlam çerçevesi içinde tespiti veya *betimlenmesi*nin bu tespit ancak (*bağlamsal*) bir sorunu çözmeye yardımcı olduğu sürece *açıklayıcı* olduğu söylenebilir. Bu yüzden, bilimdeki açıklayıcı sorularla gündelik hayattaki sorular arasında yakın bir ilişki vardır ve dolayısıyla, açıklama mantıksal olarak kapalı bir biçim kazanmaz (Giddens, 1979/2005: 450). Başka deyişle, sosyal bilimlerde değişmez ilişkilerin (evrensel yasaların) ifadesi anlamında açıklamalardan söz edilemez.

Ancak Giddens, sosyal bilimlerde ilgiye değer soruların en genel türde oldukları, bu yüzden sadece soyut genellemelere başvurularak cevaplandırılabilecekleri inancının, sosyal bilimcilerin (veya ayrıca, doğa bilimcilerin) yaptıkları çoğu şeyin açıklayıcı önemini ortaya koymaya yardımcı olmadığı için, fazla övgüye değer olmadığını, zira çoğu 'niçin?' sorusunu cevaplandırmak için bir genellemeye gerek duyulmadığını, ne de cevapların mantıken cevapları desteklemekte kullanılabilecek, ortalıkta gizlice dolaşan bazı genellemelerin bulunması gereğine işaret ettiğini öne sürer. Hatta ona göre:

> ...sosyal teorinin en önemli görevi genellemeler geliştirmek değildir. 'Açıklayıcı genelleme olarak teori' taraftarları, 'açıklama'nın doğasını dar bir biçimde sınırladıklarında bu hatayı sosyal bilimlerde genellemenin ne olduğu ve olması gerektiğini yeterince araştırma başarısızlığıyla bir araya getirmişlerdir (1984: xviii-xix).

Nedensel analizi dışlamayan Giddens, açıklamanın bağlamsallığı tezinin 'gevşek' (soft) veya hümanist bir sosyoloji anlayışını savunmak

anlamına gelmediğini, hermeneutik gelenekteki sosyal bilimlerin görevlerini doğa bilimlerinkilerden ayırmaya hizmet eden *verstehen* ve *erklären* karşıtlığına dönmenin söz konusu bile olamayacağını özellikle belirtir. Nitekim ona göre:

> ...sosyal teorinin bu mevcut evresinde sürekli iki eksen etrafında dönüp durmaktayız: insanî toplumsal etkinliğin karakteri ve doğa biliminin mantıksal formu. *Bunlar birbirinden tamamen bağımsız çabalar değillerdir, aksine ortak bir problemler havuzundan beslenirler.* Zira, hermeneutik sorunların felsefî bir doğa bilim anlayışının zorunlu bir parçası olması gibi, nedensel analizi dışlayan sosyal bilimsel kavramların sınırlılıkları da aynı ölçüde açıktır. Doğa bilimleri ve sosyal bilimler, karakteristik özellikleri birbirinden bağımsız olarak şekillenen ve bu yüzden sonradan bir araya getirilip karşılaştırılabilecek *farklı iki entellektüel çaba* olarak görülemez. Düşünürler ve sosyal bilimci araştırmacılar doğa bilimlerindeki gelişmeleri izlemelidir; ancak, bir doğa bilim felsefesi de sosyal teorinin problemleri karşısında belirli bir tavra sahip olmayı gerektirir (Giddens, 1979/2005: 451).

5. Sosyal Bilimlerde Yasaların Mevcudiyeti ve Türü

> Sosyal bilimler ve doğa bilimleri arasındaki –natüralizm taraftarlarını zorunlu olarak uğraştıran– en belirgin fark, bir meslek grubu üyeleri tarafından genel kabul gören kesin yasalar topluluğunun sosyal bilimlerdeki görünür yokluğudur (Giddens, 1979/2005: 431).

Giddens bir bilimde 'yasalar'ın mevcudiyetiyle onun gelişmişliği arasında bir bağ kurulduğunu, pozitivistlerin ve yaygın olarak çoğu kişinin sosyolojide yasaların olmamasını onun en son gelen bilim olmasına, yani henüz yeterince olgunlaşmamış olmasına bağladıklarını belirtir. Ancak ona göre, doğa bilimleri de kendi içlerinde bu konuda bütünlük sergilemez, bazı disiplinler veya disiplinlerin bazı kesimleri nomolojik açıdan diğerlerine göre daha fazla 'gelişmiş'ken, sosyal bilimler de, ekonomi dikkate alınırsa, bir bütünlük arz etmez. Ayrıca, nomolojik bakımdan, doğa bilimlerinin daha az 'gelişmiş' alanları ile sosyal bilimlerin en 'gelişmiş' alanları arasındaki karşıtlıklar yeterince açık olmasına rağmen, sosyal bilimlerde çalışanlar, fizikçilerin kendi inceleme-nesneleriyle ilgili en temel problemler üzerinde önemli yaygın fikir ayrılıkları sergilediklerini muhtemelen göz ardı etme eğilimindedirler. Sosyolojinin 'gecikmişliği' ve

bu yüzden 'olgunlaşmamışlığı' tezini reddeden Giddens, sosyal bilimlerde yasaların varlığı ve mantıksal biçimi problemini açığa kavuşturmamamız gerektiğini belirtir (Giddens, 1979/2005: 431).

Giddens bu arada 'bilimsel yasalar' anlayışına 'şeyleştirme' eğiliminin damgasını vurduğunu, natüralist sosyoloji ve şeyleştirme eğiliminin sosyal bilimlerin ideolojik özellikleriyle doğrudan ilişkili olsa bile, bu duruma benzer ancak daha az doğrudan bir ilişkiye hermeneutik felsefeler (nedensel yasaların insan toplumsal etkinliği içinde işlediğini yadsıyan felsefeler) arasında kolayca rastlanabileceğini öne sürer. Bu yüzden ona göre, belirli toplum biçimlerindeki nedensel düzenlilikleri analiz edememe bu genellemeleri doğa bilimlerindekilerle aynı mantıksal karakterde görmeyle benzer ideolojik içerimlere sahip olabilir (Giddens, 1979/2005: 371).

Ona göre, 'yasalar' daha genel nedensel genellemelerse, sosyal bilimlerde yasaların olduğu kesinlikle söylenebilir ve bu genellemeler, belirli doğa bilim alanlarındaki yasalar karşısında önemsiz veya yetersiz görülerek göz ardı edildiklerinde sosyal bilimlerde yasalar yokmuş gibi görünür. Bu tespitin doğa bilimleri veya sosyal bilimlerin tek uğraşısı kesinlikle yasalar ortaya koymaktır anlamında değerlendirilmemesi gerektiğini belirten Giddens'a göre, nicelleştirmeye en uygun alanlarda bile sosyal bilimlerdeki yasaların fizik bilimlerinin değişik alanlarındaki yasalardan farklılıklar sergileyeceklerini düşünmek için iki ana neden vardır ve bunlardan biri mantıksal yapıdadır (Giddens, 1979/2005: 431-432).

Sosyal bilimlerde nedensel yasaların önemiyle ilişkili önceki kavramların yeniden formüle edilmesi gerektiğini düşünen Giddens, doğa bilimlerindeki yasaların mantıksal statüsü tartışmalı olsa da, ne doğa bilimleri ve sosyal bilimlerde yasaların aynı olmadıklarını savunan pozitivist anlayışın, ne de nedensel yasaların sosyal bilimlerde kesinlikle bulunmadığını savunan hermeneutik anlayışın kabul edilebilir olmadığını, zira sosyal bilimler ve doğa bilimlerindeki yasalar arasında temel mantıksal bir farklılık olduğunu öne sürer.

Mantıksal yapıda olmayan, teorilerin olgular tarafından belirlenmesiyle ilgili olan ilki bilim felsefesinin oldukça köklü bir ilkesidir: "biriken olgu miktarı özel bir teorinin kabul edilip diğerinin reddedilmesini bizzat belirleyebilir, zira teoride yapılan değişikliklerle veyahut başka yollarla, ilgili gözlemler bu teoriye uygun hâle getirilebilir". Teorilerin olgular tarafından belirlenme düzeylerinin, birçok sosyal bilim alanında ço-

ğu doğa bilimleri alanına göre muhtemelen daha yüksek olduğunu varsaymak için iyi nedenlerimiz olduğunu düşünen Giddens', burada etkili güçlükler olarak, gözlemlerin aynen tekrarlanmasının imkânsızlığı, deney imkânlarının nispeten olmayışı, bütün toplumları ilgilendiren teorilerle ilgili karşılaştırmalı analiz 'örnekler'inin kıtlığı gibi özellikleri sayar (Giddens, 1979/2005: 432).

İkincisi, sosyal bilimler ve doğa bilimlerin yasaları arasında mantıksal form bakımından daha köklü bir farklılıkla ilgilidir. Giddens'ın ifadesiyle:

> doğa yasalarının yapısı hâlâ tartışmalı olmasına ve fazlaca tartışılmasına rağmen, "onların çoğunun kendi uygulama alanlarında, varsayım gereği, evrensel bir forma sahip olduklarından kuşku duymak için çok az neden vardır: bütün yasalar belirli sınırlı koşullar altında işlerler, ancak onların belirledikleri nedensel ilişkiler bu koşulların ortaya çıkışları bakımından sabittir. [Ancak] ilgili nedensel ilişkilerin sürekli yeniden-üretilen davranışların niyetlenilmiş ve niyetlenilmemiş sonuçlarının 'karışımlar'ı anlamına geldiği sosyal bilimsel yasalarda bu özelliğe rastlanmaz (Giddens, 1979/2005: 432).

Giddens iki bilim türündeki yasaların mantıksal yapılarının farklılığını 'evrensel yasalar' fikri bağlamında kısaca açar.

a) Sosyal bilimlerde niçin evrensel yasalar olamaz?

Giddens bu soruyu cevaplandırırken "sosyolojinin merkezi probleminin, yani genelde toplumsal olguların doğası hakkında açıklamalar sunmanın bizzat felsefeyi ilgilendiren bir problem" olduğunu öne süren Winch'in anlamlı eylemin kurala-bağlı eylem olarak tanımlanabileceği, bu yüzden insan davranışı hakkında doğa dünyasındaki fenomenler hakkında yapabileceğimize benzer genellemeler yapamayacağımız fikrinden ve böylece "bir insan toplumu fikri doğa bilimlerindeki sunulan türden açıklamalarla mantıksal olarak bağdaşmayan bir kavramlar şemasını gerektirir" tespitinden yararlanır (Giddens, 1974: 12-13). Çünkü "Winch'e göre, anlamı veya gerekçeleri anlamak gözlenen davranışı kurallarla ilişkilendirmeyi gerektirir. Kurallar, terimin doğa bilimlerinde kullanıldığı anlamında 'yasalar'a karşılık gelmez. Ne yasaların formülasyonu ne de nedensel analiz sosyal bilimlerde bir yere sahiptir. Sosyal bilim bu yüzden yorumlayıcı veya hermeneutik bir çabadır; aradaki

mantıksal uçurum bu tür bir faaliyeti doğa bilimlerinin mantığı ve yönteminden ayırır" (Giddens, 1982).

Dolayısıyla, toplumun, insanlar tarafından yaratıldığı ve insan öznelliği ve niyetlerinin ürünü olduğu için, kendine has bir varlık olduğunu, kültürel değerler temelinde davranan, öznel deneyimlere sahip ve her zaman davranışlarını değiştirebilen insanlardan oluştuğu için, insan davranışının, sözgelimi, moleküllerin davranışlarına benzer biçimde ölçülemeyeceği ve kaydedilemeyeceğini savunan hermeneutik bilim anlayışından etkilenen Giddens, yine onlar gibi, toplumsal hayatın evrensel 'yasalar'ı olamayacağını öne sürer. Ona göre, insan davranışları doğa bilimlerinde mümkün olan kesinlikte önceden kestirilemez, zira bu davranışlar insanların niyetleri, amaçları ve onlara bir anlam ve bağlam kazandıran tarihsel olarak değişen 'anlamlar'a göre farklılıklar sergileyecektir. Toplumsal hayat hakkında bazı genellemeler yapmak mümkün olsa bile, bunlar özel zamana, yere ve koşullara göre değişecektir. Ayrıca, Giddens'a göre, sosyal bilimlerde evrensel yasalarının olamamasının bir başka nedeni, öncelikle, empirik sınama ve geçerlilik tekniklerinin bir ölçüde yetersizliği değil, aksine insan toplumsal davranışı hakkındaki genellemelerle ilgili nedensel koşulların, doğaları gereği, aktörlerin kendi eylem ortamları hakkında sahip oldukları bilgiler veya inançlara bağlı olarak farklılıklar sergilemesidir. Bununla beraber, Giddens, hermeneuitik bilim felsefesine sıcak baksa da, onun da pozitivizm gibi, aşamayacağı bir özne-nesne düalizmine düştüğünü ve öznenin çevresini nasıl anlayabildiği sorusuna doyurucu cevaplar vermediğini düşünür (Giddens, 1984: xxxii; Layder, 1994: 128, 129; Kaspersen, 2000: 10, 11).

b) Sosyal bilimsel yasaların özellikleri

Giddens, iki bilim türü arasındaki bu mantıksal form olarak farklılıktan hareketle, sosyal bilimlerdeki yasaların özelliklerini şöyle sıralar.

1. Tarihsel bir doğaya sahip olmaları, dolayısıyla ilke olarak, biçimlerinin değişebilmesi. Sadece bilgili olarak yeniden-üretilen sosyal etkileşim sistemlerinin 'sınırlı' özel koşullarında etkili olmaları. Yeniden-üretilen eylemin niyetlenilmiş ve niyetlenilmemiş sonuçlarının birlikteliğini ifade eden yasalarla ilgili nedensel ilişkilerin birlikteliklerinin bizzat sosyal analizin diyalojik uygulamasıyla değiştirilebilmesi. Giddens burada örnek olarak Marx'ın rekabetçi kapitalizmde 'piyasa yasaları' analizini

verir: "'Piyasa yasaları' sadece 'anarşik' kapitalist üretim koşullarında, üreticiler tarafından ekonomik hayat hakkında genel bir anlayış ve kontrol yokluğunda söz konusudur. Onların ifade ettikleri bağlantılar bu bağlantıların bilgisi temelinde yapılan eylemler ışığında değişebilir".

2. Sosyolojik yasaların 'tarihsel' olduklarını söylemek, onların ifade ettikleri ilişkilerin, ilke olarak, eylemin rasyonalizasyonuna (gerekçelendirilmesine, ilgili aktörlerin kendilerince sebeplerine) bağlı olarak istikrarsız olduklarını iddia etmektir.

3. Her düzenli toplumsal davranış biçiminin, eylemin ifade edilmemiş koşulları, eylemin –amaçlı refleksif gözetim bağlamında– rasyonalizasyonu ve eylemin niyetlenilmemiş sonuçları arasındaki tipik ilişkiler bütününü içerecek biçimde analiz edilebilmesi.

4. Sosyal bilimsel yasalarla ilişkili sınırlı koşulların, aktörlerin –belirli bir kurumsal bağlamda– kendi eylemleri hakkındaki bilgilerini içermesi. Bilgililik ve kapasitenin sosyal sistemlerin sürekliliği ve değişiminde yer alması.

5. İfade edilmemiş koşulların, eylemin rasyonalizasyonu ile niyetlenilmemiş sonuçları birbirine bağlayan tipik yerleşik ilişkilerin toplumsal yeniden-üretim biçimlerine dönüşmesinin bir yasa veya yasaların belirlediği nedensel ilişkilerde muhtemel değişikliklerle sonuçlanması.

6. Bu değişikliğin kaynağının bir yasa veya yasalar hakkında bilinenler olabilmesi.

7. Yasaların, ilgili bireyler tarafından bilindiklerinde, yapının ikiliği içinde, kurallar ve kaynaklar olarak kullanılabilmesi (bu Giddens'a göre, 'yasa'nın hem temel eylem ilkesi hem de eylem hakkında genelleme olarak ikili anlamının kaynağıdır).

8. Sosyal bilimlerdeki bütün yasaların tarihsel ve bu yüzden ilke olarak, değişebilir olmasının insan organizmasının –toplumsal davranış araştırmasıyla ilintili olabilecek– fiziksel yanlarıyla bağlantılı, insan etkinliğinin sınırları ve teknik imkânlarını etkileyen evrensel yasa türleri olabileceğini yadsımak anlamına gelmeyeceği (Giddens, 1979/2005: 418, 433; 1982).

c) Yasaların değişkenliği

Ortodoks konsensüsün, sosyal bilimsel yasaların değişkenliğine 'kendini-doğrulayan' ve 'kendini-olumsuzlayan kehanetler' biçiminde aşina oldu-

ğunu söyleyen Giddens'a göre, burada bilginin refleksif kabulü/benimsenişi ile eylemin koşulları arasındaki ilişki iki şekilde değerlendirilir: (i) sadece araştırmacının karşılaştığı bir 'problem' olarak; ve (ii) bizzat genellemelerin karakteriyle ilişkili epistemolojik sorunların açımlanışından ziyade, bu genellemelerle ilgili kanıtların kullanımını olumsuz yönde etkileyen bir faktör olarak. Kendini-doğrulayan veya kendini-olumsuzlayan kehanetler, ifade edilmeleri veya ortaya konulmalarıyla kendilerini geçerli kılacak veya aksine, ters sonuçlar üretecek koşulların yaratılmasına katkıda bulunan öngörüler olarak düşünüldüğü için, onların yarattıkları 'problem', sorun yaratabilecek durumların hipotezlerin sınanmasındaki zararlı etkileri en düşük düzeyde tutulmaya çalışılır. Giddens, buna karşılık, sosyal bilimlerdeki her genelleme değişken/değişebilen bir yapıda olduğu için böyle bir yaklaşımın tamamen uygunsuz olduğunu; aksine sosyal bilimlerdeki teoriler ve gözlemlerin kendi 'nesne'leri –insan– aktörlerin refleksif rasyonalizasyonlarına karışmaları ihtimalini engellemeye çalışmak ve onu sadece bir 'problem' olarak görmek yerine, bu fenomeni sosyal bilimlerin temel kazanç ve ilgilerinden biri olarak almamız gerektiğini savunur. Zira ona göre:

> mevcut bir toplumla ilişkili her genelleme veya araştırma biçimi *bu topluma potansiyel bir müdahale*dir: ve bu müdahale bizi *eleştirel teori olarak sosyoloji*nin görev ve amaçlarına götürür. (Giddens, 1979/2005: 431-434)

d) Genellemeler ve niyetlenilmemişlik

Winch'in hermeneutik sosyal teorisinin en önemli sınırlılıklarından birinin, her zaman haklı olarak işlevselciliğin temel ilgisini oluşturan şeyden, yani eylemin öngörülmeyen koşulları ve niyetlenilmeyen sonuçlarından hiçbir şekilde söz etmemesi olduğunu vurgulayan Giddens'a göre, hermeneutik olarak biçimlendirilmiş bir sosyal teori (anlamlı) 'eylem'in uygun (ancak Weber'in yaptığından farklı) bir açıklamasının eylemin beklenilmeyen koşulları ve niyetlenilmeyen sonuçları analiziyle ilişkilendirilmesi gerektiğini kabul etmesi gerektiğini öne sürer (Giddens, 1982). Giddens yasaların somut empirik düzeyde ortaya çıkışlarında niyetlenilmemişliğin etkisini açıklarken doğa bilimlerindeki nedensel genellemeleri sosyal bilimlerdekilerle karşılaştırır.

Ona göre, doğa bilimlerindeki –olasılıklar temelinde veya evrensel bağlantılar şeklinde ifade edilen– nedensel genellemeler değişmez ilişkiler bütününü gerektirir. Hepsi koşullu olan bu tür genellemeler ve böylece evrensel yasalar, doğaya insan müdahaleleri sonucunda belirli ölçüde değişikliğe uğratılabilseler bile, bu uygulamalar yasayı hiçbir şekilde etkilemez. Ancak, sosyal bilimlerdeki yapısal analizde, teorik genellemelerin temsil ettiği nedensel ilişkiler, iktisattakiler de dâhil, doğadaki değişmez mekanik bağlantılara değil, insan eylemlerinin ürünlerine işaret ederler. Esasında, bu genellemeler niyetli edimlerin yeniden-üretilmiş niyetlenilmemiş sonuçları oldukları ve *insan bilgisinin gelişimine göre şekillenebilecekleri için*, bilgi girdileri ile insanların bizzat nesneler gibi göründüğü koşulların dönüşüme uğratılması arasında basit bir ilişki olduğu sonucuna ulaşılamaz, yani bu iki değişken arasındaki söz konusu ilişkinin insan özerkliğinde mutlak bir artışa yol açtığı söylenemez. Giddens'a göre, bunun üç nedeni vardır: (i) bu koşullar, –geçerli olduğu kadar yanlış da olabilen– 'kendi-hakkındaki-bilgi' aracılığıyla dönüştürülebilir; (ii) insan eyleminin koşullarına ilişkin bilgi artışı bilgiye ulaşmada eşitsizliğin olduğu farklılaşmış bir toplumda meydana gelir ve (iii) rasyonel 'kendini-anlama' 'özerklik'le aynı şey değildir. Zira, tâbi konumunun tamamen farkında olan bir köle yine de köle olarak kalabilir, ancak öte yandan, insan eylemini etkileyen 'nesnel' nedensel koşullar dikkate alınabilir ve dönüştürülmek amacıyla söz konusu eylemin bir parçası hâline getirilebilir (Giddens, 1976/2003: 202-203).

e) Genelleme türleri olarak yasalar

Giddens sosyal bilimlerde iki genelleme türü bulunduğunu, bunlar 'yasa'lar olarak ifade edilebilse de, doğa bilimin yasalarından farklı olduklarını öne sürer (1996: 70). Winch aslında sosyal bilimlerde yasalar ve dolayısıyla nedensel açıklamalar olamayacağını, aksine uzlaşımsal kurallar anlamında 'düzenlilikler'den söz edebileceğimizi söyler (örneğin, bazen hukuki yasalar biçimini de alabilen, âdetler, görgü kuralları, kırmızı ışıkta durmak). Aslında bunlar, Giddens'ın deyimiyle 'pratik bilinç' temelinde, çoğu kez sorgulamadan zımnen başvurduğumuz kurallar/normlar ve bunların ürettiği düzenliliklerdir. Ancak Giddens, Winch'in aksine, toplumsal aktörler tarafından bilgili olarak uyulan kurallar veya uzlaşımlara dayanan veya Tucker'ın ifadesiyle, "belirli bir kültürün toplumsal âdetleri hakkındaki" (Tucker, 1998: 59) bu genellemeleri (yasanın ilk anlamında)

birinci tür genellemeler olarak niteler. Bunlar "aktörlerin haklarında –bazı yollarla– bilgi sahibi oldukları ve onları belirli davranışlarında kullandıkları" ve sosyal bilimci araştırmacının, yeni bir ifade kazandırabilse de, gerçekte 'keşfetme'si gerekmediği genellemelerdir (Giddens, 1984: xix). Başka deyişle, Winch'e göre, toplumsal dünyada sadece uzlaşımlar temelinde oluşan düzenlilikler varken, Giddens'ta bu düzenlilikler toplumsal yasalar olarak alınabilir.

Giddens'a göre, 'yasa'nın, *ikinci tür genellemeler* olarak terimleştirdiği diğer anlamı ortodoks konsensüste oluşturulan genelleme anlayışına çok daha yakındır ve insan eyleminin niyetlenilmemiş sonuçlarıyla ilgilidir. Bunlar, bireylerin farkında olmadıkları ve gerçekte 'ona göre davrandıkları', inanıp inanmamalarının sorun oluşturmadığı durumlara veya bu durumların belirli yönlerine işaret eden, yapısalcı sosyologların özellikle ilgilendikleri ve sosyal teorideki 'teori'yi açıklayıcı genellemelere sıkıştırdıkları türden genellemelerdir (Giddens, 1984: xix). Onun ifadesiyle;

> Hepimizin her zaman bilgili olarak eylemlerde bulunduğumuz –hepimizin bir şekilde ne yaptığımız ve niçin yaptığımız konusunda bilgi sahibi olduğumuz– doğrudur. Fakat, Max Weber'in haklı olarak vurguladığı gibi, hepimiz niyetli aktörler olsak bile eylemlerimizin etki alanı ona yol açan niyetler ve amaçlardan sürekli olarak sapar (1996: 71).

Ortodoks konsensüsün savunucularının, niyetlenilmemiş sonuçların yol açtığı, ayrıca toplumdaki faillerin eylem koşullarını biçimlendiren toplumsal faktörlerle meşgul olduklarını öne süren Giddens'a göre, natüralist sosyal bilimin ilgilendiği genelleme türü genelleşmiş niyetlenilmemiş sonuçları kabule dayanır. Giddens, bu 'yasalar' doğa bilimlerindeki yasa-benzeri genellemelere yakın bir şekilde anlaşılabilse de, doğa bilimlerindeki yasalara asla tamamen benzemediklerini, zira nedensel bağlantıların amaçlı eylemin niyetlenilmemiş sonuçlarına dayandığını, yani bu tür genellemelerin tümünün insan faillerin değişen bilgililiklerine bağlı olarak değişebileceğini öne sürer (1996: 71).

İki genelleme türünün ortaya çıkartılmasının da sosyal bilimsel çalışmanın bir hedefi olması gerektiğini vurgulayan Giddens, ikinci tür genellemelere 'yoksulluk döngüsü'nü örnek verir. Bu döngüye göre, yoksul bölgelerdeki okulların yetersiz imkânlara sahip olması, öğrencilerin akademik değerlere güdülenme düzeylerinin düşüklüğü veya yokluğu ve

öğretmenlerin sınıf içinde kontrol problemleri yaşamaları bu tür okullardaki çocukların okuldan ayrıldıklarında vasıfsız bir şekilde emek piyasasına çıkmalarına, nispeten düşük-ücretli işlere girmelerine ve yoksul bölgelerde yaşamalarına yol açar. Bu da sonuçta, buralarda yaşayan yoksul ailelerin çocuklarının kendi ebeveynlerinin koşullarını yeniden-üretmelerine yol açar. Aslında bu, ilgili aktörlerin (veliler, eğitimciler, öğrenciler vb.nin) niyetlenmediği bir sonuç, yoksulluk döngüsü örneğinde bir kısır-döngüdür (Giddens, 1996: 71). Bu ikinci tür genellemeler aslında Giddens'ın 'sistemler teorisi'yle ilişkilidir. Onun bu iki tür genelleme ayrımıyla aslında mikro ve makro süreçler arasındaki bağlantıyı açıklamaya çalıştığını söyleyebiliriz: bir yanda eylemin, failliğin daha etkili olabildiği *birinci tür genellemeler* (*yasalar*), öte yanda yapısallaşmış faktörlerin, sistemin ilgili aktörlerden nispeten bağımsız biçimde daha etkili olduğu *ikinci tür genellemeler* (*yasalar*).

Dolayısıyla ona göre,

> Birinci tür genellemeler (davranış kuralları ve uzlaşımlar) ile (niyetlenilmemiş sonuçlara dayanan) ikinci tür genellemeler arasında içkin bir ilişki vardır. Özel bir eylem bağlamında, insanların uzlaşımları ışığında bilgili olarak yaptıkları şeyler zamanla değişir ve böylece ikinci tür genellemeleri etkiler (Giddens, 1996: 71).

İkisi de sosyal bilim için önemli olan bu iki genelleme biçimi, Giddens'a göre, diğeri açısından değişkendir. Zira, bireylerin 'yaşadıkları' şeyler hakkındaki genellemelerin yer aldıkları bağlamlar, bu insanların bilgi sahibi bireyler olarak 'mümkün kılma'yı öğrenebilmeleri bakımından değişiklik gösterir. Dolayısıyla, sosyal bilimler kendi 'ilgi alanları' üzerinde etkiye sahip olabilirler, Ancak, *ikinci tipten genellemeler*in keşfi sosyal bilimin teorik içeriği bakımından eşit öneme sahip diğer etkenler arasından sadece biridir. O, "aktörlerin belirli davranışları niçin yaptıkları konusunda ne bildiklerini –özellikle, ya onu (sözel olarak) bilip farkında olmadıkları ya da diğer ortamlardaki aktörler bunun farkında olmadıkları yerlerde– analiz edecek kavramsal araçlar" sağlar. Kısaca:

> Aslında hermeneutik nitelikte olan bu görevler sosyal teorinin doğal ve gerekli unsurlarıdır. 'Sosyal teori'yle ilişkili 'teori' sadece, hatta aslında (*ikinci tipten*) genellemeler formüle etmeyi içermez. Ne de, 'sosyal teori' başlığı altında geliştirilen kavramlar sadece bu genellemeler içinde geliştirilebilecek kavramlardan oluşur. Aksine, bu kavramlar di-

> ğer kavramlarla, onlarla kaçınılmaz olarak bağlantılı olan bireylerin bilgililiklerine işaret ederek ilişkilendirilmelidir (Giddens, 1984: xix).

Neticede, Giddens'a göre, hem sosyal bilim salt 'yorumcu' olamaz ve birinci tür genellemelerin sosyal bilimlerin insan davranışını bütün yönlerini açıklayabileceğini düşünmek kadar, natüralistlerin yaptıkları gibi, insan davranışının ikinci tür yasaları ortaya koyarak kapsamlı bir biçimde açıklanabileceğini varsaymak da hatalıdır. Zira, sosyal bilim, özel tarihsel koşullarda uzlaşımlar ışığındaki bilgili etkinlik ile niyetlenilmemiş bir biçimde ortaya çıkan toplumsal yeniden-üretim arasındaki ilişkiyi kavramayı gerektirir (1996: 72).

6. Çifte Hermeneutik

Giddens sokaktaki insanların bilgileri, betimlemeleri, teorileri ve açıklamalarıyla sosyal bilimlerinkiler arasındaki bağlantıyı ve ayrıca, sosyal bilimcinin bunlar karşısındaki tutumunu belirlemek amacıyla geliştirdiği ve genişlettiği çifte hermeneutik kavramını Harbers ve Vries'ten alır. Bu iki yazara göre:

> çifte hermeneutik tezi şu iki hipotezi içerir: toplumsal olguların kurucu unsuru olan sağduyusal yorumların tarihsel değişmeye tâbi olduğu yerlerde, sosyal bilimlerde ortaya konulan yorumlar da buna bağlı olarak değişecektir; *ve* sosyal bilimlerde geliştirilen yeni kavramlar ve bulgular, sadece sosyoloji camiası içinde değil, ayrıca 'sıradan bireylerin sağduyusal değerlendirmeleri'yle bağlantı içinde savunulmalıdır. Çifte hermeneutik kavramı, doğa bilimlerindeki durumun aksine, sosyologların, sadece vatandaş olmanın getirdiği yükümlülüklerden ziyade, düşüncelerini halka sunmak gibi 'bilimsel' bir yükümlülüğe sahip olduklarını ima eder (akt. Giddens, 1993/2003: 14-15).

Çifte hermeneutiğin iki yönü

Giddens çifte hermeneutiğin iki boyutundan söz eder: mantıksal ve empirik.

1. Mantıksal yan: Belirli bir bağlamda 'kişinin yaptığı şey'i betimleyebilmek bizzat aktör veya aktörlerin etkinliklerini gerçekleştirirken bildikleri ve başvurdukları şeyleri bilmeyi gerektirdiği için, bütün sosyal bilimler hermeneutiktir. Bu da ancak (esas itibariyle) betimlenen şeyin 'için-

de yer alabilmek'le, sıradan aktörler ve sosyal bilimci araştırmacıların paylaştıkları karşılıklı bilgiye vakıf olmakla mümkündür ve (belirli ölçüde hermeneutik bir unsur içerseler de) bu tür bir hermeneutik unsura bilgi-sahibi faillerle bu tarzda meşgul olmayan doğa bilimlerinde rastlanmaz (1993/2003: 18).

2. Empirik yan: Bu boyut özellikle modern toplumsal düzenin gelişmesiyle yaygınlık kazanan kurumsal refleksivite olgusuyla daha belirgin hâle gelmiştir. Burada iki yönlü bir ilişki vardır. İlişkinin bir tarafında toplumsal aktörler olarak sokaktaki bireyler, öteki tarafında sosyal bilimciler yer alır. İlk olarak, sokaktaki bireyler, kavramları yaptıkları şeye inşa edici bir tarzda dâhil olan kavram-taşıyıcı varlıklar oldukları için, sosyal bilimlerdeki kavramlar, gündelik eylem içindeki muhtemel benimsenişleri ve bizzat bu eyleme dâhil oluşlarından soyutlanarak ele alınamaz. İkinci olarak, sosyal bilimlerin bulguları atıfta bulundukları 'incelemenesnesi'nden soyutlanmış hâlde kalmaz, aksine ona sürekli dâhil olur ve onu yeniden biçimlendirir. Burada geri-besleme mekanizmalarından söz edilmediğini belirten Giddens, betimleme yapmak için oluşturulan kavramlar ve bilgi-iddialarının olaylar evrenine yeniden girmesinin (çifte hermeneutik yapısı gereği moderniteyle, özellikle 'üst modernite' evresinin yerinden edici ve çözücü doğasıyla ilişkili olduğu için) önemli karışıklıklar yaratabileceğini vurgular (1993/2003: 13). Burada, Giddens'ın ifadesiyle, empirik bir olgu olarak kurumsal refleksivite fikri devreye girer. Sosyal bilimlerin (her yönüyle ele almaktan uzak olsalar da) girift bir ilişki içinde olduğunu öne sürdüğü kurumsal refleksivitenin moderniteyle bağlantısı, ona göre, çifte hermeneutik bir boyut içerir. Bir yandan, örneğin siyaset bilimindeki kavramlar başlangıçta sokaktaki insanların kavramlarından beslenmiş ve onlar üzerine (ancak işlenerek ve yeni 'bilimsel' bir biçime sokularak) kurulmuş, hem de ayrıca, o dönemde etkili olan ve farklı biçimlerde günümüzde etkili olmayı sürdüren, dolayısıyla modern dünyayı biçimlendiren ve biçimlendirmeye devam eden birçok uygulamaya temel oluşturmuştur. Giddens'a göre, sosyal bilimci gözlemci ulaştığı sonuçları kamuya mal ederek onlar üzerindeki kontrolünden feragat ettiği için, refleksiviteden tümüyle kaçması imkânsızdır (1993/2003: 18-19). Giddens, ancak sosyal bilimcilerin genellikle bu tür kurumsal etkileri (kendini-doğrulayan veya kendini-olumsuzlayan kehanetler/öngörüler biçiminde değerlendirerek), sosyal bilimler ile bu bilimlerin 'inceleme nesnesi' arasındaki ilişkiye içkin şeylerden ziyade araştırma sürecinin

zaafları olarak görerek kurumsal refleksiviteyi köreltme çabalarının beyhude olduğunu belirtir (1993/2003: 19).

Giddens'a göre, ortodoks sosyologlar, ayrıca, yasalar temelinde öngörünün sosyal bilimlerin ana görevi olduğu düşüncesinin etkisi altında çifte hermeneutiği sadece öngörüyle ilişki içinde 'kendini doğrulayan kehanet' ve 'kendini yanlışlayan kehanet' biçimlerinde anladıkları için, doğa bilimlerindeki tekli hermeneutiği, yani doğa dünyasının kendisi hakkındaki görüşler ve yorumlara karşılık vermemesini sosyal bilimlere yansıtarak, sosyal teoriyi bir özne-dünyası olan kendi 'nesne-dünyası'ndan olabildiğince soyutlamaya çalışmışlardır. Bunun sonucunda, gündelik dil, gündelik toplumsal hayat ile sosyal teori arasındaki bağ özellikle basit bir ayrıntı, genellemelerin geçerliliğini göstermek için öngörülerin sınanması biçimini alan bir şey olarak görülmeye başlamıştır. Giddens, Winch'in, bu tür bir hareket noktasının mantıksal sınırlarını gösterse de, onun sosyal bilimler ile davranışı analiz edilen insanların yaşantıları arasındaki ilişkilerin bir ifade biçimi olarak niçin yetersiz kaldığını gösteremediğini, çifte hermeneutiğin (Gadamer'in ısrarla vurguladığı gibi) bu ilişkilerin diyaloga dayalı olmasını gerektirdiğini öne sürer. Yani:

> Sosyal bilimlerin 'bulgular'ının davranışlarına atıfta bulunulan kişiler tarafından kabul görmesi küçümsenecek veya küçümsenmesi gereken bir şey değil, aksine onun tamamlayıcı bir unsurudur. Sosyal bilimlerin toplumla ilişkilerini düzenlemenin iki muhtemel yolu vardır: ya sömürüye dayalı ilişkilere katkıda bulunmak ya da özgürleşmeyi sağlamak (Giddens, 1982).

Giddens çifte hermeneutiği hermeneutiğin sosyal bilimlerin mantığı açısından sosyal teoriyle ilişkisinin farklı bir yanı olarak görür. Modern hermeneutiğin, gündelik inançlar ve pratiklerin önemini, toplumsal etkinliğin inşasında sıradan ve 'gerçekliği sorgulanmayan'ın önemini vurgularken fenomenolojiyle birlikte hareket ettiğini belirten Giddens'a göre, sosyal bilimlerde araştırma-nesneleri kavramlaştırılırken daha özel bir hermeneutik olgu tipine gerek vardır. O, ortodoks konsensüsle ilişkili pozitivist hareket noktasının temel bir hedefinin, gündelik, sıradan dilin yerine sosyal bilimlerin teknik terminolojisini (farklı doğa bilim alanlarında kullanılanlara paralel türden bir teknik terminolojiyi) geçirmek olduğunu, ancak gündelik dil ve dil kullanımının içinde yer aldığı hayat tarzları ile sosyal bilimlerin teknik dilleri arasındaki ilişkinin önceki ortodoksinin varsaydığından çok daha kompleks ve önemli olduğunu belirten Giddens'a göre,

hermeneutik toplumsal dünyaya iki şekilde dâhil olur: sokağın yorumları ve sosyal bilimcinin onların yorumları üzerine yorumları (Giddens, 1982).

Ancak Giddens'a göre, bilimsel bilginin, en üst bilgi biçimi ve uğruna mücadele edilecek yegâne bilgi türü olduğu inancının zayıflaması veya gücünü yitirmesiyle birlikte, daha önceleri fikri temelden yoksun âdetler ve kör önyargılar bileşimi olarak büyük ölçüde göz ardı edilen geleneksel ve yerleşik inanç ve eylem biçimlerinin yeniden değerlendirilmesi gündeme gelmiştir. Böylece felsefede, 1920'ler ve 1930'larda, bir yanda, bilimsel bilginin ayrıcalıklı statüsünün öncekilere göre çok daha radikal bir savunusunu yapan mantıkçı pozitivizm, öte yandan hem bir araştırma konusu hem de araştırma kaynağı olarak sağduyuya yönelik ilginin canlandığı fenomenoloji ve dil felsefesi arasında kesin bir bölünme yaşanmıştır. Giddens'a göre fenomenolog düşünürler bir doğa bilim eleştirisi yaparken, ilgisini doğa dünyasıyla sınırlandıran dil felsefesi ısrarla toplumsal dünya ve doğa dünyası arasında mantıksal bir ayrım bulunduğunu vurgulamıştır (1976/2003: 172). Giddens toplumsal dünya ve doğa dünyası arasındaki ayrıma katılır. Ona göre:

> Toplum ve doğa dünyası arasındaki fark, ikincisinin 'anlamlı' olarak teşekkül etmemesidir: doğanın sahip olduğu anlamlar, insanlar tarafından pratik yaşam süreci içinde ve doğayı kendi açılarından anlama ve açıklama çabalarının bir sonucu olarak üretilir. Öte yandan, aslında anlama ve açıklama çabalarının bir parçası olan toplumsal hayat, kendini oluşturan aktörler tarafından, kesinlikle kendi deneyimlerini tasnif etmekte kullandıkları anlam çerçevelerini aktif biçimde inşa ve yeniden-inşa etmeleri temelinde *üretilir* (Giddens, 1979/2003: 110).

Onun tekrar tekrar vurguladığı gibi, yeni bilim felsefesinde açıklandığı üzere doğa bilim de bir hermeneutik içermesine, 'bilim' (teorilerin anlam çerçeveleri oluşturdukları) yorumlayıcı bir uğraş olmasına rağmen, sosyal bilimlerde geliştirilen kavramlar ve teoriler bireylerin kavramlaştırma ve teorileştirme etkinliklerinin inşa edildiği bir dünyaya uygulandığı için, sosyal bilimler doğa biliminden farklı olarak bir çifte hermeneutik içerirler (1996: 75-76).

Dolayısıyla toplum ve doğa arasındaki farklılık, ona göre, sosyal bilimlerdeki kavramsal şemaların hem aktörlerin toplumsal hayatın üretiminde kullandıkları anlam çerçevelerine nüfuz etmeyi ve kavramayı, hem de bu çerçeveler içinde teknik kavramsal şemalarla ilgili yeni anlam

çerçeveleri inşa etmeyi gerektirmeleri bağlamında bir *çifte hermeneutiği* yansıtır. Başka deyişle, "her sosyal araştırma zorunlu olarak kültürel, etnografik veya 'antropolojik' bir yana sahiptir". Yani, sosyolog öncedenanlamlı-olarak-inşa-edilen bir araştırma alanına 'girme'ye çalışır. Bu 'giriş'in koşulu da, hem aktörlerin zaten bildikleri şeyleri, hem de toplumsal hayatta gündelik etkinlikler içinde 'yer almayı' bilmektir. Giddens burada Schutz'un ayrımına başvurur: birinci ve ikinci dereceden (yani, sırasıyla, sokağa ve sosyologa ait) kavramlar. "Sosyolog gözlemcilerin geliştirdikleri kavramlar, davranışlarından söz ettikleri aktörlerin belirli kavramsal yeteneklerine dayandıkları sürece, 'ikinci-dereceden' kavramlardır. Ancak bunlar, sosyal bilimlerde, bizzat toplumsal hayatta benimsenen 'birinci-dereceden' kavramlar olabilirler". Dolayısıyla, çifte hermeneutikteki 'hermeneutik' ikili süreç çevirme ve yorumlamayı içerir. "Sosyolojik betimlemelerin görevi, aktörlerin davranışlarını düzenledikleri anlam çerçevelerini ilişkilendirmektir. Fakat bu betimlemeler, aynı zamanda, sosyolojik teorilerle ilişkili anlam çerçeveleri içinde ve dışında bir dönüştürme/çevirme çabasını gerektiren yorumlayıcı kategorilerdir". Başka deyişle, "sadece doğa dünyasıyla ilintili bir şey olmasa da, doğa bilimlerinde üretilen kavramlar ve teoriler gündelik söylem içinde tamamen düzenli aralıklarla süzgeçten geçirilir ve gündelik referans çerçevelerinin unsurları olarak benimsenirken, sosyal bilimcilerin geliştirdikleri teknik kavramlar ve teorilerin benimsenmesi, bu kavramlar ve teorilerin nitelemeler yapmak amacıyla geliştirdikleri temel 'inceleme-konusu'nun kurucu unsurları hâline gelmelerine yol açabilir ve bu sebeple, kendi uygulama bağlamlarını *değişikliğe uğratabilir*. Neticede, Giddens'a göre, sağduyusal bilgi ve teknik teori arasındaki bu karşılıklı ilişki sosyal araştırmaya has oldukça ilginç bir özelliktir (1976/2003: 110; 1984: 284).

Çifte hermeneutiğin bir içerimi diğerini veya diğerlerini, yani başka hayat tarzları veya kültürleri 'anlama' iken, diğer içerimi 'eleştiri'dir. Giddens burada yaptığı 'sağduyu' ve 'karşılıklı bilgi' ayrımından hareketle bir eleştirel sosyal bilim fikrini temellendirmeye çalışır.

G. Giddens'ın Eleştirel Teorisi

Sosyal teori kaçınılmaz olarak bir eleştirel teoridir. Bu sözle genelde bir Marksizm yorumunu veya özelde Frankfurt toplumsal düşüncesiyle ilişkili özel açıklamaları savunmayı amaçlamıyorum. Sosyal bilimlerde çalışanların kendi teorilerinin ve toplumun benzer üyelerinin araştır-

> malarına ilgisiz ve kayıtsız kalamayacaklarını vurgulamak istiyorum. Toplumsal failler/aktörleri 'bilgili' ve 'muktedir' olarak almak sadece bir eylem analizi meselesi değildir; o aynı zamanda zımnî bir siyasal tavırdır. Doğa biliminin pratik sonuçları 'teknolojik'tir; onlar insanların edindikleri bilgileri bu bilgiden bağımsız olarak var olan bir nesneler dünyasına uygulamalarıyla ilgilidir. Bununla beraber, insanlar salt eylemsiz bilgi nesneleri değillerdir, aksine failler sosyal teoriyi ve araştırmayı kendi eylemlerine dâhil edebilirler –ve bunu yapma eğilimindedirler (Giddens, 1982).

Bir eleştiri olarak –toplumsal hayatla pratik bir biçimde ilişkili bir şey olarak– sosyal bilim fikrini savunan Giddens'a göre, doğa bilimleri modelinden türetilen ortodoks konsensüsün 'teknolojik' eleştiri yorumunu paylaşmak mümkün değildir. Zira, bu teknolojik eleştiri anlayışı, sosyal bilimin 'içerden eleştiri'sinin –bu alanlarda çalışanların birbirlerinin görüşlerini eleştirel gözle değerlendirmelerinin– pratik toplumsal müdahaleye temel oluşturabilecek sıradan inançların 'dışarıdan eleştiri'sini kolayca sağladığını öne sürmesine rağmen, 'çifte hermeneutik' dikkate alındığında sorunlar çok daha karmaşık hâle gelir. Bu yüzden ona göre, bir eleştirel teori geliştirilmesi *tercih meselesi* değil, zorunluluktur, çünkü "sosyal bilimlerdeki teoriler ve bulgular, sosyolog gözlemci veya politikaoluşturan kişi belirli bir pratik soruna 'uygulanabilecekleri' kararını versin vermesin, pratik (ve siyasal) içerimlere sahiptir" (1984: xxxv). Burada önemli bir mesele, sokaktaki insanların gündelik hayatlarını sürdürürken ve sürdürmek için ürettikleri bilgiler, teoriler vb.nin nereye kadar *sahi* olarak alınacağıdır. Bu da 'düzeltilebilirlik problemi'ni ortaya çıkartır.

1) Düzeltilebilirlik

'Sağduyu' teriminin daha dikkatli bir biçimde tanımlanması gerektiğini ve 'sağduyu bilgisi'nin, yani gündelik hayatın bilgisinin (çoğu nesnelci anlayışın inancının aksine) 'düzeltilemezliği'nin onun bir araştırma konusu olarak statüsünü görmemizi engellememesi gerektiğini belirten Giddens, toplumsal aktörlerin hem gündelik hayatlarının hem de sosyal sistemlerin üretimi ve yeniden-üretiminde yararlandıkları bilginin mantıksal statüsünün iki düzlemde değerlendirilmesi gerektiğini düşünür: (i) metodolojik düzlem ve (ii) sahilik düzlemi. Bir hayat tarzını bilmek (veya 'anlamak') prensip olarak ona 'ehliyetli' bir aktör olarak katılabilmek olduğu için, Giddens'a göre, sağduyu –yani, bir kültürün üyeleri tarafından

paylaşılan karşılıklı bilgiler– sosyologlar ve antropologların kullanması gereken bir kaynaktır ve metodolojik düzlemde sosyal analizcilerin toplumsal hayata ilişkin 'geçerli' betimlemeler yapabilmek için kesinlikle gerek duydukları düzeltilemez bir kaynaktır. Ancak, sahilik düzleminde, toplumsal etkinlikler üzerine betimlemeler veya nitelemelerin geçerliliği *ile* aktörlerin söylemleri içinde oluşturulan inanç-iddiaları olarak 'bilgi'nin geçerliliği aynı şey değildir (1979/2005: 126-127). Çünkü, bizzat sorulduğunda, aktörlerin gündelik toplumsal yaşantılarındaki davranışları hakkında sözel olarak beyan ettikleri gerekçeleri eylemin esas nedeni/güdüsü ile çelişebilir (1979/2005: 179).

Giddens'a göre, Winch'in Zande büyüsü üzerine yorumları etrafındaki ve Garfinkel'in 'etno-metodolojik kayıtsızlık' ilkesinin yol açtığı tartışmalardan görülebileceği gibi, "gündelik dilin ve doğal tutum dünyasının önemsiz olarak göz ardı edilemeyeceğini veya sosyal analizci tarafından düzeltilemeyeceğini gören bazı yazarlar, yabancı bir kültürel sistemin bir parçası olması durumunda bu inançlar ve pratiklerin hiçbir şekilde eleştirel gözle değerlendirilemeyeceklerini düşünmeye başladılar". Nitekim bu yüzden:

> Etnometodolojik yazılardan etkilenen çoğu kişinin hatası, sağduyunun –prensip itibariyle sosyal bilimlerin bulguları ışığında titiz incelemeye açık inançlar olarak sunulan– bir başka anlamının olmadığını düşünmeleridir. Sağduyu bizzat bir 'araştırma-konusu' olabildiğine göre, ilgili inançlar, ister toplum isterse doğa hakkında olsun, prensip itibariyle, rasyonel incelemeye açıktır. Sözgelimi, tanımadığı bir kültürdeki büyücülük uygulamasını araştırmak için, antropologun, bu kültür içinde bir etkinlik olarak büyücülüğü düzenleyen anlam kategorilerine hâkim olması gerekir. Ancak, bu yargıdan, antropologun büyüyle hastalığın tedavi edebileceği inancını geçerli olarak kabul etmesi gerektiği sonucu çıkmaz (Giddens, 1977c: 176-7).

Bir hayat tarzını, bir kültürü veya Wittgenstein'ın deyimiyle bir 'dil oyunu'nu bilmenin onun 'sağduyusal' veya zımnî ön-kabullerini bilmeyi, bunun da bir yorum, hermeneutik boyutunu gerektirdiğini belirten Giddens, buradan (ideoloji eleştirisi de dâhil) hayat tarzlarıyla ilişkili inançlar veya pratiklerin eleştirilemeyecekleri sonucunun çıkmayacağını öne sürer. Bu yüzden, dil oyunları arasındaki hermeneutik karşılaşmanın bir koşulu olarak, *inancın sahiliğine saygı* ile *inancın haklılığını eleştirel gözle değerlendirme*yi birbirinden ayırmamız, ancak bunun için de, önceden aktar-

dığımız gibi, 'karşılıklı bilgi'yi sadece 'sağduyu' olarak adlandırılabilecek şeyden ayırmamız gerekir (Giddens, 1979/2005: 441-442).

Sadece sağduyu olarak adlandırılabilecek şeyin sosyal bilimler ve doğa bilimlerinin bulguları ışığında düzeltilebileceğini öne süren Giddens, karşılıklı bilginin paranteze-alınma-*ması*, yani hayat tarzlarıyla ilgili (zımnî veya sözel) inanç-iddialarının mantıksal ve empirik statüsünün göz önünde bulundurulması gerekliliğini vurgular. Buradaki anahtar kavram rasyonelliktir. Örneğin, araştırılan kültür veya grubun üyelerinin belirli betimlemeler yaparken yararlandıkları tutarlı çerçeveler söz konusuysa, onların nitelemelerinin rasyonel, dolayısıyla *sahi* oldukları kabul edilebilir, ancak bu ilgili inançları eleştirel gözle değerlendirmeyi engellemez. Karşılıklı bilgi bir pratik gerçekleştirildiğinde olanları anlamayı sağlar, ancak bu söz konusu pratikle ilgili inanç-iddialarının geçerliliğini desteklemekte kullanılabilecek empirik temellendirmeyi veya onların muhtemel ideolojik içerimlerini eleştirel olarak araştırmayı kesinlikle engellemez (Giddens, 1979/2005: 442-443).

Giddens bu açıklamasının 'rasyonalite'yle ilgili problemleri tamamen çözdüğünü iddia etmez, inancın mantıksal açıdan doğrulanmasıyla ilgili problemlerin araştırılmasının önemini kabul eder. Burada, bir *eleştirel irade felci* karşısında pasif kalınmaması, bir 'eleştirilemezlik' fikrine kapılmaması gereğini vurgular. İnancın mantıksal açıdan doğrulanmasıyla eleştirel teori arasında birçok ince bağlantı olduğunu, inançlar ve pratiklerin eleştirel gözle değerlendirilmesinin sosyal bilimsel söylemin ayrılmaz bir özelliğini oluşturduğunu, yani sağduyusal inançları eleştirel gözle değerlendirmenin sadece karşılıklı bilgiden yararlanmayı gerektirmeyip, eleştirinin öteki taraftan da yapılabileceğini kabul eder. Zira, ona göre, sosyolog gözlemcilerin inançlar veya pratikler hakkındaki nitelemeleri bu nitelemelerin doğrulanmasını gerektirir, bu özellikle başkalarının bu nitelemelerin geçerlilikleri veya uygunlukları hakkında eleştirel değerlendirme yapmaları ihtimali karşısında önemlidir (Giddens, 1979/2005: 443-444). Neticede:

> Sosyal bilim, sokaktaki aktörlerin toplumsal dünyaya ilişkin sahip oldukları yanlış inançlarının eleştirisini gerektirir. Fakat, bu eleştirel fikirler ve teorilerin formüle edildiği bağlamlar ve bunların pratik içerimleri doğa bilimlerindekilerden tamamen farklıdır. [Zira] Sosyal bilim, yaptıkları şeyler kadar onların koşulları hakkında da teoriler geliştiren kavram-taşıyıcı/yüklü ve kavram-yaratıcı faillerle ilgilidir (Giddens, 1996: 75).

Günümüz sosyologlarının, iddialarının *sokaktan eleştiri*sini, genellikle derine kök salmış düşünce alışkanlıkları veya önyargıların etkisine bağlayarak, ciddiye almama eğiliminde olduklarını ve sosyal bilimlerin bulgularına gösterilen direnci, insan toplumsal davranışının bilimsel yolla araştırılması düşüncesine karşı bir tepki olarak gördüklerini belirten Giddens'a göre, sosyolojinin sokaktan eleştirisini, tamamen değilse de, ciddiye almamız gerekir. Zira, her birey, bizzat içinde yer aldığı için, mensubu olduğu toplumun işleyişi hakkında (gerek pratik gerekse sözel düzeyde) çok şey bilir, daha doğrusu, bu bilgi, yapının ikiliği aracılığıyla, ilgili toplumun üretimi ve yeniden-üretiminin bir parçası hâline gelir (1979/2005: 438-439).

Sosyolojinin amacının sağduyusal inançları derinlemesine araştırmak olduğunu, ancak aktörlerin kendi eylem koşulları veya içinde yaşadıkları toplumların diğer özellikleri hakkında bildikleri açıklandığında sosyal araştırmaların bulgularının sıradan ve aydınlatıcılıktan uzak şeyler olduklarının görülebileceğini belirten Giddens'a göre, sosyal analizlerle sağduyusal inançların aslında geçersiz olduklarını gösterebilecek örnekler de vardır ve bunlar gösterildiğinde sosyal bilimler açıklayıcı görünecektir (1979/2005: 439-440).

Giddens, sosyal bilimin sıradanlığının ana-akım sosyolojinin uygulayıcıları için, hatalı bir biçimde, temel bir endişe kaynağı olduğunu, sosyal bilimlerde toplumsal dünya hakkında doğa bilimlerinkine benzer buluşların geliştirilmemesinin bir zayıflık olarak görüldüğünü, bu tür buluşlar olmadığında sosyal bilimin pratik içerimlerinin dayandığı toplumsal teknolojilerin üretilemeyeceğinin düşünüldüğünü belirten Giddens'a göre, sosyal bilimler, modern dünyada başından beri, toplumsal dünya üzerinde kapsamlı pratik bir etkiye sahipti ve olmaya devam etmektedir ve gerçekte, sosyal bilimin toplumsal dünya açısından dönüştürücü sonuçlarının doğa bilimlerinin 'kendi' dünyası için sahip olduğu dönüştürücü sonuçlardan daha büyük olduğu öne sürülebilir. Fakat sosyal bilimin pratik etkisi esas itibariyle teknik bir etki değildir. Zira, sosyal bilimsel kavramlar, sokaktaki aktörler tarafından benimsenir ve toplumsal dünyaya dâhil edilirken toplumsal rutinlerin bildik unsurları hâline gelirler ve sosyal bilimsel kavramlar, doğa bilimlerindeki kadar parlak bir buluş olduklarında bile özgünlüklerini yitirir, sıradanlaşırlar. Giddens, bu yüzden, sosyal bilimin kavramlarının kaçınılmaz olarak sokaktaki aktörlerin pratikleri ve teorilerinde bilindik hâle geldiğini ve mesleki bir söylemle sınırlı olmadık-

larını, bir teknolojik değişim aracı olarak sosyal bilim toplumsal dünyayla ilişkisinde tarafsız olmadığı için, eleştirinin gündelik yanlış inançların eleştirisiyle sınırlı tutulamayacağını öne sürer. Neticede ona göre, çifte hermeneutiğin içerimi, sosyal bilimcilerin, kendi kavramları ve teorilerinin analiz etmeye çalıştıkları şeyler üzerindeki dönüştürücü etkileri konusunda uyanık olmaktan kaçınamayacaklarıdır (Giddens, 1996: 76).

Giddens, bunlara rağmen, sosyal bilimlerin, bir toplumun –kendi inceleme-nesnesi olan– üyelerini aydınlatabilecek koşulları sağlamasının ortodoks konsensüsün varsaydığı kadar kolay olmadığını, insan toplumsal davranışını bu davranışın yapılma gerekçelerine göre açıklama görevinin, yani toplumsal etkinliğin –ortodoks sosyolojide ihmal edilen– temel bir unsuru olan eylemin rasyonalizasyonunun sosyologlar tarafından kesinlikle göz ardı edilemeyeceğini öne sürer. Fakat burada dikkatli olunması gerekir. Zira eylemin rasyonalizasyonu, yani ilgili aktörlerin kendi davranışlarına ilişkin açıklamaları her tür tarihsel bağlamda daima sınırlıdır ve bu sınırların doğasını ve devam etme nedenlerini araştırırken sosyal bilimlerin görevlerini belirlemek mümkündür. Giddens bu sınırlılıkla ilişkili, sosyal sistemlerin yeniden-üretiminde bir araya gelen üç koşul türünden söz eder: (i) eylem içindeki bilinçsiz unsurlar, (b) pratik bilinç ve (c) eylemin niyetlenilmemiş sonuçları (Giddens, 1979/2005: 440).

Giddens bir sosyal bilimcinin dört farklı eleştiri düzeyi içinde yer alabileceğini söyler.

2) Dört eleştiri düzeyi

1. Entellektüel eleştiri: Onu entellektüel araştırmanın doğasının ayrılmaz bir parçası olarak gören Giddens'a göre, Popper'ın da vurguladığı gibi, entellektüel eleştiriyi de içeren disiplinli araştırma bir bireyden ziyade bir topluluk tarafından sürdürülen bir şey olarak görülmelidir ve öne sürülen bütün teoriler, kavramlar ve bulgular eleştirel açıklamalar ve değerlendirmelere açıktır (1989: 288).

2. Pratik eleştiri: Burada Giddens geleneksel sosyal bilim anlayışlarının, sosyal bilimin bağımsız olarak verili toplumsal dünya hakkında bilgi ürettiği, bu malûmatın veya yeni bilginin doğa bilimlerindekine benzer anlamda birikimli olduğu, bu yüzden, yeni bilginin toplumsal hayata pratik müdahaleler sağlamak için 'teknolojik olarak' uygulanabileceği görüşünü eleştirir. Ona göre, bu teknolojik sosyal bilimsel bilgi anlayışında

gözden kaçırılan şey, çifte hermeneutik, yani sosyal bilimlerin teorileri, kavramları ve bulgularının betimlemek veya açıklamak için geliştirildikleri olaylar evrenine geri dönüşü, yeniden dâhil olmalarıdır ve bu durum sosyal bilim topluluğunun bilgi birikimini engellemese de, doğa bilimiyle karşılaştırıldığında onun karakterini kökten değiştirir. Bunlardan biri, çoğu sosyal bilimcinin teorileri ve açıklamalarının toplumun sıradan üyelerine sıradan, zaten bilinen şeyler olarak görünmesidir. Ancak ona göre, bu görünüşte sıradanlık sosyal bilimcinin sahip olduğu ve önemli ölçüde modernitenin kurucusu olan muazzam etkiyi görmeyi engeller. Zira, sosyal bilimlerin kavramları ve bulguları düşünme biçimlerimizi 'etkilemek'le kalmayıp, aynı zamanda büyük ölçüde *modernitenin kurumlarını oluşturan pratiklerin kurucu unsurları* hâline gelmişlerdir ve Foucault'nun psikiyatri ve delilik analizinde göstermeye çalıştığı şey budur. Çünkü, modern psikiyatrinin terminolojisi ve empirik iddiaları, ilk ortaya çıktıklarında, sadece uzun zamandır mevcut olguları daha iyi anlamamıza yardımcı olmakla kalmamış, aynı zamanda yeni toplumsal eylem ve pratik biçimleri oluşturmaya hizmet etmişlerdir. Daha önce 'kurumsal refleksivite' olarak değindiğimiz bu süreç, Giddens'a göre, sosyal bilimlerdeki yenilikler toplumsal aktörler açısından olası dünyalar hakkında ufuklar açacağı için eleştiriyle yakından ilişkilendirilmelidir (Giddens, 1989: 288-289). Zira:

> Sosyal bilim fiilen her zaman prensip olarak sadece inanç-iddiaları karşısında değil, toplumun üyelerinin benimsedikleri düşünceler ve eylem çerçeveleri karşısında da eleştirel bir tutum içindedir. Bu pratik eleştiri sosyal bilimsel araştırmalarda yer almanın içkin ve ayrılmaz bir parçasıdır. Bu, Frankfurt Okulunun anladığı şekliyle 'eleştirel teori'den başka bir şey değildir. Sosyal bilimcinin araştırması, her halükârda bu eleştiri düzeyinde, kendini toplumsal pratiklerin eleştirel bir değerlendiricisi veya normatif eylem standartlarının kılavuzluğunu sağlayıcısı olarak konumlandırması değildir (Giddens, 1989: 289).

Pratik hayata, toplumsal hayatta karşılaşılan pratik sosyal problemlere müdahalenin önemli olduğunu düşünen Giddens, modernite üzerine faklı çalışmalarında, bir 'cehennem kamyonu'na benzettiği modernitenin küresel çapta yol açtığı sorunlar ve yıkımları tespite ve çözüm yolu önermeye çalışır. Ona göre, 'karşı-olgusal' bir düşünme biçimiyle, olayların nasıl farklı yönde gelişebileceklerinin tasarlanması ve bunların ışığında 'realist ütopyalar'ın geliştirilmesi gerekir. Sosyoloji, daha doğru-

su sosyal teori de bilim adamına, politikacılara ve ilgili diğer birçok uzman kişiye bu konuda büyük ölçüde yardımcı olabilir.

3. İdeoloji eleştirisi: Giddens'a göre, bu geleneksel olarak Frankfurt Okulu tarafından anlaşıldığı şekliyle eleştirel teorinin meşgul olduğu iddialarla ilgilidir. Burada temel bir sorun, araştırmacının ürettiği bilgilerin kimler tarafından, hangi amaçlarla ve nasıl kullanılacağıyla ilişkilidir. Bir araştırmacının bizzat bu *kontrol* konusunda yapabileceği veya yapması beklenebilecek fazla şey yoktur. Zira kavramlar ve bulgular toplum içinde kendi 'kaderleri'ne sahip olacaklardır ve fikirler ve bulguları sadece katı sınırları çizilmiş bir gözlemci sosyal bilimciler topluluğuyla sınırlandırmanın hiçbir açık yolu yoktur. Sosyal bilimciler arasında 'eleştiriye açıklık' kaçınılmaz olarak diğerleri tarafından 'kullanılırlığa açıklığı' ima eder. Bununla beraber, ona göre, sosyal bilimci güç sistemlerinin boyutları olarak bilgi-iddialarının rolü daha fazla analize tâbi tutulabilir ve bu ideoloji eleştirisi olarak aldığı şeyle ilişkilidir (Giddens, 1989: 289-290).

Giddens, ideolojinin bilim (doğa bilimi veya sosyal bilim) tarafından iddia edilen geçerli bilgiyle eklemlenmiş yanlış bilinç olarak anlaşılamayacağını, anlamlandırma veya söylem tarzlarının sömürüye dayalı egemenlik sistemlerine dâhil edilme tarzlarının koşullarının analiz edilmesi gerektiğini düşünür. Ona göre, sosyal bilim hakkında olduğu şeylerle refleksif olarak yakın ve yaygın biçimde ilişkili olduğu (onlarla farklı biçimlerde iç içe geçtiği) için, ideoloji eleştirisi zorunlu olarak ayrıca bizzat sosyal bilimle ilişkili olmak zorundadır. Burada, belirli bir araştırmada üretilen bilginin eşitsiz güç ilişkilerine nasıl dâhil olduğu fiilen veya karşı-olgusal biçimde araştırabilir (Giddens, 1989: 290).

Giddens' ideoloji eleştirisinde, Marx'ın bilim ve ideoloji karşıtlığının da etkisiyle, (i) bir söylemi anlatan ideoloji (veya bir söylem olarak ideoloji) ile (ii) yaşanılan varoluş biçimleri içindeki inançlara (yani, toplumsal hayatın pratik icrasına) katılmayı anlatan ideoloji (yaşanılan hayat olarak ideoloji) arasındaki farkın gözden kaçtığını vurgular. Onun ifadesiyle, ilk ayrımda, genellikle, ideoloji söylem düzeyinde geçerli bilginin üretimine engel bir şey olarak alınırken, ikincisi ideolojinin pratik gündelik toplumsal davranışlar içinde yer aldığını kabul etmeyi gerektirir (Giddens, 1979/2005: 356). Başka deyişle, ikincisinde bir sahilik, dolayısıyla 'karşılıklı bilgi' söz konusudur.

Giddens bir ideoloji eleştirisinde beş temel sorunun açıklığa kavuşturulması gerektiğini düşünür: (i) İdeolojiyle gerek doğa bilimleri gerek-

se sosyal bilimler arasındaki ilişki nasıl ele alınmalıdır? (ii) Bilim/ideoloji ve özel çıkar/ideoloji karşıtlıkları arasında ne gibi bağlar kurulabilir? (iii) İdeolojinin söylemle, somut toplumsal davranışlarla veya her ikisiyle ilişkisi nasıl değerlendirilmelidir? (iv) İdeoloji, bir bakıma, bilimden farklı bir fikir –inanç– sistemi olarak alınabilir mi, yoksa sadece *sembol sistemlerinin ideolojik tezahürleri*nden mi söz etmemiz gerekir? ve (v) İdeolojinin sonundan söz edilebilir mi? (1979/2005: 356-357)

Giddens'a göre, ideoloji analizi iki düzeyde yapılabilir: (i) stratejik eylem düzeyinde ve (ii) kurumsal düzeyde. Daha mikro, dolayısıyla yüz yüze, karşılıklı ilişkiler düzeyinde sürdürülen stratejik eylem analizinde, bir yandan bireylerin eylemlerini refleksif gözetimlerinin, yani kişilerin kendi eylemleri üzerindeki düşüncelerinin söylem biçimleri, yaşanılan deneyim biçimleri ve dolayısıyla sembolik düzenleri, öte yandan eylemin rasyonalizasyonunun, yani eylem gerekçelerinin özerklik ve bağımlılık ilişkilerini, davranışın bilinçsiz kaynaklarını, kaynakların yapısal dengesizliğini nasıl etkiledikleri araştırılır. Burada, egemen sınıflar veya grupların çıkarlarını artırmak için iletişim becerilerini kullanma veya iletişimi doğrudan yönlendirebilme biçimlerine, yani iktidarın belirli kesimlerinin çıkarlarını gizlemek için gücü nasıl kullandıklarına odaklanılır (1979/2005: 365, 368).

Kurumsal ideoloji analizinde ise, sembolik düzenlerin her gün 'yaşanılan deneyimler' bağlamında egemenlik biçimlerine nasıl destek oldukları, egemenliğin hangi yollara başvurularak gizlendiği gösterilmeye, anlamlandırma ve meşrulaştırma arasında egemen çıkarlara destek olacak biçimde bağlantıyı sağlayan en temel yapısal özellikler tespite çalışılır (1979/2005: 366, 368).

Giddens, sonuçta üç temel ideolojik form belirler: (i) özel çıkarların evrensel çıkarlar olarak sunulması veya gösterilmesi, (ii) çelişkilerin inkârı veya çarpıtılması ve (iii) mevcudun doğallaştırılması, şeyleştirilmesi (1979/2005: 368-372).

Neticede, Giddens'a göre ideoloji eleştirisi, sosyal sistemlerin süregelen ve zorunlu bir özelliğini ele aldığı için (çünkü tüm güç sistemleri ideolojik yönlere sahiptir), sosyal bilimin temel ilgilerinden birini oluşturur ve salt analitik bir görevdir (1989:290).

4. Ahlâkî eleştiri: Bu eleştiri türü farklı eylem politikaları ve seyirlerinin doğruları ve yanlışlarının değerlendirilmesiyle ilgilidir. Bu düzeyde karşımıza klâsik 'olan' ve 'olması gereken' problemi çıkar. Giddens bu-

rada araştırmalar ve ahlâkî eleştirileri farklı biçimlerde düzenlemenin, aralarında her zaman tam bir bütünlük olduğunu varsaymadan, "gerçekliğe eleştirel atışlar yapma"nın önemini vurgular. Başka deyişle, bir eleştirel teori programının, örneğin Habermas'ın yapmaya çalıştığı biçimde, ahlâkî eleştirinin kapsamlı rasyonel temellerini sağlayabilecek tarzda temellendirilebileceğini düşünmez. Habermas'ın "ideal bir konuşma durumu karşı-olgusal tarzda bir dilsel iletişim girişimini ima eder" iddiasını gerçekleşmesi imkânsız bulur. Öte yandan, Adorno'nun önerdiği türden içkin eleştiri fikrini de cazip bulmaz. Gerçekte hepimizin görünüşte karşılıklı birbirini dışlayıcı iki alternatif karşısında ister istemez birine bağlı kaldığımızı düşünür. Burada "kişi 'olması gerekir'i savunduğunda 'olan' şeye referansta bulunmaz mı?" sorusu önem kazanır Ahlâkî yargıların genellikle tamamen olgusal iddialarla ilişkili olan argüman zincirlerinin parçası olduğunu öne süren Giddens, bu konumu "olumsal ahlâkî realizm" olarak adlandırır (1989: 293-294).

Özetle, bu perspektife göre, araştırma yapan sosyal bilimciler olarak ilişkiler durumlarına dair ahlâkî eleştiriler yapabiliriz, fakat aynı zamanda eleştirilerimizi haklı temellere oturtmak, meşru kılmak zorundayız.

> Ahlâkî eleştiriyi bizzat bu meşru kılma (veya argümantasyon) tarzı içinde veya "saf temeller" bulma anlamında temellendiremeyiz. Ancak bu, ahlâkî eleştirinin salt hevesler veya duygulardan kaynaklanması veya bizim özel bir tarihsel konjonktürün ürünü olduğumuz anlamına gelmez. Belirli bir veya farklı ahlâkî bakış açılarıyla diyalog mümkündür ve her zaman ahlâkî ve olgusal tartışmasının bir karışımını gerektirir (Giddens, 1989: 294).

Giddens bu konuda Weber'in varsaydığı "olan" ve "olması gereken" ayrımının sürdürülemeyeceğini düşünür. Giddens'ın özet aktarımıyla, Weber'e göre, sosyal bilimsel bulgular hedeflere ulaşılabilecek araçları belirlemek için kullanılabilir ve onlara ulaşmanın muhtemel sonuçlarını gösterebilir, olgusal gözlem ve ahlâkî yargı mantıksal olarak tamamen birbirinden ayrı olduğu için, sosyal bilimcinin çalışması hiçbir şekilde bizzat hedeflerin seçiminde doğrudan bir etkiye sahip olamaz. Ayrıca, hedeflerin (bazı nihaî değer veya değerler tipine kadar götürülebilecek) bir hiyerarşi içinde var olması gerekir. Giddens, Weber'in bu açıklaması karşısında, sosyal bilimcilerin "Modern bir toplumda yoksulluğun büyük ölçüde mevcudiyetini hoşgörüyle mi karşılamalıyız, yoksa geliri yoksulun yaşam koşullarını kökten iyileştirecek biçimde yeniden dağıta-

cak refah şemalarını mı devreye sokmamız gerekir?" gibi sorulardan kaçamayacaklarını, bu sorunla ilgili tartışmaların, refah devleti hakkındaki argümanlar bağlamında, normalde –teorik ve olgusal olduğu kadar değerleyici de olan– ekonomik tartışmalar çerçevesinde gerçekleştirileceğini öne sürer. Ona göre, bu konuda benimsenen farklı teoriler ve yaklaşımlar, tarafların sorun karşısındaki tavırlarını farklı ve bazen uzlaşmaz biçimlerde etkileyebilse de, aradaki diyalog imkânları olabilir, farklı değer iddiaları arasındaki 'kapanma' asla sağlanamaz (Giddens, 1989: 291-292).

Bu nedenle, Giddens'a göre, nadiren her zaman belirli bir tartışmada yer alan katılımcılar arasında genel konsensüs sağlanabilse de, ahlâkî eleştiri her zaman yerindedir. Bir başka mesele, sosyal bilimcilerin pratik reform programlarına ne kadar müdahale etmeleri gerektiğidir. Neticede, "ahlâkî eleştirinin sosyal bilimin diğer görevlerinden açıkça ve kesin bir biçimde ayrılamayacağı doğruysa, akademi ve siyaset arasında tam bir ayrılık fikrini sürdürmenin zor olduğunu belirten Giddens, kendi konumunu şöyle açıklar: entellektüel eleştiri, akademiyi pratik katılımlardan soyutlayacak bir girişimden ziyade, sınırsız küresel sosyal bilim topluluğunun mevcudiyetine bağlı olmalıdır (1989: 292).

Yazının bu kısmı, Tucker'ın Giddens'ın çifte hermeneutik ve eleştirel bir sosyal bilim arasındaki bağlantı üzerine çalışmalarını özetle ifade eden şu tespitle bitirilebilir:

> Çifte hermeneutiğe bir örnek Giddens'ın *Modernite ve Bireysel Kimlik* (1991) ve *Mahremiyetin Dönüşümü* (1992) adlı... çalışmalarıdır: Giddens burada feminizmin, gay ve lezbiyen hareketlerin gündelik hayatı dönüştürdüklerini öne sürer. Bireysel kimlik artık refleksif, müzakere edilen bir projedir ve cinsiyetler arası ilişkiler daha önce hep olanlara göre daha demokratik ve daha açık bir hâle gelmiştir. Giddens, mahremiyetteki bu değişimlerin bir ölçüde, insanların hayatlarına giren, daha açık, daha az bastırmaya yönelik bir kişisel deneyim anlayışını güçlendiren terapi ve kendine yardım kitaplarının sonucu olduğunu gösterir. Cinsiyetler arasındaki ilişkilerdeki bu demokratikleşme mahrem alanı aşan sonuçlara sahiptir. Mahremiyet pratikleri değişirken hukuki ve toplumsal yapılar zorunlu olarak dönüşür. Bu değişimler yeni çocuk haklarından kişisel özerkliğin yeşermesine izin veren uygulanabilir, katılımcı bir kamusal hayata kadar uzanır. Gündelik ve bilimsel söylemler, yeni toplumsal yapı ve bireysel kimlik tipleri yaratarak her yere nüfuz eder (Tucker, 1998: 60).

Kaynakça

BAERT, Patrick (1998), *Social Theory in the Twentieth Century*, Polity Press

COHEN, Ira ..., J. (1987), "*Structuration Theory*", Social Theory Today, Ed. Anthony Giddens and Jonathan H. Turner, polity press

CLARK, Jon (1990), "Anthony Giddens, Sociology and Modern Sociology", *Anthony Giddens: Consensus and Controversy*, ed. Clark, Jon, Modgil, Celia & Modgil, Sohan (1990), The Falmer Press

CLARK, Jon, MODGIL, Celia & MODGIL, Sohan (1990), *Anthony Giddens: Consensus and Controversy*, (ed.) The Falmer Press (Giddens'ın biyografisi ve eserleri kısmında büyük ölçüde bu kitaptan yararlanılmıştır)

COLLINS, Randal (1981), "Gouldner's Dialectics", *Sociology Since Midcentury: Essays in Theory Cumulation*, Academic Press

CRAIB, Ian (1990), *Anthony Giddens*, Routledge (Giddens'ın yapılaşma teorisi üzerine kapsamlı ve eleştirel bir inceleme)

ESGİN, Ali (2005), *Anthony Giddens: Sosyolojisi*, Anı Yayıncılık (Giddens'ın yapılaşma teorisi, modernleşme teorisi ve üçüncü yol tezi hakkında sistematik bir çalışma)

GIDDENS, Anthony (1974), "Introduction", *Positivism and Sociology*, ed. Anthony Giddens, Heineman Educational Books

GIDDENS, Anthony (1976/2003), *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*, çev. Ümit Tatlıcan, Bekir Balkız, Paradigma Yayınları

GIDDENS, Anthony (1979/2005), *Sosyal Teorinin Temel Problemleri: Sosyal Analizde Eylem, Yapı ve Çelişki*, çev. Ümit Tatlıcan, Paradigma Yayınları

GIDDENS, Anthony (1977a), "Introduction: Some Issues in Social Sciences Today", *Studies in Social and Political Theory*, Hutchinson

GIDDENS, Anthony (1977b), "Positivism and Critics", *Studies in Social and Political Theory*, Hutchinson, 1977 ("Comte, Popper ve Pozitivizm", *Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori*: Toplumsal Düşüncenin Klasik ve Çağdaş Temsilcileriyle Hesaplaşmalar, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, 2001)

GIDDENS, Anthony (1977c), 'Hermeneutics, Ethnomethodology and Problems of Interpretative Analysis', *Studies in Social and Political Theory*, Hutchinson

GIDDENS, Anthony (1977/2005), "İşlevselcilik: Toz Duman Dağıldıktan Sonra", *Sosyal Teorinin Temel Problemleri: Sosyal Analizde Eylem, Yapı ve Çelişki*, çev. Ümit Tatlıcan, Paradigma Yayınları

GIDDENS, Anthony (1981/2000), *Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Eleştirisi*, çev. Ümit Tatlıcan, Paradigma Yayınları

GIDDENS, Anthony (1981a/2005), "Faillik, Kurum ve Zaman-Mekân Analizi", *Sosyal Teorinin Temel Problemleri: Sosyal Analizde Eylem, Yapı ve Çelişki*, çev. Ümit Tatlıcan, Paradigma Yayınları

GIDDENS, Anthony (1981b/2005), "Sosyal Teoride Zaman-Mekân", *Sosyal Teorinin Temel Problemleri: Sosyal Analizde Eylem, Yapı ve Çelişki*, çev. Ümit Tatlıcan, Paradigma Yayınları

GIDDENS, Anthony (1982), "Hermeneutics and Social Theory", *Profiles and Critiques in Social Theory*, Macmillan Press ("Hermeneutik ve Sosyal Teori", çev. Ümit Tatlıcan, www.umittatlican.com

GIDDENS, Anthony (1984), *The Constitution of Society*, University of California Press

GIDDENS, Anthony (1985), 'Marx's Correct Views on Everything', *Theory and Society* 14

GIDDENS, Anthony (1986/2005), "Eylem, Öznellik ve Anlamın Oluşumu", *Sosyal Teorinin Temel Problemleri: Sosyal Analizde Eylem, Yapı ve Çelişki*, çev. Ümit Tatlıcan, Paradigma Yayınları

GIDDENS, Anthony (1987a), "What do Sociologists do", *Social Theory and Modern* Sociology, Stanford, Stanford University Press

GIDDENS, Anthony (1987b), "The Social Sciences and Philosophy", *Social Theory and Modern Sociology*, Stanford University Press

GIDDENS, Anthony (1987c), "Time and Social Organization", *Social Theory and Modern Sociology*, Stanford University Press

GIDDENS, Anthony (1989), "A Reply to My Critics", *Social Theory of Modern Societies: Anthony Giddens and His Critics*, ed. David Held & John B. Thompson, Cambridge University Press

GIDDENS, Anthony (1990a), "Structuration Theory: Past, Present and Future", *Giddens' Theory of Structuration: A Critical Appreciation*, ed. Christopher Bryant and David Jary, Routledge

GIDDENS, Anthony (1990b), "Structuration Theory and Sociological Analysis", *Anthony Giddens: Consensus and Controversy*, ed. Jon Clark, Celia Modgil & Sohan Modgil, The Falmer Press

GIDDENS, Anthony (1993/2003), "İkinci Baskıya Giriş", *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*, çev. Ümit Tatlıcan, Bekir Balkız, Paradigma Yayınları

GIDDENS, Anthony (1996), "What is Social Science", *In Defence of Sociology*, Polity Press

GIDDENS, Anthony (2001) *Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori: Toplumsal Düşüncenin Klasik ve Çağdaş Temsilcileriyle Hesaplaşmalar*, Çeviren: Tuncay Birkan Metis Yayınları (Giddens'ın daha önceki ve sonraki yazılarından oluşturduğu bir derleme)

GIDDENS, Anthony ve PIERSON, Christopher (2001), *Modernliği Anlamlandırmak: Anthony Giddens'la Söyleşiler*, Türkçesi: Serhat Uyurkulak – Murat Sağlam, Alfa Yayınları

GREGORY, Derek (1990), "Grand Maps of History': Structuration Theory and Social Change", *Anthony Giddens: Consensus and Controversy*, ed. Jon Clark, Celia Modgil & Sohan Modgil, The Falmer Press

HEKMAN, Susan (1990), "Hermeneutics and the Crisis of Social Theory: A Critique of Giddens's Epistemology", *Anthony Giddens: Consensus and Controversy*, ed. Jon Clark, Celia Modgil & Sohan Modgil, The Falmer Press

KASPERSEN, Lars Bo (2000), *Anthony Giddens: A Introduction to a Social Theorist*, Translated by Steven Sampson, Blackwell Publishers

LAYDER, Derek (2005), *Sosyal Teoriye Giriş*, çev. Ümit Tatlıcan, Küre Yayınları

PRED, Allen (1990), "Context and Bodies in Flux: Some Comments on Space and Time in the Writings of Anthony Giddens", *Anthony Giddens: Consensus and Controversy*, ed. Jon Clark, Celia Modgil & Sohan Modgil, The Falmer Press

RITZER, George and GOODMAN, Douglas J. (2009), "Faillik-Yapı Sentezi", Çev. Ümit Tatlıcan, *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. Ahmet Cevizci, Cilt 6, Ebabil Yayıncılık (Giddens'ın yanı sıra Margaret Archer, Pierre Bourdieu ve Jurgen Habermas'ın faillik-yapı sentezi girişimlerinin tanıtıldığı sistematik bir yazı)

STEINMETZ, George & CHAE, Ou-Byung (2002), "Sociology in an Era of Fragmentation: From the Sociology of Knowledge to the Philosophy of Science, and Back Again", *The Sociological Quarterly*, Cilt: 43, Sayı: 1, (111-137).

TATLICAN, Ümit (2005a), "Çevirmenin Sunuşu", *Sosyal Teorinin Temel Problemleri*, Anthony Giddens, Paradigma Yayınları

TATLICAN, Ümit (2005b), "Çifte Olumsallık", *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. Ahmet Cevizci, Cilt 3, Babil Yayıncılık

TATLICAN, Ümit ve ÇEĞİN, Güney (2007), "Bourdieu ve Giddens: *Habitus* ve Yapının İkiliği", *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi*, Derleyenler: Güney Çeğin, Emrah Göker, Alim Arlı, Ümit Tatlıcan, İletişim Yayınları

TUCKER, Kenneth Jr. (1998), *Anthony Giddens and Modern Social Theory*, Sage Publications

TURNER, Jonathan H. (1991), "Structuration Theory: Anthony Giddens", *The Structure of Sociological Theory*, 5th Edition, Wadsworth

TURNER, Stephen P. (1996/2008), "Giriş: Sosyal Teori ve Sosyoloji", Çeviren, Nazan Gece, *Sosyal Teori ve Sosyoloji: Klâsikler ve Ötesi*, Editör, Stephen P. Turner, Redaksiyon ve Hazırlayan Ümit Tatlıcan, Küre Yayınları

wikipedia.org/wiki/Anthony_Giddens

2

Mihail M. BAHTIN

(Kasım 1895 - Mart 1975)

Siyaveş AZERİ

SÖYLEŞİM, EYLEM, ÖZNE: SÖYLEŞİMSEL ÖZNE KURAMINA GİRİŞ[1]

Mihail Bahtin 16 Kasım 1895'te Orel kentinde kökleri on dördüncü yüzyıla dayanan eski bir asil ailede doğdu. Doğduğunda ailesinin hiçbir mülkü yoktu. Bahtin'in babası çeşitli kentlerde çalışan bir banka memuruydu, bu yüzden Bahtin çocukluğunu farklı yerlerde geçirdi. Önceleri Orel'deydi, daha sonra Litvanya'nın Vinilius kentin'de bulundu. Son olarak Odesya'ya gitti, burada Gimnazyum'u bitirip 1913'ta yerel üniversitenin tarih ve filoloji bölümüne girdi. Kısa bir süre sonra daha sonra Birmingham Üniversitesi'nde Yunanca ve Dilbilimi profesörü olan kardeşi Nikolai Bahtin'in bulunduğu Petersburg Üniversitesi'ne geçti.

Bu aralar Petersburg büyük hareketlilik içindeydi. Bahtin'in bu kente gelişiyle aynı yıl içinde Şkolovski biçimcilerin ilk önemli yapıtını yayımlattı. Bu sıralarda ünlü Hispanist Petrov, filozof Vvedenski ve karşılaştırmalı edebiyat eleştirisinin kurucusu Veselovski üniversitede dersler verenler arasındaydılar. Ancak Bahtin bu dönemde en çok ünlü klasik dönem uzmanı Zelinski'den etkilendi. Bahtin'in ana kavramlarının bir kısmı, özellikle de Romen aratoriğiyle ilgili olanlar, Zelinski'nin yapıtlarına dek izlenebilir. Aynı dönemde Bahtin felsefi bilgisinin temellerini oluşturuyordu. Özellikle klasik felsefe ve Alman felsefesini öğrendi. Vvedenski önde gelen Rus Kantçısıydı, Bahtin'in bir başka hocası Losski Windel-

---

1 "Metni baştan sona okuyan, anlatım bozukluklarını ve yazım yanlışlarını gideren Özlem Akkurt'a teşekkür ederim."

band ve Wundt yanında eğitim görmüştü. 1918'de Bahtin okulu bitirerek Nevel kentine taşındı, burada iki yıl öğretmenlik yaptı. İlk "Bahtin Çevresi" üyeleriyle burada tanıştı (Medvedev hariç, onunla 1920'de ilişkiye geçti), bunlar arasında daha sonra Leningrad Üniversitesi filoloji profesörü olacak Pumpianski, dilbilimci, müzikolog ve sembolist şair Voloşinov, sonraları Sovyetler'in en ünlü konser piyanisti olan M.V. Judina, daha sonra Leningrad Filarmoni Orkestrası sanat yönetmeni olacak Sollertinski, arkeleog Zubakin bulunmaktadır. Toplantılara daha seyrek katılan başka isimler de vardı. Topluluğun en önemli tartışma konusu Alman felsefesiydi.

Topluluğun önemli bir üyesi yakın zamanda Almanya'dan dönen ve daha sonra *Sovyetler'in Enerji Kaynakları Ansiklopedisi* adlı dev yapıtın editörü olan Kagan'dı. Kagan Marburg yeni-Kantçıları'na yakındı, Natrop'u Rusça'ya çevirdi ve önemli ölçüde Hermann Cohen ve Ernst Cassirer'in etkisindeydi. Kagan'ın Bahtin üzerineki etkileri özellikle ilk yapıtlarında "değer-bilim" ve dünya-bilinç karşıtlığı konularını yeniden ele alışında görmek olanaklıdır. Bu tartışmalar dışında topluluğun üyeleri genel tartışmalara da katılıyor ve genele açık konuşmalar düzenliyorlardı.

1920'de Bahtin Vibetsk'e taşınır, burada Voloşinov, Pumpianski'nin yanısıra Medvedev topluluğa katılır ve Bahtin Çevresi yeniden kurulur. Ressam Marc Chagal da bu topluluğa katılır. Bu aralar Bahtin estetik ve edebiyat dersleri verir. 1921'de Elena Aleksandrovna Okoloviç'le evlenir. Aynı yıl bir kemik hastalığına yakalanır (bu yüzden 1938'de bir bacağı kesilir).

Bahtin'in ilk yapıtları zaman zaman talihsizlikten zaman zaman da resmi baskıdan dolayı yayımlanamaz. Örneğin "Yazılı Yapıtlarda Estetiğin Yöntembilimi Sorunu Üzerine" adlı yazısı siparişini yapan *Russki Sovremwnnik* dergisinin kapanması üzerine ancak elli bir yıl sonra yayımlanabilir. Yine de bu yıllar verimli yıllardır Bahtin için. Bu sıralar üçüncü Bahtin Çevresi oluşmuş durumda. Voloşinov ve Medvedev dışında şair Kliuev, biyolog Kanaev, deneyselci yazarlar Vaginov ve Kharms ve İndolog Tubianski de halkaya katılırlar.

Çalışmayı ve düşünmeyi sürdürmesine karşın Bahtin'in ilk önemli yapıtı *Dostayevski Sanatının Sorunları* adlı kitabı 1929'da yayımlanır. İlk biçimi 1923 yılında yazılan bu kitap birçok değişiklik yapılarak altı yıl sonra yayımlanmış olur. Bu yapıtta devrimci önemde olan Bahtin'in diyaloji

ve çokseslilik kavramları ilk kez dünyaya duyurulmuş olur. Kitap oldukça iyi karşılanır ancak yayımlanmasının hemen ertesinde Bahtin tutuklanır ve altı yıllık süreyle Kazakistan bozkırlarına sürülür. Altı yıl Kustani adlı küçük kasabada kütüphaneci olarak çalışır. Bu arada, 1930'lu yılların teröründe birçok arkadaşı kaybolur. Kustani'de de çalışmalarını sürdüren Bahtin en önemli yapıtlarından bazılarını kaleme alır, bunlardan biri "Roman'da Söylem" adlı çalışmasıdır.

1936'da Saransk'ta Mordova Pedagojik Enstitüsü'nde ders verir, 1937'de Moskova'nın 200 kilometre uzağındaki Kimry kentine taşınır. Burada Alman *Erzienhungsroman*'ıyla ilgili bir çalışmasını bitirir ancak çalışmanın tek kopyası Nazi işgali döneminde, yayımlanmak üzere bulunduğu Sovietski Pisatel yayınevinde kaybolur. 1940'da doktora tezini bitirir ancak çeşitli çekişmelerden sonra tezi reddedilir (tez savunmalarından biri yedi saat sürer). 1963'te Dostayevski ile ilgili yapıtı bazı eklemelerle yeniden basılır. Aslında doktora tezi olan *Rabelais ve Dünyası* adlı kitabı 1965'te yayımlanır.

Bahtin'in son yılları oldukça hareketli ve dolu geçmiştir. Yadsınan etkisi bu dönemde iyice ortaya çıkar. Moskova'da Turbin'in önderliğinde, Gorki Enstitüsü'nde ise Boçarov ve Kozinov önderliğinde yeni Bahtinci Çevreler ortaya çıkar. Ayrıca ünlü dilbilimci İvanov'dan da büyük destek alır. Ölümünün hemen ardından Bahtin'in edebiyat kuramıyla ilgili birçok çalışması yayımlanır. Çalışmaları arasında *Bir Eylem Felsefesine Doğru, Sanat ve Karşılık-verebilme, Estetik Etkinlikte Yazar ve Kahraman, İçerik, Madde ve Biçim Sorunu, Epik ve Roman, Roman Söyleminin Tarihöncesinden, Roman'da Zaman ve Kronotop Biçimleri, Roman'da Söylem, Konuşma Türleri* ve birçok başka yazı bulunmaktadır.

Bahtin 1969'da sağlığının iyice bozulmasının ardından Moskova'ya taşındı. Son yıllarını Moskova yakınlarındaki Klimofsk yaşlılar yurdunda geçirdi. Mihail Bahtin Mart 1975'te seksen yaşında öldü. Cenaze töreni Ortodoks mezhebinin kuralarına uygun olarak gerçekleştirildi.

Birinci Bölüm (Giriş)

"Beşeri Bilimler için Yöntembilim"[2] ile ilgili notlardan birinde Bahtin şöyle yazar: "Yapısalcılık konusundaki tutumum: Metnin sınırlandırıl-

2 M. M. Bahtin, *Konuşma Türleri ve Öteki Geç Dönem Denemeler* (İngilizce çeviri), sayfa 159-172.

masına karşıyım." Bahtin'e göre yapısalcılığın en temel eksikliği, *özne*nin bir kavrama dönüşemeyecek şekilde kavramsallaştırılmasıdır. Yapısalcılık, araştırma öznesini biricik özne olarak öne sürmekle, bilinçler arasındaki her türden söyleşi (diyalog) olanağını ortadan kaldırır. Bu yolla öznenin eylemi, kişinin kendi benliğini sorgulayıp yanıtladığı basit, teksesli bir etkinliğe dönüşür. Böyle bir anlayış, anlamın oluşumunu da olanaksızlaştırır. Çünkü bağlamsal, kişisel bir anlam olarak herhangi bir anlamın ortaya çıkabilmesi "bir soru, bir muhatap ve bir yanıtlanma öndeyisi" gerektirmektedir. Böyle bir anlayış çoğulluk üzerine kurulmalıdır; zira söyleşim "her zaman (söyleşimsel bir asgari olarak) iki'yi içerir."

Öte yandan, özne ve anlam herhangi bir söyleşimsel kavramsallaştırmadan yoksun olduğundan, yapısalcılık karşılık verme sürecini de sonlulaştırır. Söyleşimsel süreçte bir ilk veya bir son anlam bulunmaz, çünkü bir söyleşinin ne bir başlangıcı bulunmaktadır ne de bir sonu. Bütün anlamlar bu sonsuz söyleşi zinciri içinde belirir. Buna koşut olarak bütün özneler yalnızca belirli göstergeler, yaşam sorusuna verilen belirli yanıtlama eylemleri olabilirler. Bu, doğrudan doğruya kendi başına (soyutlanmış biçimde) varlığını sürdürülebilen değişmez, sonlanmış, bağımsız bir çekirdek olarak özne kavramsallaştırılmasının yadsınmasına götürür. Böyle bir anlayış, Foucault'un *Bilginin Kazıbilimi*'nde tarihin anlaşılmasının "yeni" yordamı diye adlandırdığı bakışı imlemektedir. Tikellerin tarihiyle genelliklerin tarihi konunun iki ayrı değerlendirilmesini karşıtlaştırır. Bu değerlendirmelerden biri tarihi, son çözümlemede tek bir merkeze indirgenebilecek "bütünsel" bir görüngü olarak ele alır; tarihin bir "genellik" olarak değerlendirilmesinde ise merkezsizleştirilmiş görüngü "yayılma uzamını genişleterek" aradan görünür.[3] Tarihin bütünsel anlayışı, zamansallık içindeki olayların tek-merkezli değerlendirilişi ve bağımsız, tarihüstü "bütünsel" bir varlık olarak *özne* düşüncesi arasında yakın bir ilişki bulunduğu savlanabilir. Çünkü "bütünsel bir açıklama tüm görüngüleri tek bir merkez çevresinde betimler –bir ilke, bir anlam, bir dünya görüşü, genel geçer bir biçim [çevresinde]".[4] Batı düşünce tarihinde *özne* kavramının çoğunlukla böyle bütünsel bir merkez görevi gördüğünü gözlemlemek olanaklıdır. Batı düşüncesine egemen söz-merkezcilik (logosentrizm) bir anlamda bir *özne-merkezcilik* biçiminde işlev görmüştür.

---

3 M. Foucault, *Bilginin Kazıbilimi* (İngilizce çeviri), sayfa 10.

4 *Agy*, sayfa 10.

Tarihin bütünsel anlayışı, Marx'ın, üretimi ve ekonomik belirlenimi tarihsel olarak çözümlemesi ile birlikte sorgulanmaya, temelleri sallanmaya başlamıştır.[5] *Özne* kavramının baskın anlayışı da buna koşut olarak sorgulanmaya başlamıştır, zira Marx, çözümlemeleri doğrultusunda özneyi verili salt bir varlık olarak değil, tarihsel ve toplumsal varoluşunun toplamı olarak ortaya atmıştır. Tarih de, gerçekten var olan tarihsel[6] (Bahtinci anlamıyla) "olaylar"da bir genellikler toplamı olarak kavramsallaştırıldıklarında, bizzat tarihin kendisi verili, önceden belirlenmiş tarih-üstü bir süreç olmaktan çıkar ve devinimlerinden ayrıştırılamayan, devinimleriyle varolabilen bir uzama dönüşür. Örnekseme yoluyla, tarihin böyle materyalist algılanışına koşut olarak *özne*, uzamın bir kırılması olarak kavramsallaştırılabilir: Özne, salt bir zemin üzerinde devinen bir varlık değil, o zeminin belirli bir noktasının (o zemin üzerinde değil) o zeminle *birlikte* belirli bir zaman*la* devinmesidir.[7]

Özne kavramının sorgulanması Marx'a kadar dayandırılabilir, ne var ki böyle bir görev –*özne*nin kapsamlı bir eleştirisi- bununla birlikte bütünüyle yerine getirilmez. Belirli bir perspektifle ilişkilendirilip değer-lendirilebilen bir kavram olarak istem ilkesini ortaya atmak yoluyla Nietzsche[8], özne, doğruluk, gerçeklik vb. soyutlamaların güvenirliklerini sorgu-

---

5 "Tarihin bu bilgibilimsel mutasyonu daha tamamlanmış değildir. Ancak köklerinin yakın zamanda olduğu da söylenemez, zira ilk dönemi kuşkusuz Marx'a kadar geriye doğru izlenebilir. Ancak etkili olabilmesi epey zaman gerektirdi. Günümüzde bile ne hakkı verilmiştir ne de üzerine düşünülmüştür, oysa öteki, daha yeni dönüşümler –örneğin dilbilimi- değerlendirilmiştir." M. Foucault, *agy*, sayfa 11-12.

6 Marksist toplum ve doğa kavrayışına ilişkin Marx ve Engels'in *Alman İdeolojisi*'ne bakılabilir. Bu yapıtta Marx ve Engels şöyle derler: Düşünürler şimdiye dek insanı çeşitli özelliklerine dayanarak öteki canlılardan ayırmaya çalışmışlardır, bazıları insanın konuşma yetisine ötekileri düşünme becerisine başvurarak insanın ayrı bir varlık olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır. İnsanı ille de öteki canlılardan ayıracaksak bunu üretim etkinliğine dayanarak yapabiliriz: İnsan yalnızca varoluşunu sürdürecek gerekli maddeleri değil, bu maddelerin üretilmesine yarayan araçları da üretir. İnsanın ayırıcı özelliğini sürekli biçim değiştiren ve yeni biçimler çerçevesinde belirlenen üretim etkinliği olarak tanımlamak özellikle modernizmin ussalcı özcülüğüne keskin, vurucu bir eleştiridir.

7 Gilles Deleuze de benzer biçimde, özneyi zamanın bükülmesi olarak tanımlar.

8 Kuruntu olarak *özne* sorununa ilişkin Nietzsche'nin çeşitli çalışmalarında değinmeler bulunmaktadır. Bunlardan bazıları şöyle: Hala "dolaysız kesinlikler"in bulunduğuna inanan ve zararsızca kendi kendilerini gözlemleyenler vardır, örneğin, "düşünüyorum" veya Schopenhauer'un hurafesinin ortaya koyduğu gibi "istiyorum"; sanki burada bilgi, gerek nesne gerek özne tarafında herhangi bir yanlışlamaya yol vermeyecek biçimde nesnesini 'kendinde şey' ölçüsünde arı ve çıplak kapsayabilirmiş gibi. Ne var ki "dolaysız kesinlik" tıpkı "salt bilgi" ve "kendinde şey" gibi bir *contradictio in adjecto*'ya yol açar, bunu yüzlerce kez yinelemek zorunda kaldım; gerçekten kendimizi sözcüklerin kışkırtmasından özgürleştirmeliyiz! (*İyinin ve Kötünün Ötesinde*, İngilizce çeviri, I, 16). Başka bir yerde, sorunu dilsel alışkanlıklarla iliş-

latmaya başladı. Ancak yakın zamana değin, en azından Anglo-Amerikan gelenek içinde, akademik topluluklar ve araştırmacılar Marx ve Nietzsche gibi düşünürlerin bakış açılarını görmezden gelerek Foucaultçu anlamda Marx'ı "insanileştirmeye" ve "bütünselleştirmeye" Nietzsche'ci soykütüğünü ise "aşkınsallaştırmaya" çabalamışlardır ve bu yöntemle onları geleneksel metafiziğin alanına içselleştirmek istemişlerdir (bunun ilginç bir örneği Heidegger'in Nietzsche değerlendirmesidir).[9]

Doğal olarak böyle bir anlayışın tüm durumlarda bütün felsefi ve entelektüel uğraşının ana akımını oluşturduğunu söyleyemeyiz. Örneğin, Batı düşünce dünyasında Saussure tarafından önerilen yapısal dil anlayışı [öznenin] böyle bir sorgulamaya yol açabilecek tohumları ve gizil güçleri içinde barındırıyordu. Öte yandan Rusya'da yazın, sanat, metin ve genel olarak dile biçimci ve fütürist yaklaşımlar, dil ve yazının gizemsizleştirilmesine yarayan araçlar olarak işlev gördü.[10]

Bahtin'in konuya yaklaşımı ise başlı başına başka bir tutumu sergiler. Bahtin'in eylem kavramını değerlendirişi ve vurgulaması, *özne* düşüncesinin kavramsallaştırılmasını ve biçimlerle "verili" ve bitimli bir şey olarak dil düşüncesini sorgulaması, yukarıda adları geçen duruşların ufuklarının çok ötesinde yer alır. Her ne kadar Bahtin'in (ve Bahtin Çevresi'nin) temel ilgi alanı dil, yazın ve belli ölçülerde psikoloji ise de; o entelektüel yaşamı boyunca tüm beşeri bilimler alanını kapsayacak genel bir anlayış oluşturmaya çalışmıştır (bu eleştirel bakış açısı, kanımca, doğa bilimleri, bilimsel bilgibilim ve varlık bilim alanını bile kapsayacak biçimde genelleştirilebilir).

Bahtin *özne*yi eyleme, tarihe ve toplum-içi varoluşa sıkı sıkıya bağlı bir *olay-oluş* olarak ele alır. Bu arada olay-oluş ile dile getirilmeye çalışı-

---

kilendiriyor: Dil, gerçekte, tinin kuruluşunun ilk dönemlerine aittir... bu, her yerde özneyi ve öznelleştirmeyi gören dildir... "ben"e inanır, varoluş olarak ben... Her yerde varoluş neden olarak varsayılmaktadır. Kanımca şimdilik Tanrı'dan kurtulamayacağız çünkü hala dilbilgisine inanıyoruz (*Putların Alacakaranlığı*, İngilizce çeviri, II, 5). Başka yerde daha açık biçimde şöyle yazar: (Özne kavramının asgari düzeyde geliştiği) Ural-Altaik diller çerçevesinde filozofların "dünyayı" başka türlü görmeleri, İndo-Germanik ve Müslüman insanlardan başka düşünce yordamları izlemeleri oldukça olasıdır: Belli dilbilgisel işlevlerin büyüsü, son kertede, *fizyolojik* değerlenmeler ve ırksal koşulların da büyüsüdür (*İyinin ve Kötünün Ötesinde*, I, 20).

9 Örneğin, Derrida *Gramatoloji Üzerine*'de "Nietzsche'nin Heidegger'e karşı korunmasının gerekliliği"nden söz eder. Daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. Jacques Derrida, *Gramatoloji Üzerine*, (İngilizce çeviri), 1976, John Hopkins University yayınları.

10 Yazınsal yöntemin gelişiminde ve geleneksel yöntemden kopuşunda biçimciliğin katkısı üzerine bkz. *Yazında Biçimsel Yöntem*, Bölüm II, III ve IV.

lan düşünce, belirli uzamsal ve zamansal koordinatlarda beliren ve yiten zamansal bir görüngü değildir. Olay-oluş, özne(ler)in birlikte-oluşu'dur (Bahtin'in anladığı anlamda *so-bytie*'dir).[11] Böyle bir birlikte-oluş bir yandan öznenin gelişen özelliğinin altını çizmektedir. Bu anlayış öznenin bitimsiz doğasını vurgulamaktadır. Öte yandan böyle gelişen bir birlikte-oluş, herhangi bir birlikte-varolmanın anlamlı olabilmesi için öznenin bir özden yoksun olması gerektiğini imlemektedir. Öznenin bir öze sahip olduğu varsayıldığında özneler arasında edimsel (gerçek) bir etkileşimden söz etmek olanaksızlaşır.[12] Bahtinci *özne* yalnızca dil, söyleşi, eylem ve biricik olay-oluş genelliği çerçevesinde anlaşılabilir. Bu özne bitimsiz bir şeydir, (kaba görgücülüğün anladığı biçimde) verili değildir. Tersine bu bitimsizlik yalnızca *öteki* üzerinden anlaşılabilmektedir. Bahtin'in özne anlayışının bir başka özgünlüğü de yazın alanındaki özneyi değerlendirişiyle ilgilidir. Bahtin'e göre yazının öznesi yalnızca yazar değildir, yazınsal kahraman da yazının öznesidir. Böyle tasarlanmadığında *özne* eleştirisine ilişkin her türden kavrayış ve değerlendirme yetersiz ve eksik kalır.

Bu çalışmada Bahtinci *özneyi*, kahramanı ve yazarın bazı ögelerini, eylem kavramı ve Bahtinci dil kavrayışını değerlendirmek üzere yeniden kurulmaya çalışılacaktır. Ardından böyle bir yaklaşım sonucunda ortaya çıkabilecek bazı uygulamalara ve kavramsallaştırmalara kısaca değinilecektir. Temelde Bahtin ve Bahtin Çevresi'nin altı yapıtı bu çalışmanın odağında yer almaktadır: *Bir Eylem Felsefesine Doğru*, *Sanat ve Karşılık-verebilme*, *Marksizm ve Dil Felsefesi*, *Yazınsal Araştırmada Biçimsel Yöntem*, *Dostoyevski Poetikasının Sorunları* ve *Konuşma Türleri ve Öteki Geç Dönem Denemeler*.[13]

---

11 "Olay-oluş" ve "birlikte-oluş" arasındaki ilişki konusunda *Dostoyevski Poetikasının Sorunları* adlı yapıtın İngilizce çevirisisnin 6. sayfadaki çevirmenin dipnotuna bakınız.

12 Edimsel (gerçek) etkileşim ancak ve ancak etkin olarak ilişkili güç birimleri arasında var olabilir. Salt atomlar karşılıklı bağlantılı olamazlar. Benzer bir yaklaşım için bkz. Gilles Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*: "İstemgizemli bir biçimde kasları veya sinirleri, daha az ölçüde de "genel olarak maddeyi" değil zorunlu olarak başka bir istemi etkiler" (sayfa 7). Benzer bir biçimde doktora tezinde Marx, Epikürcü Atomculuk'la Demokritusçu Atomculuk'u karşıtlaştırıp Epikürcülük'ün atomun düz çizgi üzerinde devinimini yadsımasını değerlendirirken şöyle yazar: "Ne var ki atomlarla karşı karşıya gelen *görece varoluş, değillemek durumunda olduğu*, dolayısıyla da uzamsal olarak tasarlanabilen *varlık kıpısı düz çizgiden sapmadır*" (Marx ve Engels, *Toplu Yapıtlar*, Cilt I, sayfa 48).

13 *Marksizm ve Dil Felsefesi*, *Yazında Biçimsel Yöntem* gibi kitapların yazarının kim olduğu konusunda çok sayıda tartışma sürmektedir. Ayrıntılı bir tartışma için Todorov'un *Mihail Bahtin: Söyleşimsel İlke* kitabına, *Maksizm ve Dil Felsefesi*'nin İngilizce çevirmeninin girişine ("Giriş: Bahtin/Medvedev"), yine aynı kitabın ikinci ekinde yer alan I. R. Titunik'in "Rus Yazın Kuramı ve Çözümlemesinde Biçimsel Yöntem, "Toplumbilimsel Yöntem (M. M. Bahtin, P. N.

İkinci Bölüm: Öznenin Ögeleri

Söylem

Bahtin'e göre söylem, "dilbilimin belirli nesnesi olarak dil değil, somut yaşayan bütünlüğündeki dildir [...] daha dakik söylenecekse dilbilimin soyutladığı sözcüğün yaşamındaki ögeler, bizim ereğimiz için, temel öneme sahiptir".[14]

Bahtin'in düşüncesinde özsel bir öge sayılan çokseslilik aynı zamanda beraberinde çok-seslemliliği zorunlu kılmayan söyleşimsel bir ögedir. Bahtin bu ikisi arasında bir ayrım çizer; bir yapıt çoksesli olduğu halde tek-seslemli olabilir, ayrıca bunun tersi de doğrudur: Teksesli bir yapıt çok-seslemli olabilir. "Önemli olan bütünüyle dilbilimsel ölçütlerin oluşumuna yol açan belirli dilsel biçemlerin, toplumsal diyalektlerin vb.nin varolması değil; bu biçemler ve diyalektlerin yan yana getirildiği veya karşıtlaştırıldığı *söyleşimsel açıdır*".[15] Söyleşimsel ilişki söz(cük) alanına aittir, ancak sözcük basitçe salt dilbilimsel bir olgu, dil düzeninin bir ögesi –bitimli, yapısına kavuşmuş, kapalı bir bütünlük- olarak tasarlanamayacağına göre, söyleşimsellik bu alana zorunlu bir biçimde ait değildir. Gerçekte söz(cük), gerçek öznelerin ifade edimleri yoluyla içsel olarak bağlantılı bir biçimde ele alındıkları dil-ötesi düzleme aittir.[16]

Söyleşimsel ilişkiler, öyleyse, dilselin ötesindedir. Ancak aynı zamanda somut, bütünlüklü bir görüngü olarak dilden, söylemin alanından koparılmamalıdırlar. Dil yalnızca onu kullananların söyleşimsel karşılıklı etkileşimleri içinde yaşar. Söyleşimsel etkileşim gerçekte dilin yaşadığı soylu (otantik) alandır... söylem doğası gereği söyleşimseldir.[17]

Medvedev, V. N. Voloşinov)" adlı makaleye ve Ladislav Matejka'nın "Bahtin'i Yapı-bozuma Uğratmak" adlı yazısına bakılabilir. Tüm bu çalışmaların ortak noktasıysa, anasoylu açıdan soykütüğü açıkça ortada olan, çoğul ve çoksesli bir biçimde seslemlendirilebilen Bahtin Çevresi'nin yapıtlarına atasoylu bir kök bulmak, onları eril ve teksesli/tek-sesli bir sesleme indirgemektir. Bu yaklaşımlar, son çözümlemede, Bahtin Çevresi'nin yapıtlarının da oluşumuna ve ortaya çıkışına uygulanması gereken söyleşimsel yaratım sürecinin sakatlanmasına yol açar. Bu çalışmaya içkin ereklerden biri ise gerek Bahtin'e gerek Bahtin Çevresi'ne atfedilen yapıtların iç-ilişkilerini göstermektir.

14 *PDP*, 181.

15 *PDP*, 182.

16 "Dil-ötesi"ögelerin özlü bir değerlendirmesi için Susan Stewarrt'ın "Shouts on the Street: Bahtın's Anti-linguistics" (Sokakta Çığlık: Bahtin'in Karşı-dilbilimi) başlıklı makalesine bakılabilir. Makale, G. S. Morson'un derlemesi olan *Bahtin* adlı kitapta yer almaktadır. Morson'un değerlendirmesinin bir eleştirisi için Ladislav Majetka'nın *MPL*'e ikinci ek olarak yayımlanan "Deconstructing Bakhtin" (Bahtin'in Yapıbozumu) başlıklı makalesinin 265. sayfasına ve sonrasına bakılabilir.

17 *PDP*, 183.

Bahtin'in savı yeterince açıktır: Dil, "dilbilimsel" olarak anlaşılabilir, ancak söylemin bir görüngüsü olarak da kavrana*bilir*. Önceki kavramlaştırma biçimsel ögeye karşılık gelir: Bu biçimsel öge, Saussure'un "ayrım" olarak adlandıracağı şeye dayanarak belirli sonuçların çıkarsanmasına yol açabilen bitmiş, tamamlanmış ögedir. İkinci kavramsallaştırma ise dilin "kullanım" sürecinde, söylem boyunca üretilme sürecinde, yaşayan insanların yaşayan söylemi içerisinde çözümlenmesidir. Böyle kavranıldığında, dil, bir dil-oluş veya Bahtinci terminolojiye göre "dil olayı" olarak belirir.

Söylem veya dildeki söyleşimsel ilişki yaşayan ifadedir. İfade dil içindeki bir konumdur. Söyleşimsel ilişki yalnızca bir konuşma eylemindeki konum özneler arasında gerçekleşebilir (burada konuşma en geniş anlamında düşünülmelidir). Burada altının çizilmesi ve açıklığa kavuşturulması gereken nokta, öne sürülen karşılıklı etkileşimin bitimli, özerk varlıklar olarak (modern, Kartezyan) öznelerin özneler-arası (inter-subjective) ilişkileri değil; öznelerin oluşum süreçlerini de kapsayan, oluşumlarının olmazsa olmaz ögesi olan konumlar-arası ilişkidir. Söyleşi, ifade konumları arasında gerçekleşir. Örneğin, bir metinle olan söyleşimsel ilişki bu şekilde anlaşılmalıdır. Böyle bir konuşlanma, algılayıcı/yorumlayıcı ile metin arasındaki söyleşimsel ilişkinin olanağını imler. Metin, söyleşiyi edimselleştirmek üzere ifade düzleminde okur/ortak-yaratıcının karşı karşıya gelmesi gerektiği bir konumdur. Böyle kavranıldığında, bir ifade ediminin taraflarının hazır bulunduğu veya bulunmadığı durumların her ikisinde de konumlar arasında söyleşimsel bir ilişkinin varlığından söz edilebilir. Söyleşimsel ilişkiler; "söylem kılığına girmelidir, ifadeye dönüşmelidir, özneler arasındaki söyleşimsel ilişkinin ortaya çıkabilmesi için çeşitli öznelerin söylem içindeki açıklanan konumlarına dönüşmelidir".[18] Birkaç satır sonra Bahtin şöyle sürdürür:

Bu anlamda, dilsel ifade sürecinde o ifadenin yaratıcısı olarak duyduğumuz bütün ifadelerin yazarları bulunmaktadır. Dilsel ifadenin dışında varolduğu biçimiyle gerçek yazar hakkında kesinlikle hiçbir şey bilemeyiz... bütün durumlarda [ifade] içinde söyleşimsel olarak tepki gösterebileceğimiz birleşik yaratıcı bir istem, belirli bir konum duyarız. Söyleşimsel bir tepki yanıtladığı dilsel ifadeyi kişileştirir.[19]

---

18 *PDP*, 183.

19 *PDP*, 184.

Dilsel ifade konumları, etkileşebilen güç birimleri olarak anlaşılmalıdır. Bitimsiz konumlar düzlemi dışında bir etkileşimden söz edilemez. Söyleşimsel ilişkinin özneler-arası diye adlandırılan ilişkiye indirgenemeyişi bundandır; zira bu ikincisi, öznelerin varlığını etkileşimlerinden önce de varsayar. Buna karşı, Bahtinci söyleşim (karşılıklı) eylem (etkileşim) dışında bir özne tanımaz. Söylemin söyleşimsel ilişki içindeki dilsel ifadenin kişiselleşmesi olarak kavranması bu gerçeğe dayanır. Kişiselleşmiş dilsel ifadenin o belirli dilsel ifadenin yaratıcısı olarak bir *kimse*yi varsaydığı doğrudur, ancak bu yaratıcı dilsel ifadeye *karşın varolamaz* ve yalnızca konuşma edimi *içinde oluşur*.[20] Dilsel ifadenin öznesi, söyleşimsel açıya uygun bir biçimde güdümlenen[21] ve edimselleşmiş söylem olan dilsel ifadenin konumudur.

Bahtinci bakış açısına göre ayrıştırılması gereken üç çeşit söylem bulunmaktadır: 1. adlandırma, bildirme, açıklama ve yanıtlama gibi (dolayımsız) nesne-merkezli söylem; 2. "karakterlerin doğrudan konuşması" olarak beliren temsili veya nesnelleştirilen söylem; 3. biçemselleştirilen söylem.

Bahtin'in ortaya attığı biçimiyle söz (*skaz*) sorunu, sözel konuşmanın da içinde yaratıcısını taşıdığı, dolayısıyla skaz'ın bir biçimi olarak bir "metin" biçiminde "okunabilen" bir konuşma biçimi olduğu savını doğrular niteliktedir. Ötekinin konuşmasına yöneltilmiş olma özelliği metin olmanın özgüllüğüdür. "*Skaz* sorunu ilk kez Boris Eikenbaum tarafından bizim çalışmalarımızın düzlemine taşındı... [Eikenbaum] *Skaz*ın çoğu kez, her şeyden öte *başka birinin konuşmasına* bir yönelim olduğunu ve ancak bundan dolayı sözel konuşmaya yöneldiğini bütünüyle gözden kaçırdı."[22] Gerçekte, daha önce kendi içinden belirli bir konuma sahip olma

---

20 Paul Ricoeur, "Structure, Word, Event" (Yapı, Sözcük, Olay) adlı makalesinde (*The Conflict of Interpretations*, sayfa 79-96) bir yandan yapısalcılık ve Saussure'ü eleştirir, öte yandan özünde Bahtin'in bakış açısına koşut görüşler dile getirir: "Aynı zamanda [yapısalcılıkta] tarih de dışlanır; yalnızca bir düzeneğin bir durumundan ötekine geçiş değil, kültür ve insanın dil üretimi aracılığıyla üretimi [de dışlanır].

21 Güdümlenmek, Güdümlü (İngilizce'si directedness): Kendi özgün felsefi jargonunu geliştirirken Bahtin dönemin başlıca felsefi akımlarıyla ayrılığını da belirginleştirmeye çalışıyordu. Güdümlü, Husserlci görüngübilimde "yönelim" veya "niyet" anlamlarına gelen "intention"a karşı kullanılmaktadır. Yönelim veya niyet daha öznel bir vurguya iye, oysa güdüm –askeri vurgusu da göz önünde tutularak- bu öznel vurguya karşı basit bir nesnelciliği değil, hem öznel olanın –niyetin- hem de bu öznel olanın nesnel olarak gerçekleşmesinin, bu gerçekleşmesinin de etki olarak ölçülebilirliğini kapsamaktadır. Bir bütün olarak benden başlayarak süregiden varlık olayına etkin katılım sürecini, etki-oluşu dile getirmektedir.

22 *PDP*, 191.

özgüllüğü taşıdığını söylediğimiz dilsel ifade olarak sözel konuşma, yalnızca ötekiye yöneltildiğinde söyleşimseldir. Öyleyse söyleşimsellik, sözcüğün en yaygın anlamında, bir söyleşide bulunmanın biçimsel ögesini değil, öteki'ne güdümlenmişliği imler. Bundan dolayı, gizil olarak öyleyseler bile, bütün metinlerin gerçekte söyleşimsel oldukları söylenememektedir.[23]

Söyleşimsellik ve çokseslilığin temeli ötekinin sözüdür. Kendi konuşma edimimize öteki ve ötekinin sözü sunulmaksızın çoksesli bir kuruluş olanaklı değildir; "sözümüze başka birinin sözü sunulduğunda sözümüz kaçınılmaz olarak yeni (bizim olan) bir yoruma kavuşur ve bizim o sözü değerlendirmemizin nesnesi olur, bir başka deyişle çift-seslileşir."[24] Böyle bir kavrayış, Ricoeur'un edimsel dilsel ifadeyi, anlamın 'açık' gösterimsel ifadesine[25] indirgediği tarzdaki sözmerkezci yaklaşımlara eğilimi dışlar. Kişinin kendi iç konuşmasının bile söyleşimsel olarak değerlendirilebileceğini tanıtlamak için Bahtin modern özneyi akışkanlaştırır. Oysa Ricouer'un yaklaşımı, konuşulan sözü yorum alanından dışlama yoluyla açıkça bitimli, kapalı, bütünsel ve kendine yeterli bir öznel(l)ik varsayar. Buna koşut olarak Ricoeur konuşma ve dil için her sözün aynı anlama, aynı düzeye, aynı güce, aynı erime ve aynı etkililiğe sahip olduğu

---

23 Ken Hirschkop "Response to the forum on Mıkhail Bahtin" (Mihail Bahtin üzerine foruma yanıt) başlıklı makalesinde (G. S. Morson'un *Bahtin* adlı derlemesinde, sayfa 73-79) Bahtin'deki söyleşi ve söyleşim kavramları ve bunların monolog ve monoloji çift anlamlı kavramlarıyla olan ilişkisi üzerine önemli bir soruna parmak basıyor: "Bu yorumlarda müzakere konusu olan şey 'söyleşim' kavramının çift anlamlı!ığıdır: [Söyleşim] dilin doğal varoluş durumunu yanı sıra belirli bir söylemin değerlenmiş bir ulamını imler. [Bu terim] hem Saussurecü dilbiliminin eleştirisinde hem de Bahtin'in anlattığı değersel yazın tarihinde yer alır. Sözcüğün bu iki anlamının örtüştüğü durumda romanda söyleşimin büründüğü özgün biçimin dilin monolojide bastırılan gerçek doğasının dışavurumu olduğu varsayılır. Gerçekte sorunlu olan şey monolojizmin statüsüdür: Dil özünde söyleşimselse monolojizme yol açan nedir?" Gary Saul Morson "Dialogue, Monologue, and the Social: A Reply to Ken Hirschkop" (Söyleşi, Monolog ve Toplumsal: Ken Hirschkop'a Yanıt) başlıklı makalesinde (Morson'un adı geçen derlemesinin 81 ile 88 arasındaki sayfalarında) aynı soruna farklı bir açıdan yaklaşır (özellikle 83 ve 84. sayfalara bakınız). Bizzat Bahtin'in söyleşi, monolog, iç söyleşi ve iç monolog konularıyla ilgili özlü, ilginç değerlendirmesi için *PDP*'nın 73. ve sonraki sayfalarına bakılabilir.

24 *PDP*, 195.

25 Riceour'un yazılarında kullandığı "metin" kavramının oldukça dar bir anlamı bulunuyor. Ona göre metin, sadece yazılı olandır ve anlamın yorumlanması sorunu sadece yazıda ortaya çıkar: "Söylem metine dönüştüğünde gönderiye ne olur? Sözel söylemde, sorun son çözümlemede söylemin gösterme (ostensive) işleviyle çözümlenir... Yazıda işler değişir. Çünkü yazar ve okurun paylaştığı bir durum söz konusu değildir ve gösterme ediminin somut koşulları bulunmamaktadır." Bkz. "The Hermeneutical Function of Distanciation" (Yabancılaştırmanın Yorumsal İşlevi), *Hermeneutics and Human Sciences* adlı derlemenin 131-144. sayfaları (Cambridge University Press, 1981).

simgesel-sesli bir öz varsayar. Bahtinci bakışa göre, sözü edilen (Ricoeurcu) terminoloji, sözcüğü bir gösterge olarak değil de bir simge olarak ele almaktadır. Göstergeyi bir simge gibi değerlendiren anlayış, modern özneye ilişkin önyargılara dayanmaktadır. Bu anlayış söyleşimsel yaklaşıma bütünüyle yabancıdır: "Başka birinin tümcesini bir soru biçiminde intikal ettirmek aynı söylem içinde iki farklı yönelimin çatışmasına neden olur: Çünkü bunu yaparak yalnızca soru sormuyor başkasının tümcesini sorunsallaştırıyoruz. Günlük, pratikteki dilimiz başka kişilerin sözleriyle doludur."[26]

Söyleşimsel bir ilişki etkin bir ilişkidir. Buraya kadar dilsel ifade ve ifadeye bağlı konumlara ilişkin söylenenlerden söyleşimin konumların etkinliklerine, edimselliklerine bağlı olduğu açıkça ortaya çıkmaktadır. Her konum ötekinin konumuyla karşıtlaşan ve ondan ayrılan kendi bakış açısını ortaya koyar. Farklı konumlar (kendi ve öteki) her zaman polemik durumundadırlar ve bu polemiğe etkin bir biçimde katılırlar. Karşılıklı eylemlerde bulunurlar, etkileşirler ve ötekinin konumunu değiştirmek isterler. Aynı durum biçemselleştirme, "gizli polemik" ve "söyleşi" için de geçerlidir: "Gizli polemik ve söyleşide, ötekinin sözü yazarın konuşmasını etkin bir biçimde etkiler, kendi etkisi ve insiyatifi altında ötekini ve kendini değiştirmeye zorlar."[27]

Bahtin biçemselliğin dilbilim temelinde değil; dilsellik-ötesi olarak adlandırdığı yaklaşım temelinde değerlendirilmesi gerektiğinin altını çizer. Dilsellik-ötesi; dilin kullanımda dil olarak, bir başka deyişle dil-oluş veya söyleşimselleşme olarak asıl biçimde varolduğu düzlemin temelidir. Buna göre söz fiziksel bir cisim değil; sonsuz devingenlik içindeki bir güç birimidir. Bu güç birimi, yaşayan söyleşiler içinde bir bağlamdan ötekine geçer durur. Söz sonsuz oluş süreci içinde konumlanmıştır. Bu yüzden de söze (dilbilimsel sistemlerde olduğu gibi) soyut bir biçimde yaklaşılmadığı sürece tek bir anlam yüklenemez.

Konuşan bir kolektifin üyesi, bir sözcükle karşılaştığında bu sözcük dildeki nötr bir sözcük, başkalarının istekleri ve değerlendirmelerinden bağımsız, başkalarının sesinin konumlanmadığı bir sözcük değildir. Hayır, kişi sözcüğü ötekinin sesinden ve ötekinin sesiyle dolu biçimde

---

26 *PDP*, 195.

27 *PDP*, 197.

alımlar. Sözcük kişinin bağlamına başka bir bağlamdan, başkalarının yorumuyla dönüştürülmüş olarak girer.[28]

Sözcüğün yorumlama ve yeniden-yorumlama düzlemi dışında var olabildiği nötr bir zeminin varsayılamaması bu gerçekten kaynaklanmaktadır. Böyle nötr bir zemin istemek; sözcüğün kullanım dışında olduğu, ifade edilmediği (dile gelmediği) ve edimselleştirilmediği bir düzlem istemeye benzer. Böyle (nötr) bir düzlem ancak ve ancak biçimsel dilbilimin soyutlamasında olanaklıdır. Sözün katıldığı herhangi bir dilsel ifade, ötekinin düşüncesiyle bir karşılaşma demektir; zira sözcük, öncelikli olarak ötekinin söylemince kapılmıştır.

Anlam yerine seslemin, dilsel ifadenin ve vurgunun altını çizmek; öte-dile bağlı dilin etkin formülasyonunun özgüllüklerindendir. Biçimsel anlayış ise, ironik bir biçimde, eleştirmeye yeltendiği selefleriyle aynı anlam-merkezli anlayışı paylaşmaktadır. Kapalı, bitimli ve iç (diferensiyal) ilişkileri [dilin] temel ve sonal zemini olarak varsayarak biçimciler, her sözcük için iliştirilmiş –daha doğru bir deyişle her sözcüğe içkin- ve istikrara kavuşmuş bir anlam varsayarlar. Bu yüzden de biçimciler, dilin farklı kullanımlarını kavramakta güçlükle karşılaşırlar. Buna karşı Bahtinci yaklaşımın seslemselliği, dilsel ifadeyi vb. ögeleri vurgulaması, kısacası dilin temelinde yatan dil-ötesi ögeleri olumlaması, anlamı içeriğe bağımlılıktan kurtarır (bu ise biçimciliğin başarısızlığının başka bir ironik tescilidir: İçerikten bağımsız anlam biçimciliğin "fantazisi"dir). "İvan'ın sözüyle Şeytan'ın yanıtı içerikte değil yalnızca seslemde, yalnızca vurguda farklılaşır. Ne var ki bu vurgu değişikliği, anlamı bütünüyle değiştirir."[29]

Bitimsizlik

Bitimsizlik basitçe, kişinin bütünüyle tükenemeyeceği (veya kişinin "bütünlüğü"nün kavuşulamaz olduğu) anlamına gelmektedir; kişinin, gerek içten gerek dıştan tümüyle kavranılamayacağını ve ele geçirilemeyeceğini imlemektedir. Bu durum birkaç temel olguya dayanmaktadır: Herhangi bir kişi, (görgül olarak varolduğu anlamında) bütünüyle "verili" bir olgudur, bir başka deyişle kendi bütünlüğü içinde bir sestir.

---

28 *PDP*, 202.

29 *PDP*, 222.

Dünyaya sanatsal bakış, her zaman insana -gerçekte ötekine- ilişkin bir sorgulamadır. Çünkü; örneğin, itirafname veya özyaşamöyküsü durumlarında bile gerçekte değerlendirilen kişi "öteki"dir ve bu ötekiyi değerlendiren de bir başka ötekiyi imlemektedir. Bu gibi ilişkilere yukarıda da değinildi: Verili olanın dışında olmak, insanın birey olarak bütünselliğe kavuşabilirliğini ve tüketilebilirliğini önleyen koşuldur. Bu durum örgütlü bütünlüğüne kavuş(turul)muş bir dünya olarak sanatın (yapıntı) dünyası ile daha-oluşamamış ve "anlamdan bağımsız" insan varlığının değerbilimsel varoluşu arasındaki en temel karşıtlıktır.

Bitimsizlik, tarihsellik veya bir öteki olarak varolmak anlamına gelmez. Bu ikisinden birine indirgenemez. Sözü edilen bu iki ilkenin çizgisel bir toplamı da değildir. Bitimsizliği belki de eylem içinde tarihsel bir verilmişlik olarak formüle edebiliriz. Bu ilkelerin hiçbiri ötekinden ayrı (soyutlanmış biçimde) düşünülmemelidir. Tarih, "benim" eylemim boyunca (benim eylemimin içinde) [veya ötekinin eylemi boyunca ve eyleminin içinde] oluşan zemindir. Bu eylemlilik ise öteki varolmaksızın var olamaz. Öteki, "ben"den ayrı bir ulam olarak tasarlanmalıdır, *mübadele*yi olanaklı kılan bir *değer ulamı* olarak formüle edilmelidir. "Bu ayrımın (ben ve öteki arasındaki ayrımın) sınırları dışında değerbilimsel açıdan tasarlanabilen hiçbir eylem olanaklı değildir. Öyleyse *ben* ve *öteki* herhangi bir *edimsel değerlenme*yi ilk kez olanaklı kılan *temel değer ulamları*dır."[30]

Öte yandan kişinin bitimsizliği o belirli kişinin varoluşunun özgül durumuna bağlıdır. Kişi gerçekleştirilmesi-gereken tarihsel bir "kişiliği" yerine getirmekle yükümlü bir öge değildir. Öyle olsaydı, kişisel varoluşu evrensel usun bir uğrağından başka bir şey olamazdı. Yinelenen iki olayın aynı olay oldukları savlanabilirdi. Ussalcılığın herhangi bir gerçeklik oluşumuna ilişkin temel paradigması hep böyle olmuştur. Benzer şekilde, bilimsel saltıkçılık da, yasalar –daha doğrusu içeriksiz yasalar- elde etmek için savlarını bu paradigmaya dayandırmış ve tüm evrende geçerliliği olan *önsel* bir yinelenme düzeneğinin varlığını ileri sürmüştür. Ne var ki, ötekini bütünüyle tüketebilen böyle bir önsel düzenek tasarlanamaz, kişinin basitçe çerçevesine sığabileceği önsel bir düzenlilik ileri sürülemez. Böyle varsayımlar, gerçekte, vurdumduymaz varoluşun, tarafsız varlığın mazeretleridir; eylemlerin karşılık-verebilen eylemlere dönüşeceği mazeretsiz konuma sürüklenmesini önleyen engellerdir.

30 *AA*, 187.

Doğruluğun [pravda] yalnızca, evrensel uğraklardan oluşan gerçeklik [istina] olabileceğini, bir durumun doğruluğunun o durumdaki tam olarak yinelenebilen değişmez olan olduğunu düşünmek talihsiz bir yanlış anlamadır (usçuluğun egemenliği). Bundan da öte [usçuluğa göre] evrensel ve özdeş (mantıksal olarak özdeş) olan temel, birincildir; tekil doğru [pravda] ise sanatsal, olanaksız, bir başka deyişle verili tekilliğinde soyutlanmış olandır.[31]

Ussalcılığın gözden kaçırdığı şey, (daha doğru bir ifadeyle görmezlikten gelmek istediği, şey) yinelenemez yaşam olayında etkileşmekte olan insanların edimleri olarak doğruluğun kuruluşudur. Kişinin bitimsizliği, öte yandan ussalcılığın sığındığı mazereti yadsıma olanağını da yaratır, bu da son çözümlemede törel ve estetik varoluşun biçimselliğinin yadsınması anlamına gelir. Biçimselliğin yadsınması yaşam olayında biricikliğimin bilincinde oluşumdur. Benim eylemimin biricikliği gerçeğini imleyen konumdaki mazeretsiz varlığımın yerini bir başka kişi dolduramaz. Kişinin tükenişinin olanaksızlığı, eş deyişiyle bitimsizlik bir yandan kişinin bağımsızlığının altını çizer. Öte yandan, bağımsızlığı *özne*ye ilişkin bir önsel inanç düzeneğine göre belirlendiği anlamda biçimsel olan, salt, tamamlanmış ve mazeretli bir varlık olarak özne düşüncesini (tasarımını) eleştirir. Kişinin bağımsızlığı, varlığa yönelik karşılık-verebilen eyleme mazeretsiz katılımı demektir; bu katılımcı sorumluluk kişiyi oluş sürecinde konuşlandıran zemindir.

Söyleşimsel roman ve kahramanın gelişimi incelendiğinde söyleşi ve bitimsizlik konusundaki tartışma daha açıklık kazanacaktır. Bahtin bu konuyu tüm çalışmaları boyunca göz önünde bulundurmuştur; ancak sorunu tüm ayrıntılarıyla *Dostoyevski Poetikasının Sorunları*'nın Dostoyevski'de Tür ve Uzam konulu bölümünde irdelemiştir. Bu bölümde Bahtin "serüven kahramanı"ndan başlayarak söyleşimselliğin artsüremliğini açıklamaya başlıyor.[32] Serüven anlatımın kahramanı, söyleşimsel kahra-

---

31 *PA*, 37.

32 Bahtin'in yazınsal kişilik ve kahraman oluşumu konusunda söylediklerinin genel özne kavramına da uygulanabileceğine dikkat etmek gerekir. *PDP*'nin sonuç bölümünde Bahtin şunları söyler: "Bize göre yazınsal bir tür olarak romanın ötesine taşan özel bir *çoksesli sanatsal düşünüş*ten doğrudan söz edilebilir. Bu düşünüş tarzı insanın *monolojik konumlar*dan *sanatsal* biçimde özümsenemeyen yönlerini, daha önemlisi *düşünen insan bilincinin* tümünü *ve varoluşunun söyleşimsel alanını* [özümseyişini] sağlayabilir." İki bölümcük sonraysa şöyle sürdürüyor: "*Düşünen insan bilinci ve bu bilincin üzerinde varolduğu söyleşimsel düzlem*in derinliğine ve özgüllüğüne monolojik sanatsal yaklaşımla varılamaz." Bu konu Bahtin açısından sanatsal yaratımın öznesinin insan olduğu göz önünde tutulduğunda daha da açıklık kazanıyor.

manın temel özelliklerine sahiptir; çünkü kişiliğini tek bir özdeşliğe indirgemenin olanağı bulunmamaktadır. "Serüven kahramanını ilgilendirdiği kadarıyla da onun kim olduğunu söylemek olanaklı... Serüven kahramanı, Dostoyevski'nin kahramanları ölçüsünde, son-suzdur ve imgesi tarafından önceden belirlenmemiştir."[33]

Bu nokta –kahramanın bitimsizliği konusunun vurgulanması- bir yandan modern özne tasarımıyla öte yandansa özneyi "özne kim?" sorusundaki "kim"le özdeşleştiren anlayışla karşıtlık içindedir. Bahtinci bakış açısından özne, özne-oluş demektir (bu noktanın altı sürekli çizilmelidir); özne bitmeyen bir oluştur. Eylemin gerçekleştirilmesi (icra edilmesi); bütünüyle tamamlanmış, değişmez ve *kendinde* bir varlık olarak öznenin varoluşunu değil; "eylem-eyleyen" denkleminin her iki tarafının oluş sürecini olumlar. Buna karşın; örneğin, Ricoeur'ün anlayışı bitimli özne anlayışını korur. (Ricoeur, konuşma eyleminin öznesinin varoluşunu her türden yorumu dışlayan ve ancak gösterme edimiyle bütünüyle anlaşılabilen "anlamın varoluşu"yla özdeşleştirir. Ricoeur'ün bu yaklaşımı ona ilişkin dile getirilen deminki savı doğrular niteliktedir.) (Bütün terimsel benzerliklere karşın) Ricoeur'ün tasarladığı özne, sözünün ilk ve son sahibidir.[34] Bunun yanı sıra, Bahtinci özne kavramsallaştırılmasının, gerçekleştirilen eylemlerin (törel) sorumluluğunun veya özneye ilişkin çatışkıların basit, ayaküstü bir mazeret yoluyla yadsınması anlamına gelmediğini de eklemek gerekir. Bahtinci özne kavramı özdeşliği bulunmayan öznenin bitimsiz doğasını vurgular.

Serüven uzamı kahramanın ne olduğuna değil, yaşamda işgal ettiği yere değil, ne olmadığına, (verili gerçeklikte bir üst konumdan) ondan beklenmeyecek ve belirlenimsiz olana dayanır... [Burası] herhangi bir kişinin bir kişi olarak belirdiği konumdur. Bundan da öte serüven uzamı istikrarlı toplumsal bölgeleştirmeleri sona-erdirici gerçek yaşam biçimleri olarak değil, tam tamına yalnızca 'konum' olarak kullanır.[35]

---

33 *PDP*, 102

34 Ricoeur açısından özne dilin edimselleşmesinden önce vardır. Dil veya dilsel doku özne için yalnızca bir dolayım işlevi görür. "Dil bir temel olmaktan çok bir nesnedir; bir dolayımdır; öznenin içinde ve üzerinden kendisini koyutladığı, dünyanın kendisini gösterdiği *ortam* veya 'çevre'dir" ("The Question of the Subject: The Challenge of Semiology" (Özne Sorunu: Göstergebilimin Karşılaştığı Güçlük) başlıklı makale *The Conflict of the Interpretations* adlı derlemenin 236-266 sayfalarında yer alıyor). Bu durumda konuşma edimi koyutlama edimi tarafından önceleniyor. Özne, dilsel edimin sürekliliğinde değil kendini "dilin aşkınsalı" olarak koyutladığı anda ortaya çıkıyor. Bu bakış açısı, metni "yazılı konuşma", söylemi ise "karşılıklı konuşma" olarak değerlendiren dar anlayışla bağlantılıdır.

35 *PDP*, 104.

Olumsuz öge, kahramanın varolmayışıdır. Bahtin böylesi tepkiseledilgen bir noktada durmaz. Bu noktadan daha ileri gider ve olumlu, olumlayıcı bir öge önerir: "Konum". Konum bir yandan kahramanın ve eylemlerinin oluşsal ögesini imlerken, öte yandan eyleyenlerin devingen uzamını, eş deyişiyle bitimsiz özgüllüklerini gösterir. Konum işgal edilmesi gereken bir bölgedir, ancak bu geçici bir işgaldir. Konum, insanda gizil olarak varolan "savaş makinesi" ögesini vurgular. Stratejik bir uzama doğru güdümlenmiş olmayı imler. Konum, öznenin kuvvet birimlerinin bir çoğulluğu olarak öteki öznelerle içten bağıntısının kuvvet karakterinin altını çizer:

Dostoyevski'de serüven uzamı derin, keskin sorunların ortaya atılmasıyla birleştirilir; bundan öte [uzam] bütünüyle düşüncenin (ide) hizmetine sokulur. Düşünceyi ve düşünce sahibi kişiyi, bir başka deyişle 'kişi içindeki kişiyi' *denemek* ereğiyle kişiyi öteki insanları olağandışı, beklenmedik koşullara tabi tutan ve bu koşullarda kışkırtan olağanüstü konumlarda konuşlandırır.[36]

Bitimsizlik ve söyleşinin kavramlaştırılmasının artsüremli gelişimindeki bir başka öge de şenlikli folklordur. Şenlikli folklor dünyanın şenlik biçiminde duyumsanmasıdır. Bu canlı ve şen bir duyumdur. Böyle bir canlılık ve şenliklilik, retoriğin tek yönlü ciddiyetini zayıflatır ve tek anlamlılığını ve ussallığını bozar. Usdışı, çok anlamlı ögeleri göz önünde tutulduğunda şenlikli folklorun söyleşimsel romanın eski karşılığı olduğu söylenebilir. Bahtin, şenlikli folklorun içinden fışkırıp gelişen yazını; birçok ögesinin çağdaş, söyleşimsel romana ve yazına miras kaldığı "şenlikli yazın" olarak adlandırır.

Şenlikli yazın, gerçeklikle yeni bir ilişki tasarımlar. Gerçekliği değerlendirmek ve anlayabilmek için şimdiden, süregiden yaşam olayından başlar. "Gerçekliği anlamak, değerlendirmek ve biçimlendirmek için başlangıç noktaları yaşayan *şimdi*dir, dahası gündelik olandır."[37] Bu özellik epik ile trajiğin temsil edilenle varsaydığı uzaklığı bir yana bırakır. "Ciddi-komiğin alanında, sonuç olarak, sanatsal imgenin yaratıldığı zaman ve değer bölgesinde kökten bir değişiklik gerçekleşir."[38] Bu anlamda ciddi-komik alanında yazın, yaşam olayına doğrudan katılır. Bunun yanında

36 *PDP*, 105.
37 *PDP*, 108.
38 *PDP*, 108.

şenlikli yazının söylen veya destandan çok deneyimle bağlantılı olduğunu göz önünde bulundurmak gerekir. Deneyimle olan bu ilişki destan ve söylene ilişkin eleştirel bir konum varsayar. Bu ögeye bağlı olarak şenlikli yazın "çok-biçemli" ve "çok-sesli" bir yapıya bürünür.

Şenlik öznesi ile nesne arasındaki uzaklığın (kuram) bir yana bırakılmasının yanı sıra şenlik katılımcıları arasında gerçekleşen ikinci bir "yakınlaşma" biçiminden de söz edilebilir. Buradan yola çıkarak etkileşime dayalı bir ilişki ulamı ortaya çıkar: İnsanlar arasındaki özgür ve yakın ilişki."[39] Bu yakınlaşmayı "eşeleme" eylemi izler; zira şenlikte her türden "kutsal değer" sorgulanmaya başlar. Şenlik kendi kurallarına sahiptir; gündelik dünyada gerçekleşen yeni bir dünyadır (bir ütopyadır). Şenlikli eylemin en önemli ögelerinden biri şenlik kralının yalandan tahta çıkışı ve bunu izleyen tahttan indirilişidir. Bu eylemin altında değişim, ölüm ve yenilenme düşünceleri yatmaktadır; "şenlik bütünsel yok edilişin ve bütünsel yenilenişin zamanıdır."[40]

Gerçek taç giyme törenlerindeki güç ve kuvvet gibi bütün simgeler şenlikteki tahta çıkış-tahtan indiriliş sürecinde yer alır. Ancak bu simgeler şenlikte çift katmanlı bir anlam kazanırlar. Tekdüze ciddiyetlerini yitirirler. Şenlikte bütün taç giyme simgeleri olumsuzlanma ve daha sonra yeniden olumlanma perspektifine yerleştirilir. "Doğum ölümle yüklenir, ölümse yeni bir doğumla."[41]

Şenlikte önemli olan nokta bu kaymaların sonuçlarının değil, bu kaymaların ta kendilerinin yüceltilmesidir: Bu kaymalar "özsel değil işlevseldir." Şenlik, saltıklığı göreceleştirir. En geniş anlamıyla toplumsal olanın bitimsizliğini imler: Kişinin, sıradüzenin, konumların vs.nin bitimsizliği. Kısaca söylenecek olursa; şenlik, konuma dönüşmektir, yapının göreceleşmesi ve bitimsizliğidir. Ayrıksılık (sıradan, genel olarak olumlananın çiğnenmesi), ateş (sürekli bozuluş ve oluş simgesi), en yüceye (örneğin, güneşe güdümlenmiş) yöneltilmiş gülme ve dünyevi gücün alaya alınıp *yenilenmeye* zorlanması ögelerinin hepsi şenlikli eylemin göreceleştirici özgüllüğünü imler.

Şenliğin sınırı uzamsal değil zamansaldır. Şenlik birçok sayıda sokağın kesişmesinden oluşan alanda gerçekleşir ve kaçınılmaz olarak evle-

39 *PDP*, 123.
40 *PDP*, 124.
41 *PDP*, 125.

re de taşar. Bu yönüyle şenlik, uzam kavramını zaman ve kullanımın işlevi olarak göreceleştirir. Şenlik açısından uzam, şenliğin gerçekleştiği yerdir. "Ancak merkezi alan yalnızca bir meydan olabilir, zira temel düşüncesi gereği *şenlik herkesindir, evrenseldir*, yakın ilişkisine *herkes* katılmalıdır."[42] Meydan kamuya ait olduğundan şenlikli eylemin merkezidir; meydanda birçok kişi bir araya gelebilir ve bundan dolayı etkileşmenin fiziki olanağını elde edebilir. Bu yüzden her *yer*, "sokaklar ve evler bile", şenliğin işgaline uğrayabilir. Çünkü şenlikte önemli olan ortak eylemdir. Şenlikte katılımcıların niceliksel çokluğu belirleyici değildir. Önemli olan, kuvvetin yayılması olarak da yorumlanabilen, dışarıdaki (kişinin dışındaki) alanın işgal edilmesidir. Böyle bir özellik öte yandan şenliğin merkezsizleşmesini de imlemektedir. Bu anlamıyla şenlik kuvvetlerin en geniş ölçekte etkileşimi anlamına gelmektedir. Bundan dolayı –şenlik yayılmaya eğilimli olduğundan- şenlik alanı bir eşik biçiminde belirir. Bu doğrultuda Bahtin, Dostoyevski'nin şenlikli romanında bir öge üzerinde durur: "Dostoyevski'nin yapıtlarında edim 'noktalar' biçiminde ortaya çıkar: *Yukarı, aşağı, eşik, yerleşme, bunalım*, kökten değişim, yazgının beklenmedik bir değişikliğe uğradığı 'noktalar' anlamına gelir."[43]

"Rönesans şenlik yaşamının en üst noktasıdır. Bu dönemden sonra düşüş başlar." Bir anlamda şenliğin düşüşe geçmesinin *çağdaş özne*nin yükselişe geçmesiyle bağlantılı olduğu ileri sürülebilir, çünkü şenlik bitimsizliğin, göreceliğin ve ortaklaşa etkileşimin sürecidir. Bu yüzden "şenlik ve dünyanın şenlikli duyumsanışının kötüye gidişi ve dağılışı ile karşılaşılır; [şenlik] kamuya ait alanda ortaklaşa eylem asil anlamını yitirir."[44]

Bu şenlikli yaşam veya şenlik yaşamı şenlikli yazına dönüşür ve tam anlamıyla bir yazınsal tür biçimine bürünür. Yazınsal bir tür olarak şenlikle "seyreltilmiş gülme görüngüsü"nde karşılaşırız. "Gülme gerçeklikle estetik ilişkinin özgün bir biçimidir, ancak bu biçim mantıksal dile çevirilemez; [gülme]... sanatsal bir imge, uzam veya tür yaratmanın özgün bir aygıtıdır."[45] Gülme, görüngünün ikircikliğinin, çok-yanlılığının altını çizer. Tek yönlü ciddiyeti (asıklığı) istikrarsızlaştırır. Böyle bir ikir-

42 *PDP*, 128.
43 *PDP*, 169.
44 *PDP*, 132.
45 *PDP*, 164.

ciklik gözlüğünden karşıtlığın varlığı görünür: Ölüm yaşamda belirir ve yaşam ölümde. Yazarı ilgilendirdiği yönüyle karakterlerin çoğul söyleşisinin yok oluşunu önler. Yazarı, bir konumu öteki konumlara karşı saltıklaştırmaktan alı koyar. Bu anlamda bitimsizliği güvenceye alır. Bu anlamda gülmenin yazarın varoluşuna karşın yokluğunu ve yokluğuna karşın varoluşunu imlediği ileri sürülebilir. Gülme, yazarın bu çift anlamlı yokluğunda okur/düşünürün öteki-yaratıcı olarak varlığının göstergesidir. Gülme metnin kendisini bile son-suzlaştırır; metin, oluşmaktaki bir olaya, süreç boyunca yaratılması gerekene dönüşür. Bu anlamıyla gülme, oluştaki en temel yaratıcı öge olarak belirir.

Söyleşi

Yukarıdaki söylenenlerden söyleşi (diyalog) kavramının Bahtinci düşünce çerçevesinde ne ifade ettiği anlaşılabilir. Söyleşi benin olay içindeki varlığıdır. Olay ve benin olaya biricik ve yinelenemez katılımı birbirinden soyutlanamadığı için bir *ses* olarak benin varlığı çok-yönlü bir varoluş olmalıdır. Bu çokseslilik, benin süregiden bir söyleşi olduğu gerçeğini imlemektedir. Söyleşi karşılık-verebilen bir edimdir. Benin törel ereğe doğru güdümlenişi verili olanla, el altında olanla çatışma içinde olduğundan karşılık-verebilmenin kendisi de bir söyleşi biçiminde ortaya çıkacaktır. Öyleyse söyleşi kültür alanlarının (ideoloji alanlarının) insanın varoluşu içindeki birliğidir.

Bahtinci söyleşi, gerek Platonik söyleşiden gerek Hegelci diyalektikten ayrıdır. Platonik söyleşi baştan beri, söyleşiden önce Sokrates'in zihninde varolan önceden belirlenmiş bir ereğe, belirli bir sonuca ulaşmak istemektedir; bu söyleşinin sonucu söyleşinin kuruluş süreci boyunca oluşmaz, tersine başlangıçta zaten sona ermiştir. Hegelci diyalektik ise, tinin (Geist) önceden belirlenmiş serüveni sona erir ermez aynı tin içinde diyalektik bireşimine ulaşan yalancıl bir söyleşidir.[46] Kısacası, Bahtinci söyleşi bitimsizdir; çünkü (oluşan) olayın ta kendisidir, oysa gerek Platonik söyleşi gerek Hegelci diyalektik sonludur. Bu yüzden her ikisi de teksesli yalancıl-oluşların göstergesidir.

---

46 "Söyleşi ve eytişim. Bir söyleşiden sesler (ses ayrımları) çıkarıldığında, (duyarlılıklar ve bireyselleştiren) seslemler çıkarıldığında, yaşayan sözcükler ve karşılıkları soyut kavramlar ve yargılar biçiminde yontulup her şeyi soyut bir bilince tıkabasa doldurulduğunda eytişime varılır" (*SGE*, 145).

Ancak Sokratik (Platonik) söyleşi, soysuzlaşıp Platon'un son dönem yalancıl-söyleşilerine dönüşmeden önce güvenilir bazı ögeler içermektedir. Sokratik söyleşi, doğruluk kavramına ilişkin söyleşimsel bir anlayış sergiler. "Doğruluk, ne bireyin kafasında doğuştan mevcuttur ne de bu bireyin kafasında aranmalıdır, doğruluk onu birlikte (kolektif) arayan *insanların arasında*, söyleşimsel etkileşimleri süreci boyunca doğar."[47]

Doğruluk bir süreçtir, bir söyleşimsel birlikte kuruluş sürecidir. İnsanlar arasındaki söyleşimsel etkileşimde kurulur. Ancak Bahtin'e göre kesin ve teksesli bir doğruluk koyutlamaya eğilimli oldukları anlamda Platonik söyleşilerin içeriği *biçim*leriyle çelişki içindedir. Bu teksesli eğilim Platon'un ilk iki dönemki söyleşilerinde daha belirsizdir; ancak üçüncü dönem söyleşilerinde açık seçik bir biçimde belirginleşir. Platon'un bu dönemki söyleşileri şenlikli ve çok-yönlü söyleşimsel ögelerini yitirir, hazır doğrulukları doğrulayan basit soru-yanıt örnekleri biçiminde soysuzlaşır ve Sokrates figürünün ta kendisi bir "ebe"den çok bir öğretmene dönüşür.

"Sokratik söyleşinin iki temel gereci sinkrisis ve anakrisistir."[48] Sinkrisis çetin doğruların yan yana yerleştirilmesidir, anakrisis ise çetin doğruların onlara sahip kişiler tarafından dile getirilmesidir. Anakrisis sözün sözle kışkırtılmasıdır.[49] "Sinkrisis ve anakrisis düşünceyi söyleşimselleştirir, düşünceyi açıklığa taşır, onu bir *buluşma*ya ve insanlar arasındaki söyleşimsel etkileşime dönüştürür."[50]

---

47 *PDP*, 110.

48 *PDP*, 110.

49 Aaron Fogel, *Coercion to Speak: Conrad's Poetics of Dialogue* (Konuşmaya Zorlanmak: Conrad'ın Söyleşi Poetikası) adlı yapıtında (sayfa 28-9) Bahtin'in 'anakrisis' terimini kullanmasına ilişkin şunları söyler: "Mihail Bahtin *Eski Lahit* Grek sözcüğü 'anakrisis'i ötekini konuşturma anlamında canlandırmaya girişti. Bahtin için bu sözcük ötekini konuşturmaya yarayan, çoklukla *incelikli*, aygıtlara göndermede bulunur. Sokrates incelikli, alaycı anakrisisin ilk örneğidir... Bahtin zorunlu olarak, Dostoyevski'yi irdelerken, sözcüğü başkasını konuşturmaya yarayan ve zekice tasarlanmış sözel baskı stratejileri anlamında kullandı. Ancak sözlükler bize sözcüğün köklerinin daha çok konuşturmaya yarayan aşırı fiziksel baskıları imlediğini anımsatıyor." Fogel bu yapıtta Bahtin'in söyleşim kuramının söyleşide baskı ve şiddeti görmezden geldiğini savlıyor. Ancak, bu eleştiri, en iyi olasılıkla, Marksizm'den ve "zararlı" köktenci ögelerinden arındırılmış Bahtin'in Kuzey Amerika'da sunulan değişkesine yöneltilebilir. Söyleşimi, söylemi ve en basit konuşma edimini toplumsal konumların karşılaşması ve karşıtlaşması olarak değerlendiren ve sözcüğün ideolojiler arası savaşın en açık görülebildiği bir alan olduğunu belirleyen bir bakış açısının doğruluğunun; doğurtacak sözel karşılaşmaların daha temel, maddi ve toplumsal karşılaşmaların yansıması olduğunu teslim etmeyeceğini varsaymak olanaklı değildir.

50 *PDP*, 111.

"Sokratik söyleşinin kahramanları ideologlardır"; bir başka deyişle, doğruluğa ilişkin konum sahibidirler. Konum sahipleri olarak doğruluğu tartabilmek için başka konumlarla karşılaşmalıdırlar. Birbirleriyle ve doğrulukla karşılaşmaları ise bütünüyle ideolojik bir doğadadır. Konumlar olarak Sokratik kahramanlar varoluşlarının eşiğindeki söyleşiye katılırlar. Durum böyle olunca, nüve durumunda olsa bile, düşünce, (ide) organik bir biçimde kişiyle birleşir. (Sokratik kahraman, oluşumunun başlangıcından itibaren etkin ve söyleşimseldir denebilir.) Düşünce-imge olarak Sokratik kahraman herhangi bir doğruluk biçimini yeniden ifade etmez. Sokratik kahramanlar canlı ve söyleşimsel etkileşimleri boyunca, doğrunun bir olay olarak oluşumuna etkin bir biçimde katılırlar.

Minnepili mizahı kısaca değerlendirdiğimizde Bahtinci söyleşiye ilişkin değerlendirmelerimiz daha da bütünselleşecektir. Minnepili mizahta komik ögelerin artması, tarihsel sınırlamalardan kurtulma ve öteki özelliklerin yanı sıra altının çizilmesi gereken bir başka nokta bulunuyor: "Felsefi bir düşüncenin, söylemin, *doğruluğun* kışkırtılması ve tartılabilmesi için *olağanüstü durumlar* yaratmak."[51] Minnepili mizah, aşırı sorular sorma ve süregiden yaşam olayındaki bütün konum ve uzamlarda bu sorularla karşılaşabilme olasılığının gösterilmesi edimidir. Minnepili mizahta ortaya atılan düşünce ile konum arasındaki ilişkiyi değerlendirmek açıklayıcı olabilir. Minnepili mizah insan kişiliğinin değil *düşünce*nin tartılmasıdır ve bu da felsefi konumları sorgulamaya koşuttur. Gerçekte Minnepili mizahın canlılığı, söyleşimselliği ve çok-sesli doğası düşünceyi bir konum olarak kavrama anlayışından kaynaklanmaktadır. Bir konum olarak düşünce, bir güç birimi olarak düşünce anlamını taşımaktadır. Konumdan söz edildiğinde bunu bitimli insanlar, kişiler veya bireylerin konumuna indirgememek gerekir. Bu yönüyle kişilik konum kavramıyla örtüşmez ve öteki kişiliklerle etkileşemez. Ne var ki akışkanlaştırılmış özne olarak düşünce, öteki konumları ele geçirip dönüştürme ve karşılıklı olarak dönüşüme uğrama yetisine sahiptir. Akışkanlaştırılan kişi kendisiyle örtüşemez duruma gelir ve özdeşliğini yitirir. Böylesi bir akışkanlaşma; olayların gelişiminin, normların, etiketlerin, konuşma yordamlarının vb.nin genel kabul gören, geleneksel biçimlerinin olumsuzlanmasına yol açar. Böyle bir yaklaşım etkin doğası gereği içteki kişinin keşfedilmesiyle sonuçlanır: "*İçteki insanın*, kendi benliğinin keşfi, edilgen kendi içini göz-

51 *PDP*, 114.

lemleyerek değil *kendi benliğine etkin söyleşimsel yaklaşım* yoluyla gerçekleşebilir."[52]

Bunun sonucunda benliğin bütünlüğü yok olur. İçteki benlik (içteki insan) de kendisi için, kendinde varolabilecek bir bütünlük değildir. Ancak ve ancak ona söyleşimsel ve etkin bir biçimde yaklaşılabildiği sürece vardır. Eylem dışında benliğin varlığı söz konusu değildir. Bu yüzden "özel kişilik" düşüncesi (tıpkı özel dil düşüncesi gibi) olanaksız hale gelmektedir. "Kişinin kendisine söyleşimsel yaklaşımı benlik imgesinin dış kabuğunu, başkaları için varolan, kişinin dışsal değerlendirilişini belirleyen kabuğu kırar."[53] Böylece iç ve dış kişilikler arasındaki kuruntulu ayrım da ortadan kalkmış olur. Gerçekte karşılıklı eylemek olan eyleme katılmaksızın benlik var olamaz. Bunu benliğin söyleşimsel ilkesi olarak adlandırıyoruz.

Kişi, Bahtinci bakış açısına göre, yalnızca söyleşimsel bir veridir. Bu anlamıyla (birim olarak) "bir" sayısının değil "çoğul"un başlangıç olduğu söylenebilir. Benim varlığım, karşılığında kendi varlığı için benim varlığımı gereksinen (zorunlu kılan) ötekinin varlığı olmaksızın varlık değildir. Bu karşılaşmaların ve karşılıklı zorunlu kılma edimlerinin süregiden yaşam olayında gerçekleştiğini göz önünde tuttuğumuzda her eylemin üç ögenin birleşiminden kaynaklandığını söylemek olanaklı olur: "Ben", "öteki" ve "olay". Olay, ben ve ötekinin etkileşiminden kaynaklanan ortamdır; ancak ne birine ne de bu iki ögenin çizgisel toplamına indirgenebilir.

Bahtin, Dostoyevski'nin kahramanlarını irdelerken aslında ayrılamaz iki öge olan söyleşimsel özne ve söyleşinin bazı yönlerini açığa çıkarır: "Dostoyevski'de bir kişiliğin öz-bilinci bütünüyle söyleşimseldir... Bu anlamda Dostoyevski'de kişi, hakkında konuşamadığı, yalnızca hitap edebildiği *bir muhatabın öznesi*dir."[54] İç derinlik yalnızca gönderme (muhatap alma) edimiyle açığa çıkabilir. Öyleyse iletişimden ve söyleşimsel edimden bağımsız bir iç kişiliğin varlığı söz konusu değildir, zira göndermede bulunma göndermede bulunanın yanı sıra en az bir göndermede bulunulanı gereksinir. Bu durumda özdeşleyime dayalı kavrayış da olanaksızlaşır. Çünkü özdeşleyim öznenin bir başka özneyle empatik özdeş-

52 *PDP*, 120.
53 *PDP*, 120.
54 *PDP*, 251.

leşmesidir; oysa benliğe ilişkin söyleşimsel anlayış, benliği (kişinin kendi kendisiyle bile) bir özdeşlik olarak kavramaz. Söyleşimsel benlik bir özne-oluştur, eylem aracılığıyla süregiden olaya katılan sürekli oluş sürecinde bir özneye dönüşmedir. "Dostoyevski'nin anladığı, içteki insanı çizebilmesi, ancak onu ötekiyle iletişim içinde betimlemesiyle olanaklıdır. 'İnsanın içindeki insan' yalnızca iletişim içinde, kişinin bir başkasıyla etkileşimi yoluyla başkaları için olduğu gibi kişinin kendisi için de açığa çıkabilir."[55] Benliğe "sahip" kişi bile benliğine dolayımsız bir biçimde ulaşamamaktadır. Benin kendisiyle karşılaşması yalnızca kişinin varoluşunun eylem yoluyla dışa doğru yayılmasıyla gerçekleşebilmektedir.

Burada söyleşi, eyleme açılan eşik değil, eylemin ta kendisidir. Kişinin zaten elde hazır bulunan kişiliğini su yüzüne çıkarma, anlama aracı değildir; hayır, söyleşide kişi kendini dışa dönük gösterdiği gibi ilk kez neyse o olur –ve yineliyoruz, sadece ötekiler için değil, kendisi için de öyle.[56]

Gerçekte ne bir derinlik mevcuttur ne de bir yüzey, ne varsa eyleyen öznedir, özneyse başka güçlerle etkileşen ve ilişkilenen bir güç birimi gibi etkileşebildiği, karşılıklı eylediği ölçüde oluşmaktadır. "Var olmak söyleşimsel biçimde iletişmektir. Söyleşi sona erdiğinde her şey sona erer. Bu yüzden söyleşi sona ermemelidir."

Bu noktada söyleşi kavramını ve ötekiyle ilişkisini daha da açıklığa kavuşturabilmek için Bahtin'in sözünü ettiği "iç monolog" ve "iç diyalog" kavramsallaştırmalarını da değerlendirmemiz gerekmektedir. Sorulması gereken sorular şunlardır: Acaba bu kavramsallaştırmalar birbirleriyle çelişiyorlar mı? Bahtinci çerçevede yaygın bir biçimde kullanılan "söyleşi" kavramıyla çelişiyorlar mı? Bu sorulara yanıtın, aşağıdaki gerekçelerden dolayı olumsuz olduğunu belirtmek gerek.

İç monolog Bahtin tarafından, kahramanın bilincine ötekilerin bilincinin söyleşimsel bir biçimde "sızması" olarak tanımlanmaktadır. İç diyalog ise, kahramanın sızabilen, öteki bilinçlerin tümüyle söyleşimsel söyleşisi olarak tanımlanmaktadır.

Burada üzerinde durulması gereken nokta "özne", "düşünce" veya "ideoloji" gibi kavramlardan çok "bilinç" kavramının vurgulanmasıdır. Bahtinci terminolojide bilinç, "olma" ile karşıtlık içinde "oluş"u temsil

55 *PDP*, 252.

56 *PDP*, 252.

eder. Düşünce veya ideoloji, eylem ve olaya katılmayı dışlayan (Rusça'da *sobytie* terimiyle karşılanan "olay" veya "oluş" ögelerine ayrıştırıldığında –birlikte anlamına gelen "so" ve olmak anlamına gelen "bytie"- ötekiyle-olma anlamına gelir), açık soyutlamalar olan ve bitimli konuşlanmalardır. Dostoyesvski'ye ilişkin çalışmasında şöyle sürdürüyor Bahtin:

[Dostoyevski] için son ayrıştırılamayan birim gönderimlerinden ayrıştırılan düşünce, önerme, varsayım değil, iç içe geçen bakış açısıdır, kişiliğin iç içe geçen konumudur. Onun için gönderimi bulunan anlam, ayrışamaz biçimde kişiliğin konumuyla iç içe geçmiştir.[57]

Kendini bu biçimde ötekine doğru, ötekine güdümlenmiş olarak koyutlama edimi yalnızca bitimsiz bilinç işin içine katıldığında olanaklıdır. Öyleyse herhangi bir söyleşi veya çokseslilığin gerçekleşebilmesinin koşulu bitimli bir düşünce olarak değil, –zamansallığı bulunmayan idealizmin öznesi değil-, özne-oluşu imleyen bilinç biçiminde öznenin ortaya çıkmasıdır. Bu yapılaşma (yapı-oluş) olaya katılmanın yolunu açar; zira bu anlamıyla bilincin kendisi (süregiden) bir olaydır.

Yukarıda sözü edilen iki öge (içi monolog ve iç diyalog) aynı olayın iki yüzüdür; Janus'un iki yüzüdür. Çevreyle söyleşimsel ilişkinin gerçekleşebilmesi ve bilincin olaya katılımının sağlanabilmesi için birbirleriyle etkileşirler; bu anlamda "söyleşimselleşen iç monolog *mikrodiyalog*'un görkemli bir örneği"ne dönüşür. İç monologdaki "bütün sözcükler çift-seslileşir. Her birinde seslerin bir çatışkısı yaşanır."[58] Bu konuyla ilgili Bahtin uslamlamasını şöyle sürdürür: "Söyleşi bütün sözcüklere sızar, içlerinde bir sesler savaşı kışkırtır ve seslerin birbirlerinin [sözüne] karışmalarına neden olur. Mikrodiyalog işte budur."[59] Öyleyse mikrodiyalog, gerçekte (sözcüğün en geniş anlamıyla) söyleşimsel bir doğada olan ve monolog biçiminde beliren içselleştirilmiş bir söyleşidir. Bahtin'in müzikal benzeşimlerine uygun olarak mikrodiyalog, dizonant doğada da olabilen çoksesli bir ölçünün solo kesimi gibi düşünülebilir. İçselleştirilen söyleşi tümdengelimsel veya tümdengelimli-tümevarımsal bir zincirleme tepkime gibi devinen basit bir Kartezyen iç düşünme değil; içselleştirilen bir karşıtlaşma, konuşlanma ve (karşı-) etkidir. "Çatışan doğrulukların bu söyleşisi dışında tek bir eylem veya ana karakter-

57 *PDP*, 93.
58 *PDP*, 74.
59 *PDP*, 75.

lerden birinin özsel bir düşüncesi dahi gerçekleşmez." Çatışan doğrulukların söyleşisi oluşa (ötekiyle-oluşa) bu uğrakta bağlanır. Kısacası, söyleşi; kişinin olaydaki konumunun biricikliğinin ayırdında olarak mazeretsiz ve taraflı bir biçimde varlık olayına güdümlenmesidir. Böyle bir ayırdında olma durumu –uyanıklık- bilincin bir durumu olarak, yalnızca kişinin ediminin biricikliğini teslim etmekle kalmaz, ötekinin de eyleminin biricikliğini onar. Söyleşinin bir mikrodiyaloga dönüşecek biçimde içselleştirilebilmesinin nedeni budur. "Romanın devamında içeriğine katılan hiçbir şey –kişiler, düşünceler, nesneler- Raskolnikof'un bilincinin dışında kalmaz; her şey ona doğru tasarımlanır ve söyleşimsel biçimde içinde yansıtılır." Kişi kendi içinde, bedene kavuşturulan şeyler hakkında söyleşimsel bir biçimde düşündüğü ölçüde Öteki'ne dönüşür ve ötekine dönüştükçe kendisine yönelik tasarımlanan şeyleri başarılı bir biçimde içselleştirebilir. Bu bağlamda ve bu ölçüde ötekilik olarak bir kendilik oluşturmaya başlar. "Her şey söyleşinin içine çekilir, sorularını karşılar ve karşısına yeni sorular yerleştirir." Bu durum, olayı karşılık-verebilir bir biçimde karşılamak ve olayla süregiden bir oluş olarak, oluşan bir öteki olarak yüz yüze gelmektir.

İnsanın bitimsiz söyleşimsel niteliğinin bir başka ögesi de kişinin öteki tarafından olum(suz)lanması ve kişinin ötekiyi olum(suz)lamasıyla ilintilidir. Gerçek yaşam sürecinde bu olum(suz)lama ötekinin sözünün kişinin kendi sözünde var olması ve seslerin bir birine katılmasıyla gerçekleşir. Olumlanan kişi olumlama ediminin edilgen tarafı olduğundan (kişi olarak) olumlanmayı yadsır (olumsuzlar). Yoksa ötekinin olum(suz)lamasına basitçe boyun eğmek yoluyla Nietzsche'nin "eşek-olumlaması"[60] diye nitelediği, edilgen bir biçimde her şeyi olumladığı bir duruma düşer.

Bütün öngörülen yanıtlar gibi "öteki kişinin" de gerçek-yaşam söylemi *perpetuum mobile* devimine çekilir. Kahraman, söylemden bütünsel

---

60 Nietzsche'nin *İşte İnsan*'ında olumlamayla olumsuzlamanın ilişkisi konusunda ilginç bölümler bulunuyor. Bunlardan birinde Nietzsche kuşkucunun safdil bir liberal olduğunu söyler. Ahlak alanında "her şey gider" düsturuna sahip olduğu gibi, bilim alanında doğru çokluğuna inanır. Safdil liberal her şeyi doğru diye olumlar ancak bu olumlama eşeğin "aa-ii" diye anırmasına benzer. "*Dionisosçu* görevin olmazsa olmaz koşulları arasında çekiç kadar sert olmak, *yıkımdan bile haz* duymak bulunur" (*İşte İnsan*, Z, 8). Daha sonra şöyle sürdürüyor: "Geçen yılların görevi şimdi açıkça ortadadır. Görevimin evetleme bölümü çözümlendikten sonra hayır deme dönemi gelip çattı; olumsuzlama (yok-etme) görevi: Değerlerimizin yeniden değerlendirilmesi, büyük savaş, [bizi] karar gününe çağırıyor" (*Agy*, İyinin ve Kötünün Ötesi, I).

olarak tanınma ve olumlanma talep eder. Ancak eşzamanlı biçimde bu tanınma ve olumlanmayı yadsır zira bu söylemde o, güçsüz ve edilgen taraftır.[61]

Basitçe olumlamaya boyun eğmenin olanaksızlığı insanlar arasında bitimli söyleşinin olanaksızlığından kaynaklanmaktadır. Kişinin ötekinin olumlamasını olumlaması, bu olumlamanın bütünlüğünü tüketebilecek yetide değildir. Bu yetersizlik, ikinci bir adımda, kişinin ve ötekinin olumlamasını yine de tüketemeyen olumsuzlama ediminin ortaya çıkmasına yol açar. Dolayısıyla bu olum(suz)lama çevrimi asla sona ermez; çünkü "gerçek-yaşamdaki insan sesi ve ötekinin öngörülen karşılığı da aynı ölçüde kişinin iç-diyaloğunu sona erdirme yetisinden yoksundur."[62] Söyleşinin söyleşimsel niteliği, öyleyse, şu şekilde özetlenebilir: Kişi kendini, ötekini ikna ettiği ölçüde ikna eder. Ancak kişinin kendisini daha yoğunluklu olumlayabilmesi için öteki ikna edilmemelidir. Dahası, öteki kişi son çözümlemede olumlananı olumladığında bir kez daha kişi olumlamayı yadsımalıdır. Olumlanma çevriminin bitimsiz bir biçimde sürdürülmesi olumlamamaya dayanmaktadır. "İkna edici seslemin yoğunlaşması kahramanın öteki sesi açısından bir iç direncin göstergesidir."[63]

Söyleşimsel benlik, öyleyse, tekbenci bir eylem öznesi değildir. Bu savı iki önermeyle desteklemek olanaklıdır: Söyleşimsel özne ancak ötekiyle birlikte vardır. Söyleşimsel özne kaba görgücülüğün tasarladığı gibi dünyayı (salt duyumsal veriler aracılığıyla) kurgulayan/kuran özne değildir. Söyleşimsel özne "duyumlar düzeyinde" kalmaz, dünyayı salt duyumlar dünyası olarak tasarlamaz. Görgücülüğün tasarladığı özne, bütün öteki duyumlar gibi, verili bir duyumdur; bir duyumlar toplamıdır ve dünyayı bu duyumları anımsayarak kurar. Oysa söyleşimsel özne yalnızca anımsama ve duyumsama yoluyla dünyayı bir taslak olarak kurgulamaz; duyumsama ve anımsama eylemsel varlığının uğrakları olduğundan, dünyayla kendini-anımsama-süreci olarak oluşur. Söyleşimsel özne dünya*da* değil, dünyaya katılmaktadır. Bu yönüyle son çözümlemede kaba özcülüğe indirgenebilen –psikoanalitik yaklaşım gibi eğilimlerin- ve

61 *PDP*, 253.
62 *PDP*, 254.
63 *PDP*, 262.

kişinin belleğinin derinliğinde, öznenin "gerçek özünü" arayan yalancıl-tarihsel yaklaşımlardan da ayrılır.[64]

Ülkü (ide)

Romantik karakteri klasik karakterlerden ayıran şey romantik karakterin insiyatif sahibi oluşu ve kendi kendine etkinleşebilmesidir. Romantik karakter, bitimsiz kişi gibi eylemlerinden sorumludur ve anlamlar ve değerler evreninde iyi olana güdümlenmiştir. Bu yönüyle romantik karakter, yalnızca karakterin kurucu ögelerinin gerçekleşmesi değildir; yazarın üstesinden gelmekle yükümlü olduğu törel-bilişsel bir konum sahibidir.

Klasik kahraman, kurucu ögelerine indirgenebilir ve bu kurucu ögelerin toplamıdır. Yazgının yerine gelmesi ve gerçekleşmesidir, bundan dolayı bu karakter türüyle alımlayıcı/okur arasında gerçek bir söyleşi gerçekleşmez. Klasik karakter, olanakları ve gizillikleri önsel bir düzeneğe uyabilecek bir biçimde tasarlanıp sunulan bir "kişi"dir. Bir yönüyle evrenselliğin ürünüdür, kendi evrensel tarihinin sonucudur. Sanatsal birliği ve bütünlüğünü bu yazgısından çıkarsar.

Klasik kahramana karşıt olarak romantik kahramanın birliği ve bütünlüğünü sağlayan şey, onun bir ereğe güdümlenmişliğidir. Bu güdümlenme ise değerler ve yargılardan kesinlikle bağımsız değildir. Anlam veya ereğe güdümlenme "ülkü" tarafından belirlenir. Romantik kahramanın bireyselliği bu ülküden veya "ülkünün bedene kavuşması"ndan kaynaklanmaktadır. Bu anlamda romantik karakter gerçek-yaşamdaki kişiye daha fazla benzemektedir. Ülküyle dile getirilmek istenen şey Platoncu "ide" değil, yaşam-olayındaki güdümlenme olduğundan gerçek-yaşamdaki kişi gibi o da bitimsizdir. Kahramanın gerçekleşmesi, bundan dolayı, düşüncenin gerçekleşmesi/edimselleşmesi olarak nitelendirilebilir. Kahraman/kişi bu edimselleşme aracılığıyla kişi-*haline-gelir* ancak bu edimselleşme her seferinde bütünlenmekten kaçar. Bu bütünlenmekten-kaçış, koşulan ufuğun ele geçirilemeyişine benzer bir durumu imler. Bu

---

64 Bahtinci anlayış; öznenin, kişinin özel tarihine, kişinin kendi perspektifine veya psikanalizin varsaydığı türden bir bilinç derinliğine indirgenebileceğini yadsır. Bu anlayış bir yüzey felsefesini andırır: Yüzeyin, derinliğin astı veya üstü olmadığı gökyüzü gibi. Yüzeyle derinliğin çatışması konusunda Tournier'nin *Cuma ya da Pasifik Arafı* adlı romanından bu alıntı açıklayıcı olabilir: "Örneğin şu derinlik kavramını ele alalım, 'derin bir zeka', 'derin bir aşk', bu sözcüğün kullanımını bir gün çözümleyeceğim asla aklıma gelmezdi. Oysa derinlik kavramını sığlık kavramına karşı düşüncesizce kullanmak, bunun ille de az derinlikli değil 'geniş yüzeyler" anlamına gelebileceğini görmemek ne tuhaf bir önyargı."

özgüllük, romantik kahramanın yaşam olayının yinelenemez bir nitelik kazanmasına yol açar; bu yinelenemezlik ise kahramanın yazara ve alımlayıcı/okura karşı dışsallığını güvence altına alır. Yazar/okur olarak "ben" karşısında kahramanın ötekinin konumuna yerleşmesini sağlayan şey, ülkünün bu edimselleşmesidir. Ülkü kavramı bu noktada bitimsizlik kavramıyla örtüşür.

Romantizm bir çeşit *sonsuz kahraman*dır: Kahramana ilişkin yazarın kafa yorması kahramının içinde(n) sunulur ve onu yeniden yapılandırır; kahraman yazarın öteye geçen tüm belirlenimlerini alır ve kendini geliştirmek ve kendini belirlemek için kullanır, bu da bu kendini belirleme sürecinin sonsuzlaşmasına yol açar.[65]

Bahtin, sürekli olarak kendi kavramsallaştırmasını Platoncu ve benzeri idealist-monolojik kavramsallaştırmalardan ayırmaya çalışıyor. "Çoksesli proje sıradan tek-ülkülü çerçeveyle uyuşmazlık içindedir."[66] Herkesin paylaştığı "genel" ve "sağduyusal" bir ülkü –kavram olarak düşünce- yoktur; biricik düşünsel edimin ötesinde, ardında bir öz bulunmamaktadır. Tersine yalnızca ülkünün yaşam olayına çoksesli müdahalesinden söz etmek olanaklıdır. Öyleyse varoluş Varlık olarak Ülkü'den pay almak değildir, eş deyişle varoluş Ülküsel Varlık'tan çıkarsanmaz. Tersine, varoluş ülkünün yaşam olayına çoksesli katılımıdır –ülküler çoğulluğunun veya ülkülerin yaşam olayına çoğul müdahalesidir. Bu yüzdendir ki, "Dostoyevski'nin kahramanı yalnızca kendine ve çevresine değil, dünyaya ilişkin bir söylemdir; o yalnızca biliş sahibi değil, aynı zamanda bir ideologdur." Öyleyse varoluş Varlık'ın müdahalesi değil varlığa katılımdır. Varoluş, yaşamın oluşsal niteliğine güdümlenmiş kahramanın ülküsünün taraflı eyleminin ürünüdür. Böyle kavramsallaştırıldığında varoluş, yalnızca kahramanlar arasında değil kahraman ile yaşam olayının arasında da karşılıklı olarak geliştirilen etkileşimin/ilişkinin doğmasına yol açar. "Kişisel yaşam biricik biçimde benciliktен arınır ve ilkeselleşir, kaba ideolojik düşünme, tutkulu kişilikle yakın biçimde ilişkili bir biçime bürünür."[67] Bu durum bireyleşme ve çoğulluk ilkesi olarak eylem diye adlandırılabilir. Özne (veya ülkü) edimselleştiği ölçüde biricikleşir ve etkili olur. Dolayısıyla özne yaşam olayına daha etkin bir biçimde katılır, onun kurucu uğrağına dönüşür ve o ölçüde etkilenir.

---

65 *AA*, 180-1.

66 *PDP*, 78.

67 *PDP*, 79.

Bahtin çoksesliyle monolojik olanı karşıtlaştırırken şöyle sürdürüyor:

[Monolojik yapıtın] yazarı için yalnızca doğru bir düşüncenin dile getirildiği verili bir yapıtın bağlamında birilerinin bu doğru düşünceyi dile getirmesi yeterlidir. [Monolojik yapıt] kompozisyona ilişkin değerlendirmeler, geçerli veya uygun olan veya tümüyle olumsuz olan ölçütler tarafından belirlendiğinde onu dillendirenin imgesininin olanaklılığını zedelememelidir. Böyle bir düşünce, kendinde, *kimseye* ait değildir.[68]

Böylece ülkünün (düşüncenin) kahramanın ögelerinden biri olduğunu varsaymalıyız. Bunun da ötesinde ülkü, kahramanın raslantısal ve olumsal bir ögesi değil, kahramanın güdümlü[69] eyleminin zorunlu sonucudur. Üstelik bu edim kahramanın ağzına laf koymak değildir, bizzat kahramanın konuşma eylemidir. Bu durumda ülkünün gerek tarihselliği gerekse soykütüğü (ülkünün kime ait olduğu sorusu) önem kazanmaktadır. Bu, belirli koşullar altında, belirli bir uzamda ve belirli bir zamanda gerçekleşen belirli bir eylemin sonucu olan belirli bir ülküdür. Yeri doldurulamazlığının, biricikliğinin ve yinelenemezliğinin kaynağı bu belirliliğidir. Bu özellik Bahtinci ülkü kavramıyla Platoncu ülkü kavramı arasındaki başka bir ayrılıktır. Platoncu ülkü bir kereliğine ve sonsuza dek vardır ve monolojik yapıtın ülküsü gibi sonludur. Bundan dolayı ülküyle sahibi arasındaki ilişki olumsaldır. Bu ülkü; kendinde, kendisi için ve kendi başına olduğundan ne soykütüğünden ne de tarihinden söz edilebilir. Oysa Bahtinci ülkü bitimsizdir; olayı oluşturmak üzere olaya katılmakla kalmaz, kahramanın olaya biricik ve yinelenemez katılımı yoluyla oluşur ve bir ülküye dönüşür. Monolojik metin yazarının ülküsü bu yaratıcı ögeden yoksundur, Nietzsche'nin anladığı anlamda olumsuz ve tepkisel bir tutumun göstergesidir.[70] Monolojik ülküyle birlikte olumlama-olumsuzlama-

---

68 *PDP*, 79.

69 Güdümlü (İngilizce'si directed): Kendi özgün felsefi jargonunu geliştirirken Bahtin dönemin başlıca felsefi akımlarıyla ayrılığını da belirginleştirmeye çalışıyordu. Güdümlü, Husserlci görüngübilimde "yönelim" veya "niyet" anlamlarına gelen "intention"a karşı kullanılmaktadır. Yönelim veya niyet daha öznel bir vurguya sahip, oysa güdüm –askeri vurgusu da göz önünde tutularak- bu öznel vurguya karşı basit bir nesnelciliği değil, hem öznel olanın –niyetin- hem de bu öznel olanın nesnel olarak gerçekleşmesinin, bu gerçekleşmesinin de etki olarak ölçülebilirliğini kapsamaktadır. Bir bütün olarak benden başlayarak süregiden varlık olayına etkin katılım sürecini, etki-oluşu dile getirmektedir.

70 "Edilgin" ve "tepkisel güçler" konusunda bkz. Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy* (Nietzsche ve Felsefe) (İngilizce'ye çeviren: Hugh Tomilson, Columbia University Press, New York, 1983), sayfa 40 ve sonrası.

nın indirgemeci diyalektik (ikili) karşıtlığının çerevesinde hapsoluruz. Ayrıca böyle bir olumlamanın herhangi türden bir etkinlikten yoksun olduğunu unutmamak gerekir. "Monolojik sanatsal bir dünya görüşü ötekinin ülküsünü temsil nesnesi olarak tanımaz. Böyle bir dünyada ideolojik olan her şey iki ulama bölünür."[71] Monolojik ülkü ya doğrudur ya da yanlış; bir başka deyişle ya yazara aittir ya da değildir. Bu ulamsal ayrıştırma, ülkünün yaratıcısı olarak kahramanın ve ülkünün etkin kavramsallaştırmasından yoksunluğun sonucu olan etkin kahraman kavramsallaştırmasının yokluğundan kaynaklanmaktadır. Sözünü ettiğimiz kahramana ilişkin etkin kavramsallaştırma ancak böyle bir "ulamsal ayrıştırma" bir yana bırakıldığında olanaklıdır. Ulamsal olarak farklı olanlar ilşkilenip etkileşemezler. Varoluş birlikte varolmak demek olduğuna göre (Türkçe'deki işteş çatının kullanımının da imlediği gerçeklik) etkileşimin yokluğu (etkin, biricik ve yinelenemez) varoluşun yokluğu anlamına gelir. Yalnızca güç birimleri farklılıklarını yaşayarak deneyimleyebilir ve etkinleşebilirler ve yalnızca böyle bir durumda gerçek bir çoğulluktan (ve buna bağlı olarak çokseslilikten) söz edilebilir.

Heidegger'in ötekinin ölümü olarak ölümü deneyimleme olanaksızlığı hakkındaki görüşü bu bakış açısıyla karşıtlandırılabilir.[72] Heidegger açısından öteki düşüncesi –yukarıda ifade edilen anlamıyla- temsil edilebilir değildir. Öteki düşüncesi benim kendi benlik düşünceme olmasa bile ulamsal aşkınsallığa dönüştürülerek tekseslileştiriliyor: Dasein bu tekseslileştirme yönünde işlev gören kavramdır. Son çözümlemede, özelde Heidegger felsefesi ve genelde monolojik düşünce açısından ötekinin varlığı olanaksızdır. Öteki, bu görüşe göre, en iyi olasılıkla üstesinden gelinmesi gereken bir şeydir. Bahtin'in dediği gibi "olumsuzlama genel olarak düşüncenin arı kuramsal olumsuzlaması (olarak) kaldığı sürece ötekinin olumsuzlanmış düşüncesi bilincin yanı sıra başka özerk bir bilinç oluşturamaz."[73] Başka bir deyişle olumsuzlama şöyle açıklanabilir: Kişi

71 *PDP*, 79.

72 *Varlık ve Zaman*'da (İngilsizce'ye çeviren: John Macquarrie & Edward Robinson, Harper & Row Publishers, 1962) Heidegger şöyle yazar: "Ölenin artık-orada-olmayışını alımlamamıza yarayan görüngüsel uygunluk arttıkça ölenin asil sonu-gelen-Varlık'ının ölüyle Birlikteliğimizin aracılığıyla deneyim*lenemeyecek* türden bir şey olduğu açıklık kazanır. Ölüm, gerçekte kendini bir yitim olarak açığa vurur, ancak bu geride kalanların deneyimleyeceği bir yitimdir. Ne var ki böyle bir yitime tabi kaldıkça ölenin 'tabi kaldığı' Varlık-yitimine hiçbir yoldan erişemeyiz. Ötekilerin ölümü gerçekten deneyimleyebileceğimiz bir şey değildir, en iyi olasılıkla ancak ölenin 'yanı başında' olabiliriz" (282, H 239). Daha fazla ayrıntı için *agy*'n 279. sayfasına ve sonrasına bkz.

73 *PDP*, 80.

düşünceyi belirli bir bireyin belirli bir eylem sonucunda yarattığı belirli bir düşünce biçiminde anlamadığı sürece ötekinin bağımsız bir bilinç olarak ortaya çıkması olanaksızdır. Böyle bir olumsuzlama veya değilleme yalnızca tekseslileştirilen bir dünyayı amaçlamaktadır; bu doğrultuda farkın yadsınmasının ötesinde bir erek izlenmemektedir.

Farkın yadsınması her türden ideolojik monolojizmin temelidir. "İdeolojik monolojizm en açık, en keskin kuramsal açıklamasını idealist felsefede bulur. Tekçi ilke, eş deyişle *varoluş*un birliğinin olumlanması, idealist felsefede *bilincin* birliğine dönüşür."[74] Böyle teksesli bir duruş, ironik bir biçimde, varlığın birliğinin yadsınmasına ve varoluştaki ulamsal farklılaşmanın olumlanması sonucuna götürüyor ve bunun sonucunda yanlışlanıyor. Thomas Aquinas'ın Varlığın tekanlamlılığı veya ikizanlamlılığı sorununa karşı önerdiği "örnekseme ilkesi" varlığın birliğinin idealist felsefede kendisiyle çelişmesinin ilginç bir örneğidir.[75] İdealist felsefede varlığın birliğinin yerini alan bilincin birliği kaçınılmaz bir biçimde belirli bir bilincin birliğine dönüşür. Modern düşüncede de tekseslilliğe doğru böyle yapısal bir eğilimin bulunduğunu unutmamak gerekir. Bu eğilim, özellikle olgucu felsefenin çağdaş felsefi düşüncede baskın eğilime dönüştüğü uğrakta iyice belirginlik kazandı. Bahtin'in dediği gibi: "Tek bir bilincin kendine yeterliliğine bu inanç, belirli bir düşünürün ürettiği bir düşünce değildir; hayır, bu, bütün içsel ve dışsal biçimlerini belirleyen çağdaş dönemin yaratıcı ideolojik etkinliğinin derin yapısal bir özgüllüğüdür."[76]

Ülkünün, öznenin bir özelliği olduğu daha önce söylendi. Şimdiyse bu konuya daha yakından bakılmalı. Dostoyevski'de kahraman ile ülkü arasındaki bağa ilişkin olarak Bahtin kendi bakış açısıyla Engelhardt'ın bakış açısını karşılaştırır: "Dostoyevski'de kahraman Engeldardt'ın öne sürdüğü gibi kendinde-ülkü değildir; tersine, kişi ülküden doğar. Dostoyevski'de kahramanın ülkü adamı olduğunu yeniden vurgu-

---

74 *PDP*, 80.

75 Aquinas açısından "örnekseme" ve ulamsal olarak ayrı varlıklar arasındaki sıradüzen ve bunun "tekanlamlılık" ve "ikizanlamlılık" ile karşıtlığı konusunda Gilles Deleuze'un "Seminar Session on Scholasticism and Spinoza" (Spinoza ve Skolastizm üzerine Ders) (Vincennes, 14 January 1974) başlıklı çalışmasına bkz: "Bu üçüncü topluluk [Aquinas ve ardılları] varlığın ne tekanlamlı ne de ikizanlamlı olduğunu, örneksemeli olduğunu savunuyordu. *Örneksemeli varlık bu anlama gelir: Varlık dendiğinde sözcüğün değişik anlamlarında söylenir. Ancak bu anlamlar ortak bir ölçüden yoksun değildir: Anlamlar örnekseme kurallarınca belirlenir*" (sayfa 2).

76 *PDP*, 82.

lamak gerekir."[77] Ülküden doğan ülkü adamı aynı zamanda ülküyü taşıyan kaptır. Ülküden doğmak, ülküyü gerçek bir birey biçiminde edimselleştirmek demektir. Kahramanın ve ülkünün bitimsizliğinin kaynağı budur; bu, kahramanı dışsal (mekanik), toplumsal veya psikolojik karakter veya tipe indirgenmeye karşı korur. Bu durum –kahramanın ülküyü birey biçiminde edimselleştirmesi—ülküyü "bütünüyle geçerli bir ülkü"ye dönüştürür. Bütünüyle geçerli bir ülkü kahramana içsel etkileşime ve söyleşime dayalıdır. Kişinin imgesini yitirmesi durumunda "Raskalnikov'un ülküsü derhal bütünüyle geçerli bir ülkü olarak imleme gücünü yitirir öteki bütünüyle geçerli ülkülerle sürekli söyleşimsel etkileşimini *sürdürdüğü* savaşımdan çekilirdi,"[78] bir başka deyişle, böyle bir kopuş durumunda kişinin imgesi kahramanla olan içsel ilişkisini yitirir: Bütünüyle geçerli olan ülkü "insan içindeki insandır."

Kahramanın ülkü insanına dönüşmesi için ben-merkezciliğin ötesine geçmesi zorunludur. Ben-merkezciliği aşmak, çoğulluğu basit çokluk kavramına indirgeyen liberal tutumun ötesine geçmek anlamına gelir. Liberal düşünce bireye değişmez bir öz atfederek ironik bir biçimde bireyi şeyleştirir (bireyi, öteki nesnelerle birlikte bir nesneler çokluğuna yol açan başka bir nesneye indirger). Ben-merkezci ve şeyleşmiş kişiliğin ötekilerle ilişkisi mekaniktir; varlığı birlikte-oluş (*so-bytie*, birlikte-oluş olayı) biçiminde kavrayamadığından yalnızlığın üstesinden gelemez. Kahraman, ülkü insanına dönüşmek için ülküye adanmalıdır. Böyle bir adanmaysa, ancak ötekilere güdümlenmekle olanaklıdır. Böyle bir adanma öteki ülküler çoğulluğu olmaksızın olanaksızdır; çünkü ülkü yalnızca onu çevreleyen sesler çoğulluğunda somut bir ülkü olarak edimselleşebilir: "Çevredeki seslemlerin varlığı sayesinde (ülkü) soyut arılığından arınır, ancak ve ancak bundan sonra (...) asil bir yaşam sürmeye başlar."[79]

Bahtin açısından ülkünün etkin doğası kendini ülkü-güç olarak ülkü kavramında gösterir: "Ülküler ülkü-güç olarak yaşar ve yaşama katılır." Ülkü-güç aynı zamanda güç birimi biçiminde de yorumlanabilir. Sesler arası söyleşimsel ilişki yalnızca ülkü en etkin biçim olarak bir güç birimi biçiminde kavramsallaştırıldığında gerçekleşebilir. Güç-ülkü, Dostoyevski çokseslliğinin temelidir. Böyle bir bakış, Bahtin'in neden Shakes-

77 *PDP*, 85.
78 *PDP*, 86.
79 *PDP*, 89-90.

peare'i çoksesli romanın kurucusu olarak görmediğini de açıklar. Çokseslilik, yukarıda da belirtildiği gibi sesler çokluğu demek değildir. Çokseslilik bir yandan her tekil sesin kendisine dönüşme süreci ve tekil sesin bitimsizliğidir, öte yandan etkileşerek ilişkilenen güçlerin dizonant çoğulluğudur. Farklı görüşleri olabilen kişilikler çokluğu tek başına çokseslilige yol açmaz. Kişilikler eylemde bulunmak durumundadırlar ve yaşam olayında bu olay aracılığıyla oluşmalıdırlar. Bu eylem aynı zamanda ötekine doğrultulmuş bir eylem olmalıdır ve birlikte-oluşa dayalı bir eylem biçiminde gerçekleşmelidir. Çoksesli kişilikler zaman zaman belirli bir bakış açısından bile yoksun kalan kişilik süreçleridir. Kişilikler oluşurlar, görüşleri ve sesleri de öyle. Olayı oluşturuyor, bir yandan da olay aracılığıyla oluşuyorlardır. Bu kişiliklerin belirli bir yazgıları yoktur ve (belirli bir çerçeveye sıkışıp kalmamak anlamında) inançsızdırlar. Ufukları sürekli değişip genişlemektedir. Varolan ufku oluşturan sorular dizgesini yadsıyarak ve böylece varolan ufka sonal sorular yönelterek ufku etkin bir biçimde değişime uğratıp dışına taşabilirler. Kişilik, varolan ufukları ve çerçeveleri istikrarsızlaştırarak oluşur.[80]

Ülkü-gücün zaman ögesi de başka bir çatışma zeminidir:

Kendi zamanındaki söyleşilerde Dostoyevski geçmişin ses-ülkülerinin de titreşimlerini duydu ... Ayrıca ... geleceğin ses-ülkülerini de duymaya çalıştı, şimdiki zamanda süren bir söyleşide onlar için tasarlanmış bir konumdan gelecek nasıl yalvaçça öndenebiliyorsa, onları, henüz açımlanmış bir söyleşide dillenmemiş bir yanıt olarak öndemeye çabaladı. Böylece geçmiş, şimdi ve gelecek şimdiki zaman düzleminde bir araya gelip tartışmaya girişti.[81]

Zaman, bu bakış açısında, katılımcı ülkü-gücün etkin zamanı biçiminde kavramsallaştırılır. Güç-olarak-varlık, zamanın belirsiz ve soyut ayrımlaşmasını kırar. Demek ki zaman, geçmiş-şimdi-gelecek zamansal konumların etkileşmine katılan güçlerin etkin varlığından başka bir şey

---

80 Bahtin'in ufuk kavramına yüklediği anlamı Heidegger'in *Varlık ve* Zaman'da bu kavrama yüklediği anlamla karşılaştırmak konuyu anlamak açısında açıklayıcı olabilir. *Varlık ve Zaman*'ın İngilizce çevirmenleri Heidegger'in bu kavramla imlemeye çalıştığı anlam konusunda şunları dile getiriyorlar: "Bu çalışma boyunca 'ufuk' kavramı İngilizce konuşan okurun alışık olduğundan farklı imler ve vurgulara göndermede bulunuyor. İngilizce okur ufuğun genişleyebilecek, derinleşebilecek veya ötesine geçilebilir bir şey olduğunu düşünmeye eğilimlidir. Oysa Heidegger, ufuğun genişlemeyen, ötesine geçilemeyen, 'içinde süren' belirli anlaksal etkinliklerin sınırını belirleyen bir şey olduğunu düşünüyor" (sayfa 19, 4 nolu dipnot).

81 *PDP*, 90.

değildir. Bu anlamda zaman salt aşkınsal bir düzlem olarak anlaşılmamalıdır. Zaman çizgisel bir süreyi imlediği anlamda tarihsel değil uzamsaldır (etkileşen güçlerin konumuna bağlıdır). Zaman böylece, mekanik devimin metrik ölçüsü olmaktan kurtulur ve eylemin yoğunluk ölçüsüne dönüşür, bizzat eylem oluverir. Zamanda ayrımlaşma böylece etkilerin yoğunluğundaki ayrımlaşma biçimine bürünür; örneğin, "geçmiş"in etkin bir çalışması, şimdiki zamanın edilgin bir çalışmasından daha "vakitli" olur: Zaman eyleyen konumların gerçek yoğunludur.

Karşılık-verebilme (sorumluluk)[82]

Karşılık-verebilme daha, 1919'da Bahtin'in en erken basılmış yapıtı olarak bilinen "Sanat ve Karşılık-verebilme" başlıklı kısa makalesinde kullanılmaya başlandı. Bu kavram Bahtin'in bütün çalışmalarında kullanılıyor; söyleşi, konuşma edimi ve dinleyici sorunsalı gibi konularla yakından ilişkilidir.

Başından beri bu kavramla vurgulanmak istenen şey mekanizmin ve Rus Biçimciler'in mekanik materyalist anlayışının görmezden geldiği bir konudur: Özelde yazar ile metin ve okur ile metin arasında süren söyleşi, genelde ise kişinin eylemi ve eylem sorumluluğu arasındaki bağ (birinciler ikinci ilişkinin özel biçimleri olan belirli eylemler olarak görülebilir). "Bir bütüne, ögeleri zaman ve uzamda yalnızca dışsal bağlantılarla ilişkilendiğinde, anlamın içsel birliğince olgunlaştırılmadığında 'mekanik' denir."[83]

---

82 "Karşılık-verebilme": Sorumluluk (*otvetsvennost'*) terimi yerine tercih edilen bu kavram Rusça'daki sorumluluk teriminin kökü olan "yanıt vermek, karşılık vermek" (*otvet*) gibi anlamları korumak içindir. Karşılık-verebilme sorumluluğa göre daha etkin bir vurgu içermektedir; bu seslem, kanımca, Bahtin'in düşüncesinin dokusuna daha uygun bir karşılıktır. Yine de yer yer, metnin içinde "sorumluluk" kullanılacaktır.

83 *AA*, 1. Ladislav Majetka "Deconstructing Bakhtin" adlı çalışmasında 1920'li yılların erken dönem Bahtin'ini 20'lerin sonu ve 30'lu yılların Bahtin'iyle karşıtlaştırıyor. İlkinin, Kantçı felsefenin etkisinde, ikincisinin ise diyalektik materyalizm ve Hegelci felsefenin etkisi altında olduğunu öne sürüyor: "1924'te Bahtin'in yazdığı metin açıkça Broder Christiansen ve Alman yeni-Kantçı hareketten esinlenmişti, ancak Voloşinov adıyla imzalanan metinler diyalektik materyalizm öğretisi ve Alman Hegelci hareketten etkilenmişti" (sayfa 261). Bahtin ile yeni-Kantçılık arasındaki ilişki konusundaki tartışmalar bir yana Bahtin'in erken döneminden başlayarak, örneğin, *Bir Eylem Felsefesine Doğru*'da bile, Kantçı ve yeni-Kantçı felsefeye eleştirel yaklaştığını söylemek olası (*Bir Eylem Felsefesine Doğru*'da psikolojizm ve soyut kuramsalcılığın eleştirildiği bölümlere bkz). İlk bilinen yayınlanmış çalışması "Sanat ve Karşılık-verebilme"de ise mekanik anlayışı eleştirirken Hegel'in *Felsefe Tarihi Dersleri*'nde Demokritos'un mekanik anlayışını açıkladığı kavramlarla iş görür. Etkilendiği kaynaklar ne olursa olsun Bahtin'in özgün bir düşünür olduğunu söylemek yine de olanaklıdır.

Böyle bir birlik hangi zeminde belirebilir? Bu zemin kişidir: Kişi genelgeçer anlayıştaki özne değil; böyle bir birliği üretmek üzere oluşa etkin bir biçimde katılan öznedir. Buna göre, örneğin, bilim, sanat ve felsefe üçlüsü mekanik olarak yanyana getirilecek ayrı düzlemler değil içsel biçimde ilişkili olan ve kişinin eylemi boyunca içsel biçimde ilişkilendirilmesi gereken düzlemlerdir.

Yine de bu birlik mekanik, dışsal bir biçime bürünebilir. Mekanizme yatkın bir bakış açısına göre sanatçı ve insan, kişide genelde safça, çoğu zaman mekanik bir biçimde birleştirilir: Kişi zaman zaman "gündelik yaşamın sıkıntılarını bırakır ve bir süreliğine başka bir dünyaymışcasına yaratıcı eylem düzlemine, 'esin, tatlı sesler ve şarkılar' dünyasına girer."[84]

Karşılık-verebilme sanatın etkin ögesini yaratıcı esin değil, yaratıcı eylem olarak gördüğünden kişinin kültür birliğinin oluştuğu odak noktası olarak vurgulanması gizemsizleştirici bir etkiye sahiptir. Bir yandan bu etkin özü vurgulayarak ve sanatsal edimi süregiden yaşam düzleminden ayırmayarak bu anlayış sanat ürünüyle gerçekten karşılaşabilir. Böyle bir birliği olanaklı kılan şey karşılık-verebilmedir:

Peki, kişinin kurucu ögelerinin içsel bağlantısını güvenceye alan şey nedir? Böyle bir güvenceyi yalnızca karşılık-verebilme sağlayabilir. Sanatta deneyimlediğim ve anladığım hiçbir şeyin yaşamımı etkilemeden kalmaması için sanatlarda deneyimlediğim ve anladığım şeye kendi yaşamımla karşılık vermeliyim.[85]

Bu bakış, sanatla yaşamı özdeşleştirmeye çabalamaz. Bu anlayış yaşamın, etiğin, siyasetin vb. estetize edilmesi değildir. Ne var ki karşılık-verebilen bir birlik üzerinden bu düzlemlerin birliği olanağı doğabilir ve aralarında gerçek bir söyleşi baş gösterebilir. (Yazar veya alımlayıcı olarak) sanatsal etkinliğim yaşamımdaki bir sorunun karşılığı, yaşamım da sanatın yol açtığı bir sorunun karşılığı olmalıdır yoksa etkinliğim herhangi bir anlamdan yoksun kalır.

Karşılık-verebilme, konuşma eylemleri ve yazında alıcı (muhatap) ve gönderi (hitap) sorunlarıyla da ilintilidir. Her ifadede –yazın ifadenin özel bir biçimi olarak düşünülmelidir—anlamın ortaya çıkabilmesi için gönderenin (hatip) yanı sıra alıcı da gereklidir. Alıcı olmaksızın hiçbir ifade, söyleşi ve anlam gerçekleşemez. Gerçek bir ürün olarak anlam ve söy-

84 *AA*, 1.
85 *AA*, 1.

leşi yalnızca gönderen ve alıcı arasındaki eşikte gerçekleşebilir. Kişi bir muhataba hitap etmedikçe konuşmaz; yalnızca ses çıkarır. Dostoyevski yazını ve ögelerini değerlendirirken Bahtin bu yazında alıcı ögesini, gerek içerikte gerek biçimde önemli bir yaratı olarak sunar.

Yeraltından Notlar'ın söylemi bütünüyle bir gönderi-söylemdir. Yeraltı Adamı için konuşmak birine hitap etmektir... Ancak kendisine, başkasına, dünyaya konuşurken eşzamanlı olarak üçüncü bir kişiye de seslenir: Gözlerini yana, dinleyiciye, tanığa, yargıca çevirir. Söyleminin bu eşzamanlı üçlü-güdümü ve hiçbir nesneyi göndermede bulunmaksızın tanımayışı gerçeği aynı zamanda söyleminin olağanüstü canlı, hareketli, telaşlı, yer yer sıkıntı veren doğasının ortaya çıkmasından sorumludur.[86]

Bu yüzden karşılık-verebilme Bahtin'in döneminin "zorunluluklar"ından kaynaklanan basit bir terminolojik seçim olarak düşünülmemelidir (gerçi bu zorunlulukların belli bir etkisi söz konusu olabilir; böyle bir durum dolaylı bir biçimde Bahtin'in sözcüklerin toplumsal ve ideolojik değişime duyarlı olduğu savını destekler). Karşılık-verebilme başkasına güdümlü ahlaktan kaynaklanır; bu kaçınılmaz başkası olmaksızın söyleşi ve anlam olanaksızlaşır; başkası kişiyi söyleşinin sonsuz sarmalına sürükler.

Karşılık-verebilme ve gönderi, güçler ve ülkeler dünyasında ortaya çıkar. Karşılık-verebilen söyleşiye katılanlar öteki katılımcıları etkileyebilen konumlar edinmelidirler. Böyle bir söyleşi ve gönderi nesneler arasında değil yalnızca özneler arasında gerçekleşebilir. "Dostoyevski'nin dünyasında, genelde, nesnemsi şeyler, salt madde, nesne yoktur, yalnızca özneler vardır... söz yalnızca gönderi biçiminde ortaya çıkar: Öteki sözü söyleşimsel olarak içeren, öteki söze ilişkin, öteki söze göndermede bulunan söz."[87] Gösterge olarak özne sözle ortak bir öz paylaştığından ötekini söyleşimsel bir biçimde içermeyen ve ötekine göndermede bulunmayan bir özne söz konusu olamaz.

Karşılık-verebilme, ötekinin karşılık veren ve yanıtlayan etkin varlığıdır. "Kimsin?" (kimlik) sorusu ötekinin yalnızca varlığına ve üstelik belirli bir ölçüde yöneltilebilir. Bu soru asla bütünüyle yanıtlanamaz, bütünlüğe kavuşamaz ve sonsuz söyleşi sarmalına katılmadıkça bütün yönlerini dışavurmaz. Bu anlamda karşılık-verebilme böyle sonsuz bir soru-

86 *PDP*, 236-7.

87 *PDP*, 237.

yanıt eylemi ve kahramanı sona-erdirme (bütünlüğe kavuşturma) olanaksızlığıdır. Ötekinin ele geçirilemezliği, sanat yapıtında kahramanın yazar tarafından çepeçevre kuşatılamayışı şeklinde yansır. Yazar, okur/alımlayıcı olarak, kahramanla yalnızca karşılıklı sorgulama-yanıtlama sürecinde ilişkilenebilir: Böyle bir süreçte yazar da kahraman da değişime uğrar.

"Kimsin?" (kimlik) sorusu da özneleşme olanaklarını bütünlüğe kavuşturamaz. Özneyi eylemin "kişi"si ("kim") ile özdeşleştirdiğimizde eylemden önce bütünlüğe kavuşmuş bir özne varsaymış oluruz. Oysa karşılık-verebilen anlayışı şöyle biçimlendirmek gerekir: Özne yalnızca eyledikçe eylem öznesidir. Bu özne, eylemden sonra başka bir "kişi"dir; çünkü bu eylem boyunca bizzat kendisi de değişime uğramıştır. Bu durumda imlemeye dayalı bir yanıt olanaksızdır. Öte yandan, eylem boyunca böyle bir soru yöneltmek de olanaksızdır. Kısacası, kişi varken eylem yoktur, eylemin olduğu yerdeyse kişi yiter. Biricik olasılık, karşılık-verebilen ve etkileşmeyi vurgulayan yanıttır. Eylem yalnızca başka bir eylemle (yanıt veya karşılıkla) karşılanabilir.

Karşılık-verebilme güç birimleri arasındaki ilişkidir. Karşılık-verebilme, ötekinin doğruya göre hakkının tanınmasıdır, olaya katılımını onaylamak ve onunla ilişkilenme *istemi*dir. Karşılık-verebilme ötekiyle söyleşiye girişmektir.

Bu bakış açısı, kesinlikle yazarın yalnızca ötekilerin bakış açılarını, doğrularını bir araya getiren, kendi bakış açısını ve doğrularını yadsıyan edilgin bir konumda olduğunu varsaymıyor. Durum kesinlikle böyle değildir; tersine durum, yazarın ve ötekinin doğruları arasında özel bir içilişkidir. Yazar adamakıllı *etkin*dir, ne var ki etkinliği özel *söyleşimsel* türdendir. Ölgün, sesten yoksun özdekle etkin biçimde ilişkilenmek *başka bir kişinin yaşayan, özerk bilinciyle* etkin biçimde ilişkilenmekten farklıdır.[88]

Karşılık-verebilme, okurun üçüncü şahıs olarak varlığıdır. Okur, ayrıma yol açan gözlemcidir. "Uzaklığı, kapalılığı, edilginliğine bakılmaksızın gözlemcinin varlığı, olayı başka bir olaya dönüştürür."[89] Ötekinin varlığı tüketilemez; öteki sorgulama-yanıtlama sonsuz sürecinde taraftır. Doğruluk bu sorumluluk üzerinden biçimlenir. Doğruluk Bahtin'e göre, yalnızca yaşayan görünün, etkin anlağın konusu olabilir: Doğru, kuramsal düşüncenin soyutlaması değildir. Doğru, bir kuruluştur; benin ve

88 *PDP*, 285.

89 *SGE*, 136.

ötekinin dolayımında kurulabilir. Bir karşılaşma ürünü olduğundan salt (durağan) bir yapıdan çok söyleşimin sonsuz bağlamında belirli bir yanıttır. Bu yüzden doğrunun istikrarsızlaştırıcı bir etkisi vardır. İşte bu yönüyle doğru düşlem görüngüsüyle bağlantılıdır. Düşlem de "olağan yaşamın tuhaf görünmesine neden olur." Düşlem, karşılık-verebilen yazının önemli bir ögesidir. Karşılık-verebilen yazın, yaşamı edilgin bir biçimde temsil etmek yerine; yaşamı istikrarsızlaştırıcı bir düş doğrultusunda güçlendirmeye yönelir. Düzeni biçimsizleştirir, saltlığı görecelileştirir ve her şeyi dönüşüme tabi kılar. Bu durumda ortada öznenin sonsuz bir söyleşim boyunca süren eyleminden başka bir şey kalmaz. Düşlem gerçeğin olanağıdır; düşlenen gerçekleşmekten alıkonamaz.

Bu bağlamda doğruluk asil varoluşun özü değildir; çünkü doğruluk bulunmaz, inşa edilir. "Asalet ve doğruluk bizzat varoluşta bulunmaz, tanınan ve dillendirilen varoluşta ortaya çıkar."[90] Doğruluk, eyleyen öznenin karşılık-verebilen ifadesi ve varlığının teslim edilmesidir. Karşılık-verebilme, oluşa katılımın ve ayrıma yol açmanın tanınmasıdır; doğruluğun inşasına yönelik sorumlu eylemdir ve olanaklı yanıtlar biçimleyerek sonsuz söyleşi sarmalına katılma girişimidir: "Söz için (dolayısıyla da insan için) *karşılık alamamaktan* daha kötü bir şey düşünülemez."[91]

Üçüncü Bölüm: Dil ve Eylem

Olay, eylem

Bahtin'in düşünsel evreninde olay ve eylem kavramları yan yana düşünülmelidir. Olay, benin var-oluşudur. Bu oluş; bitimli, sonal bir verilmişliği değil, güdümlü, eyleyen özneyi imler. Öte yandan olay, sadece benim ötekilerle birlikteliğim biçiminde gerçekleşebilir. Benin varlığının bir olay biçiminde gerçekleşmesi, ancak ve ancak ötekilerle etkileşim ve karşıtlık içinde olanaklıdır. Benin varlığının olay biçiminde gerçekleşmesi, bizzat bir arada varoluşu –benin, ötekinin ve aralarındaki etkileşimin bir aradalığını—imleyen ve süregiden yaşam olayına yönelik karşılık-verebilen edimde bulunmak anlamına gelir.[92]

---

90 *SGE*, 138.

91 *SGE*, 127.

92 10 numaralı nota bkz.

Olay, süregiden yaşam olayında varlığın birliğidir. Yaşananın alanında süregiden ve bu alanda da nesnelleşmesi gereken şeydir.

Bu biricik birliği ancak edimselleşme sürecindeki yinelenemeyen Varlık olayı kurabilir; kuramsal ya da estetik ne varsa yinelenemeyen Varlık olayının kurucu uğrağı olarak belirlenmelidir; doğal olarak artık kuramsal ya da estetik terimlerle değil.

Gerçekte olay kuramsalcılık ve estetizme içkin bir zayıflığın göstergesidir: Kuramsal veya estetik bir bütün, anlayışımızı ne denli güçlendirirse güçlendirsin, bitimli olduğundan yinelenemeyen yaşam olayına ulaşamaz. Bu kuramsal veya estetik bütün karşılık-verebilen bir eylemi imliyorsa, ancak eylemi merkezsizleştirme yoluyla yaşam olayına katılma olasılığı elde eder. Avant-garde sanat da dahil, estetik arayışın paradigması, estetiği yinelenemeyen yaşam olayının yerine yerleştirmektir. Olayın yinelenemezliği olayı uzamda ve zamanda başı ve sonu olan bir süreç gibi düşünmemize yol açmamalıdır. Tersine, olay belirli bir eylem boyunca biçimlenen belirli bir varlığın biricik birliğini imlemektedir. Dahası, bu yön, olayın, belirli bir biricik bir varlığın zorunluluğunu vurgular. Avant-garde'ın savladığı sanatsalın bağımsızlığı; bu anlamda yinelenemez yaşam olayına karşılık-verebilen katılım görevinden yan çizme bahanesidir. Avant-garde, hala sanatsal etkinliğin ereğinin büyük sanat yapıtı olduğunu varsayar. Oysa eylem, olaya katıldıkça, karşılık-verebilen yapısından dolayı kendisine değil de bir başka uğraktaki yinelenemez yaşam olayına göndermede bulunur. Bu, Brecht'in ifade ettiği sanatsal yaratım ve alımlamanın yüzünü yaşam olayına döndüren yabancılaştırma etkisini andıran bir bakıştır.

Yaşamın estetize edilmesi ve estetize varlık kavramı, kuramsalcılığın yanı sıra süregiden bu edimsel olayı kavrayamaz; çünkü sanat veya kuram düşünü, "ben" ve "benin eylemleri" kavramlarının hiçbir değişkesini gereksinmez. Böyle bir kuram veya sanat düşünü, benin yinelenemez varlığını dışlayan bir soyutlamadır.

Olay, dışarıdan ne nesnel ne de öznel bir biçimde anlatılabilir; olay yalnızca katılım yoluyla, benin içinden değil de bizzat olay içinden açıklanabilir. Böyle bir katılım (taraf tutmak), ne "ben"i ne de "nesnel"i soyutlayan karşılık-verebilen bir eylemdir.

Çağdaş felsefe böylesi bir içerleme durumu sağlamakta başarısız kalmıştır; bunalım durumunu oluşturan şey de budur. Gerçekleştirilen ey-

lem veya davranış, biri içeriğin/anlamın nesnel öteki yapmanın öznel süreçleri olarak ikiye bölünmüştür. Birinci parçaya dayanılarak son derece apaçıklığı içinde gerçekten gösterişli olan tek, düzgülü bir kültür birliği yaratılmıştır. İkinci parçaya dayanılarak, bütünüyle kullanışsız diye dışlanmadığı takdirde (çünkü içerik/anlam bir kez ayrıştırıldı mı arı, bütünüyle öznel birşey olur), en iyi durumda Bergson'un *durée*'si veya *élan vital*'i gibi [12 okunamayan sözcük] belirli estetik veya kuramsal bir şey elde edilir ya da kabullenilir. Ancak ne ilk dünyada ne de ikincisinde bir eylemin gerçek, karşılık-verebilen biçimde gerçekleştirilmesine yer yoktur.[93]

Sorun, daha önce değinilen benin benden başka olabilmesi sorununu andırıyor. Oysa gerçekte bu soru geçersizdir; çünkü ben, olayın, sözün gelişi, "çizgisi" üzerindeki "noktadır". Ben olaya özdeştir: Olayın bükülmesidir. Ne var ki kuramsalcı, soyut yaklaşım, bu soruyu ciddiye alıp olumlu bir biçimde yanıtlar. Bu yanılgısının temelindeyse, duyusal-istemsel biriciklik anlamındaki "ben"in edimsel, olay içindeki varoluşunu anlayamaması yer almaktadır. Kuramsalcılığın soyut *öznesi* yalnızca evrensel biçimde gerçekleşebilir. Biricik değildir. Marksçı bir örnek kullanacak olursak, kuramsalcı bakışta emek, bireyin emeğini baskı altına alan, ona karşıt uzam-zaman birliğinden soyutlanmış ve yeri doldurulabilen genel emeği temsil eder. Bu durumda *özne* olmak, uzam-zamandan soyutlanmış devim gibi biricikliğinden arındırılmış olan olası herhangi bir özne olmak demektir.

Olay; katılım gerektiren, yanlı ve mazeretsiz bir edim olduğundan şu sonuca varabiliriz: Kişi olmak, kişi olarak kavranmak/anlaşılmak demektir; kişi olarak algılanmak, ötekinin yaşamına katılan olmak ve yaşanarak olaya dönüşmektir. Ötekinin algısıysa, ancak benin konumuna bağlı olarak meşrulaşabilir. "Gözlemcisi bulunan bir olay, gözlemci ne denli uzak, edilgin olursa olsun, başka bir olaydır."[94] Elde kalansa yinelenemez olaydır. Bu, öznenin, "kendinde özne" kavramına karşı, bizzat olay olduğu anlamına gelir.[95]

---

93 *PA*, 21.

94 *SGE*, 136.

95 Bu sonuç, olayın veya "oluş"un bir arada olması anlamını daha da açıklığa kavuşturuyor. *SGE*'de Bahtin, uslamlamasını benzetmeler kullanarak şöyle sürdürüyor: "Tanık ve yargıç. Bilinç dünyada (varlıkta) belirdiğinde kökten bir değişiklik yaşandı. Taş hala taş gibidir, güneşse güneş gibi parlamaktadır, ancak varoluş olayı (bitimsiz) bir bütün olarak tümüyle değişir. Çünkü bu olayda ilk kez dünyasal varoluş sahnesine yeni, önemli bir kişilik katılır: Tanık ve yargıç" (sayfa 137).

Gösterge

Gösterge kavramı, ideoloji ve anlam kavramlarıyla yakından ilişkilidir. İdeoloji, en genel anlamıyla bilimsel, sanatsal, yazınsal vb. üstyapıyı oluşturan şey ve bu alana ait yapıların bütünü olarak kavramsallaştırılabilir. Bu etkinliklerin ortak yönü, anlama kavuşmak için, şöyle veya böyle, göstergeye dayanmasıdır. İdeoloji alanı dışında anlamdan söz edilemez. "İdeolojik olan her şey anlama sahiptir: Bir başka deyişle bir *göstergedir*. *Gösterge olmaksızın ideoloji olamaz.*"[96]

Anlam veya gösterge, insani bir etkinliğin sonucudur. Göstergeler insanlara aittir; bu da sessizliği değil suskunluğu bozmak üzere dillendirildikleri anlamına gelir. [97]

Fiziksel bir nesne, başka gerçeklikleri yansıtacak bir imge veya simge olarak belirlendikçe *ideolojik bir ürün* olabilir. Bu fiziksel nesneye ancak ve ancak bu koşulda anlam yüklenebilir; "aynı durum üretim araçları için de geçerlidir."[98] Göstergeler dünyası, doğal veya toplumsal görüngülerin ötesinde veya üstünde bir yerde değil; bu görüngülerin yanıbaşında, özgün bir dünya olarak varlığını sürdürür.

İdeolojiden konuştukça karşılık-verebilen eylemler olarak anlam ve anlakla ilişkili değer konusu da hemen konuya dahil edilmelidir. "İdeolojik olan her şeyin göstergebilimsel bir değeri vardır": Gösterge basitçe *var* değildir (nötr bir varlık sürdürmez); gösterge doğru veya yanlıştır. Gösterge değerlendirilmelidir ve her alımlandığında, anlaşıldığında, kullanıldığında vb. da *değerlendirilmektedir*. *Söz, biçem, yazın* vb. nin göstergebilim alanında yer aldığı düşünüldüğünde, ideolojik ürünlerin kullanımının neden değerlendirmeyle yan yana ilerlediği daha bir açıklık kazanır. *Gösterge*, en temel aşamadaki kullanımıyla bile öznenin eyleme etkin katılımını imler. Bu etkin katılıma yol açtığından "ideolojik gösterge gerçeğin salt yansısı, gölgesi değil, gerçeğin bizzat maddi bir parçasıdır."[99]

---

96 *MPL*, 9.

97 "Sessizlik" ve "suskunluk" arasındaki fark için bkz. *SGE*, 133: "Sessizliğin sesle bozulması mekanik ve (algının bir koşulu olarak) fizyolojiktir; suskunluğun sözle bozulmasıysa kişisel ve anlaşılabilirdir: Bu, bütünüyle başka bir dünyadır. Sessizlik hiçbir şeyin (veya herhangi bir şey) ses yapmaması demektir; suskunluktaysa kimse (veya herhangi biri) *konuşmuyor* demektir. Suskunluk yalnızca insanlar dünyasında (ve yalnızca kişiler için) olanaklıdır. Doğal olarak sessizlik ve suskunluk göreceli kavramlardır."

98 *MPL*, 10.

99 *MPL*, 11.

Bu aşamada sormamız gereken soru, insanın kısmen de olsa ideolojik özgünlükten (anlamdan) yoksun bir dünyada yaşayıp yaşayamayacağıdır. Yukarıdaki söylenenlere dayanarak bu soruyu olumsuz bir biçimde yanıtlama gereği ortaya çıkar. İnsanın "anlam" düzlemindeki varlığı, "altın çağ" romantik imgesi kadar (insana özgü anlamlı) insan varoluşunu soyut varlık düzlemine yerleştirmek isteyen eğilimi de yadsır. İnsan, anlam düzlemine doğar. Bu düzlemse Varlık'a ait bir düzlemi değil, insani etkinlik düzlemini imler.

İdealizm ve psikolojizm, anlamanın yalnızca belli türden göstergebilimsel materyalle (örneğin, iç konuşmayla) olanak kazandığını, göstergenin göstergeye dayandığını, *bilincin yalnızca göstergenin maddiliğinde cisimleşerek olanaklı olduğunu* görmezden gelmektedir. Bir göstergeyi anlamak, her şeyden öte, alımlanan gösterge ile öteki ve fiilen bilinen gösterge arasında bir gönderme edimidir, eş deyişle, anlamak bir göstergeye gösterge yoluyla karşılık vermektir.[100]

İfade, sorulmuş sonsuz sorular dizisine bir soru biçiminde, yanıtlama ve gönderi edimleri olarak verilen bir karşılıktır. Bu yönüyle ifade, ideolojik belirleme/gösterme eyleminin söyleşimsel doğasına göndermede bulunur. İdeolojik herhangi bir şey ve göstergesel herhangi bir anlam yalnızca öteki anlamlı gösterimlerle ilişkili olduğu ölçüde anlamlıdır. Böyle olunca bizzat anlam da belirsizleşmeye başlar; çünkü her gösterme ediminden sonraki yeni göndermeler, ilişkiler ve etkileşimlerin sonucunda anlam değişir ve *yeni anlamlar* yüklenir. Bu, öte yandan, üretilen bir gösterge olarak anlamın özgünlüğüyle de ilgili bir gerçekliktir.

Bilincin maddiliği, bir başka deyişle, varolabilmek için bilincin maddi olarak üretilen göstergeyle ilişkili olma zorunluluğu, kendinde, an bir bilincin olamayacağını tanıtlar. Bilinç, bir şeyin bilinci olmak zorundadır: Etkilerinden soyutlanamayan kuvvet gibi, bilinç de güdümlendiği nesnelerden soyutlanamaz. Bunun ötesinde, bilinç çevresindeki olay ve olguları edilgence yansıtan bir yüzey değil; anlam yüklenebilen ideolojik göstergeleri üretecek olan edimlere etkince katılan bir süreçtir.

Bu ideolojik zincir belirli bir bilinçten başka bir bilince uzanır, bilinçleri birbirlerine bağlar. Her şeyin ötesinde, gösterge yalnızca bir bilincin başka bir bilinçle etkileşimi sonunda ortaya çıkar. Bizzat bireysel bilincin içeriği de göstergelerden oluşur. Bilinç ideolojik (göstergebilimsel) içe-

100 *MPL*, 11.

rikle doldurulduktan sonra, eş deyişle toplumsal ilişkiler sürecinde bilince dönüşür.[101]

İdeolojinin toplumsallığı, ideolojinin insanlarca, gerçek, yaşayan ve etkin bir biçimde ilişkilenen ve etkileşen insanlarca üretilmesine dayanır. Anlam, gösterge ve ideoloji bu "aradaki" alana ait gerçekliklerdir, bu yüzden de "gösterge yalnızca *bireyler arası bölge*de ortaya çıkabilir." Gösterge, toplumsal bir gerçektir; zira anlam, evreninin bir parçası olabilmek için öteki göstergelerle ilişkilenmek durumundadır. Bu yüzden, nasıl ki bir "ilk ifade"den söz edilemiyorsa bir ilk anlamdan da söz edilemez.

İdeoloji gibi bilinç de toplumsal bir belirlenmedir. Bilinç, söyleşimsel süreçlerde anlamın etkin üreticisi olarak tasarlanmalıdır. Bilinç, "toplumsal ilişkiler sürecinde örgütlü bir topluluk tarafından yaratılan göstergelerin maddiliğinde oluşur ve biçimlenir... Bilinç yalnızca imgede, sözcükte, anlamlı işarette vb.de barınabilir."[102]

Gösterge, toplumsal biçimde örgütlenmiş bu bilinçlerin iletişimlerinin gerçekleştiği maddi zemindir. Varoluşu, "iletişimin maddileşmesinden öte hiç bir şeyi" imlemez. Bir gösterge olarak sözcüğün özel bir konumu bulunmaktadır. Sözcük bir yandan bir göstergedir, bu yüzden göstergeler konusunda açıklananlar sözcük için de geçerlidir. Sözcük, toplumsal biçimde örgütlenen bireylerin eylemlerinin ideolojik ürünüdür. Bu yüzden de "toplumsal ilişkilerin gerçekleştiği en arı, en duyarlı ortamdır." Aynı zamanda sözcüğün bir başka özelliği de bulunmaktadır: Sözcük, "*ideolojik olarak nötr bir göstergedir*," bir başka deyişle sözcük belirli bir ideolojik alana ait değil, alanlar arası özgüllüklere sahiptir. Sözcük farklı ideolojik edimlerde (bilimsel, dini, estetik, etik, vb.) kullanılabilir. Bunun yanı sıra, en önemlisi toplumsal toplulukların iletişimlerinin doğrudan gerçekleştiği düzlem sözcüktür. Söz(cük) bir yandan üretim koşullarıyla, öte yandan ideolojik düzlemlerle ilişkilidir. Dahası, sözcük bu koşulları, başka düzlemleri ve kendisini *ifade eder*. Bu, sözcüğün en göz kamaştırıcı yönüdür. Bunun yanı sıra, bizzat etkin bir biçimde etkileşen bilinçlerin ürettiği ve iletişim için kullanılan aygıt olan söz (cük) hem bilinç içi yaşamın göstergesi hem de "(iç konuşma olarak) *bilincin iç yaşamının göstergebilimsel içeriği*"dir. "Bilincin dolayımı olma, bu özgül konumundan dolayı, *sözcük bütün ideolojik yaratıma eşlik eden özsel bir içe-*

101 *MPL*, 11.
102 *MPL*, 13.

rik olarak işler. Söz, bütün ideolojik eylemlere eşlik eder ve onları yorumlar."[103]

Üstyapı olarak dil

Dilin veya ideoloji alanına ait herhangi bir etkinliğin altyapıyla ilişkisi dışsal birleşmeler biçiminde, bir başka deyişle çok erken tarihte, *Sanat ve Karşılık-verebilme*'de mekanik anlayış olarak eleştirilen şekilde tasarlanmamalıdır.[104] "Verili herhangi bir ideolojik değişimin anlamını ona uygun ideolojik bağlamda belirlemek, her ideolojik düzlemin bütün kuruluşuyla temeldeki değişime bir bütün olarak tepki gösterdiğini görmek özsel önemdedir."[105] Temel, edimsel varoluştur. Sözcük, "ideolojik bir imge"dir. Bu imge, anlamına dilsel topluluğun heterojen dokusunda kavuşur. Bu heterojen topluluk; ideolojik edimler, gündelik yaşam, siyaset vb. aracılığıyla mübadele edilen, çelişik birçok çıkardan oluşur. Bahtin açısından sözcüğün anlamı basitçe sorulup belirlenebilen nötr bir öge değildir. Sözcük, anlamına toplumsal sınıfların, toplulukların ve kalabalıkların etkinlik tarihi boyunca kavuşan ideolojik bir birimdir. Bu anlamda "sözcük *toplumsal dönüşümün* en duyarlı *göstergesi*dir." Bu değişimin imlediği en önemli nokta sözcüğün anlamının bitimsizliği, tamamlanmamış doğası ve henüz son biçimine kavuşmamış olmasıdır. "Sözcük henüz yeni ideolojik niteliğe kavuşmamış, bütünlüklü ideolojik biçime bürünmemiş değişimlerin niceliksel, yavaş birikiminin gerçekleştiği ortamdır."[106]

İdeolojik ifade biçimlerine, anlam vb.deki değişimlere karşı duyarlı olan sözcük; toplumsal bir sınıfta, bir toplulukta veya kesimde kullanım biçimine uygun olarak düzenlenir. "İnsan davranışında ideolojik iletişim için her toplumsal topluluğun ve her dönemin kendi konuşma biçimleri repertuarı bulunur."[107]

Buraya kadar söylenenlerden göstergenin biçim ve içeriğiyle ilişkisinin iki yönlü olduğunu söyleyebiliriz. Biçim sözcüğün değişmeyen, durağan yüzü ve eşzamanlı varlığıdır, içerikse konuşma biçiminin artzamanlı (tarihsel) süreçte gerçekleşmesidir. Bunun yanı sıra, göstergenin bi-

---

103 *MPL* 15.

104 Bakınız *AA*, sayfa 1.

105 *MPL*, 18.

106 *MPL*, 19.

107 *MPL*, 20.

çiminin bizzat ideolojiyle, somut toplumsal ilişkilerle ve iletişimin maddi temelleriyle ilişkili olduğunu da anımsamak gerekir. Bu bağ olmazsa biçim, yinelenemeyen konuşma eylemi somutluğu içinde edimselleşecek gizilliğini ve canlı gerçekliğini yitirir. "*Yalnızca toplumsal bir değere kavuşan şey ideoloji dünyasına girip biçimlenir ve yerleşebilir.*"[108]

Bütün vurgular, seslemler ve sesler toplumsal biçimde anlaşılmalıdır, aksi halde (söz) anlamından yoksun kalır; salt fiziyolojik bir varlığa, mekanik biçimde oluşan bir sese dönüşür. Bu toplumsal tanımlanma sözel edimin *izlek*ini oluşturur:

İdeolojik izlek her zaman vurguludur [...] bu vurgunun kaynağı bireysel bilinç değildir. Vurgu, vurgu olarak, bireyler-arasıdır. Hayvanın çığlığı, organizmanın acıya karşı arı karşılığı vurgudan yoksundur, bütünüyle doğal bir görüngüdür. Böyle bir çığlık toplumsal atmosfere ilgisizdir, bu yüzden de gösterge üretiminin en ufak bir kırıntısını bile içermez.[109]

Konuşma biçimleri toplumsal durum ve koşullar bağlamında iş görür. Konuşma biçimleri; toplumsal atmosferde, bütün değişim ve dönüşümlerin gerçekleştiği toplumsal alanın gerçekliğinde anlaşılmalıdır. "*Göstergelerin biçimi her şeyden çok iletişenlerin toplumsal örgütlenişi ve ilişkilerinin dolayımsız koşulları tarafından koşullanır.*"[110] Bu yüzden dili toplum üstü, soyut bir göstergeler dizgesi olarak değil "iletişenlerin" ilişkisi boyunca varolan edimsel bir süreç olarak değerlendirmek gerekir.[111] Bunun yanı sıra metinsel bağlamlarda (yazın, bilim, felsefe bağlamlarında) ortaya çıkan bunalımlar bu soyut yapıların "biçimsel" bunalımları değil, toplumsal düzlemin bunalımıdırlar.

Sözün ideolojik nötrlüğü, toplumsal sınıflarla "gösterge toplulukları"nın özdeşleştirilemeyeceğini gösterir. Bu yüzden, vurgunun bireyler-

---

108 *MPL*, 20.

109 *MPL*, 22.

110 *MPL*, 21.

111 *SGE*, sayfa 118-19'da Bahtin şunları söyler: "Dilin ögeleri dil dizgesi veya (sözcüğün dar anlamıyla) "metin" içinde söyleşimsel ilişkiye giremezler. Diller ve ağızlar (bölgesel, toplumsal jargonlar), (işlevsel) dil biçemleri (örneğin, tarudık günlük konuşma, bilimsel dil vb.) böyle bir ilişkiye girebilirler mi, başka bir deyişle, birbirleriyle konuşabilirler mi? Yalnızca onlara dilbilimsel olmayan bir biçimde yaklaşılırsa, eş deyişle, "dünya görüşüne" (veya dünyanın anlamına ilişkin bir dile veya konuşmaya), "bakış açısına" ve "toplumsal sese" dönüşürlerse." Dil-ötesi ögelerin önemine ilişkin ayrıca Susan Stewarts'ın G. S. Morson'un derlediği *Bakhtin* adlı kitabın 41-57. sayfalarında yayımlanan "Shout on the Street: Bakhtin's Anti Linguistics" (Sokakta Çığlık: Bahtin'in Karşı-Dilbilimi) başlıklı makalesine bakınız.

arası doğası durumunda olduğu gibi, anlam da, bu kez seslem ve vurguyla bağlantılı olarak sınıflar arası alanda bulunur. Sınıf savaşımı gibi bir görüngü işte bu yolla dilde seslemlendirilip vurgulanabilir. Sözün iki yüzeye sahip olması, bir yandan eşzamanlı ögelerle artzamanlı ögelerin ayrışmasına ve ilişkisine dayanır (biçimi göstergedeki değişmez doğruluk olarak saklanma eğiliminden söz edilebilir). Bir yandan da dildeki ayrı vurgular ve seslemler arasındaki ayrımlar ve ilişkilere dayanır.

Gerçekte her ideolojik göstergenin Janus gibi iki yüzü bulunuyor. Göstergenin *içsel diyalektik niteliği* yalnızca *toplumsal bunalım veya devrimci dönüşüm* dönemlerinde bütünüyle ortaya çıkar. *Yaşamın olağan koşullarında,* ideolojik göstergelerde yatan çelişkiler bütünüyle ortaya çıkamazlar, çünkü kurulu, egemen ideolojideki ideolojik gösterge her zaman belli ölçülerde gericidir ve toplumsal yaratıcı sürecin diyalektik akışında önceki etmeni, dünün doğrusunu bugünün doğrusu gibi göstermek için vurgulayarak durağanlaştırmaya çalışır.[112]

Kısacası, dil doğrudan altyapıdaki ilişkilere indirgenemez, ancak, görece bağımsızlığına karşın canlılığı, toplumsal üretim ilişkileri ve edimlere dayanan altyapı ile ilişkili olarak anlaşılmalıdır. Dil; salt bir yansıma, soyutlama veya ifade değildir. Ürününün ve maddi varlığının toplumsal çatışmalar ve söyleşimler yoluyla anlama dönüştürüldüğü maddi bir *üretim aracı*dır.

Dil ve bilinç

Bilinç, kendi dışında duran toplumsal-ideolojik bir üründür. Bu yüzden, bilinçle ilgili sorularla uğraşabilmek için özgün bir araştırma biçimi, bir ideoloji bilimi gereklidir. Bilincin toplumsal yapısı söyleşimsel özgüllüğünü imler: Bilinç bir göstergedir. Bilinç, kendinde verili bir görüngü; kendinde bir öz veya töz değildir. Bilinç, ancak gösterge ve anlamın edinilip uygulandığı toplumsal sürecte söz konusu olabilir. Bilincin *bilinç-halinegelme* olduğunu söylemek, bir başka deyişle, bilincin bir süreç boyunca bilince dönüştüğünü dile getirmek bu süreci açıklamaz; çünkü bilinç, örneğin, hayvan organizmasının oluşumuyla sonuçlanan süreçten ayrı ve belirli bir sürecin sonucudur. Bilinç, *etkin bir* toplumsal sürecin sonucudur: "Bilinçli bilinç, toplumsal-ideolojik bir gerçekliktir, bu anlamıyla fizyoloji

112 *MPL*, 23-4, vurgular bana aittir.

veya herhangi bir doğa biliminin yönteminin kapsamı dışındadır... Bilincin katsayısını tanımlayan süreçler, bireysel organizmanın içinde değil dışında gerçekleşir; gerçi bizzat bilincin [bu süreçlere] katılımını da gerektirir."[113] Bilincin ortaya çıkış süreci, bilincin yaşam olayına karşılık-verebilen bir şekilde katılım sürecidir; bilinç öznel bilincin (öznenin) oluşumuyla sonuçlanan toplumsal etkileşimin sonucudur.

"İçerideki bilincin gerçekliği göstergenin gerçekliği ile özdeştir." Bu yüzden bilincin gerçekliği üretilen bir şeydir. Bilinç yalnızca öteki göstergelerle ve öteki bilinçlerle ilişkilendiğinde anlamlıdır. Bilinç, fizyolojik benle ötekinin toplumsal nesnelliği arasındaki alanda yerelleştirilebilir. Bu anlamda özne, bu aralıkta edimselleşen etkinliktir. Özne, kendinde olan değil; her zaman öteki için ve öteki olarak kendisi için öznedir. "*Organizma ve nesnel dünya bu aralıkta göstergede buluşur... içerideki bilinç bir nesne olarak çözümlenemez, yalnızca bir gösterge olarak anlaşılıp yorumlanabilir.*"

Anlaşılıp yorumlanması gereken bir süreç olarak bilinç, her seferinde ve yalnızca öteki bilinçlerle karşılaştığında yeniden üretilir. Bu anlamda, özneyi anlamaya yönelik toplumsal edim düzlemi dışında bir özne yoktur. Anlama ve yorumlama edimlerinin, anlayan/alımlayan/yorumlayan kişinin etkin katılımını gerektirdiğini unutmamak gerekir. Özne, öteki öznelerce etkin bir biçimde alımlanıp yorumlandığı sürece vardır. Bu yüzden özne, sözü geçen aralıkta, etkin bir biçimde bu sürece katıldığı ve etkin, karşılık-verebilen bir biçimde alımlandığı ölçüde *oluşur*. Bu oluşun bir süreç olarak "olmak"tan ayrı, ona karşıt bir şey olduğunu da unutmamak gerekir.

Anlamın toplumsal özgüllüğü

İdealizm; anlamı, göstergeyi, bilinci ve özneyi tamamlanmış ve bütünlüklü bir şey gibi görüp açıklamaya eğilimlidir. Anlam ve göstergeden bağımsız olan (ve bunlardan önce), içte ve bütünlüklü bir bilinç varsayarak idealizm, göstergeyi içteki benliğin birebir dışavurumuna indirger. Böyle bir yaklaşım, öteki öznelerle etkileşmeden ve ilişkilenmeden önce bir öz veya töz biçiminde bütünlüklü bir özne varsaydığından; özneyi sona eren (bitimli) biçimde tasarlar. Öte yandan, bu yaklaşım, anlam ve göstergeyi

113 *MPL*, 25.

bu öze bağlayarak, ondan türeterek ve onları da bitimli yapılar olarak tasarlayarak çoksesli ve çok-vurgulu yönlerini sakatlar. Bu bakışa göre, gösterge bütünüyle içteki bilince bağlıdır. Oysa Bahtinci bakış açısına göre, gösterge olarak bizzat benlik veya bilinç, yalnızca öznelerin karşılaşmasının gerçekleştiği işteş zemin biçiminde anlaşılabilir. Öyleyse idealizmin bütün ortak eğilimini şöyle biçimlendirebiliriz: "Anlamı maddi dünyadan söküp zamansız, uzamsız Tine yerleştirmek."[114]

Anlam, göstergeler arasındaki ilişkinin bir işlevidir. Bu işlevsel gerçekliğin ötesinde bir anlamdan söz edilemez. Herhangi bir deneyim, kendisine anlam yüklenebilmesi için göstergelerle ilişkilenmelidir. Deneyim, yalnızca göstergeler aracılığıyla açıklandığı ölçüde anlaşılabilir. Bir başka deyişle, deneyimin göstergeler yoluyla açıklanan anlamının ötesinde başka bir anlamından söz edilemez. Bu yüzden "dile gelmez deneyim," "kendinde anlam" gibi içteki benliğe bitimli bir varoluş yükleyen anlayışın kurmacasına benzer bir kurmacadır. "Maddi olanın dışında kendinde bir deneyimden söz edilemez. Bu anlamda *bütün deneyimler açıklanabilir*dir, eş deyişiyle, gizil bir açıklamadır. Bütün düşünceler, duygular, istemsel eylemler açıklanabilir."[115]

Deneyim, her zaman güdümlü bir deneyimdir. Ötekine güdümlenmesi gereken bir eylemdir. Kişinin kendi deneyimi bile bir öteki olarak kendisine güdümlenmiş olan kendi eylemi olarak kavranmalıdır. Benlikle benin deneyimi arasında dolayımsız bir bağ yoktur; çünkü hem deneyim hem de benlik birer dolayımı imler. Kendi deneyimimin anlamı, öyleyse, ötekine güdümlenmiş deneyimimin açıklanmasıdır. "Öyleyse, içsel deneyimle açıklanması arasında bir sıçrama, gerçekliğin nitel bir düzleminden başka bir nitel düzlemine geçme söz konusu değildir. Deneyimden deneyimin dışsal açıklamasına geçiş, aynı nitel düzlemin kapsamında beliren *nicel* türden [bir eylemdir]."[116] Deneyim dışarıda gerçekleşebildiğinden ancak ve ancak yukarıda sözü edilen eşikteki düzlemde ortaya çıkabilir.

Anlamın toplumsallığıyla ilgili bir başka konu, söyleşimle monolog arasındaki ilişkidir. İç konuşma, iç monolog biçiminde gerçekleşen iç söyleşimdir. Bilincin içteki uzamı; içselleştirilen dışarıdanlıktan, içselleştiri-

114 *MPL*, 28.
115 *MPL*, 28.
116 *MPL*, 28.

len ötekilikten ve öteki olarak kendilikten başka bir şey değildir. Bilincin öteki göstergelerle ilişkili bir gösterge olan "söz"den öte bir anlamı ve önemi yoktur.

Bilincin anlambilimsel maddesi en başta söz veya *iç konuşma*dır... İçsel yaşayışın temelini, çerçevesini oluşturan şey sözdür. Sözden yoksun kalsaydı bilinç belirgin ölçüde daralırdı; bütün öteki açılma biçimlerinden yoksun kaldığındaysa tümüyle yok olurdu.[117]

Bahtin, birey ile toplum arasında varsayılan karşıtlığı yadsır.[118] Geleneksel olarak bilincin bireye, ideolojininse topluma ait olduğu varsayılır. Oysa göstergenin taşıyıcısı olarak konuşan, açıklayan, düşünen ve eyleyen olan özne bizzat toplumsal düzleme aittir. Bireysel bilinç bir göstergedir ve (içsel veya dışsal) bir gösterge olarak da ideolojik, dolayısıyla da toplumsal bir gerçekliktir. "Gösterge olarak gösterge toplumsaldır, bu da dışsal gösterge için olduğu kadar içsel gösterge için de geçerlidir."[119]

Bütün konuşma edimleri –ifadeler– birer karşılıktır. İfadenin anlamlı olabilmesi için onun soru-karşılık sonsuz zincirine katılması gerekir. Ancak böylesi söyleşimsel bir ifade anlamlıdır ve anlaşılabilir. İfade bir soruya karşılık değilse canlılığını yitirir. Bu durumda ifade bir konuşma edimi değil; mekanik bir biçimde yan yana dizilmiş kapalı bir halka olarak dil *düzeneğ*inin birimidir. Söyleşimsel ilişki, hem bir söyleşi biçiminde hem de karşıtlıklar arasındaki bir çatışma biçiminde gerçekleşebilir. Anlam, yalnızca konuşma ediminin tarafları arasındaki bu canlı karşılaşmada ortaya çıkabilir.

Konuşma ediminde öznel deneyim dillendirilen sözel ifade nesnel deneyiminde çözülür, dillendirilen söz ise, er ya da geç bir karşı-önerme üretmek üzere karşılık-verebilen anlağın eyleminde öznelleştirilir. Bildiğimiz biçimde her sözcük farklı biçimlerde konuşlandırılmış toplumsal vurguların karşılaştığı ve iç içe geçtiği küçük bir düzlemdir. Belirli bir kişinin dilindeki sözcük toplumsal güçlerin canlı etkileşiminin ürünüdür.[120]

---

117 *MPL*, 29.

118 Konuyla ilgili ayrıntılı bir tartışma için Gary Saul Morson'un "Dialogue, Monologue, and the Social" (Söyleşim, Monolog ve Toplumsal) adlı makalesinin özellikle "Self and Society" (Benlik ve Toplum) başlıklı bölümüne bakınız. Makale, Morson'un derlediği *Bakhtin* adlı kitabın 81-88. sayfalarında bulunabilir.

119 *MPL*, 34.

120 *MPL*, 41.

Konuşma ve ifade

Dil, toplumsal bir olgudur. Bu yüzden, dilin öznesinin sınırlarını çizme, içeriğini belirleme ve herhangi bir gösterge felsefesinin konusunu tanımlama girişimi dili toplumsal bir atmosferde değerlendirmelidir. Dilsel alış-veriş yalnızca gerçek kişiler, aynı dilsel topluluğa ait ve belirli bir toplumsal temel tarafından çevrelenen gerçek bireyler, arasında gerçekleşebilir.

Öyleyse, dil-konuşma gerçekliğine dönüşebilmesi için fiziki-tinsel-fizyolojik varlık kompleksimizi dille, konuşmayla ilişkilendirmede toplumsal ortam birliğinin ve iletişim toplumsal olayı birliğinin olmazsa olmaz özsel koşullar olduğunu söyleyebiliriz... Dilsel gerçekliğin hakiki merkezi nedir? Tikel konuşma edimi -ifademi- yoksa dil düzeneği mi? Dilin varoluşunun gerçek kipi hangisidir? Kesintisiz yaratıcı oluş mu, yoksa kendisiyle özdeş normların durağan değişmezliği mi?[121]

Öznel bilinçle dil düzeneği arasında belirli bir ilişki kurmak olanaklıdır. Dilin doğasından bağımsız olarak -dil; nesnel, tamamlanmış bir düzenek ve değişmez bir bütünlük olsa da olmasa da-sözünü ettiğimiz ilişki gerçek ve nesnel bir ilişkidir. Bu anlamda dil düzeneği, dili konuşan öznel bilinç karşısında nesnel bir varoluş modundadır. Yine de dil düzeneği, bilinç karşısında normatif olarak özdeş biçimlerden oluşmuş soyut bir düzenek biçiminde belirmez. Konuşmacı dil düzeneğine, dolayısıyla da özdeş biçimlere akıl yürüterek varmaz. Konuşmacı, sözün belirli bir bağlamda kullanımı sonucunda ortaya çıkabilecek yeni içeriğin izini sürer. "*Konuşmacı açısından bir dilsel biçimde önemli olan şey, bu biçimin istikrarlı ve sürekli kendisiyle özdeş bir im olması değil, sürekli değişebilen ve edinilebilen bir im olmasıdır.*"[122]

İşin aslına bakılırsa, dinleyici açısından da durum aynıdır. Konuşma ediminde konuşmacının muhatabı olarak dinleyici de, ifadede kendisiyle özdeş ve değişmez biçimler bulma peşinde değildir. O da belirli bir ifadenin anlamını belirli bir bağlamda anlamaya çalışır: "Aynı dilsel topluluğa ait [ifadeyi] anlayan kişi de dilsel biçimlere sabit, kendisiyle özdeş imler biçiminde değil; değişebilen, edinilebilen göstergeler olarak uyar."[123]

---

121 *MPL*, 47.
122 *MPL*, 68.
123 *MPL*, 68.

Sırasıyla, "gösterge" ve "im"le ilişkili "anlama" ve "tanıma"yı karıştırmamalıyız. Gösterge, ideoloji (anlam) alanına ait çok-boyutlu ve çoksesli bir ögedir. Buna karşı im, her seferinde aynı şeyi imleyen sabit bir malzemedir. Anlama, verili bir ifadeden anlam üretmek üzere imi değil; göstergeyi başka göstergelerle ilişkilendirir. Buna karşı im, tanındığında temsil ettiği "olgu"yla ilişkilendirilir. Anlama, anlamın belirli bir bağlamdaki oluşum sürecine güdümlenen bir tutumdur. Anlama, "karşılığın, eş deyişle sözel etkileşimin altında yatan" süreci anlamaktır. "Anlama ve karşılık arasında keskin bir çizgi çizilemez. Anlama edimi karşılık vermektir, bir başka deyişle anlaşılanı içinde bir karşılığın oluşturulabildiği yeni bir bağlama çevirmektir."[124]

Toplumsal bir biçimde etkileşen özneler olarak konuşmacı ve dinleyici, hiçbir zaman (imler düzeneğine indirgendiğinden monolojik) soyut dil düzeneği aracılığıyla değil; her zaman anlama gebe olan ifade edimiyle ilişkilenir. Konuşmacı ve dinleyici sözcüklerle değil; doğru veya yanlış, önemli veya önemsiz, gerçek veya yalan vb. ile ilgilenir. "*Sözcükler her zaman davranış veya ideolojiden çıkarsanan içerik ve anlamla doludur.*"[125] Kişiler onları yalnızca birbirlerine davranışsal (edimsel) veya ideolojik bir biçimde ilişkilendirildikleri bağlamda anlayıp onlara karşılık verebilirler. İdeolojik bağlamdaki bu birliktelik ve sözcüğün anlamlılığı, dilin söyleşimselliği ve karşılık-verebilirliğine zemin oluşturulabilmesinin temelidir.

Bahtin, (kendi dönemindeki) Avrupa dilbiliminin ve filolojisinin bütünüyle edilgin anlama kavrayışına dayandığını söyler.[126] Edilgin anlama, metni veya ifadeyi bağlamından soyutlayan (ayıran) anlama biçimidir. Her ifade, gerçekte daha önceden sorulmuş bir dizi soruya verilen bir yanıt veya karşılıktır. Her ifade ancak bu sorular zincirinin bir halkası olarak anlama kavuşur. Bu yönüyle, monolojik ifade yalnızca kuramsal soyutlamadan öte bir şey değildir.

Anlama her zaman karşılık-verebilen (sorumluca) bir biçimde oluşur. Öyleyse anlama, öteki ifadeler bütünlüğü içindeki (bağlamsal varlı-

---

124 *MPL*, 69, n. 2.

125 *MPL*, 70.

126 Anlamının etkin doğası konusunda, *SGE* 115'te, Bahtin şunları söylüyor: "Bir nesneyi ilk kez görmek, bir nesnenin ilk kez ayırdına varmak, ona karşı bir tutum takınmak anlamına gelir: [Nesne] kendisi için veya kendinde değil, her zaman başkası için (bilinçle ilişkili) olarak vardır. Anlamak önemli bir tutumdur (anlamak asla bir totoloji veya kopyalama değildir, çünkü anlama her zaman ikiyi ve gizil bir üçüncüyü gerektirir).

ğını sürdüren) belirli bir ifade olayına etkin bir biçimde katılmaktır. Mekanik (dışsal) değil karşılık-verebilen ve bu yüzden de içkin bir yanıttır. Buna karşı edilgin anlama, mekanik ve biçimsel bir yapıdadır. İfadeleri rastgele ifadeler olarak değil; sürekli, değişmez ve monolojik olduğu varsayılan normlar biçiminde yan yana getirir. Edilgin anlama, göstergeyi "imleştirme" sürecidir. Anlamın oluşumuna yol açan her türden etkin karşılığı dışlar. Karşılığı dışladığı ölçüde monolojik ve bitimlidir. "Edilgin anlamanın özgünlüğü dilsel bir göstergedeki özdeşlik etmeninin ayrı biçimde anlaşılmasıdır, bir başka deyişle, dilsel göstergenin üreti-im olarak algılanması, buna bağlı olarak da ayrımsama etmeninin üstünlüğüdür."[127]

Dil, sürekli olarak oluşmaktadır; "sürekli bir oluş sürecidir." Konuşmacı, dili edilgince devralmaz ve dile "boyun eğmez;" yinelenemez bir edimsellik olarak dil olayına katılır. Konuşmacı, bilincine bu katılım dolayımıyla kavuşur ve dilin ve bilincin oluşumuna ifade edimiyle katkıda bulunur. Bu belirli ifade yalnızca öteki ifadeler bağlamı içerisinde anlamlıdır: Her ifade bir yanıttır. "İfade toplumsal bir görüngüdür," dilin söyleşimsel bir biçimde kavranması yalnızca bu karşılık verme edimi dolayımıyla olanaklıdır.

Öznel dil anlayışı ifade kuramına dayanır. Bu bakış açısına göre ifade, son çözümlemede, içerideki benliğin dışa vurulmasıdır. İfade, bu içerideki her neyse neyin biçimlenen, tanımlanan ve dışa vurulan ifadesidir. Bu bakışa göre, en başta iki kesin ögenin varlığından söz edilebilir: İfade edilebilen şey ve ifade. Bu iki öge açık ve belirgin bir biçimde ayrışmıştır, nitelikçe farklıdır; ifade edilebilenin ifadesi ilkinden ikinciye niteliksel bir geçişi temsil eder. "İfade kuramı kaçınılmaz olarak iç ve dış ögeler arasında belirli bir ikilik varsayar ve nesnelleştirme (ifade) edimi, içten dışa ilerlediğinden içtekinin dıştakine kesin öncelliğini ileri sürer."[128] İçeride olduğu varsayılan bu ögenin ifadesinin dıştaki edilgin maddeyi denetlediği ve bizzat "içsel"in bu ifade sonunda değiştiğini düşündüğünden ifade kuramı "içerideki ögenin arılığını bozduğundan ifadenin köktenci biçimde yadsınması gerektiği yargısını barındırır."[129] İçeride yatanın ifade edilemediğini savunan görüşlerin altında yatan bu varsayımdır.

---

127 *MPL*, 73.
128 *MPL*, 84.
129 *MPL*, 84-5.

Bahtinci bakış açısına göre, ifade ve ifade edilen arasında böylesi niteliksel bir ayrım söz konusu değildir. İfade edilen ancak ifade içinde var olabilir. İfade edilebilene dönüşme süreci, ifade sürecinden yalnızca niceliksel olarak farklıdır. Buna göre içeride olduğu varsayılan benlik, ifadeyi düzenleyen bir etmen değildir; bizzat deneyim ifadece belirlenmektedir: "Düzenleyen, biçimleyen merkez içeride değil dışarıda yer almaktadır."

İfadenin gerçekten edimselleşebilmesi için muhatabın olması zorunludur. Gerçek bir muhatabın olmadığı durumlarda bile toplumsal dilsel topluluğu temsil eden bir muhatab varsayılır. İfade "muhataba yöneliktir, *olası* muhataba güdümlenmiştir."

Değinilmesi gereken başka önemli bir nokta söz(cük)ün söyleşimsel doğasıdır. Muhatap konuşmacının (hatibin) etkince ona yönelttiği ifadeyi edilgince alımlayan taraf değildir. Böyle monolojik konuşma modelinde anlamın belirmesi olanaksızdır. İfadenin iki-yüzeyli karşılıklı bir edim olması gibi sözün de iki yüzü var. Söz konuşmacı ve muhatap arasındaki zeminde anlama kavuşur. Söz "iki-yüzeyli bir edimdir. *Kime* yönelik olduğu *kimin* sözü olduğu ölçüde sözü belirler. Sözcük açıkça *konuşmacıyla dinleyici, hatip ile muhatap arasındaki karşılıklı ilişkinin ürünüdür.*"[130]

İfade bu anlamda konuşmacıya ait olduğu kadar muhataba da aittir; konuşma, toplumsal bağlamın belirlenmesiyle gerçekleşebilir. Konuşmacı her ifadesinde, göstergeleri göstergelerin toplumsal deposundan ödünç alır, "somut bir ifadede toplumsal göstergenin manipülasyonu, bütünüyle toplumsal ilişkilerce belirlenir." Toplumsal ilişkiler, bu belirleme yoluyla dilsel topluluklarda yalnızca iletişimsel ifadenin değil; buyruk ve istek belirten ifadelerin de anlaşılmasını sağlar. "İfadenin ve ifade edilen deneyimin yapısı *toplumsal bir yapıdır*. İfadenin biçemsel biçimlenimi toplumsal bir biçimlenimdir, dilin edimsel olarak gerçekleşmesi olan ifadelerin sözel akışı toplumsal bir akıştır."[131]

İzlek ve anlam

İzlek, ifade bütününün birleştirici temelidir. İzlek, ifade gibi yinelenemezdir. İfadeye yol açan somut, tarihsel durumun dışa vurulmasıdır. İzlek

130 *MPL*, 86.
131 *MPL*, 93-4.

yalnızca sözel ögelerce değil; toplumsal durumun somutlaşması yoluyla da belirlenir.

Konuşma ediminin -ifadenin- tarihsel yinelenemezliğini imleyen izleğin yanı sıra anlam olarak adlandırılabilecek yinelenebilir bir ögenin varlığından da söz edilebilir. Anlam "*yeniden üretilebilen*, yinelenen bütün durumlarda *özdeş* kalan ifadenin ögelerinin" bütünlüğüdür.[132]

İzlek, ögelerine bölümlenemez. Varlığı parçalı değil; bütünlüklüdür. Buna karşı anlam kendisini oluşturan ögelere çözümlenebilir. Yine de gerçekte anlam izlekten koparılamaz.

İzlek yaratıcı sürecin verili bir uğrağına uymaya çalışan karmaşık, dinamik bir göstergeler dizgesidir. İzlek, varoluşun yaratıcı sürecine bilincin yaratıcı sürecindeki tepkisidir. Anlam, izleğin uygulanmasının teknik aygıtıdır.[133]

Anlam bir başına bir anlam taşımayan gizilliktir. Anlam izlek aracılığıyla edimselleşir. İzlek ise anlamın edimselliğidir. İzlek belirli bir anlam ifade eden anlamdır. İzlek, gizil anlamın ifade edilmesine yarayan ve anlama yüklenen dolayımdır.

İzlek *dilsel değerin edimsel, üst sınırıdır*, yalnızca izlek belirli bir anlam taşır. Anlam dilsel değerin *alt sınırıdır*. Anlam özünde bir anlama gelmez; yalnızca gizillik, somut bir izlekte anlamlanma gizilliği barındırır.[134]

Anlam "özünde" anlamsızdır; çünkü anlam içselin değil dışsalındır. Anlam, bir göstergenin öteki göstergelerle olan ilişkisinde üretilip ifade edilebilir. Yalnızca belirli bir bağlamda anlam taşır. Anlam, benlikle aynı yapıdadır. Anlam olarak tekil (biricik, birleştirici), konuşma ediminde edimselleşebilecek bir gizilliktir. Bu izleksel birlik dışında yalnızca bir soyutlama olan ise boşluktur.

Anlama, kişinin ötekinin ifadesine güdümlendiği etkin bir süreçtir. Bir göstergenin öteki "bilinen" göstergelerle karşılandığı edimsel bir eylemidir. Bu çerçevede "anlama, özünde söyleşimseldir." Anlama konuşmacı ile dinleyici arasındaki dolayım üzerinde anlam üretimidir. Bu yüzden anlam ne sözcüğe aittir ne de tine. "Anlam, *belirli ses kompleksleri malzemesi aracılığıyla üretilen konuşmacı ve dinleyici arasındaki etkileşimin* etkisidir."[135]

---

132 *MPL*, 100.
133 *MPL*, 100.
134 *MPL*, 100.
135 *MPL*, 103-4.

Gerçek konuşma edimlerinde izlek ve anlamın yanı sıra, kullanılan sözcüğün bir üçüncü ögesinden de söz edilebilir: *Değer*. Değerlendirme yapmaksızın anlamdan söz edilemez. Anlama, nötr bir eylem değildir; her gerçekleşme uğrağı bir değerlendirme eylemidir. Her ifadede "*açıklayıcı seslem*" aracılığıyla edimselleşen bir değerlendirme vurgusu bulunur. Aynı söz ve aynı izleksel birlikte farklı seslemlendirmeler sonucunda farklı anlamlar taşıyabilir. "Değer yargıları ve bunlara karşılık gelen seslemler, konuşmanın dolayımsız toplumsal durumunca belirlenir."[136]

Anlam gibi değerlendirme de gerçek, edimsel konuşma ediminden ve bu edimden doğan anlamdan ayrı ve soyutlanmış olarak düşünülemez. Anlam taşımak, göstergelerin bir konuşma eyleminin tarafları tarafından anlamla yüklenmesi demek olduğundan, değer yargısından bağımsız bir anlamdan söz edilemez. Toplumsal-ideolojik evrenin ögeleri olarak gösterge ve konuşmacı, anlama edimi yoluyla sözcüğe yüklenebilecek belirli değer yargılarının taşıyıcısıdır. Anlağın karşılık-veren eylemi her zaman değersel bir yük taşır.

Sözel anlamın, değerlendirmeden ayrılması, kaçınılmaz biçimde anlamı (anlamın her zaman değer yargılarını içine işlettiği) yaşayan toplumsal süreçteki konumundan yoksun bırakır, anlamı varlıkbilimsel bir varlığa, tarihsel oluştan ayrı ülküsel bir Varlığa dönüştürür.[137]

Konuşma türleri

Konuşma türleri, Bahtin'in daha erken bir dönemde ele aldığı, düşüncelerinin ve kavramlarının olgunlaştığı ve kavramsal bir açıklığa kavuştuğu bir alandır. Bahtin'in yaklaşımında sabit kalan ögelerden biri konuşmanın özünde toplumsal bir etkileşim ve etkinlik olduğudur. Dil, buna göre, içten bağlantılı imlerin oluşturduğu değişmez bir dizge değil; tekil olarak gerçekleşen anlamın edimselleştiği somut bir ifade sürecidir. "Dil (sözel veya yazılı) tekil, somut ifadeler biçiminde, çeşitli alanlarda katılımcıların insani eylemleri sonucunda gerçekleşir."[138] Bahtin'in ifadeyi yalnızca sözel ifadeyle özdeşleştirmediğine dikkat etmek gerekir.

İfade, güdümlü bir eylemdir. İfade gerçekleştiği belirli alana içkin bir erekle bağlantılıdır ve bu erekle gerek içeriğinde gerek biçiminde iliş-

136 *MPL*, 104.
137 *MPL*, 105.
138 *SGE*, 60.

kilidir. Bu çerçevede ilişkili üç ögeden söz edilebilir: İzleksel içerik, biçem, bileşimsel yapı.

İfade edimi tikel, yeniden üretilemez ve yinelenemez bir eylemdir. Ancak eylemin gerçekleştiği alan görece istikrarlıdır. Eylem alanı istikrarını içten değil; dili kullanan konuşmacıların ediminden alır. Konuşma türleri, işte bu görece istikrarlı ifade türleridir. Konuşma türlerini basitçe sözlü ifade biçimleri olarak düşünmemek gerekir. Bahtin'in görüşünde ifadenin kapsamı çok daha geniştir. Yazınsal bir yapıt, bilimsel veya felsefi bir metin de ifade biçimleri olarak değerlendirilebilir. İfadelerin ayrışıklığı (heterojenliği), konuşma türlerinin veya yazınsal türlerin sözellik ortak paydası üzerinde değerlendirilebileceği gerçeğiyle çelişmez. Yazın (veya herhangi bir tür) kendinde, kendi başına değil, özgül bir ifade biçimidir.[139] Dahası, öteki türlerle ilişkili oluşunun temelinde bu özgüllüğü yatar.

Yazınsal türler ... [şimdiye değin] öteki ifade türlerinden farklı ancak onlarla ortak *sözel* (dil) öze sahip özgül ifade türleri olarak değil, özgül yazınsal ve sanatsal özellikleri, onları öteki yazınsal türlerden ayıran (yazın alanındaki) farklılıkları bakımından araştırılmıştır.[140]

Bahtin'e göre iki temel ifade biçiminden söz edilebilir: Birincil (basit) ve ikincil (karmaşık). Basit ifade, gündelik söyleşi ve konuşmalara göndermede bulunur; karmaşık ifade ise bilim, politika ve sanat gibi daha dizgeli, karmaşık ve geliştirilmiş iletişim biçimlerini imler. Karmaşık ifade basit ifade ögelerini özümser. Bu özümsemeden dolayı basit ifade, gündelikle dolayımsız ilişkisinde değil, karmaşık ifade zemininde ortaya çıkar. Bunun yanı sıra, bir bütün olarak karmaşık ifadenin gündelik söyleşi veya kişisel mektuplaşmalardaki karşılıklar türünden bir ifade biçimi olduğunu ve basit ifadeyle ortak bir temele dayandığını ancak içerik ve biçiminin daha karmaşık olduğunu unutmamak gerekir.

Sözlü iletişimin birimi ifadedir. Bahtin'e göre, öznelci veya nesnelci dil felsefelerinin ortak yanlışı, iletişimi azımsamaları veya bütünüyle görmezden gelmeleridir. Böyle anlayışlar, alımlayıcıyı ve alımlayıcının

---

139 *SGE*, sayfa 119-20'de Bahtin şunları söyler: "İfade hiç bir zaman ifade dışında varolan, verili, bitimli bir şeyin salt yansıması, dışa vurulması değildir. İfade her zaman daha önce var olmayan, kesinlikle yeni, yinelenemez bir şeyler yaratır. Dahası, her zaman değerle (doğrulukla, iyiyle, güzelle, vb.) belli türden bir ilişki içindedir. Ne var ki yaratılan her şey her zaman verili olandan yaratılır... Verili olan yaratılanda bütünüyle dönüştürülür."

140 *SGE*, 61.

konuşma ediminin gerçekleşmesindeki konumunu bütünüyle yok sayar, monolojik dil anlayışına yol açar.

[Bu bakış açılarında dil] yalnızca konuşmacının açısından, sözel iletişime katılan *öteki* katılımcılarla hiçbir *zorunlu* bağı bulunmayan yalnızca *tek* bir konuşmacı varmışcasına ele alınır. Ötekine biçilen rol yalnızca konuşmacıyı edilgince anlayan dinleyici rolüdür. [141]

Çoğulluk, yalnızca bir eylemler çoğulluğu olarak anlamlıdır. Bu da söyleşimin gerçekleşmesinin ön koşulunun etkin katılım olduğu sonucuna varılmasına yol açar. Dilin iletişimsel (çoğul) özünü yadsıyan bakış, dilsel edimi bireyin içteki benliğini, düşüncesini vb. ifade etme aygıtı olarak ele alır. Bu yadsıma *öteki*nin edilginleştirilmesi yoluyla gerçekleşir. Bu edilginleştirme, dilin oluşumunda ötekinin belirleyici ve kurucu konumunun görmezden gelinmesine yol açar. Başka yaklaşımlar da, örneğin, "uluslar psikolojisi," çoğulluğu türdeş bir *özne*ye indirgeyerek aynı yolu izlerler. Bu eğilim, Bahtin'in *Dostoyevski Poetikasının Sorunları*'nda "bütün idealizmlerin özsel eğilimi" diye nitelendirdiği şeydir.

Dinleyici konuşmanın anlamını (dilsel anlamını) algılayıp anladığında eşzamanlı olarak konuşmaya karşı etkin, karşılık-veren bir tutum takınır... Anlama yanıtlarla doldurulmuştur, zorunlu olarak bu yanıtı şu ya da bu biçimde ortaya çıkarır. [Böylece] dinleyici konuşmacıya dönüşür.[142]

Dinleyiciyi konuşmacıya dönüştüren anlamın oluşumuna etkin bir şekilde katılmanın bu yönü özünde, herhangi bir metnin gerçekleşmesinde de, örneğin, yazınsal metinlerde, müzikte vb. aynı biçimde iş görür. Öte yandan bu karşılık-veren edim, metin olayına karşılık-verebilen bir biçimde katılmanın ve metni karşılık-verebilen bir biçimde alımlayıp anlamanın da temelini oluşturur. "Öyleyse gerçek, eksiksiz anlama edimi etkin biçimde karşılık-verendir, (hangi biçimde edimselleşecekse edimselleşsin) gerçek bir karşılığın hazırlığını ilk adımları dışında hiçbir şey kurmaz."[143]

Gerçekte konuşma, yanıtlama süreciyle özdeştir. Konuşma, öteki (ister Dostoyevski'nin sözünü ettiği anlamda "içteki" kişi olsun ister kişinin fiziksel sınırları dışında konumlanmış bir başkası olsun) ile karşılaş-

141 *SGE*, 67.
142 *SGE*, 68.
143 *SGE*, 69.

mada ortaya çıkan yanıttır. Konuşma, ötekinin anlamasını sağlamak değildir; çünkü anlama edilgin algılama biçiminde gerçekleşmez. Konuşmacı, etkin-edilgin ikilisinin etkin tarafı değildir. Konuşma, yanıtlamayla olduğu kadar anlamakla da özdeştir; anlamaksa karşılık vermektir; karşılık vermekse en geniş anlamda konuşmakla özdeştir. Bahtin'in "etkin konuşma iletişim süreci" diye adlandırdığı şey budur. "Her konuşmacı şu ya da bu ölçüde yanıt verir. Konuşmacı hiçbir zaman evrenin ebedi sessizliğini bozan bir ilk konuşmacı değildir... Her ifade öteki ifadeler karmaşık zincirinin bir halkasıdır."[144]

İfade, ses çıkarmaktan ibaret fizyolojik bir süreç değil; bilinçli ve güdümlü bir konuşma edimidir. İfade, evrenin "sesizliği"ni bozmak eylemi değildir; evrende ifadeden değil sesten, mekanik bir biçimde üretilen seslerden, söz edilebilir ancak. İfade, insan dünyasındaki sessizliğin bozulmasıdır. Bu dünyevi sessizlik sözle (söylemle) bozulur. Böyle bakıldığında ifade edimi olarak ses dizgelerinin oluşumu, güdümlü konuşma ediminin özgül bir biçimi olan yazılı metnin oluşumuna özdeş sayılabilir. Sese böylesi bir bakış, sessizliği sesin olmayışı değil; özgül bir ses dizgesi olarak kavramaya yol açar. Böylece örneğin, müzik örgütlenmiş bir gürültü olarak değil; seslerin oluşturduğu bir metin olarak kavranır: Müzik, sadece biçimsel olarak örgütlenmiş seslerin bütünü değildir; bir metin olarak anlam taşıdığından bir ifade dizgesidir.

Anlamın karşılık verme yoluyla ortaya çıkması için her zaman başkasının varlığı gereklidir. Tek başına konuşmacı düşünüldüğünde bile *ben*inin bir başkası biçiminde ortaya çıkmasından dolayı, konuşmacının bir konuşan bir de karşılık veren iki benliğinden söz edilebilir. Yanıtlayan, karşılık-verebilen biçimde eylemde bulunan ve olaya katılan başkasıdır. Başkasının edimi "etkin biçimde karşılık-veren anlağın gerçek eylemidir, bu anlak bir yandan karşılık kışkırtır öte yandan konuşmacının kışkırtılan bu yanıtı öngörmesini sağlar."[145] Konuşma ediminde mübadele edilen şey ne tümcelerdir ne de sözcükler. Cümleler ve sözcükler konuşma ediminin malzemesidir. Konuşma ediminde mübadele edilen şey, tekil düzlemde gerçekleşen dilin edimselleştiği ifadedir. Başkasının konuşma edimine bu etkin katılım, özgül ifade biçimleri olan sanat yapıtları veya bilimsel ideolojilerin de kurucu ögelerindendir.

144 *SGE*, 69.
145 *SGE*, 69.

Tümce, ifadenin bir ögesine dönüşmedikçe gerçeklikten yoksundur. Bir başına tümce anlamdan yoksun dilbilgisel bir birimdir. Anlamın ortaya çıkması, dil biriminin sözcük veya tümce olarak ifade birimi biçiminde edimselleşmesini gerektirir. Böylece anlamın ancak söyleşimsel bir oluşum biçiminde belirdiği söylenebilir. Anlam söyleşimsel olduğundan, ortaya çıkması *öteki*nin varlığını gerektirir; çünkü anlam yalnızca ifadede ortaya çıkar. Anlamın ortaya çıkması, tümcenin edimselleşmesine koşut olarak ifadeye dönüşümü sürecinde gerçekleşir.

Bir sanat yapıtının edimselleşme sürecini değerlendirirken de benzer bir durumdan söz edilebilir. Sanat yapıtı da, karşılık-verebilen bir biçimde karşılanarak yanıtlanacak bir karşılık şeklinde anlaşılmalıdır. Sanat yapıtının anlamının ortaya çıkması ötekinin varlığını varsayar. Yapıtın ötekisi, edilgin bir katılımcı ve yazarın perspektifini edilgince onaylayan bir okuyucu değil; söyleşiye yanıtıyla katılan etkin bir ögedir. Sanat yapıtı öteki sanat yapıtlarının, düşünce akımlarının ve yaşam biçimlerinin varlığını öteki olarak kavramsallaştırır. "Söyleşideki taraflar gibi [sanat yapıtı], gerek kendisine karşılık veren gerek karşılık verdiği öteki yapıtlarla, ifadelerle ilişkilidir."[146]

Ötekinin etkin katılımı, anlamın ortaya çıkışının gerekli koşuludur. Sözcüklerin dilbilgisel konumlarında doğru bir şekilde yan yana dizilişi anlamın sonsuz olasılıklarını tüketemez. Anlam tümceden değil ifadeden doğar. Dil birimi olarak tümce, sözcük gibi soyut bir sonluluk arz eder. Bu, parçanın bütünle ilişkisinin sonluluğudur. Tümcenin yazarı yoktur; tümce kimseye ait değildir. İşte bu noktada ifadeye ilişkin üçüncü bir ögeden söz edilebilir: "İfadenin *bizzat konuşmacı* (ifadenin sahibi) ve sözlü iletişimin *öteki* katılımcıları ile ilişkisi."[147]

Sözcüğün konuşmayla ilişkisinde üç ögeden söz edilebilir. Bunlardan ilki, daha önce izlek olarak ele alınan gösterimsel ve anlamsal ögedir. İkincisi, konuşmacının izleğe ilişkin değerbilimsel tutumunun ifadesi olan anlatım ögesidir. Üçüncü öge ise konuşmacının konuşma topluluğu sınırları içinde konuşlandırılmasıdır. Konuşmacı aynı dilsel topluluğa mensup ötekilere karşı taraflı bir tutum takınır. İfade edimi her şeyden önce ötekilere yöneltilmiş bir karşılıktır. "Verili bir iletişim alanında ifade

146 *SGE*, 76.
147 *SGE*, 84.

özgül, *belirli* bir konuma yerleşir. Bu konumu öteki konumlarla ilişkilendirmeksizin belirlemek olanaksızdır."[148]

Ötekinin konuşma ediminde, bir topluluk olarak, konuşma ediminin gerçekleştiği alan olarak, varlığı dilin toplumsal doğasını, ifadenin söyleşimselliğini imler. İzleksel birliğin yanı sıra ifadeyi bir *karşılığa* dönüştüren şey bu toplumsallıktır. İfade yalnızca konuşma nesnesiyle ilgilenmez. Bir başka deyişle ifade, "bir şeyler söylemek" değil, aynı zamanda *birine* bir şeyler söylemektir. İfade, konuşma topluluğu zincirinin alt halkalarıyla da ilişkilidir.

Ötekinin varlığı, dilin iletişimsel doğasının muhatap sorunu olarak da biçimlendirilebilir. Muhatap "ifadeyi kuran özsel ögedir." Konuşma edimleri, şu veya bu şekilde bir muhataba güdümlenmiştir veya belirli bir hitap konumu koyutlar. Gündelik söyleşide muhatap, ifadenin karşı tarafı olan gerçek kişilikle örtüşür. Muhatabın gerekliliği, konuşmanın etkin doğasından kaynaklanır. Bütün öteki etkinlikler gibi bir güç deneyimi olarak konuşma; öteki güç birimleriyle, bu edimden etkilenen birimlerle, ilişkilenmelidir. Sevi deneyiminde sevme eyleminin etkin alımlayıcısı olarak sevgilinin varlığının zorunluluğu bu duruma iyi bir örnek oluşturur. Muhatap, bir öteki olarak varolma hakkını koruyan tutku nesnesidir. Muhatap olmaksızın, en soyut biçiminde olsa bile bir üst-muhatap varsayılmaksızın hiçbir konuşma edimi gerçekleşemez.

Dördüncü Bölüm: Kahraman

Bahtinci bakışın kahramanı, kavrayışına ilişkin öne çıkan temel öge, kahramanın bütünlüğü sayesinde yazardan bağımsız görülmesidir. Yazar ve kahraman özdeş değillerdir. Dahası, yazının tarihsel gelişimine bağlı olarak bunların özdeş olmaması gerektiği de söylenebilir. Bahtin, "gerçek yaşamda bizim de çevremizdekilerin bütün görünümlerine değersel olarak tepki göstermemiz gibi, yazar, kahramanın bütün özgül, kişisel özelliklerini, yaşamındaki olayları, gerçekleştirdiği eylemleri, düşünce ve duygularını seslemlendirir" diye yazar.[149] "Çevremizdekiler" konusunda özsel olan şey; onların bitimsizlikleri, gerek içten kendilerince gerekse dışarıdan bizim tarafımızdan gizil olarak bütünüyle kavrana-

148 *SGE*, 91.

149 *AA*, 4.

mamazlıkları ve dışarıda konumlanmış olmalarıdır. Bu da gerçekte, "biz" ve "onlar" arasında bir söyleşi gerçekleşmesine yol açar. Yazar ile kahraman arasındaki ilişki için de aynı şey söylenebilir. Yazar, kahramanı içeriden bütünüyle kavrayıp tüketemez; ancak dışarıdan onunla bütünlüklü bir söyleşide bulunabilir. Ne var ki, bizim gerçek kişiliklere tepki göstermemizle yazarın kahramana tepki göstermesi arasında temel bir ayrım vardır: Biz gerçek kişilere özgül, parçalı tepkiler gösteririz; özellikle bu kişilerin "yaşamımızı sürdürürken uğraşmamız gereken" eylemlerine tepki gösteririz. Oysa yazar-kahraman ilişkisinde, yazar kahramanın *bütünü*ne tepki göstermek zorundadır. Kahramanın bütün birleştirici, biricik ve tekil eylemleri onun bütünlüğünü kurmasının kurucu uğrakları olarak ele alınmalıdır. Yazar bu bütünlüğe tepki göstermelidir ve tekillikleri "somut, sezilebilir, aynı zamanda bir anlam bütünlüğü olan birleşik, biricik bir bütün biçiminde bir araya getirmelidir."

Yukarıda altı çizilen bu ayrım daha geniş kapsamlı bir ayrıma dayanır. Yaşam düzlemiyle estetik düzlem özdeş değildir. Bu özdeşsizlik, estetik düzlemin yaşam düzleminin bir üst-düzlemi ve aynı zamanda gizemli ve sanatsal bir düzlem olmasından değil; estetik düzlemin oluşum sürecinin yaşam düzleminin oluşum sürecinden farklı olmasından kaynaklanır. Bahtin, "estetik etkinlik de Varlığın geçişselliği, sonu açık olaylık'ı tarafından kurulan uğrağı yakalama gücünden yoksundur. Estetik etkinliğin ürünü, anlamı göz önünde bulundurulduğunda, oluş sürecindeki gerçek Varlık değildir" diye yazar.[150] Edimselin (gerçek varlığın) dışında olmak, öte yandan, alımlayıcı olarak yazar ile kahraman arasındaki söyleşiyi olanaklı kılan yöndür. Yazar da süregiden biricik yaşam olayına katıldığından kahramanın varlık alanının dışında yer alır. Yazar kahramanı değerlendirirken, "kahramanların sanatsal imgeler biçiminde üzerinde ürettikleri izlenimleri [başkalarına] iletir; toplumsal, ahlaki veya başka açılardan yaşayan, belirli bir kişi olarak onlara karşı takındığı tutumu dillendirir [ifade eder]; kahramanlar artık ondan bağımsızdırlar." İşte bu yüzden yazar dahil hiç kimsenin kahraman(lar) veya sanat yapıtı konusunda sonal bir açıklamaya ve bütünlüklü bir bilgiye sahip olmadığı ileri sürülebilir. Çünkü sanat yapıtının bütünlüğü, kahramanın bütünlüğünü sağlayan kurucu uğrakların bütünlüğüdür. Kahraman ile ilişkisi düşünüldüğünde yazar, çok sayıdaki alımlayıcıdan biridir. Sanat yapıtı, yaza-

150 *PA*, 1.

rın bilinci dolayımıyla yinelenemez yaşam olayına belirli bir "alımlayıcının bilincinin kurucu ögesi biçiminde katılır." Böyle bakıldığında bir sanat yapıtı veya yazınsal bir metin yaratmak, yazarı yaşam düzleminin bir üst-düzlemine yerleştiren tanrısal bir eylem değil; birçok olası söyleşimsel okuma/yorumlama ile karşılaştırıldığında (en iyi okuma en etkili okuma olarak anlaşılması koşuluyla) en iyi okumayla örtüşmek durumunda olmayan bir ilk okumadır.

Kısacası kahraman, varoluştaki "anlamca-yönetilen" tutumdur. Anlam da bir oluş sürecidir. Kahraman metindeki anlamın bitimsiz oluşum sürecini imleyen öznedir. "Kahramanın varoluşta anlamca-yönetilen tutumu onun bütüncül ve biricik yaşam olayında kapladığı içsel yerdir, olaydaki değer-kuramsal konumudur."[151] Bahtinci "anlam bütünü", sanat yapıtı, Merleau-Ponty'nin felsefenin felsefe tarihiyle olan ilişkisiyle ilgili *Eloge de la Philosophie*'de dile getirdiği kavrayışına benzemektedir: "Her felsefe, zorunlu olarak, [felsefi] bir tarihtir, sorunla çözümü [yanıtı] arasında bir değiş tokuştur [söyleşimdir]."[152] Bahtin'e göre de anlam bütünü olarak kahramanın bütünlüğü, kendisinin de "iki yüzü olan bir Janus" olduğu böylesi bir (metinsel) tarihin içinde belirlenir. Bu yüzlerden biri metnin kendisinin oluşumudur, ötekiyse metni oluşturan koşulların oluşum sürecidir. Önceki yön, gerçekte yazarın yetkesinin sonunu, yazarın ölümünü imlemektedir. Okuyucu/yorumcu, okuma/yorumlama sürecinde metnin bu içsel tarihini devindirmekte ve onu oluşturmaktadır. Bu anlamda metnin kendisi de bitimsiz bir oluş olarak karşımıza çıkar. Çünkü her okuma/yorumlama olayının yanısıra (gizil olarak sonsuz sayıda) olanaklı olan başka okumalar da bulunmaktadır; metin ve anlam bütünü her seferinde yeniden başlayıp sonuçlanmaktadır. Özne-kahraman, hikayesi anlatılmakta olan özne her okuma olayında oluşup sona ermektedir. Bu da, onun bitimsizliğinin ve dışarıdanlığının temelini oluşturmaktadır. Böyle olunca kahraman, burjuva öznenin biçimine değil, oluşmakta olan öznenin biçimine bürünmektedir. Yazarla birlikte özne-

151 *AA*, 138.

152 Ben Merleau-Ponty'nin kitabının 1953 Guallimard Yayınları, Paris baskısından S. Hooman tarafından yapılmış (76 sayfalık bir giriş yazısı eklenerek) Farsça çevirisini kullandım. Yukarıdaki alıntı bu baskının 90. sayfasından yapıldı. Birkaç sayfa sonra (s. 96) Merleau-Ponty şöyle sürdürüyor: "[...] tarih, araştırılabileceği ölçüde üretilebilirdir de. Böylece artık tarihte bütünüyle anlamsız olan bir şey kalmaz. Tarihin ikili karşıtlıkları, çıkmazları, bırakılmış yollara geri dönüşleri, parçalanmaları, savaşımları ancak ve ancak tarihin güçlüklerini düşüncelerin güçlüklerine indirgemek isteyen soyut bir bakış açısının gözüne anlamsız ve usdışı görünebilir."

kahraman da kaybolur (saltlığını yitirir, saydamlaşır). Bunun yanı sıra bir de metnin içsel ve dışsal tarihlerinin arasındaki diyalektik söyleşimden söz edilebilir. Okur/yorumlayıcının dışsal tarihiyle anlam bütünlüğü olarak kahramanın içsel tarihi arasında bir gerilim/söyleşim mevcuttur. Bu "gerçek deneyimlememizin eylemi iki yüzlü Janus'a benzer. İki karşı yöne bakar: Kültür alanının nesnel birliği ile gerçekten yaşanan, deneyimlenen yaşantının asla-yinelenemeyen biricikliğine bakar."[153]

Edim ve itirafname

Yaşayan bir insanın eylemlerini belirleyen şey kişinin niteliklerinin daha önceden varolan geçerli bir bağlamda gerçekleşmesidir. Öyleyse her edim; bizim algılama biçimimizi, başkalarıyla olan ilişkilerimizi ve değerlerin değişimini belirleyen ahlaki değerler, siyasal inançlar ve bakış açıları düzlemi içinde gerçekleşir. Hepsinden önemlisi, gerçekleşen her edim için "uygun bir etik düzlem (iyi ve kötüyle dolaysız bir ilişki) bulunur. Tüm bu nesne-dünyaları eylemci için eylemin değerini bütünsel olarak belirler." Özne, "ben", bu yinelenemez bir biçimde oluşan karşılıklı ilişkiler üzerinden bir oluş sürecine katılır. Eylemcinin bu eylemlerini nesnelleştiren şey açıkça (Husserlci anlamdaki) bir yönelmişlik değildir; yönünü bu değerler, yargılar, siyasal inançlar vb. düzlemine doğrultmuş olmaktır (güdümlenmektir). Dünyaya ve edimlere soyut yaklaşımın, dünyayı kuramsal olarak "paranteze aldığı" bir durumda bizim uygun bir karşılıktan çok aşırı derecede kuramsallaştırılmış bir yanıtımız var olabilir. Bu kuramsal soyutlamanın sunduğu tek şey ise, "olan" ülküsel öznedir; oysa Bahtinci özne, süregiden olaya karşılık verme sürecinde "oluşmaktadır". Yönünü karşılık-verebilme'ye doğrultmuş (karşılık-verebilecek biçimde güdümlenmiş) olma, özneyi sözü edilen biricik özne durumuna getiren olaydır:

> Kendi başına yinelenemez dünyadaki gerçek konumundan bağımsız varolan bir nesnenin, bir tarafın biricik konumu açısından kuramsal bilişi mükemmel biçimde gerekçelendirilmiştir. Ancak bu kökten bir biliş sağlamaz; böylesi kökten bir bilişin yalnızca yardımcı, teknik bir uğrağını oluşturur [...] bu yolla elde edilmiş belirlenmiş içeriği olan bütün bilgiler ... benim tarafımdan bir bedene kavuşturulmalıdır, taraflı (vurdumduymaz olmayan) düşünmenin diline çevrilmelidir.[154]

153 *PA*, 2.

154 *PA*, 48-9.

Öyleyse sanatsal düzlemle (gerçekte her türlü kuramsal düzlemle) "gerçeklik" arasındaki temel ayrım, ilkinin belirlenmişliğine karşı ötekindeki eylemcinin güdümlenmişliğidir. Sanatsal düzlemde, klasisizm gibi karakter veya tip yaratmayı amaçlayanlarda, kahramanın bütün ettikleri yalnızca bir zorunluluk ya da eylem gereksiniminden değildir; kahraman, eylemleriyle birlikte olduğu biçime kavuştuğundan ortaya çıkmaktadır. "Demek ki eyleme, onun konumu ya da durumu tarafından olduğu kadar kişiliğiyle de belirlenmiştir, bu onun karakterini dışavurur, tabii ki kahramanın kendisi için değil, onun dışında konumlanmış yazar/yorumlayıcı için."[155] Burada vurgulanması gereken önemli nokta, burjuvazinin genel özne anlayışını yönlendiren "gerçek" özneye ilişkin klasik tutumdur. Gerçekliğin, oluştan değil de "bitmiş" soyutlamadan hareket edilmesinden dolayı, estetik düzlem ile etik düzlemin karıştırılması sonucu olarak öznenin, ettiklerine indirgendiğine tanık oluyoruz (bu edimlerin, öznenin biricik yönleri ve bütünsellikleri olmaları açısından, bu eylemlerin zorunlu ve kaçınılmaz olmaları ve öznenin özünün sonuçları olmaları açısından; burada eylem içindeki özneyle değil, eyleyerek bitimsiz bir oluştaki özneyle değil, yalnızca ettikleriyle özünü açığa çıkaran bitmiş bir özneyle karşılaşıyoruz). Böylece gerçekleşen ya da gerçekleştirilen her eylem (belirlenmiş, gizil olarak ya da tinin tarihinin bir kıpısı olarak, fakat her durumda bitmiş bir biçimde verilmiş olan) öznenin gerçekleşme aşamaları olarak sunulmuş olur. Böyle bir bakış açısının değişmez ilkesi ise benlikle, o benlik tarafından (başkası için değil yalnızca kendinde vaya kendisi için) gerçekleştirilenlerin eşitlenmesi olur. Benlik, ettiklerinin toplamıdır; daha doğrusu benliğin aşamalarının gerçekleşmesi olarak benliğin gerçekleştirdiklerinin ilk ve son kez ki toplamıdır.

Buna karşı benlik, eylemleri haline gelebilir. Fakat bu kez, bu eylemler eylemcinin değerleri, inançları ve güdümünden bağımsız olarak değil, gerçekleşmiş benlik olarak değil, her seferinde bitimsiz bir gelecekteki bir sonuca güdümlenmişlik içinde ve edimselleşen bir biçimde gerçekleşir. "Gerçekleştirilen eylem, güdümlenmiş olduğu sonun belirlenmişliğini, bu sona ulaştıracak olan araçların da belirlenmişliklerini gereksinir, ancak eylemcinin belirlenmişliğini gereksinmez -bir kahramana gereksinimi yoktur."[156] Bu, Hollywood filmlerinin burjuva özne düşüncesi-

155 *AA*, 139.
156 *AA*, 140.

ne nasıl hizmet ettiklerini açıklığa kavuşturan bir bakış açısıdır. Başka bir yerde de değindiğimiz[157] gibi özellikle korku filmlerindeki karşı-kahramanın gerçekleştirdiği kötülüklerin, bu kişinin özsel kötülüğünün sonucundan başka bir şey olmadığı söylenir bize. Bu filmlerdeki bütün "karşı-kahramanlar" mutlak bir biçimde o kişi olarak gerçekleşecek edimlerin toplamından başka bir şey değillerdir. Böylece olaylar, başka olaylar kümesinin karşılıklı etkileşimlerinin sonucu değil de, kahramanın tininin kesin sonuçları olarak karşımıza çıkar.

İtirafname, öte yandan, gerçekte var olmayan fakat varsayımsal olarak "kendimle olan arı, değer-kuramsal bir ilişkidir." Burada ötekine benin oluşturucu bir uğrağı olarak değil; "beni, estetize etmeksizin, benim kendimi yargıladığım gibi yargılayan" biri olarak gereksinim duyulmaktadır. Fakat kullanılan dil ve biçimler, başkasının değerlerine dayalı olan bir düzlem ve karşılıklı etkileşim içinde belirlenmiş olan malzemeler olduklarından dolayı, bu dışavurum diliyle dıştaki biçimler arasında sürekli bir çatışma oluşur. Böyle olunca, bu biçem beni tam olarak tüketmekten uzak kalır; çünkü benim sözlerim benim hakkımda olabilecek son sözler olmaktan ve beni bütünüyle kapsayacak sözler olmaktan uzaktırlar. Kullandığım sözcükler ve kendi hakkımdaki yorumlar, olayların bütüncül düzlemindeki eylemlerim olduklarından sonu açıktırlar, bitimsizdirler. Çünkü yukarıda da değinildiği gibi benim eylemlerim sonsuzca ve nesnel olarak güdümlenmiştir. "İtirafname kendisini bütüncül varlık olayından soyutlamaz, öyleyse gizil olarak sonsuzdur."[158]

İtirafnamede yazar ile kahraman örtüştüğü için gerçekte ne bir yazar ne de bir kahraman bulunmaktadır; bu yüzden de yazar-kahraman ilişkisinin oluşması olasılığı ortadan kaldırılmıştır. Aynı biçimde okur-kahraman ilişkisinin de olasılığı ortadan kalkmıştır; çünkü bir kahramanın varlığı sözkonusu değildir. Bu yüzden itirafnameyi yazar veya kahramanla birlikte yeniden üretiyor değiliz, tersine yinelenemez varlık olayı içinde ötekine karşı konumlandığımız gibi ona karşı da konumlanıyoruz. Bir anlamda itirafname; çağdaş estetik anlayışın özel bir biçimidir, sanat yapıtında yazar ile kahramanı özdeşleştirme madalyonunun öteki yüzüdür. Onun çağdaş estetik anlayışla olan ilişkisi, Kantçı öznel idealizmin Hegelci nesnel idealizmle olan ilişkisiyle koşutluklar taşır.

---

157 Bu konuya Evrensel Kültür dergisinin Aralık 96, 60. Sayısında "Pantha Rei" adlı yazıda değinmiştik.

158 *AA*, 143.

Öyleyse İtirafname okurunun itirafçıyla ya da metinle olan ilişkisi nedir?

İtirafnamenin öznesi, varlık olayında kendi eyleminin gerçekleştiricisi olarak benim karşımda konumlanmaktadır, ben de bu eylemi ne (öykünmeci biçimde) yeniden üretmeli ne de onu sanatsal olarak yorumlamalıyım; ona kendi karşılık-verebilen eylemimi gerçekleştirerek tepki göstermeliyim [...] ya bunu gerçekleştirmeli ya da bunu yapmayı yadsımalıyımdır; bu eylem sorguya içkin değildir, oysa estetik yorumlama -birlikte-yaratım- sanat yapıtına *içkindir*, her ne kadar görgül olarak verilmiş sanat yapıtına içkin değilse de.[159]

Özyaşam öyküsündeki kahraman

Özyaşam öyküsünde yazarla kahraman aynı kişilerdir. Bu durumda kendim için olan "ben" benim kurucu ve örgütleyici uğrağım değildir. Bu durumun kendisi Bahtin'in *contradictio in adectio* diye nitelediği bir konumu imlemektedir. Varolan gerilimin contradictio'ya dönüşmesine neden olan şey sanat eylemi düzleminde, bir bütün olarak sanatsal düzeyde, yazarın o bütünün kurucu ilkesi olarak işlev görmesi; buna karşın, daha önce de belirtildiği gibi, kahramanın ise anlamca yönetilen bir varlık olarak bu sanat yapıtının bütünlüğünün kendisi olmasıdır. Sorun, meşru bir soru biçimi olan "ben kimim?" cinsinden değil "kendimi nasıl imgelerim?" cinsindendir.

Yaşam öyküsü ile yinelenemez-yaşam-olayı arasındaki en belirleyici ayrım bunların bellekle (anılarla) olan ilişkilenme biçimleridir. "Her türden geçmiş anısı estetize edilmiş bir şeydir; gelecek anısıysa etiktir."[160] Sorunsalın özünü oluşturan durum estetik ögenin, estetik yorumlamanın yinelenemez varlığı ve biricikliği içinde kavrayışındaki yetersizliktir. Bundan dolayıdır ki, özyaşam öyküsü gibi girişimler yaşamı estetize etmeye yönelirler. Bu özellik, "kuramsal dünyayı oluş-sürecinde-yaşamın birliğine dahil etmeye çalışan... yaşamı belli türden estetize" eden ve "arı kuramsalcılığın apaçık yetersizliğini belli bir ölçüde örten" Bergson'un *Lebenphilosophie*'si gibi felsefelerin de belirleyici özelliğidir.[161] Bu durumda estetik olanın kendisi de estetik değildir; anlatıcının "küçük kirli günahı-

159 *AA*, 148-9.
160 *AA*, 133.
161 *PA*, 13.

na" dayalı bir hikâye oluvermektedir. Yaşamın ve geçmiş anıların estetize edilişi, sanatı, yüzünü yaşam-olayına çevirmiş karşılık-verebilen bir eylem olmaktan alıkoymaktadır. Bu, bir bütün olarak yaşam-olayının "geçmişleştirilmesi" ve geçmişin estetize edilmesidir.[162] Kişiyle sanatçının bu türden mekanik birliği, "kişinin 'gündelik yaşamın yıpratıcı ilgilerinden' kurtulmasını, bir süreliğine başka bir dünya olarak 'esin, tatlı sesler, namaz niyaz' dünyasına, yaratıcı eylemin düzlemine girmesini sağlar."[163] İşin doğrusu, benim sanatsal eylemim benim sözümona "yeteneklerimin" basitçe gerçekleşmesi değildir. Bir başka deyişle durum, bazı becerilerin bir armağan olarak bana verilmiş olması bu yüzden de benim bir sanatçı olmam değildir; bunun tersine sanatsal eyleme katıldığımdan dolayı ben bir sanatçıyım. Sözü edilen yetenekler ve beceriler sanatsal eylemin edimselleşmesidir. Bu, Barthes'ın *Söylenler*'de sanatsal üretim sürecinin ve sanatçının karakterinin mitleştirilmesi olarak adlandırdığı şeyin temelidir.[164]

Öte yandan (öz)yaşam öyküsündeki kahramanla yazarın örtüşmesi mekanik bir ilişki biçiminde gerçekleşmek zorunda değildir. (Öz)yaşam öyküsü, benim kendi hakkımdaki düşüncelerim ve yorumum olduğundan dolayı, aslında başkalarının benim hakkımdaki yorumlarıdır; "ben" her zaman "öteki"nin bu belirli "ben" hakkındaki yorumları dolayısıyla oluşmaktadır. Bu durumda öteki, ben tarafından üretilmiş bir öteki değil, bizzat "ben"in varlığını belirleyen değer-kuramsal bir güçtür. "Bu öteki, ötekinin varlığı boyunca oluşturulmuş benin kendisi değil, bendeki değerlenmiş (taraflı) ötekinin kendisidir."[165] Öyleyse (öz)yaşam öyküsünün oluşturucu ilkesi soyutlanmış bir "ben" değil, ötekilerce anlatılmış öykülerdir. Benim yaşam öykümün anlatıcısı bendeki ötekinin değer-kuramsal konumudur.

(Öz)yaşam öyküsünde yazar ile kahraman arasındaki ilişki konusunda şimdiye kadar söylenmiş olanları özetlemek için altı uğrağın altı çi-

---

162 Geçmişin estetize edilmesine en iyi örnek olarak Proust'un *Yitik Zamanın Peşinde* adlı dev romanı gösterilebilir (yine de bu yapıt adı geçen ulama tam olarak indirgenemez).

163 *AA*, 1.

164 Burada söz konusu olan Barthes'ın *Çağdaş Söylenler*'deki "Yazar Tatilde" adlı denemesidir (ben A. Lavers tarafından yapılan İngilizce çevirisinden yararlandım, Hill & Wang, 29. baskı, 1995). Örneğin, şöyle diyor: "Bu, yazınsal üretimi tabu olan bir çeşit istemdışı salgı olarak görmektedir. Çünkü insanın belirlenimlerine tabii değildir: Daha abartılı bir deyişle yazar sürekli konuşan, bir tiran olan bir iç tanrının kurbanıdır, konuşmasını aracısının tatil yapması bile engelleyememiştir. Yazar tatilde fakat Müze'si uyanık, durmaksızın doğurmakta."

165 *AA*, 153.

zilmelidir: 1) Dünyanın oluşumuyla ilgili olarak yazar ile kahramanın değerlerinin ayrılığı. "Yaşam öyküsü uzlaşımcı (syncretic) olduğu" için burada bir çatışmalı durumdan söz edilemez, çünkü estetik ile etik düzlemleri arasında bir ayrım bulunmamaktadır; 2) yazarın naifliği; yazar ile kahraman akrabalık bağıyla ilişkilenmişlerdir; 3) ötekinin sınırlarının dışında bir dünya yoktur. Yazarın etkinliği bir eyleme değil, bir karşılık değil ve bir oluş değil, sadece bir varolma durumudur. Burada "ben" ile "öteki" olarak ayrılmış iki kişinin durumu değil, ikisinin de öteki olarak varolduğu bir durum sözkonusudur. Bu her iki öteki, uyumlu olduklarından ve eşdeğeriyle anlaşma içinde olduklarından dolayı birçok-seslilikten değil de tek-seslilikten sözedilebilir ancak; 4) yaşam öyküsü bir sanat yapıtı olmadığı ve estetik bir düzleme ait olmadığı için sonu açık bir şeydir (Proust'un "sonuçlanmış biricik yaşam yazınsal yaşamdır" diye nitelediği duruma karşı); 5) yaşam öyküsü, bir sanat yapıtı olmadığından üretilmiş bir yapıt değil, estetize edilmiş yaşam-olayıdır; 6) eleştiri çok-seslilik ve söyleşimi imlediğinden dolayı "eleştirel" bir okumayı değil, ötekilik dünyasında katılımcı bir okumayı gereksinir.

Kısaca söylersek, "yaşam öyküsünde temel gündem yaşam öyküsüne dayalı bir değer olarak *yaşam*dır, temel erek, kahramanın içsel ve dışsal belirlenmişliği değil, kişiliğinin bitmiş bir imgesi değil, kahramanın *yaşam*ıdır."[166]

Karakter

Karakter, bütünlüğü içinde, yazardan bağımsız bütünlüklü ve anlamcabelirlenen bir varlık olan kahramanın oluşması gereksinimine karşılık veren sanatsal bir üründür. Karakter, tamamı ile bizim dışımızda yer almaktadır. Aynı şekilde karakter, yazarın da sınırlarının ötesine yerleşmiştir. Karakterle ilgili bütün ögeler, o karakterin oluşumundaki kurucu yapılar işlevini görmektedir; bütün yapılanlar ve tüm eylemler, "karakter kimdir?" sorusunun yanıtını imlemektedir.

Bahtin, karakter ile ilgili iki değer-kuramsal düzlem tanımlar: 1) "Kahramanın ufku" ve 2) içinde karakterin bütün oluşturucu ögelerinin kahramanın özgüllüklerine dönüştüğü "yazar-yorumlayıcının bağlamı". Karakterin bağımsızlığı, yorumcunun (yazarın) kahramana karşı daha

166 *AA*, 173.

eleştirel bir tavır takınabilmesini sağlar. Aynı şekilde karakterin kendisi de daha canlıdır; değerlerin değiş-tokuşunu gerçekleştirmek, yaşama karşı karşılık-verebilen eylemlerini yerine getirmek ve yargılar ile değerler düzleminde güdümlenmişliğini dışavurmak için bağımsızlığa sahiptir.

Karakter, iki ayrı nitelikte tanımlanabilir: Klasik karakter ile romantik karakter. Klasik karakterin yapılanması "yazgının sanatsal değerince sağlanmaktadır." Yazgı, kişinin yaşantısının tümünü kuşatan önceden belirlenmişliğin yaşam olarak gerçekleşmesidir. "Yazgı bireyselliktir, kişinin tüm bir yaşamını, bütün eylemlerini belirleyen o kişinin varoluşunun özsel belirlenmişliğidir."[167] Bundan dolayı yazgı, kahramanın yapılanışının bütünlüğüdür. Bu anlamda klasik kahraman sadece "vardır", oluşmamaktadır". Çünkü varoluşu değişemez olan bir geçmişin verilmişliğidir. Gerçekleşmesi bir anlamda ereksel bir etkinliktir, güdümlü bir mantığa sahiptir, ancak bu, yaşam-olayındaki gibi bir ereğe güdümlenmiş olmak değildir.

Klasik karakterin yazar/yorumcudan bağımsız olmasına karşın aralarındaki ilişki çoksesli (polifonik) değildir (çokseslilği teknik anlamında); armonilerin temel bir ezgi ile onun değişkeleri ve türevleri üzerine kurulu olduğu çoksesli bir yapı değil, konturpuanlar ve dizonant ile konzonant arasındaki çatışkıya dayalı olan bir yapıdır.[168]

Klasik karakterdeki çatışmalar (öteki olmanın değere dayalı doğal güçleri arasındaki çatışma, fiziksel veya psikolojik büyüklükler arasındaki değil), anlam geçerlilikleri olan farklı biçimler arasındaki çatışma değil, çatışan *varlık güçleri* arasındaki çarpışmalardır (görev ile zorunluluğun ikisi de bu bağlamda doğal, değere dayalı güçlerdir). Güçler arasındaki bu savaşım hiçbir yerde verilmişlik-olarak-varlığın sınırlarının ötesine taşmayan içsel *dramatik* bir süreçtir, törel bilinçteki anlam-ilişkili diyalektik bir süreç değildir.[169]

Bunun kendisi, gerçekte klasik karakterdeki kahraman ile yazarın dışarıda olmalarının sınırıdır. İkisi de hala aynı özdeş zemine aittirler, dünya görüşleri hala örtüşmektedir ve aralarındaki söyleşim dizonant bir

---

167 *AA*, 175.

168 Çokseslilik kavramıyla ilgili bkz. Dimitri Nikulin'in "Mikhail Bahtin on Dialogue" adlı makalesine. Burada Prof. Nikulin'e bu yazıyı basımından önce bana iletmiş olduğundan dolayı teşekkür ediyorum.

169 *AA*, 177.

tınıyı andıracak farklı iki dünya görüşü arasındaki cinsten değil, klasik armoniyi andıran yazgısı belli türdendir.

Bahtin, romantik karakter ile klasik karakteri romantik karakterin kendi kendini eyleme sürükleyen doğasına ve "değerler karşısında insiyatiflerle dolu" olmasına dayanarak birbirinden ayırır. Romantik karakter, yaşamını sorumlulukla (karşılık-verebilmekle) başlatır. "Yazarın estetik olarak üstesinden gelip tüketmesi gereken şey, kesin biçimde kahramanın anlama ve değere dayalı tutumu, bütünüyle etkin konumu ve bir başınalığı, eşdeğeriyle onun dünyadaki bilişsel-törel konumudur."[170]

Böyle olunca romantik karakterin oluşturucu ögesi yazgı değil, "ülkü"dür (buna daha sonra yeniden dönülecektir). Öyleyse, kahraman kendi içinden, ülküsünün cisimlenmesi isteğinden yola çıkarak eylemde bulunmaya başlar. Böylece yazarın bir değerler odağı olarak kahramanın yaşamından silinmesiyle kahramanın yaşamı merkezsizleşir. Artık karşımıza çıkan sonsuz bir kahraman tipidir. Kahramanın yaşamının böylesi bir merkezsizleştirilmeye uğramasıyla "bütünlüklü, yekpare insanlık düşüncesi"nin temelleri sarsılmaya başlar. Özetle, romantik karakter söyleşimsel olandır; Bahtin'in Dostoyevski üzerine çalışmasında "yazardan bütünüyle bağımsız" diye nitelediği ve yazarla, diğer kahramanlarla ve okurla büyük bir söyleşme yetisine sahip olan ve esin kaynağı olabilecek bir türdür.

Tip

Tip, karakter ile ilişki içinde, karakterin karşıtı olarak anlaşılmalıdır. Karakter plastiktir, tip ise görseldir. Karakter dünya görüşüyle ilişki içinde oluşur ve kökleri geçmiştedir. Buna karşı tip, dünya görüşünden bağımsızdır ve insanın "durumunu bir dönem ya da çağda somutlaşıp belirlenmiş olan değerlerle ilişki içinde" açıklar. Tip şimdidedir; özetle söylersek "tip kollektif bir kişiliğin *edilgen* konumudur."[171]

Tip daha önceden belirlenmiş olan şimdiki yazgıdır; bu, şimdiyi geçmiş olarak ortaya çıkaran ve gerçekleşecek kişisel bir yazgı değil, tipikliğin şimdideki önlenemez varlığıdır.

---

170 *AA*, 180.

171 *AA*, 183.

Bütün durumlarda tip belirli nesnel bir birlikten (toplumsal bir düzenden, kollektif yaşamın belli bir düzenlenişinden, günlük yaşamın ortak bir durumundan vb.) ayrılamaz biçimde ve bu birlik tarafından koşullanmış olarak tasarlanır; bir başka deyişle, onun tarafından ortaya çıkarılmış olarak [...] Tip yazarın kahramana üstünlüğünü, kahramanın dünyasındaki değerlerden bütünüyle uzak olduğunu önceden varsayar; böylece genelde yazar tümden eleştirel bir konumda olabilir.[172]

Tipte kahramanın bağımsızlığı önemli ölçüde yitirilir.[173]

Söyleşimsel kahraman

Dostoyevski için kahraman, "dünyaya ve bizzat kahramana ilişkin belirli bir bakış açısıdır."[174] Soru, kahramanın dünyada nasıl göründüğü değil, dünyanın veya bizzat kahramanın kahramana nasıl göründüğüdür. "Keşfedilmesi gereken şey kahramanın belirli bir varoluşu ve değişmez imgesi değil, son çözümlemede *kahramanın kendisi ve dünyasına ilişkin son sözü olan bilincinin ve öz-bilincinin toplamıdır*."[175] Değerlendirilmesi gereken şey, en geniş anlamıyla bitimli bir soyutlama olan kahramanın bitimli varoluşu değil, dünyada etkin bir biçimde varolduğu bilincidir. Kahramanın ifade edeceği "son söz" de monolojikten nasıl kaçınılabileceğini ve çokseslilığin nasıl kurulabildiğini gösteren bir eylemdir, konuşma edimidir. Bu anlamda yazarın basitçe kahramanı icat etmediğini (uydurmadığını); bilincinde etkin bir biçimde karşılıklı bir ilişki içinde yarattığını (birlikte-yaratım) söyleyebiliriz. Burada etkin konumda olmak, süregiden yaşam olayına duyumsal-istemsel biçimde güdümlenmiş olmak anlamına gelir. "Sonuçta kahramanın imgesinin yaratıldığı ögeler, gerçekliğin -biz-

172 *AA*, 184.

173 Şimdiye kadar söylediklerimizin ışığında, örnek olarak A. Schnitke ile L. Nono'nun müziklerinin yapılarını karşılaştırmak ilginç olabilir. Schnitke'nin yapıtlarında, kahraman (genelde bu yapıtlarda bir kişiden fazla olan solist) ile kalabalık (genelde olağan ölçülerden daha büyük boyutlardaki orkestra, örneğin, 2. *Conçerto Grossi*'de üç kat daha kalabalık bir orkestra kullanılıyor) arasındaki çelişkide belirleyici bir özelliğe sahip olan şey dizonant ile konzonant arasındaki müzikal ve söyleşimsel ilişkidir. Müzik, dizonant bir temele dayalı konzonantın da dizonant gibi tınlamasını sağlayan bir biçimde yapılanmıştır. Bu, düzlem üzerindeki geniş ölçülü söyleşimsel çatışkıyı imlemektedir. Nono'nun müziğinde doruğuna ulaşmış olan dizonant son çözümlemede daha güçlü bir (estetik olmayan anlamda) etik vurgu edinir. Çünkü müzik burada, yeri kolektif olan tarafından geniş ölçekli bir olayca doldurulmuş bireyin ölümünü imler. Schnitke'deki etik öge ise daha çok şenlik havasındaki bireyin bir yandan saydamlaşmasına, öte yandan törel duruşundaki biricikliğine göndermede bulunur.

174 *PDP*, 47.

175 *PDP*, 48.

zat kahramanın veya gündelik çevresinin-ögeleri değil, bu ögelerin *bizzat kahramanın* önemli yönleridir."[176] Bu ögeler, verili gerçekliğin ve değerden bağımsız olguların vasıfları değil; kahramanın bilincinin, kendi eylemlerinin bilincinde oluşunun ve varlık olayında bu edimlerin biricikliğinin bilincinin göstergesidir. "Kahramanın kim olduğuna değil, *nasıl* kendi bilincine eriştiğine tanık oluruz; sanatsal görselleştirme edimimiz kahramanın gerçekliğine karşı değil, bu gerçekliğin bilincinin arı bir işlevine karşı ortaya çıkar."[177] Öyleyse değişmez ve sürekli verili (kendinde) bir gerçeklikle, bilimde karşılaşılabilecek önermeler biçiminde bir gerçeklikle değil, kahramanın edimine bağlı değişken bir işlevsellikle karşı karşıyayız; kahramanın gerçeklik bilincinin işlevselliği işte bu anlama gelir. Benim etkinliğim, beni ve gerçekliği salt öznel anlamda değil, nesnel anlamda dönüştürür; çünkü gerçeklikle bu güdümlenmiş karşılaşmanın dışında başka bir biçimde karşılaşılamaz: Edimimin işlevinden başka bir gerçeklik söz konusu değildir. Öyleyse varlığın varolmasından değil, yalnızca oluşundan söz edilebilir. Söyleşimsel ve çoksesli olan ancak böyle akışkan bir bilinç dolayımıyla ortaya çıkar. *"Yazar kahramanın her şeyi kapsayan bilincine karşı yalnızca tek bir nesnel dünya çıkarabilir: Kahramankiyle eşit haklara sahip öteki bilincin dünyası."*[178]

Dostoyevski'nin kahramanı bitimsizdir ve belirlenimlerinin toplamına indirgenemez çünkü etkinlik dünyasına bürünür. Kahraman, çevresiyle karşılaşmasında edilgin bir konum değildir; gerçekliğin kendisine güç uygulamasına karşı o da gerçekliğe güç uygular. Kahramanla ilişkili olan gerçekliğin bütün öteki yönleri, kahramanın bilincinin işlevleri olarak bu bilinç tarafından özümsenir. Bu da, Bahtinci bakış açısını tek bencilikten ayırır; çünkü eylem ile bilincin özsel benzerliklerinin (eylemimin bilinci dışında bir bilinçten söz edilemez) yanı sıra bilinçle eylemin ilişkisinin yol açtığı kahramanın bitimsizliği de kahramanın özgüllüğü olarak karşımıza çıkar. Örneğin, Bahtin'in bakış açısı görüngübilimin bakış açısıyla karşıtlaştırılabilir: Görüngübilim, nesnelerin "özü"nün peşindedir ve bununla gerçekliği monolojikleştirir. Buna karşı Bahtin, gerçekliğin söyleşimselliğinin yadsınamazlığının altını çizer ve bunu görmezden gelen bakışların yaşam olayına katılamayacaklarını belirtir. Görüngübilim,

176 *PDP*, 48.
177 *PDP*, 49.
178 *PDP*, 49-50.

gerçeğin pürüzlü görüntüsünün üstesinden gelindiği kuruntusuna yol açan monolojik açıklığın güvenli limanını arar; oysa Bahtin için gerçekliği belirli bir edimselliğe dönüştüren gerçekliğin pürüzlü yapısıdır. Gerçekliğin bu belirli edimselliği sabitlenemez. Görüngübilim, gerçekliği ayraca aldığında gerçeği biçimselleştirir ve gerçeklikle "tekil" (bireysel) karşılaşmaların elenmesini ister. Bahtin, Racine'in kahramanlarını Dostoyevski'ninkilerle karşılaştırırken görüngübilimin bu yönünü eleştirir gibidir:

Racine'in kahramanı nesnel varoluştur, istikrarlı ve sabittir, plastik heykellere benzer. Dostoyevski'nin kahramanıysa bütünüyle öz-bilinçtir. *Racine'in kahramanı devimsiz, sonlu tözdür, Dostoyevski'nin kahramanı sonsuz işlevdir.* Racine'in kahramanı kendisiyle özdeştir, Dostoyevski'nin kahramanıysa bir an bile kendisiyle örtüşmez.[179]

Monolojik tasarımda her şey –eylem, deneyim, bilinç bile– gerçekliğin ögeleri olarak gerçeklikten türetilir. Burada yalnızca kahraman değil, bizzat gerçeklik de bitimlidir; zira kahramanın eylemleri gerçekliğin belirmesi dışında bir anlam taşımaz. Bu bakışta varlık oluşa karşı konulur: Monolojik bakışta gerçeklik gibi kahraman da *var*dır. Çoksesli anlayışsa kahramanı kahramanlaşma süreci, gerçekliği de kahramanın yanlı eylemi açısından bir olay olarak ele alır. Monolojik tasarımda yazar, metnin dünyasına göre sabit bir konuma sahip tanrının kopyasıdır. Çoksesli bakıştaysa yazar, olaya katılan taraflardan sadece biridir.

Monolojik tasarımda kahraman kapalıdır, anlamsal sınırları keskin biçimde tanımlanmıştır: Ne olduğunun sınırları içinde, bir başka deyişle, gerçeklik olarak tanımlanan imgesinin sınırları içinde eyler, deneyimler, düşünür ve bilincinde olur. Kendisi olmaktan feragat edemez, eş deyişle, yazarın kahramana monolojik tasarımını ihlal etmeksizin tipik veya yaradılışından kaynaklanan kişiliğinin sınırlarını aşamaz.[180]

Monolojik anlayış kahramanı ilk ve son kez tanımlar. Bu bakışta kahraman bitimlidir, kendisini tümüyle ele verir ve tanımlanmış gerçekliğinin ötesine taşacak herhangi bir varoluş artısından söz edilemez.

Yazınsal yapıtın kahramanı olarak özne, özneye ilişkin söylemdir. Öznenin söylem olarak varoluşu gerçekte eyleyen, fail (ajan) olarak etkin ve etkili varlığını imler. Özne, edimsellik olarak gerçekleşmeden önce va-

179 *PDP*, 51, italikler benimdir.

180 *PDP*, 52.

rolan bir öz değildir; bitimsizdir ve bütünlüklü bir tanımlamanın sınırlarına sığmaz. Ne yazar ne başkası ne de kahramanın kendisi, kahramanın ne ve kim olduğu konusunda son söze sahiptir. Kahraman da tıpkı ötekiler gibi kendisine ilişkili olduğu deneyimlerin dışsallığı aracılığıyla erişir; yazın durumunda bu dışsallık kahramana ilişkin yazınsal söylemdir. Söylem sonsuz bir söyleşi edimi olduğundan çoksesli ve söyleşimsel kahramanın bitimsizliği söylemin bitimsizliğinden kaynaklanır. "Yazar bir kişilik, tip veya yaradılış, kahramanın nesnelleştirilmiş imgesini değil, kahramanın bizzat kendisi ve dünyasına ilişkin *söylemini* inşa eder."[181]

Doğrunun doğruluğu, doğrunun sahibinin soykütüğüne bağlıdır. Özneye ilişkin, öznenin kendi doğrusunun bilincine erişmesi dışında nesnelleştirilmiş olan evrensel bir doğrudan söz edilemez. Doğrunun asaleti konuşmacının soykütüğünde aranıp gözlemlenmelidir. Bu soykütüksel doğrunun özgüllüğü, doğruluk söylemini oluşturan ögelerden olan konuşmacının ifade ediminde irdelenmelidir. Söylemin doğrusu, yalnızca sözcüğe değil, edimselleşen söz olan seslem ve vurguya dayanır. Bu doğrunun ne olduğunu ve söylemin nasıl ifade edilmesi gerektiğini etkin bir biçimde belirleyen güdümlü ifade edimidir. Öyleyse, doğruluğun çoksesli doğasını onaylamak özneler çokluğuna bağlı olarak doğruluğun değiştiğini varsaymak değil; doğruyu koyutlayan öznenin eyleminin sonucu olan doğruluğun etkin doğasını teslim etmektir. Bahtin, "kahraman arı sestir, onu görmeyiz duyarız"[182] diyerek, kahramanla sesi özdeşleştirirken ne (bilinçten düşünceye) düzlem değiştirmekten ne de Varlık'ın çağrısına kulak vermekten söz etmektedir. Bahtin bu sözle, ifade ediminde edimselleşen söylem olarak doğruluğun soykütüksel etkin doğasını vurgular. Söylem, başkalarının söylemiyle uyumlu veya uyumsuz olabilir, ancak önemli olan, söylemin öteki söylemlerle canlı bir ilişkide ve etkileşimde varolabilmesidir. Bütün öteki söylemler gibi tekil doğruluk söylemi de birey ile toplum arasındaki çelişkiyi değil, dışsalın içselleştirilmesi yoluyla toplumsalın tekilleşmesini imler. Söyleşi dışında başka bir söylem olamayacağından, doğruluğun oluşum sürecinin vurgulanması doğrunun söyleşimsel doğasının vurgulanmasıdır. "Doğru [kahramanın] özbilincine ilgisiz kalamaz. Başka kişilerin dilinde, içerikleri özdeş sözcükler veya tanımlar başka anlamlar ve seslemlere bürünür doğruluklarını yitirirler."[183]

---

181 *PDP*, 53.
182 *PDP*, 53.
183 *PDP*, 55.

Beşinci Bölüm: Metin ve Yazar

İçerik, biçim, madde

Dil, yazınsal üretinin ham maddesidir (malzemesidir): Dil sözel bir maddedir. Yazar bu maddeyi kullanıp biçimlendirerek belirli bir içerik oluşturur. Öyleyse sanat yapıtı veya sanatsal üretide üç kurucu ögeden söz edilebilir: İçerik, biçim ve madde.

Biçim, içerik ve maddeden bağımsız olarak anlaşılamaz. Sanatsal üreti de dil gibi bir etkinlik ve başkalarıyla etkileşimde ortaya çıkan sorulara karşılık verme edimi olduğundan biçim, sözü edilen öteki iki ögeden ayrı düşünülemez. Öte yandan sanatsal üreti salt maddi (fiziksel) bir etkinlik değildir; çünkü sanatsal veya yazınsal etkinlik dilbilim değildir (işin doğrusu bir bilim olarak dilbilim bile daha önceden sözü edilen bütün toplumsal belirlenimlere tabidir). Sanatsal üreti, sözü biricik verisi olarak alamaz; "her şeyden önce belirli bir içeriğin çalışma aygıtı olmalıdır, bunu da belirli bir madde aracılığıyla yapmalıdır."[184] Sanatçı, sanat ürününü dil dünyasında (meddede) üretmez; bizzat bu maddenin üstesinden gelmek için maddeyi kullanır. Dilin böyle bir şekilde üstesinden gelinmesi edimi maddenin basit bir değillemesi olarak değil, maddenin "estetik-ötesi" belirlenimlerinin üstesinden gelen karşılık-verebilen bir eylem olarak anlaşılmalıdır. Bu, bir ereğe güdümlü olan ve yön gereksinen olumlu bir üstesinden gelme eylemidir. "Kaba olguculuk, dünyada uğraşmamız gerekenlerin madde, bilinç, matematiksel sayılar olduğunu, bunların eylemlerimizin anlamı ve amacını belirlediğini, eylemlerimizi, yaratıcı etkinliğimizi açıklayabileceğini varsayar."[185] Ne var ki, bu ögelerce açıklanan şey, yaratıcı eylemin mantığı değil maddedir (malzemedir). Böylesi soyut bir yaklaşım, yaratıcı eylemi anlamlandıran "değer-anlam yapısı"nı göremez. "Yazar-sanatçının yaratıcı bilinci asla dil bilinciyle *örtüşmez*."[186] İşin doğrusu bu bilinç, sanatsal bir bütünlük yaratacaksa kahramanın da bilinciyle örtüşmemelidir. Yazarın bilinci, gerek dil bilincine gerekse kahramanın bilincine karşılık vermelidir. Yazar ve kahraman olarak salt öznenin ölümünün yolunu açan ve söyleşimsel öznenin oluşumuna yol veren şey sanatsal eylemin bu karşılık-verebilen doğasıdır. Biçimcilik (ve kaba olguculuk), özneyi yadsıma niyetinde olsa bile, *özne*yi *özne*

184 *AA*, 192.
185 *AA*, 193.
186 *AA*, 194.

olarak koyutlamak ister. Biçimcilik, tarihin üstesinden gelme isteğine karşın, kahramanın düzlemini ilgilendirdiği kadarıyla, metni bitimli bir yapıya sahip biçimsel bir nesne biçiminde kavramsallaştırarak bitimli bir özne tasarımına varır. Biçimciliğin özneyi yadsıması, yaklaşımının biçimselliğinden dolayı kendi karşıtına dönüşür: Tarih-üstü özne kavramı.

"Temel sorun, öncelikle sanatsal görevi ve gerçek içeriğini, eş deyişle sanatsal görevin kurgulanıp edimselleştiği değerbilimsel dünyayı belirlemektir."[187] Sanatın maddeye (malzemeye) indirgenmesi sanatın dilbilime (daha açıkçası göstergebilime) indirgenmesine yol açar. Bu indirgeme yoluyla üstesinden gelinen şey bizzat sanat olur. Oysa yanıtlanması gereken soru, sanat yapıtını neyin sanat yapıtı yaptığıdır. Biçimsel malzemenin özel bir konumunun buna yol açtığını ileri sürmek mekanik bir yanıt olur. Öte yandan bazı içsel ilişkiler varsaymak, biçimsel ve dilbilimsel yöntemin kendisiyle çelişmesine yol açar. Böylece biçimci yöntem bizi iki seçenekle (daha doğrusu yapay bir ikilemle) karşı karşıya bırakır: Sanat yapıtını sanat yapıtı yapan ya yetkeli bir konumdur ya da sanat yapıtının sanatsallığı bir ilinektir (sanatsallığı olumsaldır). Her iki durumda da biçimci yöntem kendisiyle çelişir. Bahtin'in biçimciliğe karşı bu eleştirisi mekanik materyalizmin eleştirisidir. Mekanik materyalizm, maddenin (malzemenin) sanat yapıtını dolayımsız bir biçimde ilk elden belirlediğini ileri sürer. Bu da insan dünyasının doğrudan, ilk elden madde tarafından ve insan eylemine yer bırakılmaksızın belirlendiğini varsaymakla koşuttur.

[Oysa] sanatçının nesneyle ilişkisi, dünya olayının kurucu bir ögesi olarak nesneyle dolayımsız ilişkidir. Bu da yazarın arı dilsel bir bağlamın kurucu ögesi olarak sözcüğün nesne-gönderimli anlamlamasıyla ilişkisini belirler. Bir başka deyişle sesçil, duyumsal, görsel vb. özelliklerin kullanımını belirler.[188]

"Madde, İçerik ve Biçim Sorunu" adlı denemesinde Bahtin, yazınsal çözümlemenin konusunun ne olduğunu açıklamaya girişir. Burada, anlam ve toplumsal belirlenimlerle ilişkili olan bir yazın kuramının özelliklerini açığa kavuşturmaya çalışır. Poetika incelemesinde dizgesel belirlenimler yoluyla basit olgusallığın (psikolojik veya tarihsel verilmişlik) üstesinden gelinmeye çalışılır. Bu dizgeleştirme sanatın özerkliğini gü-

187 *AA*, 194.
188 *AA*, 195.

venceye almak içindir. Bu özerklik, sanatın kültür birliği içindeki biricikliği ve taraflılığından kaynaklanır. Bu da sanatın biricik, yeri doldurulamaz, yinelenemez ve karşılık-verebilen doğasını teslim etmek anlamına gelir. Böyle bir anlayış kaçınılmaz olarak biçimci yaklaşımı yöneten olguculuğu eleştirir. Sanatın özerkliğinin yadsınması, sanatı kuramsal ayrıştırmanın "ham maddesi"ne dönüştürür. Dikkat edilmesi gereken bir başka noktaysa anlam ile olgu arasındaki ayrım ve karşıtlıktır. Bu ayrım ve karşıtlık anlam-gönderi ikiliğine benzer. Anlam, varlık birliğine etkin katılım şeklinde tanımlanır. Bu yüzden soyutlanmış anlamdan söz edilemez. Anlam tarafsız olamaz; bitimli değildir. Yalnızca gönderi bitimlidir.

Bahtin'e göre poetika yalnızca metinleri değerlendirmekle sınırlandırılmamalıdır. Poetika "dile dayalı sanatsal yaratımın estetiği olmalıdır." Metin, ham biçimiyle raslantısal ve monolojiktir. Buna karşı estetik; yazın kuramı, sanat yapıtının yaratım edimi ve bunun temelleriyle uğraşmalıdır. Yazınsal yaratım hem yazar hem de okur açısından incelenmelidir. Sanat yapıtının bütünlüğü ve söyleşimsel özü yalnızca böyle etkin bir kavrayışla anlaşılabilir.

Biçim, yazar veya alımlayıcının sanat yapıtının maddesinin dışındaki başka bir şeyle olan değerbilimsel ilişkisinin ifadesi olarak anlaşılmalıdır. Biçim, maddenin tikelleşme ilkesi değil, sanat yapıtının biricikliğinin ilkesidir. Bu biriciklik, yazar ve alımlayıcının etkin duyumsal-istemsel varoluşuyla ilişkilidir. Biçim, duyumsal-istemsel edimin ayırıcı biricikliğidir.

Estetik içerik, eyleyenlerin değersel ve etik yaklaşımlarıyla bağlantılıdır. Değersel ve etik yaklaşımlar, estetik nesne olan içeriğe yöneliktir. Estetik edim, sanat yapıtını öznel bir yorum biçiminde değil, nesne biçiminde ve içerik olarak ele alır. Bu yönüyle estetik anlayış bilimsel bilişten bütünüyle farklıdır. Sanat yoluyla gerçekliğin bilişinden söz edilemez. Bilimsel biliş sanatsal anlayıştan ayrı olarak bilimsel-bilişsel bir birlik elde etmeye çalışır. "Biliş dünyasında ilkece ayrı edimler ve ayrı yapıtlardan söz edilemez."[189] Bilimsel biliş, son çözümlemede, dünyaya ilişkin monolojik bir imgeye ulaşmaya çabaladığı ölçüde yetkecidir. Estetik anlayış içinse böyle bir imge olanaksızdır. Ona göre, etik ve değersel değerlendirmelerden bağımsız bir gerçeklik yoktur. "Gerçeklik güzele karşı iyi veya doğru bir şey olarak sanatın karşısında çıkartılabilir."[190] Bilimsel ve etik

189 *AA*, 227.
190 *AA*, 276.

biliş, estetik edim konusunda olumsuz bir değerlendirmeye sahiptir. Buna karşı estetik edim, kendi gerçekliğini yaratma yoluyla biliş ve etiğin gerçekliğini olumlar ve bu gerçekliği kendi dünyasında dönüştürür. Bunun nedeni, bilimsel biliş ve etiğe karşın estetik anlayışın, nesnesinin özdeşliklerinin belirlenimlerini göz önünde bulundurmasıdır. Biliş ve etik edimin gerçekliği estetik nesnenin içeriğini oluşturur, biçim bu içerikle ilişkili olarak anlaşılmalıdır.

Sanat sanatı yanıtlamalıdır. Bir başka deyişle, estetik eski veya yeni başka estetik biçimlere karşılık vermeli, "onlara karşı veya onların yanında savaşmalıdır." Ancak daha önemli bir çatışma, estetik alımlamanın özdeşleyiminden veya karşılıklı deneysel birliğinden kaynaklanan "eylem ve bilişin gerçekliğine karşı" olan savaştır. "Sanatçı, yapıtı belirgin ve önemliyse, yapıtında bir *ilk sanatçı* biçiminde belirir. *Sanatçı ivedilikle estetik-ötesi edim ve bilişe ilişkin estetik bir konum edinmelidir.*"[191] Sanat yalnızca öteki alanların gerçekliğini etkin bir biçimde temsil etmekle kalmaz; kendi gerçekliğini bu gerçekliklere karşı, onlarla ilişki içinde olarak ve onları yeniden biçimlendirmek üzere ortaya koyar.

Bahtin'in sürekli altını çizdiği şey, sanatsal etkinliğin karşılık-verebilen doğasıdır: Sanatsal etkinlik bütün eylemlerde ortaya çıkan bir zorunluluktur. "İlk sanatçı" kavramının ortaya atılması da karşılık-verebilmeye atfedilen önemin başka bir göstergesidir. Karşılık-verebilme, sanatçının dolayımsız bir biçimde önceki veya öteki sanatsal biçimlerle değil, öteki yaşam biçimleriyle karşılaşmasıdır. Yaşam biçimlerinin karşılaşması sanatsal biçimlerin de karşılaşmasına yol açar, ancak bunun tersi geçerli değildir. Bu yüzden sanatın sanatsal alanla sınırlanmasını istemek, sanatsal etkinliğin yaşam damarını kesmek olur (Baudlaire'nin ikircikli tümcesi buna iyi bir örnek oluşturur: "Bugün bir aslanla dövüşür gibi bir şairle dövüştüm!"). Sanatsal değerlerin mübadelesi yalnızca "yaşanan yaşamın bilişsel-etik ham ögeleri" zemininde gerçekleşebilir. Sanatçı, bu bilişsel-etik ögelere, yaşam olayına güdümlü insani bir yaşamla karşılık verebildiğinde bir "ilk sanatçı" olur.

Karşılık-verebilmeye yapılan bu vurgu, kahramanı ve sanatçı-yazarı verili bütünlükler olarak değil oluşan süreçler olarak aldığından saydamlaşmalarına yol açar.

---

191 *AA*, 284.

Sanat yapıtı iki yasa düzeneği tarafından düzenlenir: Kahramanın düzeneği, yazarın düzeneği, bir başka deyişle içerik yasaları tarafından bir de biçim yasaları tarafından. Sanatçının baştan estetik nicelikler dışında hiçbir şeyle uğraşmadığı durumda sonuç suya sabuna dokunmayan, bu yüzden değerbilimsel ağırlığı olan hiçbir şey üretmeyen zoraki, boş bir çalışmadır. Kahraman baştan sona arı estetik ögelerle yaratılamaz, kahraman "yapılamaz": Böyle bir kahraman yaşayamaz, arı estetik geçerliliğini "duyumsayamaz." Yazar kahramanı olumlayıp biçimlendiren yazarın yaratıcı eyleminden bağımsız konumdan yoksun bir kahraman *uydurama*z.[192]

Kahramanın bu ikili belirlenimi göz önünde tutulmazsa bitimli, "hazır" kahraman imgesi ve anlaşılmaz, belirlenimsiz bir özsel özneyle; eş deyişle bir çeşit Robinson'la karşılaşırız. Öncelikli olan, yazarın varlığını önceleyen, ötekinin varoluşudur. Öteki hiçbir zaman bütünüyle özümsenemez, her zaman yazara direnir. Sanat yapıtı ve estetik gözlemin nesnesi, ötekinin bu estetik-ötesi varlığı aracılığıyla biçimlenip kurulur. Ötekinin, kahramanın ele gelmezliği ve bütünüyle özümsenemeyişi, söyleşiyi imleyen ilkedir: Her türden karşılık-verebilirlik ve çokseslilliğin temeli, ötekinin özümsenmesinden arta kalan artıktır.

Sanatsal gerçekliğin ve nesnelliğin ölçütü yinelenemez varlık olayıdır. Varlık, ilgisiz ve tarafsız bir varoluş değil, kendisini gerçeklik olarak ortaya koyan değersel bir olaydır. "Yapıtta olay aracılığıyla varlığın gerçekliğinin direncini duyumsamalıyız. Bu direnç yokluğunda, dünyanın değerbilimsel olayına bir kapı olmadığında, elimizdeki yapıt sanatsal inandırıcılıktan yoksun düşünsel bir kuruntudur."[193]

Özetle, Bahtin'in yazar konusundaki değerlendirmesi ne arı ustan ne de görüngübilimden başlamaz. Bahtin'in başlangıç noktası eylemdir: Yinelenemez varlık olayına güdümlü gerçek insan eylemi. Böyle bir kavrayış, sanat yapıtının oluşumunda okuyucu-alımlayıcının da rolünün de göz önünde bulundurulmasını sağlar; sanat yapıtını verili ve bitimli biçimler anlamında değil estetik etkinliğin merkezsizleştirilmesi ve yaşam olayında yeniden konuşlandırılması anlamında gizemsileştirir.

"Sanatsal nesnellik sanatsal sevecenliktir. Sevecenlik nesnesiz olamaz, [nesnesiz sevecenlik] ağırlıksızdır, boşlukta sallanır: Değerbilimsel

192 *AA*, 199.
193 *AA*, 200.

biçimde üzerinde duracak bir *öteki* gereklidir." Arı ustan başlayıp yargı gücünde biten Kantçı üçleme gerçekte meşru bir hareket değildir. Kant'ın biçimciliği, salt içeriksizliğinden dolayı, pratik usa dolayısıyla da yargıya geçişi olanaksızlaştırır. Hegel'in tin görüngübiliminde tin, tinin özel tarihi olduğundan dolayı gerçekte içeriğe kavuşamaz, bu yüzden de yargıda bulunamaz. Hegel, Kant'ın öznel idealizmini ayakları üzerine oturtur. Ne var ki nesnel idealizmin tin görüngübilimi arı görüngübilim olduğundan içeriksiz kalır. Marx, eylem (praxis) kavramından başlayarak Hegel'i de ayakları üzerine oturtur. Ancak baş aşağı döndürme hareketini biçimsel ve mantıksal bir olumsuzlama olarak değil, diyalektik sarmal üzerinde bir sıçrama olarak kavramak gerekir. Değersel ve taraflı eylemden, gerçek insan eyleminden, dolayısıyla da yargıdan başlayan Marx, belirli taraflı içeriklerini de göz önünde tutarak görüngübilime, oradan da usa geçebilir. Benzer biçimde Bahtin, eylem ve güdümle işe başlar. Örnek olarak psikoloji konusunda şunları söyler: "[Görüngübilimsel psikoloji de] olay özgüllüğünden yoksun teknik bir uğraktır" çünkü bütün öteki olguculuklar gibi arı görüngüyle işe başladığını ileri sürer. Eylem, yargı, toplumsal varoluş ve etkileşim, ve üretkenliğin vurgulandığı uğraklar Marx'ın Bahtin'le örtüştürülebildiği, aralarında salınabildiği uğraklardır.

Yazar

Sanat ve yazın ile ilgili "gizemli" anlayışlar sanat yapıtına, metne vb.ile ilişkisi konusunda yazara gizemli bir konum atfeder. Daha önce de belirtildiği gibi, bu gibi yaklaşımlara göre sanatsal düzlem "yaratıcılık, esin, ..." düzlemidir. Tabi ki metnin oluşumunda yazarın rolü yadsınamaz; ancak sorun yazarın metinle, tarihle, okurla vb.ile olan ilişkisinin biçimidir. "Çoksesli romanda yazarın yeni konumunun *olumlu, etkin niteliğ*ini vurgularsak yeridir. Dostoyevski romanlarında yazarın bilincinin hiçbir yerde ifade edilmediğini düşünmek saçma olur."[194] Böyle bir varsayım monolojik anlayışın tuzağına düşer. Söyleşimsellik, yazar/ alımlayıcı ile kahraman arasında sürekli bir söyleşiyi gerektirir. Böyle bir söyleşi ayrı kişiliklerin ayrımlarının ve bitimsiz doğalarının olumlanmasıdır. Yazar ile kahraman arasındaki bu sürekli söyleşide taraflar hem etkiler hem de etkilenirler. "Yazarın bilinci ötekinin bilincini nesnelere dönüştürmez, onları ikinci el, sınırlayıcı tanımlarla tanımlamaz." Yazar kahramanla olan ay-

194 *PDP*, 67.

rımlarını deneyimler ve bilinçlerinin "asil bitimsizliğinde" bu ayrımları karşılıklı etkileşerek yeniden yaratır ve yeniden biçimlendirir. Yazarın yeni konumu, kahramanı ciddiye alan ve kahramanla olan ayrımlarını çözüme kavuşturup elemeyi amaçlamayan güdümlü ve yanlı bir yöneliştir. Bu yeni konumdan ötekinin konumu başka bir bakış açısı olarak değerlendirilir ve başka türden bir doğruluk söylemi üretebileceği kabul edilir. Bu anlayış ötekini, çözümlenip sınırları belirlendikten sonra tanımlanacak salt bir nesne olarak görmeyi kabul etmez.

(Rusya'daki) biçimci ve (Batı Avrupa'da, özellikle Fransa'daki) yapısalcı hareketler metnin oluşumuyla ilgili sorunlarda gizemsizleştirici bir işlev yüklendiler. Biçimciler ve yapısalcılara göre, verili bir göstergenin anlamı, onun gösterdiği şeyle olan ilişkisi içinde anlaşılmamalıydı; sorun bir temsil sorunu değildi, tersine, bir göstergenin anlamının arayışı (tabii ki bu kendinde bir anlam değildi) bu göstergenin öteki göstergelerle olan ilişkisi içinde anlaşılmalıydı. Bu, atılması gereken devrimci bir adımdı. Son çözümlemede anlam, göstergelerin belli türden bir iç ilişkisine -bir biçime- indirgeniyordu; bu da başka bir şey değil de bir metin olmanın belirleyici özelliğiydi. Biçimciliğin ve aynı biçimde yapısalcılığın da en temel özelliği her hangi türden bir anlatının içeriğinin ayraca alınmasıydı. Örneğin, *Masalın Biçimbilimi* adlı yapıtında Vladimir Propp, peri masallarının sınırlı sayıdaki belli türden biçimlere indirgenebileceğini gösterir.

Saussure'un dilbilimi de benzer bir şekilde dilin de gizeminin bozulmasında devrimci bir işlev görür. Onun peşinde olduğu şey dilin "eşzamanlı" araştırılmasıydı; belirli bir konumda belli bir dil düzeneği oluşturmuş göstergeler arasındaki iç ilişkilerin araştırılması. Saussure için bir göstergenin gizemli, içsel bir anlamı sözkonusu değil, sadece başka göstergelerle olan ilişkisi içinde varolan işlevsel bir anlamı, bir *farkı* sözkonusuydu. Saussure, dili *Yazı dili* (*Langue*) ve *Konuşma dili* (*Parole*) olmak üzere iki ayrı düzleme böler; ikinci alanla, gerçek insanların konuştuğu alanla, artı-anlamın üretilip karşıtına ve kavrama dönüştüğü ve birikmiş anlam olarak kendi üzerine baskı kurduğu alanla ilgilenmez. Dil ile sadece yazı dili olarak karşılaşmak, gizem bozucu etkisine karşın gizemlileştirici bir etki de yaratmaktaydı (bu, Hegel'in Kavramın yayılmasına ilişkin gizemli anlayışından farklı olsa da her iki yaklaşım da kavramın genişlemesini ya da anlamı gerçekten üretildiği zemine yabancılaştırdığı için özde aynı kalır): Dilin süregiden yaşam olayının bir "üst-düzlemi" olarak de-

ğerlendirilmesi. Öte yandan biçime ve anlamın kurulmuş yapısına yapılan vurgu merkezsizleştirici bir etkiye sahipti; anlam bu çerçevede özel bir şey olarak değil (Wittgenstein'in *Araştırmalar*'da herhangi bir özel dilin olanaksızlığına ilişkin formülasyonları anımsanabilir), tanrısal bir şey olarak değil ama biçimsel bir düzeneğin işlevi olarak anlaşılır. Ancak yukarıda sözü edilen konuşma dili (canlı düzlem) tarzındaki ögelerin dışlanması, dili yeniden gizemlileştirme gibi bir niyet taşımasa da, dili, her türden düzeneği yaşayan insanlar arasındaki ilişkilerin hiçbir biçimde etkileyemediği "verilmiş" mekanik bir düzeneğe dönüştürür. Şunu kolayca görmek olanaklıdır: Sadece "fark" gibi ögeler değil; çağrışım, benzerlik vs. gibi ögeler de anlamın oluşumuna katkıda bulunabilirler. Öte yandan, anlamın üretildiği zemin olan toplumsalın dışlanması bizi tek bir "nesnel" anlamla baş başa bırakır. Böylece nesnelci-olgucu anlayışla yapısalcı anlayış arasındaki fark sadece hangi ögenin anlam birimi olduğuna yönelik "skolastik tartışma"ya dönüşür.

Anlamın oluşum süreci pratik içindeki karşılıklı edimler süreci olarak ele alınabilir. Gerçekte biçimciliğin güçsüzlüğü pratikten korkusudur. Bu, Marx'ın *Tezler*'de dile getirdiği "iğrenç, Yahudice görünüm biçimi içerisinde" eylemden uzak duran pratikten bir hoşnutsuzluk durumudur (*Feuerbach Üzerine Tezler*, birinci tez). Böylesi biçimsel yaklaşımların çeşitli alanlarda yandaşları vardı, halen de bulunmaktadır. Bilgi kuramı ve bilim felsefesi alanlarında; örneğin, paradigma değişimine götüren Kuhncu yapısal *Bilimsel Devrim* benzer bir anlayışa dayanır. Kuhncu düzenekte eksik olan şey, bilimsel inançların (ya da yapısalcılar ve biçimcilerin adlandırdığı gibi "diziler"in) oluşum sürecidir. Bilimsel toplulukların üyeleri pratik olanla, gündelikle hiçbir ilişkileri yokmuş gibi ele alınırlar. Oysa ki inançları kamudaki etkinlikler dolayısıyla oluşur. Eagleton'un da dile getirdiği gibi bilimsel önceliklerin kendileri bilimsel alanda belirlenmiş değillerdir. Bu yüzdendir ki Kuhn, "değişim"in dinamiklerini açıklayamaz duruma gelir. Kuhncu tasarımda bütün yapılar sonsuz, değişmez ve kristalize biçimler (diziler) biçimini alırlar; tarihinse baskınlık ve önemini yitirme arasında salınan bu paradigmaların bir oyunu olmak dışında başka bir anlamı kalmaz.

Böyle bir anlayış çerçevesinde ele alındığında biçimci yöntemin kendi savlarıyla bile çeliştiği öne sürülebilir, çünkü anlam birimleri, anlamlarına önceden belirlenmiş bir biçimde ve öteki paradigmalarla bile herhangi bir ilişkileri olmaksızın kavuşmuşlardır (Kuhncu terminolojide-

ki rakip paradigmalar) [195]. Böylece dilsel biçimlerin, yazınsal uğraşı biçimlerinin, türlerin vb.nin çeşitliliği açıklanamamaktadır.

Yapısalcı metin çözümlemesi, tarihi ve her türden oluş düşüncesini dışlayarak "özne" düşüncesini sorgulamak ister; ne var ki bu uğraşısı gerçekleşmekten çok uzakta kalır ve bir çeşit yalancı sorgulama sürecine dönüşür. İşin doğrusu, soruya verilen yanıt öznenin *kalıcı, değişmeyen* bir yapıya (dil) kayması şeklinde oluşmuştur. Bu, Feuerbachcı materyalizmden bile geri bir konuma kaymaktır (dilden Tin'e, Us'a, Geist'a geçiş atılması güç bir adım değildir). Bu, tanrı benzeri bir öznenin yeniden yaratılışıdır. Bu anlamda metnin önceliği düşüncesi, "Kitabi" (biblical) metnin kutsallığının bir değişkesi biçimine bürünür: Kutsal Söz.

Bahtinci dil değerlendirmesiyse bu gibi anlayışlara kıyasla bütünüyle farklı bir konumdadır. Kısaca söyleyecek olursak onun ilgi alanı, dilin oluşum sürecine katılmış olan, yaşayan ve yinelenemez varlıkların karşılıklı eylemlilikleridir. Bu durumda dil toplumsal bir etkinlik olan konuşmanın (üretim alanının), sona-ermeyen söyleşi alanıdır. Öyleyse anlam; gerçek konuşma, yazma, okuma, dinleme vb. olarak "gerçek insanların" etkinlikleri boyunca üretilir. Anlam Bahtin için dünyayı ayraca alan yazı diline doğru bir yönelmişlik değil, konuşma ediminde "öteki"ne güdümlenmiş olmaktır. Bu durumda gösterge yerli yerine oturan verilmiş bir birim değil; "değişken toplumsal seslemlerle, belirli toplumsal koşullarda yüklendiği değerler ve kendi içinde yoğunlaştırdığı çağrışımlar yoluyla farklılaşan ve biçim değiştiren konuşmanın etkin bir bileşenidir."

Metin

Metin, beşeri bilimleri olanaklı kılan temel zorunlu ögedir. Bahtinci anlayışta metin kavramı birçok alanı kapsayacak genişlikte kullanılır. Buna göre metin, "tutarlı bir göstergeler düzeneğidir." Bu yüzden "(müzik, gü-

---

195 Lukacs *Estetik*'in başlangıcında (Türkçe çeviri Ahmet Cemal, Payel yay, 2. baskı, 1985) bilgi kuramındaki baskın eğilimleri tanımlarken şu noktayı vurgular: "Çünkü bilgi kuramı bugüne değin günlük düşünce ile çok az ilgilenmiştir. Her türlü burjuva bilgi kuramının, özellikle tüm idealist bilgi kuramlarının belirleyici özelliği, bunların bir yandan bilginin oluşuna (genesis'e) ilişkin tüm sorunları insanbilimin (antropolojinin), vb. bilimlerin alanına itmesi, öte yandan da araştırma konusu olarak yalnızca gelişme çizgisi doruğa varmış ve en katıksız bir biçim içerisinde olan bilimsel bilgiyi almasıdır." Her ne kadar Lukacs'ın değer yargıları Bahtin'inkinden farklıysa da (bunu özellikle alıntıdaki "en katıksız bir biçim..." ifadesinden de anlayabiliriz) bu nokta; olguculuğu, biçimciliği ve bilimsel süreçleri gizemlileştiren anlayışları eleştirmeye başlamak için önemlidir.

zel sanatlar kuramı ve tarihi araştırması dahil) sanat çözümlemesi bile metinle (sanat yapıtıyla) uğraşır."[196] Böyle bakıldığında bilimsel modeller, matematiksel çalışmalar vb. de metinler biçimde düşünülebilir. Ne var ki beşeri bilimleri doğa bilimlerinden ayıran önemli bir etken söz konusudur. Doğa bilimleri doğaya ilişkin metinlerdir, beşeri bilimsel metinlerse metinlere ilişkin metinler bütünlüğüdür. Tin içinse doğanın doğallığının doğa bilimlerince oluşturulan metinsel bir doğallık olduğu söylenebilir.

Bahtin'in anlayışına göre, konuşma ve yazma etkin bir biçimde anlaşılması gereken metinlerdir ve aralarında özsel bir ayrım bulunmamaktadır. Yazılı metin, anlamlanabilmek için başka metinlerle karşılık-verebilen bir söyleşiye girmesi gereken özgül bir ifade biçimidir. Metni ifade olarak tanımlamaya yol açan iki ögeden söz edilebilir: Tasarı (niyet) ve (gerek yazar gerek okur açısından) yaratım edimini imleyen bu tasarının gerçekleştirilmesi.

Metin yalnızca yaratıcı edimin ortağı olan okur tarafından yanıtlandığında metne dönüşür. Okumak, bir metin yaratma ve onu çerçeveleme yoluyla yapıtı yeniden üretme edimidir; metni etkin bir biçimde anlayıp yorumlamaktır. Metni değersel açıdan ele alıp ona karşı karşılık-verebilen bir konum edinmeksizin anlamadan ve dolayısıyla da metinden söz edilemez. Değerlendirme ve etkin anlama kaçınılmaz olarak yaratım ortağının ve yorumlayıcı okurun konumunu göz önünde bulundurmak durumundadır. İşin aslına bakılırsa doğal bilimsel paradigmalar konusunda da benzer bir sav ileri sürülebilir. Bahtin kendi kavrayışıyla çağdaş fizik biliminin zamanı ve uzamı kavramsallaştırmasını karşılaştırırken bu noktayı vurgular: "Fizikte ve astronomide gözlemcinin bakış açısı (uzam ve zamanda konumu) sorunu."[197]

Metinde iki kutuptan söz edilebilir: İlki, metnin altında yatan dil düzeneğidir. Bu öge metnin yinelenebilir -maddi-yönüdür. İkincisi, bir metinler zincirinin halkası olarak ortaya çıkan metnin ifade olarak yinelenemez tekilliğidir. Bu ikinci öge sonsuz bir söyleşinin parçası olarak metnin söyleşimsel özgüllüğünü imler.

Metnin yeniden üretimi ve okur/yorumlayıcının eylemiyle yeniden yaratılması biricik bir uğraktır. Metin olayına yinelenemez bir biçim-

196 *SGE*, 103.
197 *SGE*, 104.

de katılmak, metne taraf olmaktır. "Metnin yaşamında biricik, yinelenemez bir olaydır, sözlü iletişim zincirinin yeni bir halkasıdır."[198]

Metin bir ifadeler bütünlüğüdür. Metin göstergeler dizgesinden farklıdır. Metin ve göstergeler dizgesi arasındaki ayrım, dil düzeneği ile konuşma türleri arasındaki ayrıma benzer. Göstergeler dizgesi anlamında dil düzeneği düşünüldüğünde bir göstergeler üst-dizgesinden (pro sistemden) söz edilebilir. Göstergeler dizgesi olarak dil başka dillere çevrilebilir. Ancak bir metnin eksiksiz çevirisinden söz edilemez. Bu; ilkece çevrilemezlikten ve diller arasındaki geçişsizlikten değil, metnin kendini bütünüyle ele vermeyişinden ve olanaklarının bütünüyle tüketilemediğinden kaynaklanır. Metnin kendini ele vermeyişi metnin bitimsizliğinin bir ögesidir. Metnin yaratımı (ve okurun katılımıyla yeniden yaratımı) yinelenemez biricik bir eylemdir. Metnin yaratımı ve alımlanması yoluyla her yaratımda başka, yeni bir sonuçla karşılaşılır. Bu durum tek bir okurdan söz edilirken bile geçerlidir. Metin, yazar ile okurun bilinçlerinin karşılaşması ve etkileşmesi sonucunda ortaya çıkar. Metin bu iki bilincin karşılaşma düzlemidir: "Metnin yaşam olayı, bir başka deyişle gerçek özü her zaman *iki bilinç, iki özne arasındaki sınırda* gelişir."[199]

Bu uğrakta, eylem dışında bir özneden söz edilemediği anımsanmalıdır. Bir gösterge olarak bizzat insan bilinci bir metindir (toplumsal bir ağdır). Bu bilinç, öznenin kendi eyleminin ve başkalarının eyleminin bilincinden farklı bir şey olmadığından "insan eylemi gizil bir metindir ve yalnızca döneminin söyleşimsel bağlamında anlaşılabilir."[200] Özne, insan eylemlerinin bütünlüğünün metin olarak bilincidir. Bu durum öznenin olay biçiminde gerçekleştiği savını doğrular niteliktedir. Özne, karşılıklı eylemle gerçekleşen bir metindir. Eylem, var olan değil oluşan bir edimselliktir. İnsan yalnızca oluşturduğu metin (ağ) aracılığıyla anlaşılabilir, eş deyişle kişi yalnızca eyleminde gerçekliğine kavuşur. Kişi yalnızca söyleşiye katılıp konum edindiğinde, karşılık verdiğinde anlaşılabilir. "Gerçek konu konuşan, kendini başka yollarla ifade eden toplumsal (kamu) insandır. Yarattığı veya yaratmakta olduğu metinden başka bir yolla bu insana ve yaşamına (emeğine, savaşımına, vb.) yaklaşmak olanaklı mı?"[201]

---

198 *SGE*, 106.
199 *SGE*, 106.
200 *SGE*, 107.
201 *SGE*, 113.

Metnin gerçekleşmesinin başka bir ögesi ikinci sestir. Burada ikincilik, özgün olmayışı (sesin yazara ait olmayışını) imler. İfade biçimi açısından bakıldığında ikinci sesin metnin birlik ilkesi olarak işlev gördüğü görülür. Metnin birliğini ilk ses değil ikinci ses kurar. İfadenin bir muhataba yöneltilmedikçe ifade olarak edimselleşemediğinden söz edilmişti. Benzer biçimde metin yalnızca alımlanıp yorumlandıkça metin olarak edimselleşebilir. Dil, metnin alımlayıcı/yorumlayıcıyla bu söyleşiyi gerçekleştirebilmesinin zorunlu koşuludur. Ne var ki söyleşim dilde barınmaz. Söyleşim yalnızca "seslerin bütünlüklü ifadesinde, konuşan öznelerde gerçekleşir. Ses, konuşma, nesneler veya mantıksal özellikler ... dil ögeleri arasında gerçekleşmez."[202] Bu bağlamda anlama, muhatap ile metin arasındaki etkileşimin sonucunda gerçekleşen bütünüyle söyleşimsel bir süreç olarak ortaya çıkar.

Yazılı bir metnin metinselliği edimselleştirmesinin koşulu çok sesli olmasıdır. Yazılı metin, sözcükler toplamı veya konuşmanın kaydı değildir. Metin yaşam olayına katılmalı ve konum edinip taraf olmalıdır. Dahası, okur/yorumlayıcı da metne katılmalı ve metne karşı konuşlanmalıdır. Böylece metin, çokseslilığin edimselleşme sürecine yönelebilir. Çoksesli metin, okur/yorumlayıcının konuşlanmasının olanaklarını sağlayabilen metindir. Metin, doğanın sessizliğinden ayrı olarak insanın suskunluğunu bozan sestir; suskunluk şeklinde ifade edilen soruya verilen söyleşimsel karşılıktır. Metnin olanaklılığı sessizliğin olanaksızlığıdır. Dahası, sessizlik yanıt olarak suskunluğun olanaklılığıdır.

Yapıt (metin) tarihsel bağlamının tarih yazımı (kitabeti) biçiminde kavramsallaştırılmamalıdır. Böyle bir kavrayış yapıtın geniş zaman ölçeklerine katılımını açıklayamaz. Bu kavrayış, yazını edilginleştirir, onu karşılık-verebilen işlevini yerine getirmekten alıkoyar ve çevresinin basit bir yansısına dönüştürür. Böyle bakıldığında sanat yapıtı, onu etkileyen güçleri edilgin bir biçimde bile yansıtamaz. İçi boşaltılan böyle bir yazının süregiden yaşam olayına katılması beklenemez. Bu kavrayış artzamanlı sınırları saltıklaştıran soyut değerlendirmelere dayanır. Böyle bakıldığında yazının yaşamla söyleşmesi olanaksızlaşır; yazı kendi özgüllüğü içine hapsolur ve sonlanır. Sanat yapıtının yaşam olayına katılımı ve taraf tutması, onun gelecekte yaşam olayına katılmasını güvenceye alan biricik ögedir.

202 *SGE*, 117.

Yapıt bir biçimde eski çağları özümsemeksizin gelecek yüzyıllarda yaşayamaz. Yapıt geçmişin devamı veya özsel olarak geçmişle bağlantılı değil, *bütünüyle* bugüne ait olsaydı (eş deyişle, kendi döneminin ürünü olsaydı) gelecekte yaşayamazdı. Bütünüyle bugüne ait şeyler günün sona ermesiyle ölür.[203]

Metne ilişkin göz önünde bulundurulması gereken son konu kültürdür. Kültür metinle benzer bir dokuya sahiptir. Kültür, kültür hakkındaki yorumların toplamıdır. Yine de kültür bu yorumların toplamıyla özdeş değildir; çünkü hiçbir yorum bitimli değildir ve kültürün sunduğu olanaklar bütününü tüketemez. Metin de, söylendiği gibi, metne ilişkin bütün metinlerin toplamıdır. Kültürün ve metnin bu dışarıdalığı (yabanıllığı) ikisini de bitimsiz ve söyleşimsel olaylara dönüştürür. Özne de bu iki kavrama koşut gelişir. Özne de, öznenin eylemlerinin toplumsal alanda serpilip yayılmasına dayanan özneye ilişkin yorumların toplamı olarak düşünülebilir. Bu her üç durumda da anlam benlikle ötekinin karşılaştığı dolayımda (ara alanda) aranmalıdır. Böylece kültür birliği "açık birlik" biçiminde gerçekleşebilir. Metin ve özne birliği de benzer biçimde oluşur.

Benlikle ötekinin karşılaşması sonucunda ortaya çıkan anlayış yaratıcı bir anlayış olur: Bu, kişinin kendi perspektifine bağlı olan anlayıştır. Yalnızca "hiçbir şey unutmayan" böyle bir anlayış, ötekinin -öteki metnin, öteki kültürün, öteki kişinin-yeni yönlerini açığa çıkarabilir ve anlayışımızı zenginleştirebilir. Yaratıcı anlayış (aslında yaratıcı olmayan, edilgin anlayış kendisiyle çelişen bir ifadedir) ötekiyi gerektirir. "Anlamak için anlayanın yaratıcı anlayışının nesnesinin -zamansal, uzamsal, kültürel olarak-dışında *konuşlanması* oldukça önemlidir."[204] Böyle bakıldığında özbilincin de kişinin kendisi hakkında dolayımsız bir bilgisi olmadığı ortaya çıkar. Bizim kendimizi anlamamız, ötekinin bize ilişkin dışsal anlayışının tarafımızdan içselleştirilmesini gerektirir. Anlak ve anlama böyle bir şekilde kavramsallaştırıldığında, metne ilişkin yetkeli ve tek bir konumun varlığından söz edilemeyeceği ortaya çıkar. Kültür, metin ve benlik, ötekilerin söyleşimsel karşılaşmaları sonucunda oluşur. "Böyle söyleşimsel bir karşılaşma kültürlerin karışması veya kaynaşmasıyla sonuçlanmaz. Her biri birliğini ve *açık* bütünlüğünü korur, ancak hepsi karşılıklı olarak zenginleşir."[205]

---

203 *SGE*, 4.
204 *SGE*, 7.
205 *SGE*, 7.

Altıncı Bölüm: Sonuç

Bahtin'in düşüncelerinin değerlendirilmesi sonucunda bazı noktalar sıralanabilir:

1. Sanatın gizeminin bozulmasının sonucu olarak sanat için (aslında her türlü entelektüel-kuramsal uğraşı için) karşılık-verebilen bir eylem olarak yaşam olayına katılma olanağı ortaya çıkmaktadır.

2. Bahtin'in söyleşimsel öznesi -sona-ermemiş özne- yapısalcılık sonrası yapıbozumcu hareketi ve bu hareketin özne kavramına karşı çıkışını öncelemektedir. Bununla birlikte Bahtinci karşılık-verebilen eylemin bu noktanın epey ötesine taştığı söylenebilir. Çünkü yapıbozumculuk, özellikle de Anglo-Amerikan versiyonunda, liberal "her şey gider" ilkesine dayanan akademik bir uğraşı biçimine bürünmüştür; buna karşı Bahtinci karşılık-verebilen eylem yaşam olayına doğrudan müdahaleyi zorunlu kılmaktadır. Yapısı bozulacak olan metin yaşamın kendi dokusudur (texture); gerçek kişilerin karşılıklı karşılık-verebilen gerçek eylemlerinin sonucunda oluşan dokudur.

3. Öte yandan Bahtin bütün sanat yapıtlarının, metinlerin ve anlatıların toplumsallığını vurgulamaktadır ve söyleşimsel karşılıklı eylemde bulunmanın, değer değiş tokuşunun ve öznenin bunlara göre taraf tutması gerektiği katılım uğraklarının ilgili ögelerinin altını çizmektedir. Toplumsalın vurgulanması, terminoloji seçiminde dahi kendini göstermektedir; örneğin, söyleşimsel terimi öteki(ler)in etkin katılımını gerektiren daha canlı ve daha taraflı bir etkinliği çağrıştırırken; metinler-arasılık (intertextuality), Todorov'un söyleşimsel kavramının karşılığı olarak kullandığı terim, daha az toplumsal, daha biçimsel ve daha yapısal renkte tınlamaktadır.

4. Söyleşinin vurgulanması, insan anlayışına ilişkin bir başka önemli ögeye göndermede bulunmaktadır. Yapısalcılık sonrasının yandaşları için kişiler arası ilişkiler raslantısal ve olumsaldır. Yapısalcılık sonrası özne konusunda hala bir "şu veya bu" oyunu oynamaktadır; salt bilginin olanaksızlığına dayanarak bilginin salt olanaksızlığına varan oyuna benzer bir tutum sergilemektedir. Oysa ki Bahtin'e göre kişi, ancak ve ancak toplumsalın aracılığıyla ve yaşam olayında ötekiyle karşılıklı etkileşim dolayımıyla anlaşılmaktadır. Bu, öznenin süregiden yaşam olayıyla ilgili mazeretsiz yaşamasını sağlamaktadır.[206]

---

[206] Bahtin ve Yapısalcılık-sonrası arasındaki çeşitli karşılaştırmalar için bkz. Nikulin agy, Eagleton'un *Against The Grain* adlı yapıtının 99-130'uncu sayfaları, yine Eagleton'un *Literary Theory, an introduction* (Türkçe'de *Edebiyat Kuramına Giriş* olarak bulunmaktadır) s. 95-105.

5. Tüm bunların ötesinde en önemli nokta edimselliğin vurgulanmasıdır. Entelektüel etkinliğin merkezsizleşmesi yalnızca entelektüele katılımcı kuramsallık veya karşılık-verebilen sanatsallığı sağlamakla kalmaz, aynı zamanda toplumsal olanı imleyerek gerçekte onun şenlik havasındaki ölümünü gösterir. Yapısalcılık sonrasının haz duyduğu şey (metnin hazzı), henüz-ulaşılmamış-olanın ahlaki karşılık-verebilen doğasının varolduğu anlamda "sona-ermiş olan"dır. Öyleyse, metnin hazzı "savaş makinası"ndan duyulan hazdır ve yaşam olayının bitimsiz olanaklarına karşı bu hazzın bitimli olduğunun bilincidir. Kendi ölümünün haz dolu ayırtedilişidir. Bir beden övgüsüdür. Son çözümlemede, karşılık-verebilen yaşam olayı süresince olanak kazanabilen gülme sevdasıdır.

6. Ladislav Matejka "Bahtin'in Yapıbozumu" adlı çalışmasında "Yazar ile Kahraman"ın yazarı Bahtin ile *Dostoyevski*'nin yazarı Bahtin'i karşıtlaştırıyor: İlki Kantçı, ikincisi Hegelci bir Bahtin'dir. Bu savını da Bahtin terminolojisinin, sesleminin ve perspektifinin çokluğuna dayandırmaya çalışır. Matejka, işi, bu çeşitliliğin şizofrenik bir bilincin sonucu olabileceği savını ileri sürmeye kadar götürüyor. Majetka'nın gözden kaçırdığı nokta, Bahtin'in düşüncesinin birliğini sağlayan mihenk taşının özünde yer alan toplumsal olan eylem kavramıdır. Gerek "Kantçı" gerek "Hegelci" Bahtin başkasını anlamaya, başkasını deneyimlemeye ve onunla bir arada yaşamaya olanak veren şeyin eylem olduğunu vurgular. Anlam, anlama ve deneyim bir göstergeler topluluğunda örgütlenen ve eyleyen özneler arasındaki bölgede, eşikte gerçekleşebilir. Söyleşinin gerçekleşmesi de eylemin edimselleşmesine bağlıdır. Gerçek bir söyleşi anlam ortaklıkları üzerinde gerçekleşebilir, anlam ortaklıklarıysa göstergeler topluluğu üyeleri arasındaki etkileşimin sonucunda ortaya çıkar. Eylemden bağımsız bir gösterge, anlamdan bağımsız bir eylem ve göstergeden bağımsız bir anlamdan söz edilemez.

7. Özne bir olaydır çünkü özne bir güç ülküsüdür. Özne etkin bir biçimde anlar ve etkin bir biçimde anlaşılır. Bütün öteki olaylar gibi gözlemlenmesine bağlı olarak değişime uğrar. Bir gösterge olarak öteki göstergelerle bağlantılıdır. Özne bizzat kendisinin ötekisidir. Olay ötekiyle bir arada olmaktır. Yalnızca öteki oldukça özne söyleşimsel alanda konuşlanabilir. Yazar yarattıkça yazardır. Yazar bu yaratım ediminden ne fazla bir şeydir ne de eksik. Yazar yaratımının ötekisidir. Bu ötekilik karşılıklı olduğundan metin de yazarın ötekisidir. Metnin çokseslliğinin ve sonsuz, bitimsiz bir yoruma açık olmasının temelinde bu ötekilik yatar. Yaza-

rı yarattığı imgeyle özdeşleştirmek, onu *natura naturata* olarak düşünmek kendi kendimizi kendi saçımızdan tutarak kaldırmaya çalışmaya benzer. Yazarın yetkesi yarattığı sürece sürer. Benzer biçimde özne de eylediği sürece öznedir. Her iki durumda da varoluşun varlığından değil oluşundan söz edilmektedir. Benliğin ötekiyle söyleşimsel ilişkisi oluş sürecine yol açan durumdur. Varoluş, yaşam olayına katılmak ve yaşamda taraf olmak biçiminde anlaşılırsa bu sonuç kaçınılmaz olur. Öznenin özneye dönüşmesi, öznenin oluşum sürecidir. Özne söyleşimsel etkileşimden başka bir şey değildir.

Seçme Kaynakça*

Ahmadi, Babak, *The Text-structure and Textual Interpretation*, Nashr-e Markaz, Tahran: 1992.

Azeri, Siyaveş, "Mihail Bahtin ve Özne Sorunu," *Cogito*, sayı 44-45, İstanbul: 2006.

Akhutin, Anatolii & Bibler, Vladimir, *Bakhtin's Legacy and the History of Science and Culture, an Interview*, The John Hopkins University Press and the Society for Literature and Science: 1993.

Bakhtin, Mikhail Mikhailovich, *Art and Answerability*, Edited by Michael Holquist and Vadim Liapunov, Translation and Notes by Vadim Liapunov, Supplement Translated by Kenneth Brostrom, University of Texas Press, Austin: 1990.

— / Volosinov, *Marxism and the Philosophy of Language*, Translated by Ladislav Matejka and I.R. Titunik, Sixth printing, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London: 1996.

— *Problems of Dostoevsky's Poetics*, Edited and Translated by Caryl Emerson, Sixth printing, University of Minnesota Press, Minneapolis, London: 1994.

— / Medvedev, *The Formal Method in Literary Scholarship*, Translated by Albert J. Wehrle, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London: 1991.

— *Toward a Philosophy of Act*, Translation and Notes by Vadim Liapunov, Edited by Vadim Liapunov and Michael Holquist, Second printing, University of Texas Press, Austin: 1995.

— *Speech Genres and Other Late Essays*, Translated by Vern W. McGee, Edited by Caryl Emerson and Michael Holquist, Fifth printing, University of Texas Press, Austin: 1994.

Barthes, Roland, *Mythologies*, Translated by A. Lavers, Hill & Wang, New York: 1995.

---

* Seçme kaynakçada belirtilmeyen ancak metinde göndermede bulunulan diğer kaynaklarla ilgili bilgi dipnotlarda verilmiştir.

Emerson, Caryl, "The Outer Word and Inner Speech: Bakhtin, Vyotsky, and the Internalization of Language," *Bakhtin: Essays and Dialogues on His Work*, pp. 21-40. Edited by Gary Saul Morson, The University of Chicago Press, Chicago and London: 1986.

Hirschkop, Ken, "A Response to the Forum on Mikhail Bakhtin," *Bakhtin: Essays and Dialogues on His Work*, pp. 73-79. Edited by Gary Saul Morson, The University of Chicago Press, Chicago and London: 1986.

Holquist, Michael, "The Architectonics of Answerability," *AA*, pp. ix-xlix.

— "Answering as Authoring: Mikhail Bakhtin's Trans-Linguistics," *Bakhtin: Essays and Dialogues on His Work*, pp. 59-71. Edited by Gary Saul Morson, The University of Chicago Press, Chicago and London: 1986.

Lukacs, George, *Estetik*, Çeviren: Ahmet Cemal, Payel Yayınları, İstanbul: 1985.

Matejka, Ladislav, "Deconstructing Bakhtin," *Fiction Updated: Theories of Fictionality, Narratology, and Pathos*, pp. 257-266. Edited by Calin-Andrei Mihailescu and Walid Hamarneh, University of Toronto Press, Toronto and Buffalo: 1996.

— "On the First Russian Prolegomena to Semiotics," *MPL*, pp. 161-174.

Morson, Gary Saul, "Dialogue, Monologue, and the Social: A Reply to Ken Hirsschkop" in *Bakhtin Essays and Dialogues on His Work*, pp. 81-88. Edited by Gary Saul Morson, The University of Chicago Press, Chicago and London: 1986.

Nikulin, Dimitri, "Mikhail Bakhtin: A Theory of Dialogue" in *Constellations Volume 5, No. 3*, Blackwell Publishers, Malden: 1998.

Todorov, Tzvetan, *Mikhail Bakhtin: The Dialogical Principle*, Translated by Wlad Godzich, Sixth printing, University of Minnesota Press, Minneapolis, London: 1995.

13

Max WEBER

(1864 - 1920)

Adnan GÜMÜŞ

MAX WEBER (1864-1920): DEVLET (BÜROKRASİ) KURAMCISI

1. Kısa Yaşam Öyküsü ve Eserleri

Max Weber, Alman Sosyolojisinin kurucularından biri olmanın ötesinde kuram, etki ve misyonu açısından Marx'tan sonraki ve çoğu kez Marx'a seçenek görülen, sadece sosyoloji için değil, tüm sosyal bilim ve metodoloji alanında 20. yüzyıla damgasını vuran başlıca sosyologlardan biridir.

Hukukçu, iktisatçı (iktisat tarihi), sosyolog ve politikacı Max Weber 21 Nisan 1864'te Erfurt'ta (Prusya / Almanya) doğdu. 14 Haziran 1920'de Münih'te (Almanya) zatürreeden öldü.

Max Weber, Sir Max Weber'in yedi çocuğunun en büyüğüdür. Kardeşlerinden Alfred de, kendisi gibi bir sosyolog, tarihçi ve ekonomisttir. Weber'in babası Sir Max Weber kumaş tüccarlığı ve tekstil imalatçılığı yapan yüksek burjuva bir aileden geliyordu. Baba; profesyonel bir hukukçu, sağ liberal politikacı (Ulusal Liberal Parti), belediye meclis üyesi, 1869'da Bismarck'ın parlak başkenti Berlin'e taşındıktan sonra da Reichstag'da etkinlik gösteren bir politikacıydı (Milletvekilliği 1872-1884). Berlin'de komşuları ve aile tanıdıkları arasında Dilthey, Mommsen, Julian Schmidt, Sybel, Treitscke ve Friedrich Kapp gibi kişiler bulunuyordu (Gerth ve Mills, 1987:3).

Annesi Helene Fallenstein; babası yüksek memur, ailesinin kimi üyeleri de öğretmen ve küçük memur olan Kalvinisit (Protestan) kültürlü liberal bir kadındı. Thuringialı olup Heidelberg'e taşınmışlardı. Aile

dostu tarihçi Gervinus'tan bazı beşeri bilimler dersleri almıştı. Kız kardeşlerinden ikisi Strassburg'ta birer profesörle evliydi (Gerth ve Mills, 1987:3, 9).

Baba kendini beğenen ve haklı gören ataerkil bir tarz içindeydi ve dini inançlara bağlı anne de bu duruma uyum sağlamış görünse de aralarında ruhsal bir bütünlük yoktu (Hughes, 1985:257). Kocası Sir Max Weber ile Berlin'e taşındıktan sonra evdeki yoğunluğu ve çocukların yükü arttığı gibi, sanayi işçilerinin durumuna ve yoksulluğa da üzülüyor, dinsel ve hümanist görüşleri kocası ile pek örtüşmüyordu. Max Weber annesiyle (öl. 1919) samimi bir ilişkiye sahipti; sürekli mektuplaşıyorlar, edebi ve fikri değeri de olan bazı görüşlerini onunla paylaşıyordu (Gerth ve Mills, 1987:3, 9).

Bismarck dönemi 1870-71'de Almanya'nın Fransa'ya karşı galip de geldiği, ülkenin merkezi ulusal devlete dönüştüğü yıllardı. Bu gelişmelerle aile yakından ilgiliydi (Giddens, 2000:23). Max Weber Berlin'deki lise eğitimi sonrası 1882'de Heidelberg'te baba mesleği olan Hukuk Eğitimine başladı. Üniversite öğrenimini Heidelberg'te ve aralıklarla Strasbourg'da sürdürdü. Hukuk dersleriyle birlikte, ekonomi, ortaçağ tarihi ve teoloji derslerine de katıldı. Arkadaşları arasında yardımseverdi ve seviliyordu. Okuldaki hocaların geleneksel otoritesine ise çok saygılı değildi ancak bazı hocalarının toplantılarına da davet ediliyordu. Heidelberg'te düello kulübüne, subaylık eğitimine de katıldı. içki içiyor, iskambil oynuyor, çeşitli gezilere katılıyordu (Gerth ve Mills, 1987:7).

1883-1884 yıllarında Strassburg'da bir yıl askerlik yaptı. 1885 yazında ve 1887'de askerlik için yeniden Strassburg'a gitti. 1888'de Posen'deki askeri manevralara katıldı. Strassburg'ta iki teyzesinin kocası profesördü ve Weber bu çevrelerde çok dostlukla karşılaşmıştı. Özellikle 1882'de tanıştığı ve giderek yakınlaştığı teyzesinin eşi tarihçi Hermann Baumgarten'ın Bismarck Dönemi politikalarına yönelik pesimist-eleştirel yaklaşımlarının etkisi altında ilk gençlik yıllarındaki liberal muhafazakar eğilimleri ile yüzleşmeye başlamış (Mommsen, 2003:1-12); annesinin dini etkisinden de, babasının ataerkil ve geleneksel tarzından da, sonuçta her ikisinin telkinlerinden de giderek uzaklaşıyordu. Bu dönemde kendisini "Ich Weltmensch" [Dünya İnsanı] olarak tanımlıyordu (Gerth ve Mills, 1987:7-9).

Yine de Weber bir yandan baba ve onun çevresinin Bismarckçı eğilimi, diğer yandan teyzesinin eşi Hermann Baumgarten'ın etkisi altında Bismarck dönemine ikircikli bir yaklaşım içindeydi (Giddens, 2000:23). Treitschke'nin emperyalist-yayılmacı görüşlerine yakın bulunuyordu (Mommsen, 2003:1-12).

1884 Sonbaharında, baba ocağı da sayılan Berlin'e döndü ve Berlin'de (1885'te bir dönem Göttingen Üniversitesi'nde) öğrenimini sürdürdü. 1889 yılında "Ortaçağ İşletme Organizasyonları Tarihi" üzerine doktora tezini verdi. Bu dönemde Roma dönemine ait farklı dildeki binlerce metni inceleyebilmek için İtalyanca ve İspanyolca öğrendi (Gerth ve Mills, 1987:10).

1888'de "Sosyal Politika Derneği'ne" (Verein für Socialpolitik) üye oldu. "Verein für Sozialpolitik", özellikle Almanya'nın sanayi kapitalizmine geçişi sürecinde karşılaştığı sorunlarla ilgilenen "akademik sosyalistlerin" oluşturduğu bir dernekti ve bu çevrede bir dizi genç iktisatçı ve tarihçiyle tartışma ve görüş alışverişi olanağı buldu (Giddens, 2000:24).

"Sosyal Politika Derneği'nin (Verein für Sozialpolitik) 1890'da Polonya Sorunu "Ostflucht" diye bilinen, yabancı çiftçilerin Doğu Almanya'ya girişleri ve yerli çiftçilerin ise hızla sanayileşen Alman şehirlerine göç etmeleri üzerine açtığı araştırma programına Elbe Irmağı boyundaki Junkerler, Toprak imtiyazları ve tarım işçileri konusunda inceleme yaptı. Burada istatistik ve anketlerden yararlandı. Ulusal ekonominin önemine vurgu yapıyordu. Bu araştırma ve bildirisi, saf bilimsel empirik bir çalışma olarak övgü aldı. Junkerların (toprak soylularının) gerici niteliğine karşı kapitalizmin dönüştürücü gücünü görüyordu (Mommsen, 2003:23-24).

1890'da Berlin'de ikinci hukuk sınavını geçti. 1891'de "Roma Tarım Tarihi ve Roma Tarım Tarihinin Özel ve Halk Hukukundaki Önemi" konulu teziyle (makalesiyle) Berlin'de Ticaret, Cermen ve Roma Hukuku'ndan yeterliliğini aldı (Gerth ve Mills, 1987:10). 1892'de Berlin Üniversitesi'nde Roma ve Ticaret Hukuku konusunda doçent oldu.

1893'de, Berlin'e mesleki bir öğrenim için gelen kuzini ve geleceğin feminist yazarlarından Marianne Schnitger ile evlendi (Gerth ve Mills, 1987:10). 1894'te Weber, Freiburg'da Politik İktisat profesörlüğüne kabul edildi. 1895'te "Ulusal Devlet ve İktisat Politikası" adlı üniversite açılış

konferansı verdi ve burada emperyalist *Real Politik* yaklaşımları savundu (Almanya'nın ulusal olgunluğunu emperyalist yayılımda görüyordu). Bu konuşma tartışma yarattı (Gerth ve Mills, 1987:11).

1895'li yıllarda sol liberal "Protestan Sosyal Birlik"te (Protestant Social Union) aktif olarak yer aldı (marxists.org 2009). 1896'da Heidelberg'te "tarihçi okulun" önemli isimlerinden Knies'in emekli olmasıyla "Antik Roma ve Ortaçağ Ticaret Topluluklarında 'Çalışma Ahlakı'" adlı çeşitli araştırmalarıyla profesörlüğe kabul edildi (Gerth ve Mills, 1987:11).

Babası ve ailesi, Weber'in askerliği sırasında (1883'ler) başladığı tarih yönelimine karşı çıkmış ve aralarında uzun yıllar çatışma yaşanmıştı (marxists.org 2009). 1897'de Heidelberg Üniversitesi'nde iken sert bir tartışmadan iki ay sonra babasının ölümü üzerine yaşadığı nevrotik (akut depresyon) durumu yüzünden 1899'da derslerden ayrıldı, 1900-1902 arası dinlenme-tedavi amaçlı iki yıl İtalya'ya gitti. Heidelberg'e geri döndükten sonra da derslere girmekte güçlük çekti ve 1903'ten itibaren derslere girmeyen sadece fahri profesörlük düzeyine düştü. 1913'lere kadar da oldukça dikkatli bir programda yaşadı (Hughes, 1985:258).

1903'te "Archive für Sozialwissenschaften und Politik" (Archives for Social Science and Social Welfare) adına meslektaşları Edgar Jaffe ve Werner Sombart'ın ortak editörlük teklifini kabul etti, 1904'te bazı makalelerini bu dergide basmaya başladı. Ayrıca 1904'te A.B.D.'ye gitti ve Congress of Arts and Sciences'da World's Fair (Louisiana Purchase Exposition)'a katıldı. Archive editörlük teklifi ve ABD ziyareti onun moral motivasyonunu yeniden toparlamasında olumlu katkılarda bulundu (Hughes, 1985:260).

1905'te ilk Rus Devrimi dikkatini çekmeye başladı ve Rusya'yı izleyebilmek için Rusça öğrendi. Rusya'daki sınıflar ve partiler üzerine iki yazı kaleme aldı ve bir aşırı sol devrimin bürokratikleşmeye yol açacağı görüşlerini ifade etti (Gerth ve Mills, 1987:38). En yaratıcı eseri olan "Protestan Etik ve Kapitalizmin Ruhu" çalışmasını nevrotik döneminde kaleme aldı ve eser 1905'te "Archive für Sozialwissenschaften und Politik"te yayınlandı (marxists.org 2009).

Sombart, Schultze-Gaevernitz, Tönnies ve Weber kapitalizmin doğası ile yakından ilgileniyorlardı ve Marx'tan çok etkilenmişlerdi

(Giddens, 2000:24). Marxizmin Kapitalizm ile ilgili çözümlemelerine alternatif olarak getirdiği Protestan Ahlakı tezini oluştururken önemli ölçüde W. Sombart ile G. Simmel'in geliştirdiği kapitalizm ve para kuramlarını temel almıştır (marxists.org 2009).

Weber'in Alman Kapitalizmini Kalvinizmin psikolojik uzantılarına bağlaması, Stefan George ve benzeri genç *avant-garde* edebiyat çevreleri tarafından eleştiriye uğradı ve Stefan George ve şair Friedrich Gundolf'la giriştiği tartışmalar çalışmalarını daha da geliştirmesinde etkili oldu. Bu dönemde Weber, değerden özerk metodolojiye uygun bir sosyal teori ihtiyacı içinde Hıristiyanlık ile Doğu dinlerinin karşılaştırmalı araştırmasına yöneldi (marxists.org 2009).

1908'de Alman Sosyoloji Derneği'nin kurucuları arasında yer aldı. Wirtschaft und Gesellschaft eserini de derneğin sosyal bilim incelemesi dizisinden tasarlamıştı. 1910'lu yıllarda temel kavramları ve sosyal kuramını şekillendiren kapsamlı çalışması "Ekonomi ve Toplum"u [Wirtschaft und Gesellschaft] yazmaya girişti (bu çalışması tamamlanamadan ancak ölümünden sonra yayınlanabildi) (Gerth ve Mills, 1987:22).

1910'lu yıllarda Sosyal Demokratlar ile liberalleri buluşturmayı denedi. İki grubun bu konuda uzak kalmaları, onun emperyalist mücadele sürecine iyi önderlik edilemediğine dair ileriki görüşlerine kaynaklık edecekti (Gerth ve Mills, 1987:39).

I. Dünya Savaşı öncesi Varşova ve ötesine kadar askeri üsler kurulması ve işgalciliği savunuyordu (Gerth ve Mills, 1987:39). I. Dünya Savaşı sırasında, Heidelberg'deki bir askeri hastanede yedek subay olarak müdürlük yaptı. 1915 ve 1916'da Belçika ve Polonya'daki Alman üstünlüğünün sürdürülmesi için görevlendirilen komisyonda görev aldı. Ancak önerileri Berlin'de çok dinlenmedi. 1918'de fiziki üstünlükten daha çok ittifakların önemine dikkat çekiyordu (Gerth ve Mills, 1987:41).

Weber I. Dünya Savaşı sonrası ise yayılmacı politikaları eleştirmiş ve güçlü bir parlamento arzusu içinde anayasa oluşumuna ve Alman Demokrat Partisinin kuruluşuna destek vermiştir (marxists.org 2009). 1918'de Heidelberg'deki "İşçi ve Asker Konseyi"nin devrimci hükümeti kuruldu ancak Weber bu konuda mesafeliydi. Alman Demokrat Parti'nin kuruluşunda yer aldı ancak başkanlığa getirilmedi. Yine aynı yıl, Versay Anlaşması'na katılan Alman Ateşkes Komisyonu'na danışmanlık yaptı ve "Weimar Anayasası komisyonuna üye olarak atandı. Özellikle 48. madde-

nin (halk seçimine dayalı bir başkanlık sisteminin) bu anayasada yer almasını sağladı. Bunu meclisteki bürokrat ağırlığını dengeleyeceğini umuyordu (Gerth ve Mills, 1987:41).

Weber, 1918'de ders vermeye yeniden başladı. Viyana Üniversitesi'nde "Materyalist Tarih Tezinin Pozitif Bir Eleştirisi" başlığı altında dünya dinleri ve siyaseti üzerine konferanslar (dersler) verdi. Viyana'daki derslerinde ekonomik hayatla kapitalist gelişme hakkındaki ana tezlerini özetliyordu. Bu konferanslar büyük ses getirdi (Bu dersler daha sonra *Genel İktisat Tarihi* olarak basıldı) (Gerth ve Mills, 1987:23; Giddens, 2000:27).

Viyana ve Bonn'un tekliflerini geri çevirerek Münih Üniversitesi'e geçti. Münih'te Almanya'nın ilk sosyoloji enstitüsünü kurdu ve başına getirildi ancak sosyoloji bölümü için yeterli personel bulunamadı (Mommsen, 2004:459). Oswald Spengler ile görüş alış verişini sürdürdü. Bu dönemde "Bir Meslek Olarak Bilim" ve "Bir Meslek Olarak Siyaset" (1918) konferanslarını verdi (Hughes, 1985:283).

1919 ve 1920'de Weber, sağcıların kışkırtmaları ile siyasetten ayrıldı. Bununla birlikte politikadan ilgisini tümden kesmedi. Bavyera Sovyet Cumhuriyeti'ne destek oldu (Hughes, 1985:283).

Annesi 1919 sonbaharında öldü. Birkaç ay sonra da kocasını daha önce savaşta kaybetmiş olan kız kardeşi öldü ve 4 yeğeninin sorumluluğunu Weber'ler aldı ancak daha yeğenleri eve taşınmadan Max Weber'in sinirsel depresyonları yeniden nüksetti. Haziran 1920'de zatürree olduğu (İspanyol gribi?) anlaşıldı ve Haziran ortalarında öldü (Hughes, 1985:283).

Max Weber'in çocuğu olmadı. 1893'te evlendiği kuzini de olan geleceğin feministlerden Marianne ile birlikte Heidelberg'deki evlerinde pazar günleri düzenli olarak gerçekleştirdikleri seminerlerle, yirminci yüzyıl başında Almanya'nın en etkileyici entellektüel çevresini oluşturdular (marxists.org 2009).

Özetle Weber'in yaşadığı yıllar içinde tarihi olarak 1870/71 Fransa-Almanya Savaşı, Bismarck ve daha sonra Wilhelm II Dönemi ile I. Dünya Savaşı önemli olaylar arasında yer alıyor. Babası, kendisi ve kardeşi Alfred Weber dönemin politik simaları arasındaydı. Annesi dini ve sosyal olaylarla ilgiliydi. Weber'in eşi ise kadın hakları ve hareketleri ile ilgiliydi.

Weber'in çocukluğu ve aile çevresi Kalvinizmin ve sağ liberal politikaların etkisi altındaydı. Görüşleri üzerinde Alman felsefesinin ve Alman Tarihçi Okulunun tesirleri vardır. Düşünce sisteminde Kant ve Hegel gibi filozofların yanı sıra, W. Dilthey'in izleri bulunur. M. Weber'in düşünce sistemi ve sosyoloji anlayışında K. Marx'ın felsefi ve siyasi görüşlerine karşı giriştiği tartışmanın da çok yönlü tesirleri bulunmaktadır. Baumgarten, Hugo Münsterberg, Pastor Neumann, Schmoller, Wildelband, Wilhelm Rickert, Georg Jellinek, Paul Hansel, Karl Neumannn, Ernst Troeltsch, Tönnies, Jaffe, Sombart, Simmel gibi isimler ilişki içinde olduğu çevreleri oluşturuyordu (Gerth ve Mills, 1987:11; marxists.org 2009).

Eserleri

Weber'in yaşarken yayınlanmış tek kitabı *"Protestan Etik ve Kapitalizmin Ruhu" [Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus]* adlı yapıtıdır (1905). 1903'ten ölümüne kadar meslektaşları Edgar Jaffe ve Werner Sombart ile birlikte "Sosyal Bilimler ve Politika Arşivi" [Archive für Sozialwissenschaften und Politik] Dergisinin editörlüğünü yaptı. Temel kavram ve genel sosyal kuramını ele aldığı ve 1910'lardan itibaren yazmaya başladığı *"Ekonomi ve Toplum" "Sosyal Ekonominin Temel İlkeleri" [Wirtschaft und Gesellschaft - Grundriss der Sozialökonomik]* tamamlanmamış halde eşi Marienne'nin toparlaması ile ancak ölümünden sonra basılabildi (1922). Diğer çalışmalarına gelince 1889 yılındaki doktora tezi ile başlayarak 1920'de ölümüne değin çok sayıda inceleme, makale, konuşma ve röportajı yayınladı. Bunlar ölümünden sonra kitaplar halinde de toplandı (bkz. bölüm sonundaki yayın listesi).

2. Weber'in Temel Sorusu ve Sorunlara Bakışı: İktidar, Akılcılaştırma, Tipleştirme ve Anlama

Weber'in kullandığı ana kavramlara bakılırsa, öncelikli duruş noktası da anlaşılabilir. Belli başlı kavramsal çerçevesi ve ele aldığı konular şu şekilde sıralanabilir:

- Tarım, tarım işçileri, tarım aristokrasisi (Junkerlar vb.), tarım tarihi,
- Antik, Roma ve Ortaçağ tarihi, iktisadi durumları ve devlet (yönetim) tarzları,

- Hiyerokrasi, feodalizm, patriyarkalizm, patrimonyalizm, monarşi, demokrasi,
- Sınıf, statü, parti,
- Millet, etni, kast,
- Kapitalizm,
- Bürokrasi,
- Protestanlık ve Katoliklik,
- Karşılaştırmalı din ve kültür konuları (Musevilik, Hıristiyanlık, İslam, Hinduzim, Budizm, Taoizm...),
- Mezhepler hakkında çeşitli gözlem ve değerlendirmeler,
- Müzik, şehir vb.,
- Güç ve egemenlik ilişkileri.

Tüm bu çalışma konuları üzerinden toplu ve toplumsal eylemi, onun arkasındaki itkileri/güdüleri ortaya koymaya; daha üstün bir yönetimin (iktidarın) nasıl sağlandığını anlamaya ve açıklamaya; örtülü bir beklenti olarak da daha üstününü/etkili olanını kurmaya çalışıyor.

Freund'a (1997:172) göre siyaset, ekonomi, hukuk, tarih, cinsellik, tahakküm, yasama, miras, karizma, akıl, değer, ahlak, müzik, şehir... hakkında çözümleme ve değerlendirmeleri saygınlığını hâlâ korumakta ve bugün de sosyal bilimlerin hemen bütün alanlarından atıf almaktadır. Üç sorun serisi halinde bunları işlemektedir:

- İlk olarak finansman, fiyat ve iş idaresi gibi ekonomik sorunlar,
- İkinci seri ekonominin siyaset, din ve teknoloji gibi diğer etkinliklerle birlikte belirlenme biçimi,
- Üçüncüsü de ekonomi veya her bir öğenin bir diğerini nasıl etkilediği, nasıl belirlediği sorunudur.

Weber olayları ele alırken

- Tarihi ve kültürel karşılaştırma (tarihileştirme) ile
- Tipleştirmeyi (ortaklaştırma, "ideal tip")

hem konuyu betimlemede, hem de sentezlemede (anlama ve yorumlamada) ana yol-yöntem olarak kullanıyor.

İtkiler/güdüler sosyolojisi, eğer bir analoji kurulacaksa, Pareto'nun tortu ve türevlerine denk düşüyor. Marksizmin, yaşamın maddi temellerine oturtulması arayışı, Weber ve Pareto'da toplumsal maddi yaşamın bir tür "tinsel temellerine" oturtulması arayışına dönüşüyor. Yani yeniden Hegelci, Comteçu bir yönelim görülüyor. Pozitivizmden çok Kantçı eğilime yakın bulunuyor.

Dolayısıyla:

- İktidar,
- Rasyonalite ve
- Meşruiyet

sorunu birbiriyle koparılamaz şekilde ilişkilendiriliyor ve toplumsal eylemin temel çıkış noktası "iktidar/erk" (Macht) ve "egemenlik" (Herrschaft) güdüsüne bağlanıyor. Ele aldığı tüm konu ve tartışmalarda doğrudan veya dolaylı olarak "iktidar" güdüsü ona eşlik ediyor.

Weber'in değerlendirmelerinde;

- Rasyonalite ve meşruiyet biçimleri mi, yoksa
- İktidar güdüsü mü

toplumsal eylem ve çıktılarda daha etkili bulunuyor? Zaman zaman döngüsel veya yer değiştirmiş gibi gözükse de, soncul durumda, çoğu kez "iktidar" ana değişken, rasyonalite ise daha dolaylı ve bağıl değişken gibi şekilleniyor. Aradaki bağı daha çok akıl; amacı (iradeyi-istenci) ise iktidar oluşturuyor.

3. Weber'in Belli Başlı Çalışma ve Değerlendirmeleri

Weber önce empirik (tarihi ve kültür karşılaştırmalı) malzemeyi toplayıp tipleştirmeye çalışmakta, sonra ana kavramlarını (ideal tip) şekillendirmektedir. Dolayısıyla burada da aynı (biraz da kronolojik) sıra izlenecektir. Bu çerçeve içinde Weber'in inceleme ve değerlendirmeleri sırayla dört başlık altında ele alınacaktır. Bunlar;

- Öncü çalışmaları sayılabilecek tarım, toprak ve antik işletme-yönetim biçimleri,
- Güdü ve rasyonalite dolayımında din çalışmaları,

- Rasyonalite ve işletmecilik biçimleri eşliğinde toplum ve siyaset tiplemeleri.
- Eylem kavramlaştırması eşliğinde sosyoloji ve yöntem anlayışı.

Burada izlenecek yol olarak her bir çalışma grubundan belirli tipik çalışmalar ele alınmaya, bu eser etrafında yararlandığı ve geliştirdiği kavramlar ile katkıları aktarılmaya çalışılacaktır.

3.1. Toprak Aristokrasisi ve Burjuvazi: Kırsal Toplum ve Kapitalizm

Antik ve Ortaçağ tarım, tabakalaşma ve yönetim tarzları Weber'in ilk grup iktisat tarihi ile ilgili çalışmalarını oluşturmaktadır.

Weber'in bu gruptan sayılabilecek değerlendirmeleri 1906'daki "Kırsal Toplumun Bilimin Diğer Branşları İle İlişkileri" [The Relations of the Rural Community to other Branches of Sciences]; Congress of Arts and Science, Universal Exposition, St. Louis. Boston and New York: Hougton-Mifflin. C 7, s. 725-746 makalesi eşliğinde aktarılacak. Makale için Gerth ve Mills'in "Almanya'da Kapitalizm ve Kırsal Toplum" (1987:297-327) başlığı ile derlediği halinden yararlanılmıştır.

Weber'in buradaki ana tezi şu şekilde ifadesini bulmaktadır: "Köylü, tarımın sonuçlarındaki farklılıkları tayin eden, toprağın fiziksel ve kimyasal niteliğindeki doğal farklar ya da ırkların ekonomik yetenekleri değil, tarihin belirlediği ekonomik *ortam*dır" (Weber, 1987[1906]:311).

Avrupa ve ABD'deki Şartlar (Weber, 1987[1906]:305).

	Nüfus	Toprak Aristokrasisi	İşletmecilik
Avrupa ABD	Yüksek yoğunluklu	Eski tip kırsal toplum, aristokrasi, lord	Arazi, rant, mülkiyet
	Düşük yoğunluklu	Toprak aristokrasisi yok	Çiftlik, İşletmecilik

Makalenin detayında, **aristokrasi,** iktisaden özerk gruplar (Weber, 1987[1906]:303) olarak tanımlanmaktadır. İki ana tipi bulunmaktadır.

- **Toprak sahibi (Grundherren)** özgür köylülüğü esas almaktadır. Batı ve Güney'de mülkiyet hakları ile kamu otoritesinin birlikte gelişimi toprağın gaspı yerine gelir kaynağı (faiz fonu) olarak görmüştür.
- **Ağa (Gutesherren), eşraf ve köylü** "Doğu ise bir kolonizasyon alanı olmuştur."

"Ataerkil Slav toplum yapısı

- Üstün öğrenimleri sonucu Alman din adamları,
- Üstün teknik ve ticari yeteneklerinin sonucu Alman tüccar ve esnafı,
- Üstün askeri teknikleri sonucu Alman şövalyeleri,
- Ve üstün tarım bilgileri sonucu da Alman köylüleri tarafından istila edilmiştir."

Hatta Doğu'nun fethi sırasında feodalleşmiştir. Tüm köy üzerinde veraset, İngiliz tipi malikane (manor) söz konusudur (Weber, 1987[1906]:309).

Batı ile Doğu (özel mülkiyet ve ağalık) farklılaşmasının şartları şu şekilde sayılmaktadır:

- Toprak varlığı,
- Toprak yönetim biçimi,
- Mülkiyet hakları,
- Şövalyeliliğin toprak mülkiyeti üzerine kurulup kurulmaması;
- Endüstrileşme düzeyi, sanayi kapitalizmi,
- Para ekonomisine geçilip geçilememesi,
- Geçim şekilleri (Batıda toprak sahibi köylülerin ödediği vergiler, resimler, yüzdeonlar ve kiralarla geçiniyor. Doğuda bunlar yerine daha çok tefecilik ve pazardışı ilişkiler...),
- Kamu otoritesi,
- Nüfus yoğunluğu,
- Ulaşım ve iletişim, demiryolları,

- Ticaret, bölgedeki kent-pazar sayısı vb. sonucu

Doğu'da köylü, toprak sahibi için bir türlü "faiz fonu" konumuna ulaşamıyor.

(Weber, 1987[1906]:310-312).

İngiliz tipinde, toprak sahibi toprağını kiralar, işleyen de köylü değil çiftçidir, veraset bölünmeyi engellemektedir, işletmeciliğin mülkiyetten ayrılması söz konusudur (Weber, 1987[1906]:313). **Doğudaki Junker** ise, toprağın mülküne sahiptir ve kendi konumu mülklerini, mülkteki değişim kendi konumunu doğrudan etkilemekte, bu anlamda sürekli çatışmaların içinde olmaktadır. Köylüler önce doğrudan o toprak üzerinde yaşarken, giderek proletarleşmekte (ücretli tarım işçisi), efendi-köle ilişkisi çiftlik sahibi-işçi ilişkisine dönüşmektedir. Ayrıca askeri monarşi ve aristokrat ile yeni yetme zengin ve sonradan görme arasındaki gerilim sürmektedir (Weber, 1987[1906]:315).

ABD'de ise kapitalizmin kurumsallaşması, hatta gelenekselleşmesi söz konusudur. Weber, daha o günden çok önemli bir noktaya dikkat çekiyor. Bir tür kapitalist soylulaşma.

- "Toprak maliyetleri belli bir rant sağlayamayacak kadar artınca;
- büyük servet birikimleri bugün olduğundan daha da yüksek bir noktaya ulaşınca;
- aynı anda, ticaret ve sanayide sürekli yeni yatırımlar yoluyla yeterli kâr sağlama olanakları azalıp,
- sanayi kralları, dünyanın her yerinde olduğu gibi, hem kâr hem de risk getiren yeni yatırımlar yerine mülkiyet haklarını veraset yoluyla korumaya başlayınca;

işte o zaman, kapitalist ailelerde, şeklen değil gerçekten, bir 'soylular sınıfı' kurma arzusu doğacaktır. (...) Sermaye bu noktaya ulaşınca, (...) esirler sorunundaki gibi kılıçla çözülemeyecek bir sorun doğacaktır. (...) tekeller ve tröstler, aristokrasilerin otoriter vasıflarından ve siyasal etiketinden yoksundur" (Weber, 1987[1906]:315-316).

Weber, "Amerika'da bir aristokrasi yoktur; dolayısıyla otoriter gelenek ile modern ekonomik koşulların salt ticari niteliği arasındaki çelişkinin yarattığı gerginlikler de yoktur. (...) Ama bu derece özgür ve büyük gelişme koşulları bir daha varolamaz, çünkü dünya üzerinde hiçbir yerde artık sahipsiz toprak kalmamıştır" (Weber, 1987[1906]:317) görüşündedir.

Bu görüşleri tablodaki gibi gösterebiliriz.

	Burjuva	Junker, Aristokrasi	Köylü
Mülkiyet	+	+	
İşletmecilik	+		
Emek-İş			+
Kâr	+		
Rant		+	
Geçim			+
Modern	+		
Geleneksel		+	+
Kamera	-	+	-
Profesyonel, Uzman Pol.	+	-	-
Diğer sınıf veya gruplara bağımlılık	-	-	+
ABD	+		
İngiltere	+	+	
Fransa		+	+
Almanya		+	+

Weber bu çalışmasında da **eylemin arkasındaki güdü ve tutumlara** dikkat çekmektedir. Toprak aristokrasisinde iki grubun yaptığı mücadelenin birbirinden farklı güdülere dayandığını ileri sürmektedir. İki farklı statü grubuna denk düşen iki tip mücadele (çatışma) söz konusudur:

- Ekonomik varoluş (Köylü),
- Sosyal onur, üstün toplumsal konumun sürdürümü (Aristokrasi, Junker)

(Weber, 1987[1906]:302). Toprak aristokrasisinin kendi arasında da bir paradoksa dikkat çekmektedir:

- "En tutumlu olanın, yani en kültürsüz olanın mülkünü koruyabilmesi" durumu söz konusudur (Weber, 1987[1906]:302).

Yine 1892'deki makalesi *İnsleute*'de (sözleşmeli) ırgatların Doğu'dan Batı'ya göçünü, salt karın tokluğuna bağlamıyor, daha çok "kurtulma" arayışına bağlıyordu (Giddens, 2000:39).

Bu makalede, ayrıca, Weber'in Hanedan ve Sezaryenizm (Monarşi ve Otoriter Rejimler) bazında bir başka savı (siyasal eğilimi) daha yansıma bulmaktadır: "Demokratik kurumların kararlı taraftarları – ki ben öyleyim- kurulu bir hanedanın kaldırılmasını arzulayamaz. Çünkü o, askeri devletlerde, görgüsüz komutanların Sezaryen iktidarını önleyecek, tek şekil olmasa bile, en iyisidir" (Weber, 1987[1906]:304).

Giddens'a göre, Weber daha 27 yaşındayken 1891'de Roma'nın iktisadi tarihinin özgüllüğü fikrine karşı çıkıyor, Ortaçağ Avrupa'sında kapitalizmin oluşumu sırasında ortaya çıkmış olan bazı özelliklerle ortaklaşalıklar (benzerlikler) taşıdığını ileri sürüyordu (Giddens, 2000:26).

"Weber, Almanya'nın siyasi yapısına ilişkin analizinde üç ana unsurun etkileşimiyle ilgileniyordu:

- Geleneksel olarak kurulmuş 'feodal' Junker toprak sahiplerinin konumu;
- Devlet memurları sınıfının 'denetimdışı bürokratik tahakküm" kurma eğilimleri;
- Ve bu faktörlerle bağlantılı siyasi liderlik kıtlığı" (Giddens, 2000:44).
- Geleneksel Junkerlere ve memur tahakkümüne karşı "karizmatik" liderlik (güçlü siyaseti) öneriyordu (Giddens, 2000:46).

Tüm yaşamı boyunca görüşlerine eşlik etmiş olan; Rusya ve Almanya'da askeri bürokrasi ve geleneksel kır seçkinlerinin liderliği yerine, burjuva liderlikleri önemsiyordu (Giddens, 2000:26).

3.2. Dinler ve Güdüler Sosyolojisi: Din, Etik, Değer ve Tutum Çalışmaları

Weber'in en çok ses getiren ve Marksizm ve pozitivizme bir tür yanıt arayışı niteliğinde sayılan çalışmaları din üzerine yaptığı değerlendirmeleridir.

Metodolojik çalışmalarının uygulamalı bir kısmı sayılabilecek şekilde din incelemelerine 1904'te başlayıp ölümüne kadar sürdürdü. Ay-

rıca din çalışmaları bir yandan Durkheim ve Pareto gibi akıldışı ile, diğer yandan Marx ile yüzleşme anlamına geliyordu. Kendisini de dindar saymıyordu. 1909'daki kendi ifadesiyle "Mutlak olarak duyarsızım... kendimi ne din karşıtı, ne de din dışı buluyorum" (Hughes, 1985:272). Ancak "kahramansı Püritanlığın yüce simalarında kendi özelliklerinin bazılarını" bulduğu ve bazı Yahudi Peygamberleri ile imgesel özdeşlik kurduğu söylenebilir (Marianne Weber, 370, 382, 385, 639 al. Hughes, 1985:273).

Bununla birlikte Weber son çalışmalarını oluşturan *Genel Ekonomi Tarihi* ile ilgili 1920 yılında yazdığı Sunuş bölümünde kendi analizinin "nedensel zincirinin sadece bir yarı"nı ele aldığını vurguluyordu (Swingewood, 1998:184).

3.2.1. Protestan Etik ve Kapitalizmin Ruhu: Dünyevi Çilecilik ve Kapitalizm

"Protestan Etik ve Kapitalizmin Ruhu", kapitalizmi kâr hırsı ve sömürü yerine mesleki başarı güdüsüne ve tutumluluğa, onları da dini köklere, daha özgül olarak Protestan değer ve tutumlara bağlayan Weber'in temel çalışmasıdır, ki ününü ve önemini bilimsel değerinden çok yükseliş halindeki Marksist materyalizme karşı yeniden Hegel'in tinini [Geist] temel almasına borçludur.

Weber'e göre, insanı pasif durumda yorumlayan Marksist açıklamadaki maddi güçlerin nesnel gerçekliği yeterli değildi; o eylemdeki motivasyon yapısına dikkat çekmekteydi. Kapitalizm; Simmel'in "Para Felsefesi" veya Sombart'ın "Modern Kapitalizm" eserlerinde dillendirdiği şekliyle para sevdası veya lüks tüketimi için daha fazla kazanç gibi bir şey değildi. Ödev veya meslek nosyonu etrafında "içsel bir dünyevi çilecilik" esastı. Çileci Protestanlık (Kalvinizm); tutumluluk (tüketimde tutumlu olma), borç ve kredi geri ödemesinde titizlik, çalışkanlık, zamanı iyi kullanma veya aylaklık etmeme gibi toplumsal bir ahlak kuruyordu (Weber, 1930:47-53; 81-85; 153, 197). Tüm bunları bu dünyada gerçekleştirmekle yükümlüydü (Swingewood, 1998: 186-189). "Protestan ahlak" "kapitalizmin tinini" (tin kültürle birlikte bu tutum ve değerlerin bir toplamı veya oluşturduğu sentez sayılabilir) oluşturuyordu.

Weber, kapitalizmi büyük oranda reformasyonun ürünü olarak değerlendiriyor, ancak aynı zamanda dinin kapitalist kültürün oluşumunda ve bu tinin yayılmasında hangi somut yönlere etki ettiğini, reformasyon sürecinde maddi oluşumlarla fikirler arasındaki karşılıklı etkilerin neler olduğunu göstermeye çalıştığını belirtiyordu (Hughes, 1985:276). Protestanlığın, özelikle de Kalvinizmin sert ve perhizci yönleriyle tasarruf ve yatırım arasında ilişkiler kuruyordu. Kapitalizmin akılcı kılma süreci (akılcı bürokrasi) neden sırf batıda ortaya çıkıyordu da diğer toplumlarda aynı şekilde gözlemlenmiyordu? Weber'in temel çıkış sorularından biri buydu (Hughes, 1985:277-278).

"Protestan Etik ve Kapitalizmin Ruhu" kitabının sorunu tanımladığı ilk kısmı "Mezhep ve Sosyal Tabakalaşma" alt başlığı ile başlıyor. Weber'e göre mezheplerle çaprazlanmış mesleki istatistikler, hemen bütün bölgelerde "iş dünyasının üst katmanları oluşturan eğitimli sermaye sahipliği ve işverenliğin olduğu kadar, aynı zamanda modern işletmelerdeki yüksek teknik ve pazarlamacı eğitimli insanların da *Protestan* karakterde" olduğunu gösteriyordu. Weber'e göre bunun sebebi, onların geçmişte de daha fazla sermayeye sahip olmaları değildir. Çünkü aynı sermayeye sahip Katolikler arasında eğitim de, girişimcilik de daha düşük düzeyde seyrediyor. Bu girişimcilik materyalist veya anti-çileci bir gelişime de bağlı bulunmuyor. Örneğin Montesquieu, *Kanunların Ruhu* kitabında İngilizler için, "Dindarlık, Ticaret ve Özgürlüğün" taşıyıcıları diyor (Weber, 2004[1905]:65-73).

Protestan Etik'te askesetizmin (dünyevi çileciliğin) diğer mezhep ve dinlerde aynı şekilde gözlemlenmediği belirtiliyor; özellikle İslam'da çok temel olan belirlenmişlik yerine Kalvinizmde kendi eliyle biçimlenen bir "kadercilik" anlayışının ve bunun mesleki yaşama uyarlanmasının kapitalizme geçişi kolaylaştırdığı vurgulanıyor: "'İslam'da önceden belirlenme *deterministtir*, kaderci değildir, [Kalvinizmde] kader *bu tarafta* kök bulur, kutsal *yanda* değil, (...) Kadercilik olarak 'esirgeme/kurtuluş' İslam'da bir yere sahip değildir" (Weber, 2004[1905]:212). "Özgül olarak Tauler, dini psikolojik anlamda çok ilginç savlarında, uykusuzluk vb. için de tavsiye ettiği her tür gece tefekkürünün [kontemplationlarının] *pratik* etkileri olarak, aynı zamanda dünyevi meslek işine uygulanabilecek fikirler de çıkarılabilecek *düzeni* ileri sürüyor: 'salt böylece (uyumadan önce geceleyin Tanrı ile mistik rabıtalar yoluyla) *akıl ıslah edilmekte*

ve böylece zihin güçlendirilmekte, insan bütün gün içsel dünyasında daha barışçıl ve tanrıya uygun hareket etmekte, Tanrı ile hakikaten bütünleşmektedir: Öylece bütün işleri düzene girmektedir. (...) artık bu iş *faziletli ve tanrısaldır'* (Predigten, Fol. 318). Burada her halükarda görülen ve yeniden vardığımız nokta: Mistik tefekkürler ve rasyonel meslek fikri birbirinden *ayrılamaz*. Aksine, bütün mistiklerde ve Pietistlerde olduğu gibi, dindarlık histerik karakter kazandığında daha da iç içe geçer" (Weber, 2004[1905]:216). "Electi, seçilmişlik temelinde fatalizmi olanaksız kılar, böylece fatalistik çıktıları dışladığında *kurtarıcı hale gelir*" (Weber, 2004[1905]:219).

Weber, tarihi olarak dünyevi çileciliğin hem rasyonalizme ve sosyal politik etiğe, hem de teknik ve görgülcülük dahil, bilimlerin gelişmesine etkilerini analiz ettiğini belirtiyor. Weber, "sadece tek yönlü 'materyalist' veya tek yönlü ruhsal gerekçeleri" esas alan görüşleri değil, her ikisi de mümkün olmakla birlikte, en çok da tarihi hakikati dikkate almak gerektiğine vurgu yaparak kitabını tamamlıyor (Weber, 2004[1905]:201-202).

Giddens'a göre, Protestan Etik, Marksizm'e karşı olmaktan çok Yeni Kantçı gelenekteki Rickert'in olgu-değer ikiliğine dayanıyordu ve bunu hem idealizme, hem materyalizme yönelik eleştirel bir çıkış olarak gördü. Kalvinizmi (Protestanlığı) daha ilerici görüyordu: "Protestanlık, devleti bir şiddet aracı olarak, mutlak ilahi bir kurum olarak ve özellikle de meşru güç-devleti olarak meşrulaştırdı. Luther, savaşın ahlaki sorumluluğunu bireyden alıp devlet otoritesine aktardı; din, inanç dışında bütün meselelerde bu otoriteye itaat etmek hiçbir zaman suçluluk duygusu yaratamazdı" (Weber Gesammelte politische Schriften - Toplu Politik Yazılar). Weber'in vurgusu, "ekonomik olan" karşısında "siyasi olan"ın bağımsız bir etkisi olduğudur (Giddens, 2000:40-41).

3.2.2. Güven Beratı: Protestan Mezhepler ve Kapitalizmin Ruhu-Protestan Etik'e Ek (1906)

Weber 1904'teki ABD ziyaretinden sonra, "Die Protestanische Sekten und der Geist des Kapitalismus", makalesinde Protestan Etik'te dile getirdiği görüşleri daha da desteklemeye çalışıyor. Protestan Etik'e ek olduğundan yine eylemin ardındaki [dini] güdü ve rasyonaliteleri sorgulamaya devam ediyor.

Weber ABD seyehatinde, Baptis'ler arasındaki vaftiz törenine katılır ve bunun işlevlerini sorgular. Weber'e göre kilise ve vaftiz, bir kalite sertifikası ve hatta bir miktar da sigorta işlevi görüyordu. Kilise'den çıkarılmak da tersi anlamına geliyordu. "...bir kere vaftiz edilince bütün bu bölge onun müşterisi olacak ve rekabette başkalarını altedecek". Cemaat, çocukluğundan bugüne kadar ahlaki meziyet ve güvenilirliğini araştırıyor ve "Cemaate alınmak bir centilmenin ahlaki meziyetlerinin, özellikle iş hayatında gerekli olanlarının, mutlak garantisi sayılıyordu. Vaftiz, o kişiye bütün bölgenin fırsatlarını ve hiç rekabetsiz, sınırsız güven kapılarını açıyordu". Ayrıca "Kendi kusuru olmaksızın, ekonomik çıkmazlara düşerse, mezhebi onun işlerini düzeltiyor, alacaklılarına garantiler veriyor ve her türlü yardımı yapıyordu". Bunun daha arkadaki önemi ise "oldukça iyi ünlü bir mezhebin... ahlak *yeterliliği* bulunan birini kabul edebileceği inancıydı" (Weber, 1987[1906]:260).

"Bugün artık kişinin hangi mezhepten olduğunun pek önemi kalmamıştır. Mason* olmak yahut Hıristiyan Scientist, Adventist, Quaker ya da herhangi bir şey olmak önemli değildir. Önemli olan, üyeliğe 'gizli oyla', bir sınavdan ve ahlaki *denemeden* geçerek, Protestanlık'ın dünya içi asetizmine, yani eski püriten geleneğine göre çok değerli meziyetlere sahip olduğunu kanıtlamak suretiyle kabul edilmektir. O zaman da hep aynı sonuç gözlenir." (*"Mason" ibaresine dipnot: "Doğudaki üniversitelerinin birinin Semitik diller bölümünden bir asistan, bana 'kürsü sahibi' olmadığına üzüldüğünü, bu yüzden iş hayatına giremediğini söyledi. Bunun ne yararı olacağı sorduğumda, gezici satıcı olarak kendisini saygınlığıyla ünlü bir rolde tanıtabileceği yolunda cevap verdi. Böylece hiç rakip tanımayacak ve ağırlığınca altın değerinde olacaktı" (Weber, 1987[1906]:263).

"...yaka deliğindeki nişan, 'Ben soruşturma ve denemeden geçmiş, üyeliğimin garantisi altında bir centilmenim' demekti. Bu da yine en başta iş hayatında olmak üzere, *inanılır-güvenilir* olmak demekti. Çok zaman böyle bir meşruiyetin iş fırsatlarını belirlediği bilinir" (Weber, 1987[1906]:263-264). "Dinsel dernekler, özellikle, girişimci orta sınıf çevrelerine yükselmenin tipik araçlarıydı" (Weber, 1987[1906]:264).

Dinin, insanın ekonomik ve sosyal yaşamına etkileri üzerinde duran Weber, aşağıdaki bilgiler üzerinde durur: "Amerikan demokrasisinde, hangi konumda olursa olsun, tam kabul görmek isteyen kişinin yapacağı

şey, en titiz erkek modası dahil, yalnızca burjuva toplum âdetlerine uymak değil, aynı zamanda da mutlaka tarikatlardan, kulüplerden ya da kardeşlik cemiyetlerinden birine oylamayla kabul edilmiş olduğunu kanıtlamaktı" (Weber, 1987[1906]:266).

"...öncelikle dini olmayan kulüplerin ve derneklerin oylamayla üye kabul etme aşamasına gelmelerinin, bir *laikleşme* sürecinin ürünü olmasıyla ilgiliyiz. Bu aşamaya, gönüllü birliklerin çok daha kapalı prototipleri olan tarikatlardan gelinmiştir... Amerika'da... Dinsel cemaat, gerçekten, siyasi yurttaşlık statüsünün verilip verilmemesini belirliyordu" (Weber, 1987[1906]:269).

"...'kilise' ilkesi ile dindar kişilerin gönüllü olarak kurdukları 'mezhep' ilkesi çatışması" (Weber, 1987[1906]:269). Weber'in söylediği mezhep değil, "sekt" olsa gerek. Parla'nın çevirisinde mezhep kullanılması uygun olmamıştır. Belki tarikat denebilirdi. Türkiye'de buna "mezhep" ile "tarikat-tasavvuf" arasındaki çatışma veya ilişki örnek oluşturabilir.

"Yalnızca yeterli olanların cemaat üyeliğine alınması", "o yerin kutlu topluluğunun egemenliği", "Yerel cemaat ancak kendi üye sayısını kısıtlayabilirse ayrım yapabilir. Dolayısıyla ilke, cemaatleri küçük tutmaktır" (Weber, 1987[1906]:271).

"Kendi kendini yöneten cemaatin üçüncü ilkesi, katı manevi disiplin idi" "Ne eğitim ne makam, yalnız karizma kabul görmeliydi". "Kişilerin, mezhep kardeşliği yeğleyeceği açıktı. Metodistlerde bu açıkça emrediliyordu" (Weber, 1987[1906]:272-273).

Yine spekülatörlerin de kentsel alanlara yakın yerlerde geniş araziler alıp, sonra ayda 500-600 dolara bir ilahiyat öğrencisini vaiz tutup kilise yapımı için karşılıksız arsa vererek, o ıssız toprakları yerleşime açtığı, buradan kazanç elde ettikleri söyleniyor (Weber, 1987[1906]:262). Yine "rakip mezheplerin ki bir kısmında vaizlerin maddi çıkarları büyük rol oynar..." (Weber, 1987[1906]:262).

Bu değerlendirmeden sınıf ve statü hakkındaki anlayışına gönderme yapar: "tek başına 'para' da güç satın alabilir, ama toplumsal onur sağlamaz" (Weber, 1987[1906]:265).

- Sosyete,
- Unvan soyluluğu,
- Kişisel başarı ve kolej çocuklarının derneklerinden birine üyelik,
- Seçkin bir mezhep üyeliği,
- Seçkin bir kulübe üyelik,
- Nerede oturduğu,
- Ne giydiği,
- Soyu,
- *Miras* kalmış zenginliği (Weber, 1987[1906]:265-266)

gibi etmenler de kişi ve gruplara statü/saygınlık kazandırmaktadır.

Weber, bu makalesinde Protestan Etik'te temel aldığı çilecilik ve yazgı anlayışını geliştirmeye devam eder. Temel savı şu şekildedir:

"Yineleyecek olursak, önemli olan, bir dinin ahlaki *doktrini* değil, üzerine *ödüller* konulan ahlaki davranış biçimidir. Bu ödüller, çeşitli kurtuluş inançlarının biçim ve özüne göre dağıtılır. Ahlaki davranış da, 'kişinin' sosyolojik anlamda 'öz-ahlakını' [*ethos*] oluşturur. Püritenlik'te o ahlaki davranış, belli bir metodik, akılcı yaşamı biçimidir ki –belli koşullarla – modern kapitalizm ruhunun hazırlayıcısı olmuştur. (...) kendini 'kanıtlaması' ve ...Püritan mezheplerden birinin cemaati arasında yer alma yeterliliğini 'kanıtlaması'... Bu ikisi birbirlerinin tamamlayıcısıdır ve aynı doğrultuda işler: modern kapitalizmin 'ruhuna' kendi *öz-ahlakını [ethos]* aşılamıştır: *modern burjuva orta sınıflarının* ahlakı" (Weber, 1987[1906]:276). "Yalnız asetik mezheplerin metodik yaşam biçimi, modern kapitalist öz-ahlakın 'bireyci' ekonomik dürtülerini meşru ve kutsal kılabilirdi" (Weber, 1987[1906]:277).

"Her yönden olduğu gibi bu yönden de, Püriten mezhepleri dünya içi askesetizmin mutlak öncüleridir. Dahası bunlar, evrenselci Katolik Kilisesi'ne –iradenin uygulanmasındaki zorlayıcı kurum- karşı geliştirilmiş, en tutarlı, bir anlamda tek tutarlı, antitezdi. Püriten mezhepleri, en güçlü bireysel çıkar olan kişinin toplum içinde kendine olan saygısını iyi hasletlerini geliştirme işinin hizmetine vermiştir. Böylece *bireysel* güdüler ve kişisel öz-çıkarlar da, bütün sonuçlarıyla birlikte, 'burjuva' Püriten ahlakı-

nın korunmasının ve yayılmasının hizmetine verilmiş olmaktadır" (Weber, 1987[1906]:275).

Başka bir dille bir tür "sekülerleşme/dünyevi ethos" öne çıkıyor.

Bu iddialar, özet olarak tablodaki gibi toparlanabilir.

	Kilise (daha çok Katoliklik)	**Püriten Tarikatlar, Protestanlık ve Kapitalizm**
Ahlak tipi	Evrenselci, zorlayıcı	Sorumluluk verici, bireysel ahlak
Disiplini sağlayan	Dini makam sahipleri	Dünyevi kişiler
Disiplin şekli	Zorlayıcı, Baskılayıcı, Emretme veya yasaklama	Kendi haline bırakıcı, Kendi vicdanı, Akılcı yetiştirme ve seçme
Somut bireysel davranış	Cezalandırma veya ödüllendirme	Belirli nitelikleri özendirme veya seçme: "Mezhep [ya da tarikat] üyesi, cemaate katılabilmek için, belli türden niteliklere sahip olmak zorundaydı. Bunlarla donatılmış olmak, 'Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu'nda belirttiğimiz gibi, akılcı modern kapitalizmin gelişmesiyle yakından ilgilidir. Cemaat içinde saygı kazanabilmek için, üye tekrar tekrar böyle niteliklerle donatılmış olduğunu kanıtlamalıdır. Yetenekleri tam ve sürekli olmalıdır." (Weber, 1987[1906]:275).

Özetle Weber'e göre;

- Tanrı kavramının, dünya üstü veya içi olması onun ahlak sistemini de büyük oranda etkiler,
- Etkili tabaka, dinin ahlaki sistemi üzerinde etkide bulunur,
- Dinin dogmasından-doktrininden çok, önerdiği yaşam biçimi, yani ödüllendirdiği ahlaki davranış biçimi (ethos) daha önemlidir (ayırt edici, belirleyici).

Etkili tabakaya göre takva şekilleri	
Etkili Tabaka	Takva-Züht Şekli
Aydın	Tefekkür
Hiyerokrasi	Kutluluk, büyük lütuf, adalet,
Siyaset	Şeriat, sözleşme, demokrasi, bürokrasi
Köylü	Büyü
Ticaret	Model-tefekkür ve misyoner-aktif.
Şövalye	Akıbet, kahramanlık

3.2.3. Dünyevi Kurtuluş ve Meslek Ahlakı: Dünya İçi Çilecilik (Askesetizm) ve Mistisizm, Model ve Misyoner Dinler, Takva ve Tefekkür, Etkili Tabakalar

Weber'in Protestan Etik ve Kapitalizmin Ruhu'na [Die Protestanische Ethik und der Geist des Kapitalismus] yönelik eleştirilere yönelik toparlayıcı yanıt niteliğindeki makalesi 1915'teki "Zwischenbetrachtung"'tur (Kasım 1915 Archiv). Bu serideki en zengin kuramsal yazısı da bu makale sayılabilir.

Weber'e göre dünya içi askesetizm kutsalla, mistisizm dünyevi olanla gerginlikleri kaçınılmazsa da her tür inanç bu gerilimleri azaltmaya yönelik bazı stratejiler geliştirmiştir. Burada önce gerilimler, sonra gerilimleri azaltma yolları irdelenmektedir.

"...Dünya üstü Tanrı kavramı, misyonerlik dinlerine ve aktif askesetizme yakınlığına karşın, yalnız başına değil, daima başka koşullarla birlikte işlerlik kazanmıştır. Bu koşullardan en etkili olanları, dini vaatlerin mahiyeti ve gösterdikleri kurtuluş yoludur" (Weber, 1987[1915]:280).

: "...kehanetçi ve kurtarıcı dinlerden çoğu ve tarihsel gelişme açısından en önemlileri ile dünya ve dünya düzeni arasında şiddetli ve sürekli bir gerilim olduğunu veri kabul etmiştik. Kullandığımız terminolojiye göre bu kesindir. Dinler gerçekten kurtuluşçu dinler olduğu ölçüde gerginlikler artmıştır. Kurtuluşun anlamı ve dinsel öğretinin özü, bir ahlak sistemine dönüşür dönüşmez, gerginlik artar. Ahlak ilkeleri rasyonelleştikçe ve kurtuluş yolları olarak *içteki* kutsal değerlere yöneldikçe gerginlik daha da çoğalır. Yalın bir dille bu demektir ki, din ibadetten

kurtulup 'dini mutlakiyetçiliğe' yükseldikçe gerginlik fazlalaşır. Gerçekten de, maddi ve manevi, en geniş anlamda 'dünya malı' edinme anlayışı akılcılaştırılıp yüceltildikçe, din buna karşı daha fazla cephe alır. Çünkü insanın iç ya da dış, dinsel ya da dünyasal, çeşitli değer alanlarıyla ilişkisinin rasyonalizasyonu ve bilerek yüceltilmesinden sonra, tek tek alanın *iç ve yasal özerkliği*'nin bilincine varılması zorunlu olmuştur; dış dünya ile safiyane olan ilişkiler böylelikle gerginlik içine itilmiştir. Akılcılığa, bilinçli davranışa ve *bilgi* yoluyla anlamaya yönelik dünyasal ve dünya ötesi değerlerin geliştirilmesi genellikle bu sonucu vermiştir. Bu sonuç dinler tarihi için çok önemlidir" (Weber, 1987[1915]:282-283).

Weber, burada daha çok "dünyayı inkâr biçimleri" ve bu gerilimi aşma biçimleri üzerinde duruyor. Bunları da iki tip altında topluyor: **Aktif askesetizm-çilecilik** ve **(pasif) mistisizm**: "Bir yanda Tanrı'nın aletleri olan müminlerin Tanrıca-emredilen *eylem* demek olan aktif askesetizmi, öbür yanda ise düşünce yoluyla kutsal varlıktan bir *parça olma* demek olan mistisizm. Mistisizmin amacı bir *oluş* halidir, eylem değil; birey ilahi gücün aleti değil 'kabı'dır. Dolayısıyla dünyada eylem, mistiklere göre, mutlak akıl-dışı ve öbür dünyaya ait iman halini tehlikeye düşürür. Aktif askesetizmin işlem alanı ise dünya içerisidir; akılcı aktif askesetizm, dünyaya sahip çıkarken, orada vahşi ve zalim ne varsa, dünyevi bir işle uğraşarak, ehlileştirmeye çalışır (dünya içi askesetizm). Bu askesetizm ile dünyadan kaçışın (tefekkür yoluyla dünyadan kaçış) tüm sonuçlarını benimseyen bir mistisizm arasında köklü bir karşıtlık vardır' (Weber, 1987:281).

Weber'in niteleme ve karşılaştırmalarını dikkate alırsak şöyle bir tablo kurgulanabilir:

Yani Weber, çeşitli açılardan askesetizmi ve mistisizmi karşılaştırmakta ve konumlamaktadır. Bunlar tablodaki gibi özetlenebilir.

	Tabaka	Din Şekli, Motif, Aktif-Pasif	Takva, Yol, Konum, Özdeşim	Tanrı, Ölçüt, Dünya	Gerçekleşme
Konfüçyüs-Çin	Literati, Memur		Mistik, Keşiş	Dünyevi, Kabul	
Hinduizm		Model, Pasif- mistik	Mistik, Keşiş, Tefekkür, Parça	Dünyayı Red	Oluş
Budizm		Model, Pasif	Mistik, Keşiş, Tefekkür, Parça	Dünyevi	Oluş
Taoizm		Model, Pasif	Mistik, Keşiş, Tefekkür, Parça		Oluş
Hristiyanlık		Misy., Kurtuluş, Aktif-asetik	Aktif asetik, Ahlak, Kul	Üçleme, Vahiy-emir	Eylem
Katoliklik		Misy., Kurtuluş, Aktif	Aktif asetik, Ahlak, Kul	Üçleme, Vahiy-emir	Eylem
Protestanlık-Baptizm	Orta sınıf-Burjuva	Misy., Kurtuluş, Aktif	Aktif asetik, Ahlak, Kul	Dünya içi, Vahiy-emir	Eylem
İslam	Cihat-Asker	Misy., Kurtuluş, Aktif	Aktif asetik, Ahlak, Kul	Allah, Dünya üstü, Vahiy-emir	Eylem
Sufizm, Dervişlik		Model, Ermişlik, Erdem, Pasif	Mistik, Keşiş, Tefekkür, Parça		Oluş
Yahudilik		Model, Mistik	Mistik, Ahlak	Dünya üstü, Vahiy-emir	Eylem

*Asketisch: Züht, takva, dünya nimetlerinden kaçan

El çekme, Acı, Sevgi, Kardeşlik: "Kurtuluş dinlerinin toplumsal bağlarını kuran ilke, bütün müminlerin ortak acı çekişiydi... 'Etkilen-

mek'ten başlayıp, Tanrı'yla birleşme duygusuna varmaya kadar giden bütün coşku halleri, insanları uçsuz bucaksız bir sevgi boşluğuna uçurur. Kurtuluş dinlerinde akozmik sevgiye ulaşabilenlerin huzur ve sükûneti, insanın kendininkilerle birlikte tüm doğal kusurları hoşgörüyle anlayabilmesiyle kaynaşır. Bu iç tutumun akılcı, ahlâki olduğu yorumu kadar psikolojik tonu da çok değişik olabilir. Ama ahlaki hedef, her zaman, çok kez insanın kendi inancının da ötesinde ve bütün toplumsal birimleri aşan, evrensel bir kardeşlik olmuştur.

Kardeşlik dinleri daima dünya düzeni ve değerleriyle çatışmış, dinin buyrukları daha tutarlı biçimde uygulandıkça çatışma sertleşmiştir. Dünya değerleri kendi yasalarına göre rasyonel ve makbul hale getirildikçe de uçurum genişlemiştir" (Weber, 1987[1915]:285).

Ekonomik Alan: "Kardeşlik dini ile dünya düzeni arasındaki gerginlik en açık ekonomik alanda görülmüştür.

Ruhları ve ilahları etki altına almaya çalışan bütün ilkel büyü ve dinsel gizemi açıklama yöntemlerinin arkasında özel çıkarlar vardır: Zenginlik, uzun ömür, sağlık, onur, müritler ve belki de öbür dünyada daha iyi bir mevki" (Weber, 1987[1915]:285).

"Din ile ekonomik dünya arasındaki gerginlikten ilkeli ve *içe dönük* biçimde kaçmanın yalnız iki tutarlı yolu olmuştur. Birincisi püriten ahlakının 'iş' paradoksudur. Bir ustalar dini olarak Püritenizm, sevginin evrenselliğinden vazgeçmiş ve bu dünyadaki bütün işleri, Tanrı'nın iradesine hizmet eden ve kişinin Tanrı nazarındaki yerini sınayan bir süreç olarak rasyonalize etmiştir" (Weber, 1987[1915]:286). "...ikinci tutarlı yol mistisizmdir. Mistiğin... fedakarca yaptığı *iyilikler*..." (Weber, 1987[1915]:286).

Para ve Ahlak: Weber'e göre ahlakın yerini para almakta ve ilişkiler kişisellikten giderek uzaklaşmaktadır. "Akılcı bir ekonomi, insanların *piyasa*daki çıkar mücadelelerinden doğan para fiyatlarına yönelik işlevsel bir örgütlenmedir. Para fiyatlarını ve dolayısıyla piyasa çatışmalarını dikkate almadan hesap yapmak olanaksızdır. Para, insanoğlunun yaşamındaki en soyut ve 'gayri şahsi' öğedir. Modern kapitalist ekonomi dünyası kedi iç yasalarına ne kadar uyarsa, kardeşlik öğütleyen bir dini ahlak sistemiyle ilişki kurması o derece zorlaşacaktır. Kapitalizm daha rasyonel, dolayısıyla daha az kişisel hale geldikçe bu zorluk artacaktır. Geçmişte,

efendi ile köle arasındaki kişisel ilişkileri, tam da kişisel oldukları için, ahlak ilkeleriyle düzenlemek mümkündü. Ama değişen ipotek sahipleri ile değişen banka borçluları arasındaki ilişkiyi ahlaken düzenlemek olası değildir (...)"(Weber, 1987[1915]:285).

Siyasal Alan: Rasyonelleşme arttıkça, dinlerin dünya ile gerilimleri artmaktadır. "Kurtuluş dinlerinin tutarlı kardeşlik ahlakı, dünyanın *siyasal* düzeniyle de aynı derecede keskin bir çatışma içine girmiştir. Bu sorun büyüye inananlarda ve işlevsel tanrılara tapanlarda yoktu. (...) Sorun evrensel dinlerin, yeryüzünde tek bir Tanrı'sı olan dinlerin bu köy, kabile, aşiret duvarlarını yıkmasıyla ortaya çıktı. Sorunun şiddeti, bu Tanrı bir 'sevgi' Tanrısı olunca da çok arttı. (...) Ve siyasette de, ekonomideki gibi, siyasal düzen rasyonelleştikçe gerginliğin doğurduğu sorunlar keskinleşti" (Weber, 1987[1915]:287).

Devlet, Bürokrasi, Siyasal Topluluk, Sevgi ve Şiddet: Weber'e göre, tüm bunlar da giderek dünyevileşmektedir. "Bürokratik devlet aygıtı ve devletle bütünleşen akılcı *homo politicus*, devlet işlerini (...) devlet düzeninin akılcı kurallarına göre yürütür. Siyasal insan, tıpkı ekonomik insan gibi, doğallıkla, 'kişiyi dikkate almaksızın', (...) nefret ve dolayısıyla sevgi duymadan hareket eder (...) Devletin mutlak amacı, iktidarın iç ve dış dağılımını korumaktır (veya değiştirmektir) (...) düşmanların saldırısına uğrayan siyasal grup mutlaka kaba kuvvetin zorlayıcı araçlarına başvurur. Bu şiddete başvurmadır ki, terminolojimizde siyasal topluluğu ifade eder. Devlet, *şiddetin meşru* kullanımını tekelinde tutan bir topluluktur ve başka türlü de tanımlanamaz" (Weber, 1987[1915]:287-288). "Zor ya da zor tehdidinin başarısı, sonunda, kuvvet dengesine dayanır, ahlaki 'hak'ka değil" (Weber, 1987[1915]:288).

Savaş, Sevgi, Cemaat, Şehitlik (Ölüm): Weber'e göre tüm bunlar ortak dayanışma ve kardeşliği zorlar; ancak dininkinden çok ayrı şeylerdir. "Din ile siyasetin karşılıklı yabancılıkları, ikisi de tümüyle rasyonalize olduğunda özellikle artar, çünkü ekonomimin tersine politika, dinsel ahlak ile çok önemli noktalarda doğrudan doğruya rekabet etme durumuna gelir. Çağdaş siyasal topluluklar arasında şiddet tehdidinin sonuna vardırılması demek olan savaş, bir patos ve cemaat duygusu yaratır. Bu nedenle savaş, savaşçılar arasında kayıtsız şartsız bağlılık ve özveri duygularıyla dolu bir topluluk meydana getirir ve gereksinim içinde olanlara

karşı etkin bir kitlesel şefkat ve sevginin taşmasına yol açar. (...) kendilerini ölüme dek birleşmiş, en yüce bir cemaat olarak görürler. (...) Savaş meydanındaki ölümü ecelden ayıran nokta, bireyin bir 'dava için' öldüğünü bildiğine *inanabileceği* tek durumun savaş olduğudur. (...) Yine de, ölümün bu tür çabalar içinde kazandığı anlamla ölüm teodisinin kardeşlik dinleri içindeki ifade ettiği anlam apayrı şeylerdir. (...) Savaşta kardeşliğin ve savaşta ölümün olağanüstü niteliği de kutsal karizma ve Tanrı'yla birleşme duygusuna benzer; bu olgu, din kardeşliği ile savaşçı topluluğun kardeşliği arasındaki rekabeti uç noktasına götürür" (Weber, 1987[1915]:288-289).

Gerilimleri Azaltma Stratejileri: Weber tüm bu gerilimlerin belirli şekilde yumuşatıldığını, uzlaştırıldığını ileri sürmektedir. Askesetizm (dünyevi çilecilik) dünya üstü olanla arasındaki gerilimleri, "Püritenizmin Tanrı katında seçilmişlik ve mesleki asetizm", bunların "şiddetle empoze edilmesi gerektiği" biçiminde yorumlanması ile aşılır (Weber, 1987[1915]:289-290). Organik toplumsal ahlak, doğal hukuk, kutsal ve haklı savaşlar, haçlı seferleri, cihat vb... (Weber, 1987[1915]:290).

Mistisizm de dünyadan (siyasal alandan) uzak duruşuyla bu gerilimi aşar (Weber, 1987[1915]:289-290). Dinsel erdeme ermiş kişilerin mistik ve karizmatik kurtuluş arayışları, apolitik ya da anti-politiktir. (Weber, 1987[1915]:291). "Tanrı'ya sahip olmaktan Tanrı'nın malı olmaya psikolojik geçiş her zaman olanaklıdır ve bu süreç mistikte kendini tamamlar" (Weber, 1987[1915]:293).

"Ancak eğer aktif askesetizm yalnız kulların kendi benliklerindeki salimliği yenmek ve yok etmeğe uğraşırsa, aykırılık biraz azalır. Bu takdirde, Tanrı'nn emrettiği sağlam ve aktif arındırma mekanizmalarına saplanmayı o noktaya getirir ki, dünyanın düzenine ilişkin hiçbir eylemde bulunamaz (askesetizm yoluyla dünyadan kaçış). Böylelikle, aktif askesetizm, dış görünüşte, tefekkür yoluyla dünyadan kaçışa çok yaklaşır. Askesetizm ile mistisizm arasındaki karşıtlık başka biçimde de yumuşar; tefekkürcü mistik dünyadan kaçması gerektiği sonucuna varmaz ve dünya içi askesetizmdeki gibi, dünya düzeni içinde kalırsa (dünya içi mistisizm)" (Weber, 1987:281).

Askesetizm		Mistisizm		Orji
Dünya içi aktif askesetizm, "İş"	**Düzeltim:** Dünya düzeniyle uğraşmama (Askesetizm yoluyla dünyadan kaçış)	Dünyadan kaçış, "Tefekkür"	**Düzeltim:** Dünya düzeni içinde tefekkürü gerçekleştirme (Dünya içi mistisizm)	Düzeltim: Toplu ayin, coşku ve kendinden geçme ile dış dünya ile bağlantıya geçme

3.2.4. Dünya Dinlerinin İktisadi Etiği: Saf ve İdeal Tipler, Meşruiyet Biçimleri, Sınıf, Statü ve Literatisi

"Dünya Dinlerinin İktisadi Etiği" [Wirtschaftsethik der Weltreligionen] 1913'te yazılmış, 1915'te Archiv'de yayımlanmıştır (Gerth ve Mills, 1987:227-257). Weber "Zwischenbetrachtung"a benzer tarzda dinlerin rasyonalizasyon ve meşruiyet biçimlerini değerlendiriyor.

Rasyonalizasyon Biçimleri veya Yönetici Güçlerin Meşruiyeti: "(...) 'rasyonalizm' çok değişik anlamlara gelebilir. Bir anlamı, sistemci düşünürün, dünyanın algılanmasına getirdiği rasyonalizasyondur: Gerçeklik üstünde, gittikçe ince ve soyut kavramlar kullanarak, artan bir kuramsal egemenlik kurmak." "Başka bir anlamı, kesin olarak belirlenmiş pratik bir amaca, eldeki verilerin gitgide daha doğru hesaplanmasıyla, metodik olarak varılmasıdır." "Metafizikten ve dinsel bağların kalıntılarından tamamen arınmış olma anlamında, Konfüçyüsyanizm akılcıdır (...)."

"Rönesans'ın yüce sanat ülküsü, geçerli bir 'kanun'a inanma anlamında 'akılcı' idi ve Rönesans'ın hayat görüşü de, geleneksel bağları red ve *naturalis ratio*'nun gücünü kabul anlamında akılcıydı." "'Rasyonel', 'sistemli düzenleme' anlamına da gelebilir" (Weber, 1987[1915]:250).

"Genel olarak, sistemli ve açık biçimde, sabit kurtuluş hedeflerine yönelen bütün pratik ahlak ilkeleri 'rasyonel'dir – kısmen şekilci yöntemler rasyonel olduğundan, kısmen de 'geçerli' normlar ile verili gerçekliği birbirinden ayırabildikleri için" demektedir.

"Bir dinin bütünü içinde *pratik* hayat tarzını belirleyen öğeler ile bir dini ötekinden ayırmaya yarayan noktaları daima vurgulamışımdır" (Weber, 1987[1915]:251). "Bütün yönetici güçler, din-dışı veya dinsel, siyasal ya da apolitik, belli saf tiplerin çeşitlemeleri olarak ya da benzerleri olarak düşünülebilir. Bu saf tipler, yönetici gücün sahip olduğunu iddia ettiği *meşruiyetin* temeli araştırılarak yaratılır" (Weber 1987[1915]:251).

Weber'e göre üç tip meşruiyet sayılabilir:

1) Yasal otorite: "(...) dernekler ve siyasal partiler (...) Anayasa (...) Buyruklar (...) kişisel olmayan normlar adına verilir. (...) emir vermek bile bir norma itaat etmek demektir" (Weber, 1987[1915]:251).

Görevli belirli bir yetki alanı ile sınırlıdır. 'Özel alan' ile 'kamusal alan' birbirinden ayrılmış, görevli yönetim araçlarından (doğal veya parasal) koparılmıştır –kapitalizmde işçinin üretim araçlarından koparılması gibi (Weber, 1987[1915]:252).

Tortuları günümüze kadar gelen diğer otorite kaynakları da şu şekildedir:

2) Karizma: "her hangi bir kimsenin *olağanüstü* bir yeteneği olarak anlaşılmalıdır (...) yönetilenlerin belli bir kişideki olağanüstülüğe inandıkları için itaat etikleri otorite (...) geleneksel ya da rasyonel genel normlara göre işlemez (...) irrasyoneldir (...) ihtilalcidir." (Weber 1987[1915]:252).

3) Gelenekçilik: "(...) öteden beri var olduğu bilinen, sanılan ya da edilen bir şeye inanışa dayanan hâkimiyet, 'gelenekçi otorite' olarak anılacaktır.

Meşruiyeti geleneğe dayalı en önemli hâkimiyet tipi patriyarkalizmdir. Patriyarkalizm babanın, kocanın, evin en yaşlı erkeğinin, en yaşlı akrabanın aile ve klan üzerindeki; efendinin ve patronun uşaklar, (...); prensin köşk ve saray görevlileri, memuriyet soyluları, kiracılar ve vassaller; patrimonyal lordun ve ağanın (*Landesvater*) 'teba' üzerindeki otoritesi demektir. (...) karşı konulmaz normlar sisteminin kutsal sayılmasıdır. (...) 'fonksiyonel' yerine "kişisel' ilişkiler çerçevesinde hüküm veren efendinin kısıtlanmamış keyfiliği ve lütufları (...) irrasyoneldir" (Weber, 1987[1915]:253).

Hiyerokrasi: "Tam olarak gelişmiş, dinsel dernek ve topluluklar bir çeşit kolektif otoriteye tabi olurlar. . 'Hiyerokratik' örgütler haline gelirler,

yani yönetme kudretleri, kutsal değerlerin dağıtımında sahip oldukları tekele dayanır" (Weber, 1987[1915]:251). Hiyerokraside (...) edinilmiş veya devralınmış yetenekleri bulunduğu (...) Kalıplaşma süreci ve dolayısıyla gelenekselleşme artık başlamıştır.

Patrimonyalizm: Belki bundan önemlisi, otoritenin örgütlenmesi süreklilik kazandığında, karizmatik yöneticiyi destekleyen kadro da kalıplaşır. (...) meşru gücünü çok çeşitli aşamaları bulunan müsadere, arazi gaspı, ihsanlar ve tayinlerden alıyordu. Bu, prensin yetkilerinin *patrimonyal* hale gelmesi demekti. (...) *statü* verasetçiliği (...)" (Weber, 1987[1915]:254).

Bürokratik hâkimiyet, hukuk, akılcı yönetim: "Ancak gelişme nadiren bu aşamada durmuştur. (...) efendi ile statü grubu arasında (...) bir *mücadele* başlamıştır. Yöneten daima yerleşik zümreleri, onlar da daima yöneteni mülksüzleştirmeye çalışmıştır. Yöneten yalnızca kendine bağlı ve çıkarları onunkiyle aynı görevliler kadrosu yaratmayı başardığı ölçüde mücadele, yöneten yararına sonuçlanmış ve ayrıcalıklı zümreler giderek zayıflamıştır. (...) Yönetenin statü ayrıcalıklarını kırma mücadelesinde güvendiği görevliler tabakası (...) Ortaçağ başlarında Asya'da ve Batı'da din adamlarıydı; Doğu'nun Orta Çağında köleler ve yarıcılardı; Roma Prensliğinde bir ölçüde azat edilmiş esirlerdi; Çin için tipik olan hümanist literati idi; ve son olarak modern Batı'nın tipik tabakası, dinsel ve siyasal derneklerdeki hukukçulardı. Prenslerin gücünün üstün gelmesi ve belirli ayrıcalıkların geri alınması çoğu kez akılcı bir yönetimin kurulması sonucunu, en azından olasılığını doğurmuştur. Ancak, (...) böyle bir rasyonalizasyonun derecesi ve anlamı çok değişken olmuştur. En başta patrimonyal prens tarafından yürütmenin ve yargının *özlü* rasyonalizasyonu ile meslekten hukukçular tarafından yapılan *biçimsel* rasyonalizasyon arasında bir ayrım yapmak gerekir. (...) Ve modern Batılı 'devlet'e de Batı 'kiliseleri'ne de hayat vermek esas itibariyle, *hukukçuların* eseri olmuştur" (Weber, 1987[1915]:255).

Weber, "(...) Bürokratik hâkimiyet, yasal otoritenin tek çeşidi olmamakla birlikte en saf biçimidir. Modern devlet ve belediye yetkilisi, modern Katolik papazı ve vaizi, modern bankaların ve kapitalist şirketlerin yönetici ve çalışanları, (...) bu hâkimiyet yapısının en önemli tipleridir" (Weber, 1987[1915]:255). "(...) itaat (...) 'resmi görev' kavramında *kişisel olmayan* bağlılık yer alır. Resmi görev (...) *rasyonel olarak konulmuş* norm-

larla, yasalarla, kararnamelerle ve yönetmeliklerle saptanır" (Weber, 1987[1915]:256) düşüncesindedir.

Statü grubu: "'Statü' durumu deyince, belli toplumsal grupların onur kazanma koşullarını anlamalıyız. (...) *yaşam tarzları* arasındaki farklar, dolayısıyla *öğrenim* farkları belirler. (...) ikinci planda da, sık sık ve açıkça, ilgili tabakaların yasal güvence altına alınmış ve tekelleşmiş egemen haklarıyla ya da belirli gelir ve kâr olanaklarıyla bağlantılıdır. Dolayısıyla (...) bir 'statü grubu', belirli yaşam tarzıyla, kalıplaşmış ve özgül onur anlayışıyla ve yasayla tekelleştirdiği ekonomik olanaklarıyla toplumda yerini almış bir gruptur. Bir statü grubu her zaman şu ya da bu biçimde toplulaşır, ancak her zaman bir birlik olarak örgütlenemez" (Weber, 1987[1915]:257).

Sınıf: "Buna karşılık, 'sınıf durumu' deyince, tipik, *ekonomik* bağlamlı, koşulların belirlediği geçim ve gelir olanaklarını anlamamız gerekir. (...) öncelikle *piyasalarda belirlenir*: işgücü piyasası ve mal piyasası. (...) 'rantiye' gruplarının piyasaya bağlılıklarının biçimi ve derecesi; toprak sahibi, köle sahibi ya da senet ve tahvil sahibi olarak rantlarını oluşturmalarına göre çok değişkendir. O nedenle, 'mülk sahibi sınıflar' ile daha çok piyasa koşullarınca belirlenen 'gelir sınıfları'nı birbirinden ayırmak gerektir. Bugünkü toplumda sınıflar, en büyük ölçüde de gelir sınıfları arasında tabakalaşma ağırlık taşır. Ancak 'tahsilli' tabakaların *statü* saygınlığı açısından, toplumumuzda hâlâ statüye göre tabakalaşma öğelerinin korunduğu görülmektedir"(Weber, 1987[1915]:257).

3.2.5. Konfüçyüsyanizm, Taoizm, Çin Patrimonyalizmi ve Literatür Zümresi

Weber, Çin'i bir yandan patrimonyal saf tip altında değerlendirirken, diğer yandan literasi anlamında modern memurluğun antik örnekleri (tarihi başlangıcı) olarak görür. "Çin'de oniki yüzyıl boyunca sosyal mevki zenginlik değil, görev ehliyeti belirlemiştir. (...) Literati, bu ülkede rasyonel yönetime geçişin ve bütün 'zeka'nın öncüsü olmuştur" (Weber, 1987[1915]:346).

Weber'e göre, diğer din ve kültürlerden farklı olarak seküler bir eğitimdi ve başarılı halk çocukları da kabul ediliyordu. Branşlaşma vardı, devlet için yapılıyordu, çıraklık, bakalorya, diploma, sınama-sicil söz konusuydu (Weber, 1987[1915]:346-372).

Weber'e göre halkla, tüccarla, sultanlıktaki diğer görevlilerle belirli asimetriler söz konusu ise de patrimonyal sistemin esası krallığın ve memurların birbirine sahip çıkması ile patrimonyal bir yapılanmada süreklilik ve meşruiyetini sağlıyordu.

Memurun Saygınlığı: "Tebaanın bütün patrimonyal yönetimlerde görülen nefret ve güvensizliği, her yerde olduğu gibi, Çin'de de hiyerarşinin halkla en yakın iş ilişkisi içinde bulunan alt kademelere yöneliyordu. Tebaanın kesinlikle zorunlu olanlar dışında 'devlet'le her türlü temastan gayri-siyasi olarak kaçınması, bütün patrimonyal sistemlerdeki gibi Çin'de de söz konusuydu. Ama bu gayri-siyasi tutum Çin halkının karakterinin biçimlenmesinde resmi öğrenimin önemini azaltmıyordu" (Weber, 1987[1915]:366).

"Kadrolu memuriyetlere atananlar ve sınav kazanmış memur adayları, sihirli karizmaları ve hamileri sayesinde –özellikle küçük burjuva çevrelerinden geliyorlarsa- akrabalarının bütün önemli işlerinde doğal 'günah çıkarıcı' ve danışman olmuşlardır. Bu bakımdan, Hindistan'da aynı işlevi gören Brahmanlar'a (*Gurular)* benzerler." "(...) servet edinme fırsatına en çok sahip olanlardan biri de yüksek memurlardı" (Weber, 1987[1915]:367).

Tüccar/Ekonomi: Patrimonyal bürokratik ortamlarda yönetim tüccar loncalarının tutumunu dikkate almak durumundaydı. Ama tüccar loncalarının yönetim üzerinde kendi hizmetlerine çekecek güçte yayılmacı kapitalist çıkarları (*artık!)* yoktu (Weber, 1987[1915]:369).

Sultancılık ve Harem Ağaları: Literatiye karşı 'güçlü aileler', kapitalistler, uzmanlaşmış örgütler muhalefet ediyordu ama o kadar etkili değildi. En önemli rakip, sultancılık ve harem ağalığı sistemi olmuştur ama hep literati kazanmıştır. Çünkü her felaket, harem ağalığındaki bozulmaya bağlanıyor ve geleneksel literati tekrar etkinlik kazanıyordu. Harem ağalarının büyülerine ve müneccimlere güvenmek felaket getirirdi.

"Literati, yönetimi her ele geçirene, kendi şekilci ve törensel istemlerine *uyar ise* teslim olmuş ve *ancak o zaman* durumu kabullenerek 'gerçekçi' bir tutum alabilmiştir. 'Temel kanun'a göre (Konfüçyüsyanler'in teorisi) İmparator ancak diplomalı literatiyi göreve getirerek hükümet edebilir; 'klasik öğreti'ye göre de ancak Ortodoks Konfüçyüsyan memurlar kullana-

bilirdi. Bu kuraldan her sapma felaket getirebilir ve hâlâ inat edilirse de imparator tahtından düşer, hanedan yıkılabilirdi" (Weber, 1987[1915]:372).

Weber'e göre, kapitalizmin maddi altyapısı (piyasalar, işbölümü, para ekonomisi, ticaret yolları) Hindistan, Filistin ve Çin'de de vardı, ancak kapitalizmin ortaya çıkışı yalnızca Batı Avrupa'ya özgü olmuştu. Weber Hindistan'da geometri, doğa bilimleri, tıp, politik ve tarihsel düşüncenin gelişkin olmasına rağmen sistematik kavramlar ve metodolojiden yoksun olduklarını; Çin'de de "rasyonel, sistematik ve uzmanlaşmış bir bilimsel uğraş"ın olmadığını belirtiyordu (Swingewood, 1998:184).

3.2.6. İslam Üzerine Düşünceleri: Bireysel Çileciliği Yok Eden Patrimonyalizm

Weber, kapitalizm için gerekli olan burjuva sınıfı, para ekonomisi, şehirleşme, özgür emek pazarı ve rasyonel hukuk gibi ön koşulların İslam siyasi kurumlarının patrimonyal özelliği tarafından engellendiğini ileri sürüyor (Turner, 1997:20). Batı'nın hukuk, bilim ve sanayi alanları başta olmak üzere rasyonel ve sistematik karakterinin Doğu, özellikle de İslâm uygarlıklarında keyfi ve istikrarsız (irrasyonel) siyasi ve ekonomik koşulları arasında karşıtlık görüyor ve bunu İslâm'ın savaşçı karakteri ile prebendel feodalizm (güçlü merkezi devletin üretimin bir kısmına vergi veya haraç yoluyla el koyması) ve patrimonyalizme bağlıyor. Bu koşullar altında özel mülkiyet ve tutumcu çilecilik gibi oluşumlar da gelişememektedir (Turner, 1997:38-42).

Ayrıca İslam üzerine yazı ve değerlendirmelerinde, anlamacı bir yaklaşımdan daha çok pozitivist bir yaklaşım sergiliyor (Turner, 1997:20). Rodinson da Weber'in savlarını eleştirmektedir. Rodinson'a göre, sorun değerler ve rasyonalizasyon sorunundan daha çok "Az gelişmiş ülkeler sorunu, endüstrileşmiş toplumların mutlu ve karnı tok dünyası ile, insanlığın geri kalan kısmının içinde çırpındığı, açlık çeken dünya arasındaki büyüyen çelişki sorunu zamanımızın en önemli iki üç büyük sorunundan birisidir" (Rodinson, 1996:18). "Ticari sermayenin varlığı ve belirli bir düzeyde gelişmiş olması, Marx'a göre, kapitalizme geçiş için gerekli ancak yeterli bir koşul değildir. Kapitalist üretim biçimi, ancak göreli olarak yaygın olan bir kapitalist 'sektör' içinde yaşayabilir" (Rodinson, 1996:20-29). İslam ve Hint toplumları kapitalist serüvene belki Protestan ve Katolikler-

den önce bile atıldılar ancak emperyal bir üstünlük kuramadılar (Rodinson, 1996:219).

3.3. Ekonomi ve Toplum: Güç ve İktidar Yapıları

"Ekonomi ve Toplum" [Wirtschaft und Gesellschaft] 1909-1920 arasında kaleme alındı ve tamamlanmadan Weber öldü. Karısı Marianne, "Ekonomi ve Toplum" yazılarının 1909'da ekonomik sosyolojiye temel teşkil edecek küçük bir yazının genişlemesinden ve uzun yıllara yayılmasından oluşan bir deneme niteliğinde, klasik dipnot ve bilgi bağları zayıf, düşüncelerinin "ideal tipler" halinde sıralanması, bir tür "bildiri" şeklindeki metinlerden oluştuğunu belirtir (Hughes, 1985:279-280).

Dukheim'in tersine Weber, devletin zor kullanım yoluyla tanımlanmış bir yeryüzü bölgesini sahiplenme kapasitesini vurguluyordu. Modern devlet, "bir toprak temeli olan mecburi bir örgütlenme" idi ve sınırları içinde güç kullanımının meşru denetimi üzerinde tekel kurmuştu. "Siyasi" bir grup (Verband), yalnızca bir gücün tasarrufu üzerinde kurduğu tekelle tanımlanabilir –ki bu da "amaç"tan çok "araç"tı (Giddens, 2000:42-43).

Weber'e göre, siyasal yapıların (başta devletlerin) büyüklüğü, saldırganlık (yayılım) niyet ve derecelerine göre değişir. Şartlarına bağlı olarak bazı devletler, ticaret yoluyla daha barışçıl yayılmacılığı tercih edebilir. Büyük devletler de ekonomik yayılım ve sosyal onur ve büyüklük için tehdit unsuru olduğu gibi, kendisi de tehdit altında kalır. Yayılmacılıktan da bir devletteki farklı zümre ve katmanlar farklı şekillerde nemalanır. Bir başka deyişle, devletler de salt ekonomik üstünlük veya güç arayışıyla değil, aynı zamanda "saygınlık" arayışı ile de hareket etmektedir. Saldırganlık küçükten de gelebilir.

"Millet" kavram ve konusunun da bu başlıkta ele alınması Weber değerlendirmeleri için dikkate alınması gereken önemli bir durumdur.

3.3.1. "Büyük Devletler"in Gücü ve İtibarı

Weber, büyük devletleri savaş ve yayılmacılıkla özdeşleştiriyor.

"Bütün siyasal yapılar şiddet kullanır, ama bunu diğer siyasal örgütlere karşı kullanma tehdidinde bulunma ya da kullanma biçim ve dereceleri bakımından ayrılırlar. Bu farklılıklar, siyasal toplulukların biçimi-

ni ve geleceğini belirlemekte somut rol oynar. Bütün siyasal yapılar aynı ölçüde 'yayılmacı' değildir. Hepsi de gücünün dışa dönük olarak gelişmesi için çalışmaz ve gücünü başka topraklar ve topluluklar üzerinde ilhak ya da bağımlı kılma yoluyla siyasal egemenlik kurmak üzere hazır tutmaz. Bu nedenle siyasal örgütler, iktidar yapıları olarak, saldırganlık dereceleri bakımından farklılaşırlar" (Weber, 1987[1922]:155).

İtibar ve savaş: "Siyasal yapıların dışarıya karşı tutumları daha çok 'tecritçi' ya da daha 'yayılmacı' olabilir. (...) Saygınlık iddialarının her zaman savaş nedenleri arasında yer aldığını deneyimler göstermiştir. (...) 'İtibar' konusu, ki bir toplumsal yapıdaki 'statü onuru'na benzer, siyasal yapıların karşılıklı ilişkilerinde de söz konusudur" (Weber, 1987[1922]:156).

Güç ve büyük devlet: "...bütün büyük siyasal topluluklar saygınlık peşinde koştukları ve tüm komşuları için tehdit unsuru oldukları gibi, salt büyük ve güçlü olmaları nedeniyle, gizli ve sürekli bir tehlike içindedirler. (...) Şimdilerde, güce dayalı saygınlık iddiası taşıyan siyasal topluluklara 'Büyük Devletler' deniyor" (Weber, 1987[1922]:157).

Emperyalizmin Ekonomik Temelleri, Zümreler ve Ganimetler

Yayılmacılık ve ekonomi: Büyük güçlerin, şiddete veya şiddet tehdidine dayalı yayılmacı eğilimleri, her zaman sabit olmayıp ağırlıklı şekilde ekonomik etmenlere bağlı olarak değişiklik gösterir (Weber, 1987[1922]:157). Yayılmacılığın kapitalist çıkarlara sağladığı yarar kritik önemdedir (Weber, 1987[1922]:158). "...ekonomik yapı genel olarak siyasal genişlemenin derecesini ve biçimini belirleyen etmenler arasındadır" (Weber, 1987[1922]:161).

Roma, kapitalist emperyalizm: "Roma'nın denizaşırı yayılması... 'Romalı' özellikler belirli bir kapitalist ilişkiler türüne özgüdür, daha doğrusu bu türün varlığı için gerekli koşulları oluşturur. Biz buna emperyalist kapitalizm adını vermek istiyoruz. ...Bu özellikler, mültezimlerin, devlete borç veren sermayedarların, devlete müteahhitlik yapanların, devletin ayrıcalık tanıdığı denizaşırı tacirlerin ve sömürgelerdeki kapitalistlerin kapitalist çıkarlarından kaynaklanır. Tüm bu grupların kâr olanakları ve fırsatları, yürütme gücünü elinde tutanlar, yani yayılmacılık politikasını belirleyenlerce doğrudan etkilenir" (Weber, 1987[1922]:163).

Miri toprak, sürü sahibi: "Toprağa yönelik kapitalist çıkarlar, gelişme döneminde, köylülerin toprak çıkarlarıyla çatışabilir. (...) Büyük sermaye, sürü ve köle sahipleri, doğal olarak, fethedilen toprakların kiralanabilir kamu arazisi *(agrari publicus)* olarak kullanılmasını istemişlerdir" (Weber, 1987[1922]:162).

Kölecilik, kapitalist mültezim: "Yerleşik nüfusun zorla köleleştirilmesi ya da en azından toprağa bağlanarak *(globae adscription)* plantasyonlarda işgücü olarak kullanılması sayesinde, denizaşırı sömürgelerin elde edilmesi kapitalist çıkar grupları için muazzam kâr fırsatları yaratır. (...) Sömürgeci devletin yönetim aygıtının, sömürgeleştirilen topraklardan vergi toplanmasına uygun olmadığı durumlarda kapitalist mültezimler için büyük kâr fırsatları doğurmuştur" (Weber, 1987[1922]:163).

Savaş endüstrisi ve bankerlik: "Savaşın maddi araçları, saf feodalizmde olduğu gibi, doğrudan doğruya ordu tarafından sağlanan donanımın bir bölümü olabilirdi. Ama bu araçların ordu tarafından değil de devlet tarafından sağlandığı durumlarda, savaş yoluyla genişleme ve savaş hazırlığı için gerekli donanımın ikmali, çok büyük ölçekte borç verme işleri için en kârlı fırsatı oluştururdu. Devlete borç veren kapitalistlerin kâr olanakları artardı." "Asıl devlet bankerlerinin kalabalık bir devlet rantiye tabakası olduğu yerlerde, bu borçlar tahvil çıkaran bankalar için önemli kâr olanakları yaratmıştır" (Weber, 1987[1922]:163).

Ordunun kendi donatımını kendisi sağladığı durumlarda "sanayileri, savaştan çıkar sağlayanlar ve barıştan çıkar sağlayanlar olarak ikiye ayrılmıştı. (...) o zaman bile büyük özel ticari depolar (ki 'fabrika' denirdi) her şeyden önce silah depoları idi. Bugün devlet, savaş gereç ve makinelerini ısmarlayan tek kurum gibidir. Bu da sürecin kapitalist niteliğini yükseltir. Bankalar da... imalatçılar da... başarılı savaşlar kadar yitirilmiş savaşlarda da... çıkar sağlar. Bu çıkar, siyasal düşmanlar da dahil, bütün dünyaya fabrikaların ürünlerini pazarlamaya iter onları (Weber, 1987[1922]:164).

Yayılmacılığın koşulları, özel veya kolektif ekonomi: Weber'e göre, Emperyalist kapitalizmin çıkarlarının ne kadar frenlenebileceği, her şeyden önce, pasifist kapitalist çıkarlara kıyasla emperyalizmin kârlılık derecesine bağlıdır. Bu ise, ekonomik gereksinimlerin özel ya da kolektif sektörün ağır bastığı bir ekonomi tarafından mı karşılandığıyla yakından ilgilidir. (...) ...nerede bir siyasal topluluk ya da bölümleri (belediyeler gibi)

gereksinimlerinin karşılanması için ciddi ölçekte bir kamusal kolektif ekonomi kurmuşlarsa, orada emperyalist kapitalizm ortaya çıkmıştır. Kolektif ekonomi ne denli güçlü olmuşsa, emperyalist kapitalizm de o denli önem kazanmıştır" (Weber, 1987[1922]:164).

Tecritçi veya yayılmacılıkta (şiddet ve şiddet tehdidinde) **motifler:**

- Meydan okuma, iktidar,
- Saygınlık ve güven arayışı,
- Kapitalist çıkar arayışı,
- Çıkar ve hak iddiası (özellikle toprak kirası, ova),
- Savaş endüstrisi (devletin orduya donatım sağlaması durumunda borç ve tahvil satma, dolayısıyla bankerlik; ordunun kendi donanımını kendisi üretmesi durumunda silah satışları vb.),
- Şan, şeref arayışı

Şiddet ve yayılmacılıktan beklentiler (Ganimetler)

	Güç, İktidar	Saygınlık	Hak, Vergi, Haraç	Rant, Tımar, Arpalık, Toprak	Kâr, Pazar, Ticaret, İmtiyaz, Demiryolu, İnşaat,	Tekelci örgütler, Tekel imtiyazları ve devlet borçları	Şan, Makam	Şeref, Sosyal onur	Şehitlik
Hanedan	+	+	+	+	+		+	+	
Yüksek Bürokrat	+	+	+	+		+	+	+	
Subay	+	+	+				+	+	
Şövalye	+	+	+	+			+	+	
Memur	+	+	+				+	+	
Vassal	+	+		+					
Burjuvazi	+			+	+	+			
Tüccar-Plütokratik ticaret	+			+	+	+			
Köylü									+
İşçi						+			+

Emperyalizm (tekelci ticaret), Protektorasi (serbest ticaret) ve İşgal

"Bir yerdeki tekelci kâr olanaklarını bir devletin kendi üyeleri için garanti altına almasının en sağlam yolu, o ülkeyi işgal etmek ya da en azından 'protektorat' gibi bir şeyler kurarak o ülkeyi egemenlik altına almaktır. Bu nedenle, 'emperyalist' eğilim, salt 'serbest ticaret'i amaçlayan 'pasifist' yayılmacılık eğiliminden ağır basar. Pasifist serbest ticaret, ancak arzın özel kapitalizm tarafından örgütlenmesinin optimum kapitalist kârı tekelci ticarete değil, barışçıl ticarete kaydırdığı zaman üstünlük kazanabilir" (Weber, 1987[1922]:165).

Savaşın kaybı durumunda

- Kral tahtını,
- Cumhuriyetçiler egemenliklerini (muzaffer 'generalin' emrine girmekten),
- Burjuvazi ticari imtiyaz haklarını ve çıkarlarını,
- Yönetici eşraf da yönetsel güçlerini kaybetmekten (mülksüzlerin güçlenmesinden) korkarlar.
- Kitlelerin hayatlarını kaybetmekten başka bir korkuları olamaz (Weber, 1987[1922]:167).

Burada Weber, en çok da Makyavel, Marx ve Nietzsche'den etkilenmiş gözüküyor.

"Büyük Devletler", "Emperyalizm" ve "Millet" başlıklarına aynı bölümde yer verilmesi; bunlar arasındaki süreklilik veya ilişkileri göstermek için açılmış olmalı. Weber, burada özel ekonomileri sanki daha pasifist ve savaşçı olmayan endüstriler gibi algılıyor ki, bu ABD'nin daha sonraki yıllardaki yayılmacılığı dikkate alınırsa, hiç de doğru değildir.

Bugün için aristokrat, vassal-feodal, bürokrat gibi grupların savaş veya işgalden bir ganimet alması pek mümkün gözükmüyor. Subaylar için de aynı durum söz konusu, yani onların da savaşın cefasını çekme dışında sadece küçük bir şan-şeref alma şansları ve riskleri dışında önemli bir beklentileri olamaz. O halde geriye birbirine bağlı iki büyük grup kalıyor:

- Sanayi burjuvazisi ve
- Ticaret burjuvazisi.

Bugün için savaş ve yayılmacılık, bu iki gruba hizmet ediyor denebilir. Bunların dışında bir de toplam halkın tanımladığı yaşam alanlarının kaybı ile ilgili bir "tehdit" veya "savunma" öğesi kalabilir ki, bu da büyük bir olasılıkla karşı tarafında emperyalist kapitalizmin bulunduğu bir durumla karşı karşıyadır.

Yani savaşların halklar arasındaki sürtüşmenin bir sonucu değil, yayılmacı kapitalizmin (emperyalizm) bir sonucu olduğu iddia edilebilir. Daha açık bir ifadeyle, silah, ilaç, dolar, petrol vb. gibi doğrudan savaştan belirli bir kazanç elde etmeyi uman ve eden gruplarca sürdürüldüğü iddia edilebilir.

Bu analizler saldırgan (yayılmacı) taraf için geçerli olmakla birlikte, saldırı altındaki devletler ve halklar için, daha çoklu sebeplere bakmak gerekmektedir.

3.3.2. Millet, Devlet ve Entelektüellerin Rolü

Weber millet ve devleti birlikte ele alıyor ve en genel anlamda "devleti olan" "devlet olma iradesinde olan", bir başka deyişle siyasal bir irade gösteren toplulukları "millet" sayıyor. 'Millet'in önemi, genellikle, ancak bir grubun özelliklerinin işlenmesiyle korunabilecek ve geliştirilebilecek kültür değerlerinin üstünlüğü ya da en azından eşitsizliği savına dayanır. Millet duygusunun sağlanmasında ise entelektüeller önemli rol oynuyor. İlahi misyon yüklenerek, milli duygular ortak dayanışma duygularının kaynaklarından en önemlisi sayılıyor. Gücü de saygınlık unsurlarına bağlanıyor.

Millet ve devlet: "Bu duygunun manevi gücü esas olarak ekonomik kaynaklardan gelmez. Saygınlık duygularına dayanır; bu da, tarihleri kudretli başarılar açısından zengin siyasal yapıların küçük burjuva kitlelerinde ta derinlere iner. Siyasal saygınlığa bu bağlılık, gelecek nesillere karşı belli bir sorumluluk inancıyla da birleşebilir. Böylece büyük siyasal yapılarda, güç ve saygınlığın başka yabancı siyasal topluluklarla nasıl paylaşıldığına ilişkin bir sorumluluk doğar. Belirtmeye gerek yok ki, bir siyasal topluluğun ortak davranışını belirleyecek gücü elinde tutan gruplar, bu güce-dayalı saygınlık ülküsünün ateşiyle en çok yanıp tutuşan gruplardır. Devletin kayıtsız şartsız bağlılık isteyen emperyalist bir iktidar yapısı olduğu fikrinin somut ve en güvenilir taşıyıcıları bunlar olur-

lar. Yukarıda sözü edilen dolaysız ve maddi emperyalist çıkarlara ek olarak, bir siyasi topluluk içinde çeşitli biçimlerde entelektüel ayrıcalıklar kazanmış tabakaların da kısmen ideolojik çıkarları söz konusudur. Bunların başında, kendilerini belli bir 'kültür'ün belli 'temsilcileri' sayanlar gelir. Bu çerçevenin etkisiyle, 'güç'ün çıplak saygınlığı, kaçınılmaz olarak saygınlığın öteki özel biçimlerine ve özellikle 'millet' düşüncesine dönüşür" (Weber, 1987[1922]:167-168).

'Millet' kavramının, (...) bir milletin üyesi sayılabileceklere özgü ortak ampirik nitelikler olarak ifade edilemeyeceği kesindir. ...belli bir grup insanda başka gruplara karşı belirli bir dayanışma duygusun harekete geçirilebileceği anlamına gelir. Bu demektir ki millet kavramı değerler âlemine ait bir kavramdır" (Weber, 1987[1922]:168).

Milliyetçi eğilimler daha çok

- Dolaysız ve maddi emperyalist çıkarları olanlar,
- Entelektüel ayrıcalıklar kazanmış olanlar (kültür taşıyıcıları) arasında bulunur.

Millet;

- " 'Bir devletin halkı' yani belli bir siyasal topluluğun üyeleri ile özdeş değildir."
- "Aynı dili konuşan bir toplulukla da özdeş değildir."
- "Öte yandan, özel bir 'millet' olma iddiası (...) ortak dil düşüncesiyle yan yana gider."
- "Ortak dayanışma öbür kültür değerleri (...) dini inançlar, ... farklı sosyal yapı ve törelere, dolayısıyla etnik öğelere de bağlanabilir."
- " 'Milli' bağlılıkların kan birliğine dayanması gerekmez."
- "Yahudiler'in bir 'millet' sayılıp sayılmayacağı (...)"
- Aynı dil farklı algı (duygu). Almanca konuşan Fransız olduğunu iddia edenler.
- Çin millet mi, ırk mı?
- Duygusal bağı reddetmesi durumunda, örneğin proletaryada.
- Kayıtsız kalması durumunda (Lüksemburg örneği).
- "Devlet-birliği (...) Milli duygu (...) Millet düşüncesi verili siya-

sal birliklerin ampirik siyasal kapsamı ile çelişkili hale gelebilir."

- "Dışa karşı duyulan dayanışma" (Weber, 1987[1922]:167-171).

... tüm bunlarla özdeş veya en azından sınırlı değildir.

- "Millet bir kültür topluluğu gibi düşünülmemelidir" (Weber, 1987[1922]:173).

"Onun yerine, millet düşüncesinin, savunucuları için 'saygınlık' iddia ve çıkarlarıyla çok sıkı bir ilişki içinde bulunduğu gerçeğini biraz daha irdeleyeceğiz. Millet düşüncesinin en erken ve en hararetli ifadelerinde, üstü örtülü de olsa, şu ya da bu biçimde, ilahi 'misyon' söylencesinin yer aldığını görürüz. (...) 'Millet'in önemi, genellikle, ancak bir grubun özelliklerinin işlenmesiyle korunabilecek ve geliştirilebilecek kültür değerlerinin üstünlüğü ya da en azından eşitsizliği savına dayanır. Bu nedenledir ki, şimdilik kısaca entelektüeller diye adlandırdığımız kişilerin bir bakıma 'millet düşüncesi'ni yaymak gibi bir yazgıları vardır.

'Entelektüel' derken, özellikleri sayesinde, kültür değerleri sayılan kimi değerlere özel ulaşma olanakları olan ve dolayısıyla bir kültür topluluğunun liderliğini gasp eden insanlar grubunu kastediyoruz.

Mutlak bir belirsizlik taşıyan 'millet' teriminin ardında herhangi bir nesnel öğe varsa, o da siyaset alanına ilişkindir. Millet kavramı pekâlâ şöyle tanımlanabilir: Millet, kendini bağımsız bir devlet biçiminde ifade edebilen bir duygu birliğidir; o halde millet, normal olarak kendi devletini yaratma eğilimini de taşıyan bir topluluktur" (Weber, 1987[1922]:171-172).

"...gazeteler, kitleleri en güçlü biçimde birleştiren bir harçtır" (Weber, 1987[1922]:173). "...kadınlar, dile bağlı milli duyguların biçimlendirilmesinde somut katkıda bulunmuşlardır. (...) erotik lirikler. (...) vaaz dili (...)" (Weber, 1987[1922]:174). "Bugün popüler dilin korunması ve geliştirilmesine bel bağlamış önemli parasal ve kapitalist çıkarlar vardır. (...)

Ortaçağ'ın sonlarına doğru papalığın üniversalizmine karşı ortaya çıkan *konsüler* tepkinin (ki aynı zamanda milliyetçi idi) kökeninde, önemli ölçüde ülkelerindeki arpalıkların kendilerine ayrılmasını ve Roma *üzerinden* yabancıların işgaline uğramamasını isteyen entelektüellerin çıkar-

ları vardı. Zaten örgütlü topluluklar için kullanılan bir hukuki kavram olarak *natio* adına ilk kez üniversitelerde ve kilisenin reform konsüllerinde rastlıyoruz. Ama o dönemde bunun ulusal dille bağlantısı yoktu; bu bağlantı (...) tümüyle modern bir olgudur.

Milliyet duygusunu apayrı ve belirli bir şey olarak görmekte herhangi bir yarar bulunduğuna inananlar, bunu ancak özerk devlete doğru bir eğilim olarak tanımlayarak sürdürebilirler. Ayrıca şunu da bilmelidirler ki, hem niteliği hem de kökeni bakımından çok karışık ve belirsiz olan dayanışma duyguları da milli duyguların bir parçasıdır" (Weber, 1987[1922]:174-175).

Weber; emperyalizm-yayılmacılık, burjuvazi, entelektüeller ve milli duyguları devlete (devlet ile çıkar ve tinsel özdeşime) bağlıyor. "Büyük devlet" olmayı, verili olarak olumluyor. Milleti de, objektif bir olgu olmaktan daha çok, bir "misyon" (ilahi bir misyon) etrafında duygu ve dayanışma olarak yorumluyor.

3.3.3. Sınıf, Statü, Parti

Weber,

- "İktidar" (Macht),
- "Egemenlik" (Herrschaft) [çoğu kez "meşru egemenlik/yetke/otorite" (legitime Herrschaft) anlamında] ve
- Disiplin ayrımı yapar.

İktidarı daha çok potansiyel, egemenliği somut bir durum olarak ayrıştırır. Disiplinle de ilişkilendirir. Siyasal kuruluşu (*politischer Verband)* bunlarla ilişkilendirir.

"Her hukuk düzeninin yapısı, ekonomik vb. gücün toplum içindeki dağılımını doğrudan etkiler" (Weber, 1987[1922]:176). "İktidar (Macht), bir toplumsal ilişki içinde, neye dayalı olursa olsun, kendi istencini, başkalarının dirençlerine rağmen, yerine getirebilme olasılığını anlatır. Egemenlik *(Herrschaft),* belli içerikte bir emre boyun eğmeye hazır belli kişilerin bulunması olasılığı demektir; belli bir grupta, edinilmiş bir alışkanlık sonucu, anında, kendiliğinden ve kalıplaşmış biçimde boyun eğmenin görülmesi olasılığına ise disiplin diyoruz." "Bir kuruluş, yürütme görevlileri dolayısıyla, her zaman bir ölçüye değin bir egemenlik kuruluşudur" (Weber, 1995[1922]:92-93).

"Egemenliğe sahip bir kuruluş, varlığının ve düzenlemelerinin geçerliliği, sınırları belli bir coğrafyasal alan içinde yürütme görevlilerince bir fiziksel zorlama uygulanarak ya da uygulama tehdidi altında sürekli biçimde güvenceye alınmışsa, ona siyasal kuruluş *[politischer Verband]* diyoruz. Devlet dediğimizde de, kurallarının uygulanışında, yönetsel görevlileri yasal olarak fiziksel güç kullanma tekeline sahip olan "kurumlaşmış nitelikteki siyasal girişim'i *[politischer Anstaltsbetrieb]* anlatmak istiyoruz (Weber, 1995[1922]:93-94).

Zor kullanma *[Gewaltsamkeit]* hakkı olan bütün kuruluşlar siyasal kuruluştur. Devlet, aile, aşiret vb. belirli bir fiziki alan içinde, kilise dini alanda dahil bu yetkisini kullanır. Hepsi de "ussal bir işletme ve kurum olma yanları"na sahiptir. Kurallar ve yürütme... (Weber, 1995[1922]:94-97).

Roma Döneminden beri iktidar *potestas*-fiziki zora dayalı; *auctoritas*-yasa, uzmanlık, ideolojik üstünlüklere ve bunun kabul edilmesine dayalı olarak ikiye ayrılıyor. Weber de aynı ayrımı sürdürüyor ve iktidarı yetke (otorite) ve disiplinle ilişkilendiriyor. Otorite meşru iktidar, disiplin ise bir tür alışkanlıktır (Weber'de güç-Macht, kavramsal olarak iktidar anlamında kullanılmaktadır). Ancak Parsons, "meşru iktidar" ayrımını benimsememekte, iktidarın zaten ona karşı çıkabilme kanallarını kontrol ederek "zorunlu" olarak meşru olduğunu belirtmektedir (Giddens, 2000:208 vd.).

"Güç, ekonomik güç de dahil olmak üzere, 'kendi başına' bir değer ifade eder. Getireceği 'sosyal onur' için de iktidar peşinde koşulduğu çok olur. Ama her iktidar, sosyal onur sağlamaz" (Para, spekülasyon vb.). "Kaldı ki sosyal onurun tek temeli güç değildir. Gerçekten de sosyal onur ya da itibar, siyasal ve ekonomik gücün temelini oluşturabilir ki bu hiç de ender değildir." "Hukuk düzeni gücü ve onuru koruma şansını artıran ek bir etmendir ama bunlara garanti sağlamaz" (Weber, 1987[1922]:177). "O halde: 'sınıflar', 'statü grupları' ve 'partiler' bir topluluk içindeki güç dağılımıyla ilgili olgulardır" (Weber, 1987[1922]:177).

Sınıf: 'Sınıf konumu' son kertede 'piyasa konumudur'. (...) Yazgıları ve hizmetleri piyasada kendileri için kullanma olanağı ile belirlenmeyenler, örneğin 'köleler' terimin teknik anlamında 'sınıf' değildirler. Ancak bir 'statü grubu' olabilirler" (Weber, 1987[1922]:179).

Sınıf ve eylem: "Ortak sınıf konumundan toplumsal eylemin, hatta toplu eylemin doğması ise hiç de evrensel bir durum değildir." "[*Toplu (communal)* eylemden kastımız, aktörlerin aidiyet duygularından kaynaklanan eylemdir. *Toplumsal (societal)* eylem ise çıkarların rasyonel yöntemlerle çözülmesine yönelik eylemdir]" (Weber, 1987[1922]:179).

1. Mülkiyet dağılımı ve 2. Somut ekonomik düzenin yapısı. "çağdaş proletaryanın sınıf kurumu" (Weber,1987[1922]:180). "İşçinin ve girişimcinin sınıf konumunu doğrudan belirleyen toplu eylemler; işgücü piyasası, meta piyasası ve kapitalist işletmelerdir. (...) "malların mülkiyetinin korunması" Diğer ilişkiler aradan çıkarıldığında "mülkiyet gücünün piyasadaki mutlak egemenliği gerçekleşir" (Weber, 1987[1922]:181). " 'Statü grupları' ise piyasa mekanizmasının saf işleyişini bozarlar" (Weber, 1987[1922]:181). "İşçinin gazabına uğrayanlar rantiye, yarıcı ve banker değil, hemen her zaman işçilerin fiyat savaşlarındaki dolaysız karşıtları olan fabrikatörler ve iş yöneticileridir." (Weber, 1987[1922]:182).

Statü Onuru: "Sınıfların tersine, *statü grupları* genellikle sosyal topluluklardır.". "Tümüyle ekonomi tarafından belirlenen 'sınıf konumuna' karşı tanımlamak istediğimiz 'statü konumundan' kastımız insanların yaşam yazgısının somut, pozitif ya da negatif toplumsal onur ölçüsü tarafından belirlenen tüm tipik öğeleridir" (Weber, 1987[1922]:182).

"Birey, belirli bir grubun hayat tarzının taklitçisi olmaktan çıkıp, o grubun kabul edilmiş içe dönük eylemlerine uyum göstermeye başladığı zaman 'statüsü' gelişmeye başlamış demektir" (Weber, 1987[1922]:183). "Statü kazanmak, esas olarak gaspa dayanan bir tabakalaşmanın sonucudur." "Sağlam bir yer kazanıldıktan sonra, bu salt geleneksel konumdan yasal ayrıcalığa (pozitif yada negatif) giden yolda çok kolay ilerlenir" (Weber, 1987[1922]:184).

Etnik ayrım ve Kast: "Açılımı sonuna kadar tamamlanmış statü grupları, kapalı bir 'kasta' dönüşür. Statü ayrımları artık yalnız teamüller ve kanunlarla değil, *ayinlerle de* güvence altına alınır" (Weber, 1987[1922]:184).

"Ancak genelde statü yapısının böylesi aşırı uçlara varması, 'etnik' nitelikte temel farklılıkların olduğu yerlerde görülür. Gerçekten de 'kast'

etnik toplulukların 'sosyalleşmiş' bir biçimde yan yana yaşamalarının normal biçimidir" (Weber,1987[1922]:184).

"Kasta dönüşmüş bir statü grubunun yapısı normal olarak bir etnik grubunkinden farklıdır: kast yapısı etnik bakımdan ayrı grupların yatay ve bağlantısız yanyana varlığını, bağımlılık ve egemenlik ilişkileri getiren dikey bir sisteme dönüştürür. Tam söylersek kapsamlı bir sosyalleştirme, etnik olarak bölünmüş toplulukları belirli bir pratik ve toplu eylem içinde bütünleştirir" (Weber, 1987[1922]:185).

"Pozitif ayrıcalıklara sahip statü gruplarına özgü vakar duygusu (...) 'güzellik' ve 'kusursuzlukla' ilişkilidir. Onların dünyası bu 'dünyadır'. Şanlı geçmişlerine dayanarak bugün için yaşarlar. Buna karşılık negatif ayrıcalıklı tabakaların vakar duygusu doğal olarak bugünün ötesinde duran bir gelenekle ilişkilidir; bu gelenek bu dünyada da öbür dünyada da yaşanabilir. Başka bir deyişle 'ilahi' bir görev inancı ve tanrı katında belirli bir onur anlayışı tarafından beslenir" (Weber, 1987[1922]:185).

Sınıf konumu: "Kuşkusuz sınıf konumu bugün birinci etmen haline gelmiştir; çünkü bir statü grubunun üyelerinden beklenen hayat tarzını gerçekleştirebilmesi, doğal olarak, genellikle ekonomik etmenlerce belirlenmektedir" (Weber, 1987[1922]:186).

"Her zaman 'mesafe' ve dışlamaya dayanan belirli bir statü onurunun yanı başında bir çeşit maddi tekelleri de görürüz." "Bu tekelleşme, statü grubu mülkiyet ve işletme hakkına tek başına sahip olduğu zaman pozitif biçimde, statü grubu belirli bir hayat tarzını korumak için mülkiyet ve işletme hakkına sahip olmamak zorunda bulunduğu zaman negatif biçimde gerçekleşir" (Weber, 1987[1922]:187).

Kişisel ve işlevsel ayrımlar: "Piyasa ve piyasadaki süreçler için 'kişisel ayrımlar' söz konusu değildir; piyasaya 'işlevsel çıkarlar' egemendir. Statü düzeni ise bunun tam tersidir: Tabakalaşma 'onura' ve statü gruplarına özgü hayat tarzlarına göre belirlenir" (Weber, 1987[1922]:187). " 'Sınıf' tabakalaşması, üretim ve mülkiyet ilişkilerine, 'statü' tabakalaşması ise özel 'hayat tarzlarının' temsil ettiği *tüketim* biçimlerine göre belirlenir" (Weber,1987[1922]:188). "Meslek grubu' da bir statü grubudur" (Weber, 1987[1922]:189).

Teknoloji ve ekonomi daha belirleyici: "Her teknolojik gelişme ve ekonomik dönüşüm statü gruplaşmasını tehdit eder ve sınıf tabakalaşmasını ön plana çıkarır. Çıplak sınıf tabakalaşmasının daha önemli olduğu

dönemler ve ülkeler şaşmaz biçimde teknik ve ekonomik dönüşümlerin gerçekleştiği dönemler ve yerlerdir. Ekonomik tabakalaşmanın öneminin azalması ise, statü yapılarının yeniden gelişmesine ve toplumsal onurun öneminin yeniden artmasına yol açar" (Weber, 1987[1922]:189).

Weber'e göre, farklı statü gruplarının toplumsal eylemi, farklı motif ve özlemlere dayanır. Dolayısıyla sosyal eylemleri de değişir.

Partiler: "'Sınıfların" asıl yerinin ekonomik düzen içinde olmasına karşılık, 'statü gruplarının' asıl yeri sosyal düzen, yani 'onur' dağılımının yer aldığı toplumsal alan içindedir. (...) 'Partiler' ise 'güç ve iktidar' binası içinde yer alırlar.

Partilerin eylemleri, sosyal 'güç ve iktidar' kazanmaya yöneliktir; başka bir deyişle, içeriği ne olursa olsun bir toplumsal eylemi etkilemeye çalışırlar. Kural olarak partiler bir 'sosyal kulüp' içinde de, 'devlet' içinde de varolabilirler. Sınıf ve statü gruplarının eylemlerinin tersine, partilerin toplumsal eylemleri her zaman bir 'toplumlaştırmayı' (socialization) içerir. Çünkü parti eylemleri hem planlı bir şekilde ulaşılmaya çalışılan bir hedefe yöneliktir. Bu bir 'dava' da olabilir (maddi veya manevi amaçları olan bir program gibi), 'kişisel' amaçlar da olabilir (maddi veya manevi maaşlı görev, güç ve iktidar, bunlar sayesinde de partinin liderine ve yandaşlarına onur kazandırma gibi). Genellikle parti eylemi bunların hepsini eşzamanlı olarak hedefler. Bu nedenle partiler ancak toplumlaşmış topluluklarda, yani belli ölçüde rasyonel bir düzene ve bu düzeni yaptırımlarla uygulamaya hazır bir görevli kadrosuna sahip topluluklarda varolabilir. Çünkü partiler tam da bu kadroyu etkilemeyi ve mümkünse onu partinin yandaşları arasından seçmeyi amaçlarlar" (Weber, 1987[1922]:189-190).

Partiler "Çoğu zaman kısmen sınıf, kısmen statü partileridir ama kimi zaman da bunların hiçbiri değillerdir. Geçici ya da kalıcı yapıları temsil ediyor olabilirler. İktidara gelme yolları çok değişik olabilir. (...) çıplak şiddet, (...) para, sosyal nüfuz, sövlev gücü, ima, hile ve (...) engelleme taktikleri gibi." "Partilerin sosyolojik yapısı, esas olarak, etkilemek istedikleri toplumsal eylemin türüne göre değişir. Topluluğun statü ya da sınıf esasına göre tabakalaşmış olmasına göre de değişebilir. Ama partilerin yapısı, her şeyden önce o topluluktaki egemenliğin yapısına göre belirlenir. Çünkü parti liderlerinin asıl işi, bir topluluğun fethedilmesidir. (...) Her zaman egemenlik için mücadele eden yapılar olan partiler, çoğu zaman çok katı 'otoriteryen' biçimde örgütlenmişlerdir" (...) "partiler be-

lirli bir siyasal topluluğun içine hapsolmazlar. Tersine toplumlaşma, siyasal sınırların dışına taşar. (...) Ama amaç mutlaka yeni bir uluslararası siyasal, yani *teritoryal* egemenliğin kurulmasını gerektirmez. Buna karşın, genellikle varolan egemenliğin pekiştirilmesi amaçlanır" (Weber, 1987[1922]:190).

3.3.4. Bürokrasi ve Devrim (Aydınlanma ve Akıl Çağı)

"Bürokrasinin", Weber'in en önem verdiği çalışma ve tartışma konusunu oluşturduğu söylenebilir. Hatta bürokrasi; devlet veya işletmelerde "rasyonalizasyonun" en üst biçimi olarak gördüğü "yasal meşruiyetin" somutlaşmış biçimidir.

Weber'in yasal meşruiyete verdiği önem ise, bunun, Rousseau'daki gibi, sözleşmeye dayalı (anlamı düşünülerek) oluştuğunu varsaymasıdır...Weber'e göre yasal meşruiyet, duygusal ve toplu-kitlesel eylemden daha yüksek nitelikli bir toplumlaşmanın esasını (toplumsal eylemi) oluşturur. Bir başka deyişle, "amaç yönelimli" eylemdir.

Weber'e göre mülksüzleştirme, meşru rasyonel yönetimin temel mekanizmasıdır. Önce devlet bürokrasisinde böyle bir süreç yaşanmış, bürokrat/idari personel devletin maddi araçlarından mülksüzleştirilmiştir. Yani mülksüzleşme de, salt idari bir tasarruf değil, siyasi bir tasarruftur (Giddens, 2000:43).

Bürokrasinin özellikleri:

"I. Genellikle kurallar, yani yasalar ya da yönetsel yönetmeliklerce düzenlenmiş belirli ve resmi yetki alanları ilkesi geçerlidir" (Weber, 1987[1922]:192).

"II. Görev hiyerarşisi ve kademeli yetki düzeylerine ilişkin ilkelere göre, küçük görevlilerin yüksek görevlilerce denetlenmesini sağlayan iyice belirlenmiş bir ast-üst ilişkisi vardır."

"III. Çağdaş bürokrasinin yönetimi (...) yazılı belgelere ('dosyalara') dayanır." Daire, büro (Weber, 1987[1922]:193).

"IV. "(...) çok esaslı bir uzmanlık eğitimini gerektirir." (Weber 1987[1922]:194).

"V. (...) resmi faaliyet, görevlinin tüm çalışma kapasitesini kullanmasını gerektirir"

"VI. İşyeri yönetimi, belli bir istikrarı ve kapsamı olan, öğrenilebilir genel kurallara bağlıdır" (Weber, 1987[1922]:194).

Memurun konumu: Weber'e göre, memur, bir sınıf unsuru değil; bir statü konusudur. Bir başka deyişle, toplumlar ve modern devlet salt iktisadi öğelere değil, toplamda rasyonel bir yönetim (bürokrasi), yani hukuk ve siyasete de (daireler ve partiler) bağlıdır. Ancak memurun konumu, kölelikle karşılaştırılır, hatta ondan daha bağımlı görülür. Bunu, statü onuruna bağlar. Vergilendirme ve merkezi hükümetçe aylıkların ödenmesi bunun en temel koşulunu oluşturur. Aylık ve kariyer (yükselme şansı) ise en önemli mekanizmasıdır.

"I. Memuriyet bir 'meslek'tir. (...) iyi bir eğitim (...) ve işe alınmak için gerekli, genel kurallara bağlı özel sınavlardan geçmek vardır. Dahası memurun konumu, doğası gereği bir görev niteliğindedir." İlişkilerinin iç yapısı: "görev ve makam sahibi olmak (...) rant ya da maddi kazanç kapısı olarak kullanılamaz."

"sadık bir yönetim gösterme taahhüdü (...), günümüzde göreve bağlılığın somut ayırdedici özelliği (...) *kişisel* bir ilişki, tek bir kişiye bağlılık ilişkisi yaratmamasıdır. (...) işlevsel amaçlara adanmıştır. (...) 'kültür değerlerine ilişkin düşünceler' yaratabilir. (...). Bunlar [işlevsel amaçlar] (...) kişisel efendilerin yerine geçer (*ersatz*'ıdır): 'Devlet', 'kilise', 'toplum', 'parti' ya da 'işletme' gibi kavramların topluluk içinde gerçekleştiği düşünülür; bunlar, efendi için bir ideolojik hâle işlevi görürler" (Weber, 1987[1922]:195).

"II. Memurun kişisel konumu"

"1. (...) yönetilenlere kıyasla apayrı bir *sosyal itibar* kazanmak ister ve genellikle de bunu elde eder. (...) rütbe sırasının emredici konumu (...) 'memura hakaret' (...) 'tahkir ve tezyif'e ilişkin ek hükümleriyle garanti altına alınır" (Weber, 1987[1922]:195).

"2. Saf bürokratik görevli tipi, daha yüksek bir görevli tarafından *atanır*. Yönetilenlerce seçilen bir görevli, tipik bir bürokrat değildir. (...) Üst düzey yöneticisi ve yardımcılarının genel seçimlerle belirlenmesi, genellikle hem görevlilerin uzman niteliği taşıması hem de bürokrasi mekanizmasının doğru ve duyarlı çalışmasını tehlikeye sokar" (Weber, 1987[1922]:196-197).

"(...) örgütlü bir otorite biçimi olarak 'Sezarizm'in verimliliği esas olarak, 'Sezar'ın geleneğe aldırmayan kitlelerin (ordunun ya da yurttaşla-

rın) güvendiği özgür bir kişi olma konumuna dayanır. Böylece 'Sezar' geleneğe ya da başka herhangi bir kısıtlamaya aldırmaksızın kendi seçtiği yüksek nitelikli bir subaylar ve memurlar topluluğunun efendisi haline gelir. Ne var ki 'dâhi bireyin yönetimi', genel oyla seçilmiş görevlilerin yönetimi demek olan biçimsel 'demokratik' ilkeye ters düşer." (Weber 1987[1922]:197).

"3. (...) *ömür boyu memuriyet* fiili bir kural kabul edilir" (Weber, 1987[1922]:198). İş güvencesi. Bazen yöneticiye bağlılığı zayıflattığından sosyal itibarını yükseltmeyebilir. "Bağımlılık duygusunun zayıflamasına yol açabilir". 'Cemaatin efendiliğinden hizmetkârlığına düşme' korkusundan kaynaklanmaktadır" (Weber, 1987[1922]:199).

"4. (...) *aylık* ve emekli aylığı (...) yapılan işe gör değil, 'statü'ye göre yani işlevin türüne ('rütbeye') göre ve buna ek olarak belki bir de hizmet süresine göre ölçülür" (Weber, 1987[1922]:199).

"5. Memur, kamu hizmeti hiyerarşisi içinde kendine bir 'kariyer' edinmeye girişmiştir. Daha küçük, önemsiz ve düşük aylıklı görevlerden daha yükseklerine doğru ilerler" (Weber, 1987[1922]:199).

Bürokrasinin Temelleri ve Nedenleri: "Çağdaş bürokratik yapının sosyal ve ekonomik önkoşulları şunlardır:

Para ekonomisinin gelişmesi, memurların hizmetlerinin karşılığını parasal olarak verme nedeniyle, bürokrasinin önkoşullarından biridir" (Weber, 1987[1922]:200).

" (...) vazgeçilemez bir önkoşul olmamakla birlikte (...) sabit bir gelir kesinlikle şarttır. (...) istikrarlı bir *vergilendirme* sistemi (...) için sağlam bir temeli ise ancak ancak tam gelişmiş bir para ekonomisi sağlayabilir" (Weber, 1987[1922]:204).

Bürokratik yönetimden uzaklaşmalar: "ayni gelir aktarımı"/"kaynak tahsisi", "makam ve görev satışı" Naiplik. "Kiracılık düzenlemeleri yoluyla lord, ayni geliri para gelirine çevirme zahmetini, görevi kiralayana ya da sabit bir miktar ödeyecek görevliye devreder" (Weber, 1987[1922]:201).

"Lordun resmi görevliye ömür boyu rant toplama hakkını verdiği (...) 'arpalık' (...). Bir makamın (...) ekonomik bir şey gibi görülmesi, doğrudan doğruya makam satışına da yol açabiliyordu" (Weber, 1987[1922]:202).

Weber'e göre, "Lorda *kişisel* hizmet koşuluyla onun ayrıcalıklarından yararlanma haklarından da yararlanıldığı durumlarda, aylıklı bürokrasinin modelinden bir adım daha uzaklaşılmış olur. (...) Görevliler için tahsisat ya da arpalık olarak verilen her türlü hizmet ve ayni intifa hakkı bürokratik mekanizmayı gevşetme eğilimi taşır, özellikle hiyerarşik astüst ilişkisini. Bu ilişki, en gelişkin ifadesini modern bürokrasinin disiplininde bulur" (Weber, 1987[1922]:203).

"Çağdaş Batı'nın sözleşmeyle istihdam edilen memurunkine benzer doğruluk ve verimlilikteki bir çalışma (...) görevlilerin Lorda kişisel bağlılıklarının mutlak olduğu, yönetimde kölelerin ya da köle gibi çalıştırılan görevlilerin kullanıldığı yerlerde bulunabilir. (...) Ne var ki bu tür doğrudan şiddet araçlarının *sürekli ve kalıcı* bir işlev görmesi olasılığı düşüktür. Çağdaş deneyimler göstermiştir ki, bürokratik aygıtın tam mekanizasyonunun başarılması ve korunmasında görece optimum dereceyi sağlayan asil etmen, güvenceli parasal aylık ve bunun yanında da salt rastlantıya ve keyfiliğe bağlı olmayan kariyer fırsatıdır. Tam mekanikleşmeye götüren etmenler, aynı zamanda memurun onur duygusuna da yer veren katı bir disiplin ve denetim, bir statü grubu olarak saygınlık özlemlerinin gerçekleşmesi, hatta kamuoyundan eleştiri gelmesi olanaklarıdır. Bütün bunlar sayesindedir ki, bürokrasi aygıtı, görevlilerin yasal olarak köleleştirilmesi durumundan çok daha sağlam işler. Güçlü bir statü duygusu, memurun hiçbir iradi zorlama duymadan kendini amirine bağımlı hissetmeye hazır oluşuyla gayet iyi bağdaşmakla kalmaz, subaylarda da olduğu gibi, statü duygusu zaten böylesi bir bağımlılığın sonucudur" (Weber, 1987[1922]:203-204).

Burada en dikkati çeken nokta, "rasyonalizasyonun" (ölçütün) hep etkili bir yönetim mekanizmasına gönderme yapması, yani iktidarın üzerinden kurgulanmasıdır.

Memurun yükselme şansı ise, sanki sınıfların geçişkenliğine benzer bir durumdur.

Bürokratik örgütlenmenin teknik üstünlükleri: "Bürokratik örgütlenmenin gelişmesinin belirleyici nedeni her zaman için tüm öteki örgütlenme biçimlerine olan salt teknik üstünlükleridir. (...) Makineyle yapılan üretimin mekanik olmayan tüm öteki üretim biçimlerine olan üstünlüğünün aynısıdır. Doğruluk, hız, kesinlik, dosya bilgisi, süreklilik, gizlilik, birlik, tam bağımlılık, sürtüşmenin ve maddi ve kişisel maliyetlerin azaltılması

–işte tüm bunlar tam bürokratikleşmiş bir yönetimde, özellikle monokratik türünde, optimum noktasına getirilir" (Weber, 1987[1922]:204).

Ona göre, "Eşraf yönetiminin olanaklı ve sürekli olabildiği durumlar, ancak resmi işlerin bir yan faaliyet olarak yeterli biçimde yürütülebildiği durumlardır. Yönetimin çözmek zorunda kaldığı işler arttıkça, eşraf yönetimi sınırlarına dayanmış demektir (...) Kollegyal kurullarca örgütlenen resmi işler sürtüşme ve gecikmelere yol açar ve çatışan çıkarlar ve görüşlerin uzlaştırılmasını gerektirir. Bu nedenle de yönetim daha hatalı ve üstlerden bağımsız yürür; dolayısıyla birliği ve hızı da düşük olur. Prusya'daki yönetsel örgütlenmenin bütün ilerlemeleri, bürokratik ve özellikle de monokratik ilkenin gelişmeleri olmuştur; gelecekte de böyle olacaktır" (Weber,1987[1922]:205).

Bugün resmi yönetim işlerinin hatasız, net, sürekli ve olabildiğince hızlı görülmesini talep edenlerin başında kapitalist piyasa ekonomisi gelmektedir. Normal olarak çok büyük modern kapitalist işletmelerin kendileri de katı bürokratik örgütlenmenin başlıca modelleridir" (Weber,1987[1922]:205). " 'Kişisellikten arındırılmışlık', aynı zamanda 'piyasa'nın ve genelde her türlü çıplak ekonomik çıkar uğraşısının da parolasıdır."

"(...) ikinci öğe, 'hesaplanabilir kurallar' (...) *sine ira ac studio* ilkesine bağlıdır. Bürokrasinin kapitalizme çok uygun gelen özgül niteliği, bürokrasi ne denli 'insanlıktan uzaklaşırsa', o denli kusursuz gelişir; resmi işlerden sevgi, nefret ve tüm hesaplanamaz kişisel, irrasyonel ve duygusal öğeleri ne denli ayıklanırsa, bürokrasi asıl niteliğine o denli yaklaşır. Bürokrasinin bu özgül niteliği, onun özel erdemi olarak kabul edilir" (Weber, 1987[1922]:206).

"Aslında rasyonel bir yasal sistemin uygulamasının temelini atan da bürokrasidir." Roma, adliyenin bürokratizasyonu... (Weber, 1987[1922]:206). Weber, "makineye" dayalı endüstriyel üstünlüğü, "bürokratikleşmeye" bağlı teknik örgütlenme üstünlüğüne taşımak istiyor. Erdemi ise "insanlıktan uzaklaşması"dır.

Bürokratik aygıtın kalıcı niteliği: "Bürokrasi, bir kez tam kurulduktan sonra artık ortadan kaldırılması en zor olan sosyal yapılanmadır. Bürokrasi, 'toplu eylemi' rasyonel düzenlilik kazanmış 'toplumsal eylem'e dönüştürmenin *başlıca* aracıdır. Bu nedenle, güç ilişkilerini 'toplum-

laştırmaya' yarayan bir araç olarak bürokrasi, bu aygıtı denetleyenler için birinci derecede önemli bir iktidar aracı olagelmiştir. (...) İyi planlanan ve yönetilen bir 'toplumsal eylem', her türlü 'kitle eylemi' ve hatta 'toplu eylem'den üstündür. Yönetimin bürokratizasyonunun tamamlandığı yerlerde de, neredeyse hiç sarsılmayacak bir iktidar ilişkisi biçimi kurulmuş demektir" (Weber, 1987[1922]:207).

Weber'e göre, "Bürokrasinin disiplini, kamu sektöründe olsun özel sektörde olsun, resmi görevlilerin *her zamanki* çalışmaları içinde mutlaka itaate yönelik bir tutumlar yumağına sahip olmaları anlamına gelir. Bu disiplin giderek her türlü düzenin temeli haline gelir; disiplin, yönetimin dosyalanmış belgelere dayanılarak yürütülmesinin büyük pratik öneminden bile önde gelir. (...) düzenlerin yeniden kurulması da (...) emirlere itaat konusundaki eğitimli alışkanlıklara hitap edilerek gerçekleştirilmiştir. Bu itaat duygusu, bir yanda resmi görevlilere, öbür yanda yönetilenlere aşılanmıştır. Harekete geçirilebilirse, aksayan mekanizma yeniden işler hale getirilebilir. Bir kez kurulmuş olan aygıtın nesnel vazgeçilmezliği, özgül ve 'kişisellikten arınmış' niteliğiyle birlikte, bürokratik mekanizmanın –kişisel inanmışlığa dayanan feodal düzenlerdekilerin tersine- onu denetlemesini bilen herkesin elinde kolaylıkla çalışabilmesi anlamına gelir. (...) yüksek görevlilerin değiştirilmesi yeterlidir. (...) Böylesi bir makine, rasyonel iç yapısı sayesinde, otorite oluşumlarının şiddet yoluyla yaratılması anlamında 'devrimi' teknik bakımdan çok daha olanaksız hale getirir. Hele bu makine teknik modern iletişim araçlarını da (telgraf vb. gibi) denetliyorsa. Devrimler yerine (...) Fransa'daki tüm başarılı dönüşümler, *hükümet darbelerinden* ibarettir" (Weber, 1987[1922]:208).

Bürokrasinin gücü: "Tam gelişmiş bir bürokrasinin gücü, olağan koşullarda hep çok yüksek olmuştur. 'Siyasal efendiler', 'uzmanların' ve yönetim işlerinde yer alan eğitilmiş memurların karşısında kendilerini 'diletant' ya da amatör konumunda bulurlar." Seçimle gelmiş başkan da, mutlakiyetçi kral da aynı durumdadır (Weber, 1987[1922]:209).

Karşı stratejiler: Kral ve üst yönetim, ancak bürokratik şeflerle sürekli iletişim içinde etkili olabilir.

"Memurları mülksüz tabakalardan devşirmek hükümdarın gücünü artırır" (Weber, 1987[1922]:210). "Bürokrasinin uzman bilgisinden üstün olan tek şey, 'iş hayatı'ndaki özel ekonomik çıkar gruplarının uzman bilgisidir" (Weber, 1987[1922]:211). Weber, özel ekonomi ve modern işletmeleri bürokrasiden daha üstün ve işlevsel görmektedir.

Öğretim ve eğitimin 'rasyonalizasyonu': "Bütün egemenlik türlerinin bürokratikleşmesi, 'akılcı gerçekliğin' ve profesyonel uzmanın kişilik tipinin gelişmesini çok güçlü şekilde etkiler" (Weber, 1987[1922]:212).

"Kıta Avrupa'sındaki (...) öğretim kurumları (...) çağdaş bürokrasi için giderek vazgeçilmezleşen uzmanlık eğitimi ve özel sınav sistemi üreten bir öğretim türüne olan gereksinimin etki ve egemenliğine girmiş bulunmaktadır" (Weber, 1987[1922]:212).

" 'Demokrasi' uzmanlık sınavlarına karşı, bürokrasi olayı konusunda da olduğu gibi, ikircikli bir tutum içindendir – bu gelişmeleri teşvik eden ta kendisi olduğu halde. (...) ayrıcalıklı bir 'kast' doğuracağından korkan, bu nedenle de özel sınavlara karşı çıkan demokrasi vardır" (Weber, 1987[1922]:213).

"Ekonomik yarar dönüştükçe bu belgelerin önemi artmaktadır. (...) öğrenim belgesi: eşitlik sağlar, kilise ve devlet görevleri için yeterlik belgesi yerine geçer."

"Sınav (...) bu görevlere olan arzı sınırlama ve öğrenim diplomalarına sahip olanları tekeline alma arzusudur. 'Sınav' bugün bu tür tekelleşmenin evrensel aracı olmuştur. (...) öğrenim süresi (...) masraflar arttıkça, yetenek (karizma) sahiplerinin aleyhine ve mülk sahipleri lehine bir durum söz konusudur" (Weber, 1987[1922]:214).

Ona göre, " 'Demokrasi', bürokrasinin işte bu 'statü' özelliğine tepki gösterir. Demokrasi atanmış görevlilerin yerine, kısa süre için seçimle gelen görevlileri koymak, görevden uzaklaştırmada ise disiplin yönetmeliklerinin yerine seçimi geçirmek ister. Demokrasi böylelikle hiyerarşinin tepesindeki 'efendi'nin keyfi tasarruflarını, yönetilenlerin ve onları yöneten parti şeflerinin aynı derecede keyfi tasarruflarıyla değiştirmek ister" (Weber, 1987[1922]:214).

Weber, demokrasi ile bürokrasinin çelişik olduğunu belirtiyor. Bürokrasi; patrimonyalizm, patriyarkalizm, feodalizm ve karizmatik otoriteyi yıkıyor.

Demokrasi	Bürokrasi
Seçim	Sınav
Seçilme	Atama
Seçimi kaybetme	Disiplin, Atılma
Yönetilenlerin keyfiyeti	Rasyonalizm

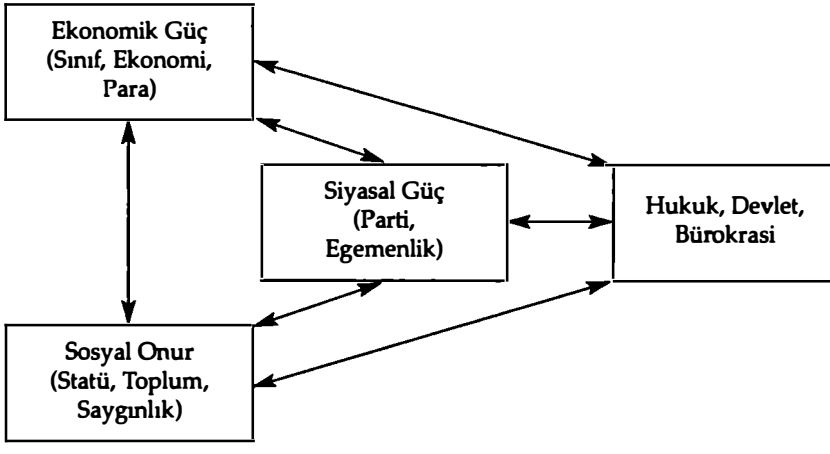
Weber, "(...) yapısal *ilkeleri* kısaca ve çok basit (...):

1. Yönetsel yapılar ne ölçüde ekonomi tarafından belirlenir? Ya da gelişme koşulları ne ölçüde başka koşullar, örneğin salt siyasal etmenlerce yaratılır? Ya da, son olarak, ne ölçüde teknik yapının kendine özgü 'özerk' mantığı tarafından belirlenir?

2. Bu yapısal ilkelerin (...) ekonomi üzerinde (...) ne gibi etkileri olduğu (...)" (Weber, 1987[1922]:216) şeklinde dile getirmektedir.

"Bürokratik yapı her yerde oldukça yeni bir gelişmedir. (...) Bürokrasi, 'rasyonel' bir özelliğe sahiptir; varlığına kurallar, araçlar, amaçlar, gerçekçilik egemendir. Bu nedenle doğuşu ve yayılışı her yerde 'devrimsel' sonuçlar yaratmıştır. (...) Bu, *rasyonalizmin* gelişmesinin genelde yarattığı sonuçların aynısıdır. Bürokrasinin gelişmesi, rasyonel olmayan egemenlik yapılarını yıkmıştır" (Weber, 1987[1922]:216).

Weber'in açıklama çerçevesi şu tür bir şemayla gösterilebilir:



Weber, bu haliyle aydınlanmanın sosyolojisini oluşturmaya çalışmakta, Kant'ın sosyal bilimlerdeki yansısı gibi durmaktadır.

3.3.5. Disiplin

Weber'e göre disiplin, egemenliğin (meşru egemenliğin) sağlanmasının en önemli araçlarından biridir. Hatta rasyonaliteye bağlanır.

"Bireysel eylemin önemini azaltan güçler arasında en karşı konulmazı da *rasyonel disiplindir*. Disiplin gücü, kişisel *karizmayı* silmekle kalmaz, statü tabakalaşmasını da kaldırır. En azından statü tabakalaşmasının rasyonel dönüşümüne yol açmak gibi bir sonuç yaratır. Disiplinin içeriği, alınan emrin tutarlı bir rasyonellik ve metodik bir uzmanlıkla tam olarak yerine getirilmesinden ibarettir. (...) Disiplini belirleyen, insanların itaatinin rasyonel bir homojenlik taşımasıdır". (Weber, 1987[1922]:221).

Manik savaşçı veya feodal şövalye disipline yabancıdır: "Birincisi eylemleri irrasyonel olduğu için; ikincisi, tutumu gerçekçilikten yoksun olduğu için. Disiplin, tek bir kahramana tapınma ve inanmanın, önderin kişiliğine coşkuyla bağlanmanın, 'onur' kültünün, kişisel yeteneğin bir 'sanat' olarak kullanılmasının, bütün bunların yerine, tekdüzeleşmiş ustalığın alışkanlığını koyar. Disiplin, 'ahlaki' nitelikteki motiflere hitap ettiği ölçüde, bir 'görev duygusu ve manusu'nu da varsayar (Cromwell'in deyimiyle: 'Vicdan Adamları'na karşı 'Onur Adamları')".

"Hücumdaki optimum fiziksel ve psikolojik güçlerinin rasyonel olarak hesaplanabilmesi için; kitleler birlik ve bütünlük içinde disipline alıştırılıp koşullandırılmalıdır. (...) sosyolojik olarak belirleyici noktalardan birincisi, her şeyin (...) hesaplanabilir olduğudur. İkincisi bağlılığın, amaçlı oluşu yüzünden ve normal içeriğine göre, nesnel bir nitelik taşıdığıdır" (Weber, 1987[1922]:222).

"Birey böylesi mekanikleşmiş bir örgütlenmenin dışına çıkamaz, çünkü rutin koşullandırma onu yerli yerine oturtur ve 'sürüklenip gitmeye' mahkum eder. Bu bütünleştirme, her çeşit disiplinin iyi işlemesinde güçlü bir öğedir (...)"

"Büyük Ölçekli Ekonomik Örgütlerde Disiplin: Bütün disiplinler, askeri disiplinden doğar. Büyük ölçekli ekonomik organizasyon, in-

sanları disiplin için eğiten ikinci büyük kurumdur" (Weber, 1987[1922]:223)

Weber'e göre, "(...) plantasyonun tersine, fabrikadaki örgütsel disiplin tümüyle rasyonel bir temel üzerinde kurulmuştur. (...) Son meyveler de fabrikanın mekanizasyon ve disiplini sayesinde toplanmakta ve insanın psikofiziksel aygıtı tümüyle dış dünyanın, aletlerin ve makinelerin istemlerine, kısaca tek bir 'işlev'e uyarlanmaktadır. (...) Disiplinin her an genişleyen bu egemenliği, ekonomik ve politik taleplerin karşılanmasının rasyonalizasyonunda karşı konulamaz bir ilerlemeye yol açmaktadır. Bu evrensel olgu, karizmanın ve farklılaşmış bireysel davranışın önemini giderek daha da zayıflatmaktadır" (Weber, 1987[1922]:224).

3.3.6. Karizmatik Otoritenin Sosyolojisi

Weber'e göre, karizmatik otorite rasyonalizme de, katılaşmış her tür yapıya da aykırı; yaratıcı, devrimci bir durumdur.

"Bürokratik ve patriyarkal yapılar birçok bakımlardan zıt olmakla birlikte, çok önemli bir ortak özelliğe sahiptir: Kalıcılık. Bu açıdan ikisi de günlük tekdüze işleyişi sahip kurumlardır. (...) Bu bakımdan bürokratik yapı, rasyonalite kazanmaya çalışan patriyarkalizmin aynadaki görüntüsüdür."

"(...) psikolojik, fiziksel, ekonomik, ahlaki, dini, siyasi bunalım dönemlerinin 'doğal' önderleri ne resmi görevliler ne de bugünkü anlamında 'meslek' sahipleri yani uzmanlaşmış bilgi kazanmış ve para için çalışan kişiler olmuştur. Bunalım dönemlerinin doğal önderleri, bedence ve ruhça özel yeteneklere sahiptirler" (Weber, 1987[1922]:217).

Bürokratik örgütlenişinin tersine, hiçbir atama ve atma prosedürü, kariyer, yükselme, aylık, uzmanlık vb. kavramlara gerek yoktur (Weber, 1987[1922]:218). Genelde karizma rasyonel olan tüm ekonomik davranışları reddeder (Weber, 1987[1922]:219). Saf karizma her türlü patriyarkal, patrimonyal egemenliğe aykırıdır (Weber, 1987[1922]:220).

Weber'in "Toplum ve Ekonomi" altında topladığı sosyolojik değerlendirmeleri ve anlayışı aşağıdaki tablodaki gibi özetlenebilir.

İrrasyonel, Bireysel, Karizma	İrrasyonel, Alışkanlık, Gelenekçilik	İktisadi Rasyonalite	Bilimsel-Akılcı-Örgütlü Rasyonalite
Karizmatik egemenlik	Feodalizm, Patriyarkalizm, Patrimonyalizm	Plütokrasi, Kapitalizm	Bürokrasi
Yetenek ayrımı	Geleneksel ayrım	İktisadi (işlevsel) ayrım	İşlevsel ayrım
Yetenek (karizma), olağanüstü yetenek	Değer yönelimi (Wert)	İktisadi yönelim	Amaç yönelimi (Zweck), Rasyonalizm, Nesnelleşme, Araçsallaşma
Cephe	Gelenek	Piyasa	Hukuk, resmi kurallar
İktidar, liderlik	Onur, saygınlık	Ekonomik çıkar	İktidar, kurumsal hegemoni
Bireysel üstünlük	Konumsal üstünlük	Ekonomik üstünlük	Topluluğun fethi, yönetim
Kişiye bağlılık	İtaat	Kitlesel bağlılık	Kişisellikten arınmış, hesaplanabilir, makine
Karizmatik liderlik	Teokrasi, feodalite	Kitle, yığın, çarşı	Resmi yönetim, Bürokrasi, modern işletme, modern devlet
Lider	Aristokrasi, Junker	Kapitalist, Burjuva	Monark, Bürokrat
Destan	Teoloji, Edebiyat	İşletme	Muhasebe, hukuk
Militan	Serf, Köle	Kitle, yığın, Proletar	Memur
İtaat, sadakat	İtaat, sadakat	İtaat, sadakat	İtaat, sadakat
	Irgatlık, üretim	İş, üretim	Dosyalama, eşgüdüm
	Feodalite, Lorda (Kişisel hizmete) bağlı görev ve makam	İşe bağlı ilişki	Monarşi. Hiyerarşik ast-üst ilişkisi. Disiplin.
Cesaret, Kahramanlık	Hayat tarzı, tüketim, patronaj	Para, piyasa, mülkiyet	Mantık, hesap kitap, plan, devlet adamlığı, Akıl, bilim, siyaset
Kişide vücut bulma	Tekelleşme, kapalı	Açıklık, alınıp satılma	Planlama, liyakat, meritokrasi
Hırs-irade ve ganimet	Arpalık, naiplik, mültezimlik, angarya	Para ekonomisi, özel mülkiyet hakkı. Sermaye hareketinin garanti edilmesi. İşçinin asgari geçiminin sağlanabilmesi.	Para ekonomisi (ve buna bağlı vergilendirme sistemi) Maaşların garanti edilmesi
	Onur, saygınlık bulma	Geçişkenlik (piyasa, sahip olma objektivitesi)	Kariyer, yükselme şansı, daha fazla saygınlık (onur)
Üstünlük, irade	"Özel" tüketim biçimi	Üretim ve mülkiyet ilişkileri	Güç ve iktidar ilişkileri
	Sosyal düzen, toplumsal alan	Ekonomik düzen	Rasyonel düzen
	Kabile	Kategori	Birlik
	Ağalık, Vassallık	Ekonomi	Devlet, işletme
	Onur düzeni, onur tarzları	Üretim ilişkileri ve tarzları	Yönetim, siyaset, hukuk
	"Adam", vassal, mümin	İşçi	Memur
	Huzur, kapı	Fabrika, işyeri, ofis	Daire, büro
	Tarla, toprak	Makine	Bürokrasi
Karizma	Statü, Onur	Sınıf	Parti
Bireysel eylem	Sosyal eylem, "Cemaatleşme"	Toplu eylem	Toplumsal eylem, "Toplumlaştırma"
		Devrim (yapıda değişiklik)	Darbe (üst yönetimde, kadroda değişiklik)

Weber modern işletme ile, hukuk ve devlet yönetimini "bürokrasi" altında örtüştürmekte, teknikleştirmektedir.

3.3.7. Meslek Olarak Siyaset

Bu makalesi 1918 Münih'te verdiği konferanstan oluşuyor ve 1919'da basılıyor. Bu konuşması, "Ekonomi ve Toplum" yazılarıyla koşutluk içinde bulunuyor. Weber, yeniden aktif siyasetle yüzleşiyor; etik ve pratik arasındaki ilişkileri sorguluyor. Burada saf akıl (mutlak erekler ahlakı) yerine, pratik aklı (sorumluluk ahlakını); hesaplama ve uzlaşmayı öneriyor.

"Siyaset ya 'fahri' olarak... yani varlıklı insanlar, özellikle rantiyeler tarafından yürütülür. Ya da siyasal önderlik mülksüz insanlara da açık tutulur, ki o zaman bunların ödüllendirilmesi gerekir... Profesyonel politikacının alacağı karşılık... ya harçlar ve ayrıcalıklar ki bahşişler ve rüşvetler bu gelir kategorisinin sadece düzensiz ve resmen kanunsuz olan türleridir ya da sabit bir mal geliri (ayni gelir), bir maaş geliri ya da bunların karışımıdır. Profesyonel politikacı bir 'girişimci' kimliğini de bürünebilir...(boss). *Bütün* parti mücadeleleri, nesnel amaçlar için olduğu kadar makam patronaji için yürütülen mücadelelerdir" (Weber, [1918] 1987:88).

"Makamların dağıtılmasında uğradıkları başarısızlıklar, partileri, nesnel amaçlarına karşı yürütülen eylemlerden daha çok yıpratmaktadır" (Weber, [1918] 1987:88). "Sözde 'seçimler'de veya sözde 'devrimler'de olsun, hedef hep galiplerin beslenmek istedikleri devlet arpalıkları olmuştur" (Weber, [1918] 1987:89).

Şöyle devam eder; "'Profesyonel politikacılar'ın geçmişte prenslerin 'zümre'lerle mücadelesi sırasında ortaya çıktığını ve prenslere hizmet ettiğini görmüştük. Bunların ana türlerini kısaca gözden geçirelim:

Prensler 'zümre'lere karşı mücadelelerinde, 'zümre' sisteminin dışındaki, politik olarak kullanılabilecek tabakalardan destek buldular. Bunların başında ruhban sınıfı geliyordu... İkinci bir tabaka, hümanist eğitim görmüş literali idi..." (Weber, [1918] 1987:93).

"Üçüncü tabaka, saraylı soylulardı. Prensler, soyluların bir 'zümre' olarak gücünü kırmayı başardıktan sonra onları saraya çektiler... Dördüncü kategori, özgül bir İngiliz kurumuydu. Küçük soylulardan ve kentli rantiyelerden oluşan bir patrisyen tabaka gelmişti... 'gentry'... Beşinci kategori olan, üniversiteden yetişmiş hukukçu Batıya, özellikle Kıta Avrupası'na özgüdür..." (Weber, 1987:94).

Siyaset ve memurlar: "Yüksek ahlaklı memurlar doğaları gereği kötü politikacıdırlar; ...sözcüğün siyasal anlamında, sorumsuz politikacıdırlar..." (Weber, 1987:96).

Demokrasi ve demagoji: "...demokratik düzenin yerleşmesinden bu yana 'demagog' Batı'daki tipik siyasal önder olmuştur... Tüm demagoglar gibi, bu arada avukat (ve sanatçı) gibi, gazeteci de belki bir kategoriye sokulamaz... Gazeteci, bir t ür parya kastındandır; 'sosyete' bu kastı, ahlakın en düşük temsilcisine göre değerlendirir... Gerçekten değerli bir gazetecilik başarısının en az herhangi bir bilimsel başarı kadar bir deha gerektirdiğini çok az kişi anlayabilir..." (Weber, [1918] 1987:97).

"Belli büyüklüğe ulaşmış tüm siyasal partilerde... siyasal örgütlenme zorunlu olarak siyaset yönetimine ilgi duyan kişilerce yürütülür... Aktif önderler ve bunların gönüllü yandaşları her partinin yaşamında gerekli unsurlardır. Yandaş kitlesi ve onun aracılığıyla da pasif seçmenler ise, önderin seçimi için gereklidir..." (Weber, [1918] 1987:99).

Parti Aygıtları ve Türleri:

1. Ortaçağ-Zümre Grupları: Eşraf-Lonca Örgütlenmeleri

"...Ortaçağ partileri bazı bakımlardan Bolşevizm'i ve Sovyetler'i anımsatır...mülklere el konulmasını, görev alma ve oy verme yasağını, bölgeler arası parti komitelerini, katı askeri örgütlenmeyi ve muhbirlere ödül verilmesini düşünün. ...Öte yandan yüksek para alan girişimciyi, grup ücretlerini, Taylor sistemini, askerlik ve atölye disiplinini ve yabancı sermaye arayışını koruduğunu, daha doğrusu yeniden gündeme getirdiğini düşünürsek... Kısacası Bolşevizm'in burjuva sınıfları kurumları olarak savaştığı *her şeyi* Sovyetler yeniden tümüyle kabul etmek zorunda kalmıştır..." (Weber, 1987:100).

1868'e değin İngiltere'de Whig'ler... "...kısmen ekonomik, kısmen dinsel, kısmen de aileden gelen siyasal görüşler bakımından değişiklik gösteriyordu. Ama eşraf her zaman siyasal örgütlenmenin temel direğiydi" "...yarısı eşraftan, yarısı maaşlı görevlilerden oluşan bir girişimci örgüt..." (Weber, [1918] 1987:105) olarak tanımlanır.

2. Modern Parti: Profesyonel Politikacı

"Bugünkü anlamında partiler, ilk olarak... aristokratların kişisel yandaşları olarak ortaya çıkmışlardı" (Weber, [1918] 1987:100).

"...1868'den sonra 'caucus' sistemi gelişmeye başladı... Demokratik bir dernekler mekanizması... İtici güç yerel parti çevresiydi... Finans çevreleriyle ilk ilişki kuranlar da bu yerel seçim örgütleriydi... Sonuç, siyasal gücün birkaç kişinin elinde toplanması oldu..." (Weber, [1918] 1987:105).

"Bu sistemin etkisi ne olmuştur? Bugünlerde parlamento üyeleri, birkaç kabine üyesi (ve birkaç âsi hariç), normal olarak disiplinli 'evet efendim'cilerden başka bir şey değillerdir" (Weber, [1918] 1987:102-103).

3. Amerikan- Plebisiter Parti Aygıtı

Weber'e göre, "...en modern parti örgütü biçimleri, eşraf gruplarının ve onlardan önce de parlamento üyelerinin siyasal yönetime egemen olduğu bu sistemden keskin çizgilerle ayrılır. Çağdaş örgütlenme biçimleri demokrasinin, genel oy hakkının, kitlelere hoş görünme ve onları örgütleme gereğinin, tam bir amaç birliğinin ve en katı disiplinin çocuğudur. Eşrafın yönetimi ve parlamento üyelerinin rehberliği önemini yitirmiştir. Parlamento *dışındaki* 'profesyonel' politikacılar örgüte el koymuşlardır. Ya sabit maaşlı parti görevlileri olarak, ya da siyasal 'girişimciler' olarak çalışırlar... Adayları ve üst kurullara gidecek delegeleri seçen artık örgütlü parti üyelerinden oluşan kurullardır... Anglo-Sakson ülkelerinde 'makine' denilen insanlardan oluşan bu aygıtın, daha doğrusu onu yönetenlerin, parlamento üyelerini denetim altında bulundurmaları esastır..." (Weber, [1918] 1987:102).

"... yürütmenin başının – görev patronajının başındaki kişinin- plebisit yoluyla seçilen bir başkan olmasıydı. 'Güçler ayrılığı' sayesinde, görevini yürütürken neredeyse parlamentodan bağımsızdı. Dolayısıyla, görev patronajının gerçek ganimetleri zaferin bedeli olarak başkanlık seçimleri sırasında dağıtılıyordu." "Başkanlık seçimi ve eyaletlerin valilikleri için programlar ve adaylar, partilerin ulusal kongrelerinde parlamento üyelerinin katılımı olmaksızın belirlenir... 300.000-400.000 resmi

göreve atama yapma yetkisi Başkan'ın elinde olacaktır" (Weber, [1918] 1987:107). "partilerde plebisiter liderlik, yandaşların 'ruhsuzluğunu' ya da entelektüel olarak proletarleştirilmesini gerektirir" (Weber, [1918] 1987:112). "...yukarıdan aşağıya dek katı ve tam örgütlenmiş, olağanüstü istikrarlı kulüplerce desteklenen güçlü bir kapitalist parti aygıtı söz konusudur. Bu kulüpler... şövalye ocaklarına benzerler. Salt siyasal denetim yoluyla kâr sağlamaya çalışırlar, özellikle ganimetin en önemli kaynağı olan belediyelerde... Daha şimdiden 100.000 makam, seçimlerden sonra el değiştirecek bir ganimet konusu olmaktan çıkmıştır... Böylece ganimet sistemi yavaş yavaş geride kalacak ve belki parti liderliğinin niteliği de dönüşüme uğrayacaktır" (Weber, [1918] 1987:109) demektedir.

Almanya'da Durum Amerikan sisteminden;

- Lider özellikleri olan kişilerin görevi kabul etmemesi,
- Özel eğitim görmüş memurların varlığı,
- Partilerin en azından bir kısmının dünya görüşüne dayanmaları açısından farklılaşmaktadır (Weber, 1987:110).

Ona göre, "1880'lerden başlayarak burjuva partileri tam birer eşraf loncası haline geldi" (Weber, [1918] 1987:111). Öğrenci hareketleri ve işadamları aygıtları, belki bu sistemi dönüştürebilir (Weber 1987:111).

Etik ve Konvensiyonalizm; Hırs, Sorumluluk, Denge, Nesnellik: "Kimi önemli çekicikleri bir yana, sürekli düş kırıklıklarına yol açan bir uğraştır bu. O halde bu kariyer nasıl bir iç tatmin vaadetmektedir ve onu seçecek kişide hangi kişisel nitelikler bulunmalıdır?" "Politikacı için başlıca üç niteliğin bulunduğu söylenebilir: Hırs, sorumluluk duygusu ve denge" (Weber, [1918] 1987:113).

"Nesnellik ve sorumluluk... Salt 'güç politikacısı' güçlü etkiler yapabilir ama gerçekte hiçbir yere varamaz..." (Weber, [1918] 1987:114). "Savaş defterini kapatmanın tek yolu, nesnellik, şövalyelik ve her şeyden önce de vakardır. Asla bir ahlak sorunu değildir..." (Weber, [1918] 1987:116), "...bir tür inanç hep var olmalıdır" (Weber, [1918] 1987:115).

Siyaset veya Dünyanın İrrasyonalitesi veya İrrasyonelliğin Rasyonalitesi; Mutlak Erekler Ahlakı ve Sorumluluk Ahlakı: Weber, "Bir

Meslek Olarak Siyaset"te belki en çok da politik eylemim ethosunu, "Bir 'dava' olarak siyaset *ethosu*" konusunu sorgular. Soru şudur: "Politika, amaçlarından bağımsız olarak, insan davranışlarının bütünsel ahlak ekonomisi içinde nasıl bir görev duygusu tatmin ediyor olabilir?" (Weber, [1918] 1987:115). "O halde ahlakla siyaset arasındaki gerçek ilişki nedir? Kimi zaman söylendiği gibi, ikisi arasında hiçbir ilişki yok mudur? Yoksa tersi mi doğrudur: Siyasal davranış ahlakı, diğer alanlardaki ahlakla aynı mıdır?" (Weber, [1918] 1987:116). " 'Eline kılıç alanların hepsi kılıçla yok olacaktır' der 'Dağdaki Vaaz'ın ahlakı; savaş her yerde savaştır". "'Gücünü kötülük için kullanana karşı direnme' denir ama, politikacı için bunun tersi geçerlidir" (Weber, [1918] 1987:117).

Ona göre, "Mutlak erekler ahlakına bağlanmış olanlar dünyanın ahlaki irrasyonelliği karşısında duramazlar, çünkü 'kozmik-etik rasyonalist'tirler. (...) İnsan sonucun araçları haklı çıkardığı ilkesine en ufak bir taviz verdi mi, mutlak erekler ahlakı ile sorumluluk ahlakını aynı çatı altına sokmaya da, hangi sonucun hangi araçları haklı çıkaracağına ahlaki olarak karar vermeye de olanak kalmaz" "...iyiliğin ancak iyilikten ve kötülüğün ancak kötülükten doğabileceği sözü artık doğru *değildir*, genellikle bunun tersi doğrudur. Bunu anlamayan, siyasal olarak çocuk kalmış demektir. Her biri değişik kanunlarla düzenlenmiş çeşitli yaşam alanları vardır. Dinsel ahlak bu olguya değişik biçimlerde yaklaşmıştır. Helenik çoktanrıcılık... Hint kast sistemi... bu tanrıların çoğu zaman çatışma içinde olduklarını bilmiştir" (Weber, [1918] 1987:120).

Şiddet ve iktidar bağlamında Weber, "siyasetin tüm ahlak sorunlarının özelliğini belirleyen, insan topluluklarının elinde hangi meşru şiddet araçlarının bulunduğudur. Hangi amaçlarla olursa olsun şiddet araçlarıyla ilişki kuran kişi – ki her politikacı bunu yapmak zorundadır- belli sonuçlara katlanmak zorundadır. (...) Her önderin aygıtında olduğu gibi burada da başarı koşullarından birisi, karizmanın kurumsallaşması ve kişisel olmaktan çıkması, kısaca disiplin uğruna entelektüel bakımdan proletarleşmesidir. İktidara gelindikten sonra, dava önderlerinin yandaşları genellikle yozlaşır ve kolayca âdi bir fırsat avcıları kesimine dönüşür. Her kim politikaya karışmak, özellikle de meslek olarak siyasete girmek isterse, bu ahlaki paradoksları an-

lamak zorundadır" (Weber, [1918] 1987:123). "Makyavel... kentlerin büyüklüğünü kendi ruhlarının kurtuluşundan üstün tutan yurttaşları övdürtür" (Weber, [1918] 1987:123). "Ama mutlak erekler ahlakına dayanılarak inançlar savaşı içinde mutlak iyilik aranırsa, amaçlar zarar görür ve kuşaklar boyunca gözden düşer, çünkü sonuçlar için sorumluluk yoktur ve işe karışan iki şeytani güç aktör için karanlıktır..." (Weber, [1918] 1987:124) düşüncesindedir.

Weber, daha çok bir uzlaşım arayışındadır: "...mutlak erekler ahlakı ile sorumluluk ahlakı mutlak zıtlar değil birbirlerinin tamamlayıcısıdırlar; ancak ikisi bir araya geldiğinde gerçek bir insan – 'siyasete görev duygusu ile bağlanabilecek' bir insan – meydana gelebilir" (Weber, [1918] 1987:124) demektedir.

Weber'e göre, "...hiçbir şeyin olmadığı yerde, yalnız Kayzer değil proleter de haklarını kaybetmiş demektir". "İnsanoğlu hep imkansıza erişmek istemeseydi, mümkün olana da ulaşamazdı. Ama bunu yapmak için de insanın bir önder olması, hatta sözcüğün en ciddi anlamında bir kahraman olması gerekir. (...) Siyasetin çağrısını, ancak ve ancak, önerdiği şeyler için dünyayı fazlasıyla aptal ve fazlasıyla âdi bulduğu halde tereddüt etmeyen kişi yerine getirebilir. Ancak ve ancak bütün bunlar karşısında 'her şeye karşın' diyebilen kişi, siyasetin çağrısına koşabilir" (Weber, [1918] 1987:125).

Weber için siyaset, "sorumluluk ahlakının" sürekli dikkate alınması, pragmatik başarı veya yenilgileri göze almayı gerektiriyor. Hesaplama ve uzlaşmayı, amaç-rasyonel meşruiyet gibi burada da temel öncelik olarak görüyor.

3.4. Sosyoloji ve Bilim Anlayışı: Toplumsal Eylem, Güdüler, Anlamacı Sosyoloji, Nesnel Bilgi ve İdeal Tip

Weber'in sosyolojisini ve metodolojik yaklaşımını anlamak için, onun temel kavramlarına, özellikle de akılcılaştırma ve meşruiyet biçimleri ile toplumsal eylem ve ilişkilerden ne anladığına; bu kavramları arasındaki koşutluklara bakılması uygun olacaktır.

3.4.1. Eylem, Toplumsal Eylem ve İlişki

Weber; "toplumbilimin temel kavramları" bölümünün girişinde Karl Jaspers, Heinrich Rickert, Simmel, Friedrich Gottl, Ferdinand Tönnies, Rudolph Stammler'in çalışmalarını esas aldığını belirtiyor (Weber, 1995[1922]:9-10).

Weber'e göre, "sosyoloji (...) toplumsal eylemi yorumlama yoluyla anlamak, böylece oluşum ve etkilerini nedensel olarak açıklamak isteyen bir bilimdir. 'Eylem'den (...) eylemde bulunan kişi ya da kişilerin bir anlam vererek sergilediği her tür insan etkinliğini anlıyoruz. Toplumsal eylem ile de eylemde bulunan kişinin ona verdiği öznel anlam doğrultusunda başkalarının eylemlerini dikkate alan ve buna uygun olarak sürdürülen eylemleri anlıyoruz" (Weber, 1995[1922]:10-11).

Her davranış toplumsal değildir. Başkalarını dikkate almayan nesnelere yönelmiş, iktisadi faaliyet, tüketim, yağmur altında kaçışma vb. toplumsal bir eylem değildir. Bir mana yüklemeden yapılan kitlesel davranışlar, yani "kitle ile arasında anlamlı bir bağ taşımayan davranış da 'toplumsal eylem' değildir" (Weber, 2004[1922]:44-46).

"Her eylem gibi toplumsal eylem de:

- Amaç yönelimli (Zweckrational),
- Değer yönelimli (Wertrational),
- Duygusal (affektual),
- Geleneksel (traditional) belirlenmiş olabilir (Weber, 2004[1922]:49).

Toplumsal eylemler meşruiyetini de sonuçta

- Duygusal,
- Geleneksel,
- Değersel ve/ya
- Yasal sayılan bir yoldan kurulmuş olmakla kazanır (Weber, 1995[1922]:65).

Bir toplumsal ilişki, katılanların aynı topluluğa/cemaate bağlılığı yolundaki öznel (geleneksel ya da duygusal) duygusuna dayalı olduğu ölçüde cemaatleşme (*Vergemeinschaftung)* söz konusudur. Eğer amaç ve değersel olarak çıkar güdüleri arasında bir karşılaştırma ve bir eşgüdüm

söz konusu ise toplumlaşma *(Vergesellschaftung)* söz konusudur (Weber, 1995[1922]:72-73).

Toplumsal eylemlerde düzenlilikleri görenek, gelenek veya karşılıklı çıkarlar sağlamaktadır (Weber, 1995[1922]:52). Ancak "bir düzenin 'geçerliliği', yalnızca bir gelenekle ya da çıkarın gerektirdiği bir durumla belirlenmiş toplumsal eylemin yürütülüşündeki düzenlilikten daha çok şeyi anlatır." "Eylem, özellikle de toplumsal eylem, daha da özel olarak toplumsal ilişki, meşru bir düzenin varlığı tasarımına göre yönlendirilir." Böyle bir düzen "geçerlilik" (Geltung) –meşruiyet- taşır (Weber, 1995[1922]:56).

Meşru düzen

- İçten kabulle (duygusal bağlılık, değer verme veya iman yoluyla),
- Dışsal, yani adetler (konvensiyonlar) –kınama vb.- ve hukuk (Recht) –fiziki zorlama, kısıtlama- yoluyla güvenceye alınabilir (Weber, 1995[1922]60-61).

Toplumsal ilişkilerde "görgül bir 'anlamsal içerik' söz konusudur, ama hiçbir zaman kural olarak 'doğru, haklı' ya da metafizik açıdan 'gerçek' bir anlam söz konusu değildir." Bu kavramlara "nesnelleştirici" bir anlayıştan uzak durmak gerekir (Weber, 1995[1922]:48).

3.4.2. Rasyonalizasyon Biçimleri: Karizma, Gelenek ve Yasa (Bürokrasi)

Weber, çağdaş Batı toplumunun ana karakteristiği olarak bilimde, sanayide ve bürokraside akılcılaştırmayı almıştır. Kapitalizm de sosyalizm de sonuçta akılcılaştırmaya varmaktadır (Aron, 1986:544). Ancak Weber'e göre her bir rasyonalite, sonuçta bir soyutlama ve saflaştırma yoluyla kavramlaştırmaya dayanmakta; gerçekte her rasyonalite kendi içinde bazı irrasyonaliteler, her irrasyonalite de kendi içinde bazı rasyonaliteler taşımaktadır.

"Dinlerin ya da kurtarıcının emirlerinin özü, kutsal değere ulaştıracak bir hayat sümekti. Böyle olunca, din ya da emirler, hiç değilse göreli olarak, hayat tarzını, belli noktalarda ya da bütünüyle, sistemleştirmeye ve rasyonelleştirmeye yöneliktir" (Weber, 1987[1915]:282). "Nasıl bütün ekonomik ve rasyonel siyasal eylemler kendi kanunlarını izliyorsa, dünyadaki

tüm öteki rasyonel eylemler de kaçınılmaz biçimde dünya koşullarına bağlı kalır. Bu koşullar kardeşlikten uzaktır ve rasyonel eylemin araçları ya da amaçları olmak durumundadır" Mistisizm de dünyadan (siyasal alandan) uzak duruşuyla bu gerilimi aşar (Weber, 1987[1915]:292).

Özetle, Weber'e göre rasyonalizasyon;

1.Amaç-araç örtüşmesi, amaç yönelimli (işlevsellik),

2.Yaşamın-eylemin sistemleştirilmesi (kurumlaşma, içsel bütünlük sağlanması),

3.Akla uygunluk, (duygusal-tepkisel olana, geleneksel-alışkanlık olana ve değer yönelimli olana karşı) olmak üzere üç anlamda kullanılmakta olup, üçündeki ortak noktanın "tutarlı bir dünya görüşü" anlamına geldiği söylenebilir.

Aslında daha esaslı bir Weber okumasında geleneksellik ile bürokrasi arasında da çok ciddi bir ayrım yapılamaz. İkisi de yaşamı sistemleştirmektedir. Birisi daha yerleşik alışkanlıklara dönerken, diğeri bir miktar daha pragmatist-akılcıdır. Ancak akılcı düzenlemelerde sonuçta giderek gelenekselleşme (kurumsallaşma ve düzen) eğilimindedir. O halde, geriye iki ana eğilim kalmaktadır: Karizma ve kurumsallaşma.

Paradoksal olarak karizmanın sürdürümü olası gözükmüyor. Değişiklik ve yenilikler kurumsallaştıkça da gelenekselleşiyor (iç çelişkileri giderek gideriliyor ve total tutarlı hale geliyor). Parodoksal olarak belirli bir görüşün içsel tutarlılığı arttıkça, dünya ve diğer "dış" gelişmelerle gerilimi de artmaktadır. Bu kavramlaştırma ve değerlendirmeleri, Weber'in yöntemsel bakışının da temellerini oluşturmaktadır.

3.4.3. Yöntem Katkısı: Özcülüğe Karşı Çoğulculuk, Pozitivizme Karşı Anlama ve İdeal Tip

Sosyal aktörün pasif bir şekilde görmediğini, kendi öznel yorumları yoluyla sosyal gerçekliği oluşturduğunu ve bilim kişisinin de olguları objektif olarak çözümleme yerine aslında "anladığı" ve yorumladığını ileri sürerek pozitivist bilim anlayışına karşı farklı bir bilim felsefesi (anlamacı sosyoloji) geliştirir (Turner, 1997:21).

1."Anlam"; a. öznenin kendi öznel amaçladığı şey, b. kuramcının onun eyleminden çıkardığı şey olarak iki karşılığa denk gelir. Anlam; hiç-

bir şekilde ne nesnel ne de metafizik 'doğru' sayılamaz. "İşte sosyoloji ve tarih gibi ampirik eylem bilimleri; hukuk, mantık, ahlak ve sanat gibi araştırma nesnelerinin 'doğru' ve 'geçerli' anlamını araştıran dogma bilgilerinden ayırt eden budur" (Weber, 1995[1922]:12).

"2. Anlamlı eylem ile kendisine hiçbir öznel anlam bağlanmamış tepki davranışı arasındaki ayrım çizgisi görgül olarak kesin biçimde çizilemez" (Weber, 1995[1922]:13).

"3. Her bilimsel gözlem gibi her yorum da, kavramada ve anlamada açıklığa ve kanıtlanabilir doğruluğa (*Evidenz)* ulaşma çabasındadır" (Weber, 1995[1922]:13).

"4. İnsan eylemleriyle ilgili bütün bilimlerin uyarıcılar, sonuçlar, etkinliği kolaylaştırıcı ya da güçleştirici koşullar gibi öznel anlamı bulunmayan süreçleri ve olayları göz önünde bulundurmaları gerekir" (Weber, 1995[1922]:16).

"5. Anlama iki türlü olabilir: birincisi, belli bir eylemin öznel (amaçlanan) anlamının doğrudan gözlem yoluyla anlaşılması" (aktuelles Verstehen). İkincisi açıklayıcı anlama (Erklärendes Verstehen), "o davranışı yapmaya neyin yönelttiğine bakarak da anlayabiliriz" (Weber, 1995[1922]:19).

"6. Bütün bu durumlarda 'anlama', aşağıdaki bağlamlardan birinde anlamı ya da anlam bütünlüğünü yorumlama yoluyla kavramak demektir: a) (örneğin tarihsel yaklaşımda olduğu gibi) somut bireysel etkinliğin gerçekten kastedilen anlamı; ya da b) (örneğin kitle olaylarının sosyolojik incelemesinde olduğu gibi) gerçekten kastedilen anlamın ortalama ya da yaklaşık bir biçimi; ya da c) belli bir sıklıkla görülen bir olayın bilimsel olarak ortaya konmuş arı örneğini (düşünsel örnek= ideal tip) belirten anlam" (Weber, 1995[1922]:20-21).

"7. Bir güdü, eylemde bulunan kişiye söz konusu davranışın uyum nedeni olarak görülen bir öznel anlam bütünlüğüdür" (Weber, 1995[1922]:24).

"8. (Bizim kullandığımız bağlamda) anlaşılır olmadıkları için 'sosyolojik olgu ya da kural' saymadığımız süreçler ve düzenlilikler, kuşkusuz bu yüzden daha az önem taşıyor değildir."

"9. Bizce, 'özel bir eylemin öznel olarak anlaşılabilir yönelimi' anlamında etkinlik, ancak bir ya da birçok tekil kişi biçiminde varolabilir" (Weber, 1995[1922]:26).

"10. Sosyoloji, örnek (tip) kavramları geliştirir ve incelediği konunun oluşumundaki genel kurallılıkları (düzenlilikleri) ortaya çıkarmayı amaçlar." (Weber 1995[1922]:36). "Bu durumda 'düşünsel örnek' niteliğindeki terimleri seçmek zorunlu olmaktadır" (Weber, 1995[1922]:40).

Weber, anlama ve açıklamayı Dilthey'den aldı, sosyolojiye uyarladı. Her ilişkide eyleyicinin/ajanın belirli değer ve amaçlara öncelik vermesi, onu anlamlandırması yani bir tür "öznel yönelim" söz konusuydu (Freund, 1997:175). Croce ile benzer şekilde "değerlerin", özellikle de ahlaki bir nitelik taşıyanlarının öznel olduklarını ve deneysel yolla türetilemeyeceklerini kabul etmekle birlikte, tarihi açıklamalarda yasa olmasa bile nedensele yakın bir açıklayıcı çerçeve arıyor, bunun için sezgilerin yetersiz olacağını düşünüyordu. Hipotetik de olsa "nedensellik" ve "etik tarafsızlık" ilkelerini sürdürüyordu. Bununla birlikte Dilthey ve Rickert'ten türetilebilecek metot ve nesnenin aynı şeyin farklı yönleri olduğunu kabul ediyordu. Toplumsal ve kültürel dünyanın anlam vermeye bağlı olmayan sabit bir gerçekliği yoktu ve Dilthey'in "yeniden deneme", Croce'nin "yeniden düşünme" dedikleri bir tür hissetme-sezme-empati kurma yolu ilerletilerek pozitif yaklaşımı da tümden dışlamaksızın (nicellikleri de dikkate alarak) "Verstehen" (anlama-idrak) gerçekleştirilebilirdi. Bunların da sınanabilirliği sağlanmalıydı (Hughes, 1985:264-269).

Sınanabilirliliği sağlanmaya çalışılsa da sonuçta "Verstehen" (anlama) bir miktar eksiklik ve keyfilik içeriyordu. Sorel'in "diremption" diye adlandırdığı şeye yakın bir terimle Weber, bunu "ideal tip" olarak adlandırdı. İdeal tip, sonuçta zihinsel olarak kurgulanmış somut gerçekliğin dağınık çeşitli öğelerinin analitik bir bireşimiydi. "Devlet" veya "kilise" gibi genele ilişkin veya "kapitalizm" gibi pür idealize edilmiş görüngülerdi. Olayı görmeye ve sınırlandırmaya yarayan bir tür yapay kavramlardı. İnsan dünyasını akılcı biçimde anlamaya yönelik soyut kuramsal inşa, öğrencileri Schumpeter'in adlandırmasıyla "model" oluşturma idi (Hughes, 1985:269-271).

"İdeal tip türünden yapılar, tarihsel bir olgunun tipolojik yerini belirlemeye yarar. Olguların belirli bir ayrıntıda ya da tüm özellikleriyle, tiplerimizden birine yaklaşıp yaklaşmadığını görmemize, tarihi olayın kuramsal tipe yaklaşma derecesini belirlememize yardım ederler. Bu açıdan kuramsal tip yalnızca, daha anlaşılır bir düzenleme sağlayan ve terminolojiyi kolaylaştıran bir teknik gereçtir. Yine de belirli koşullarda, ya-

ratılan yapı daha fazla anlam taşıyabilir. Çünkü mantıksal ve teleolojik 'tutarlılık' anlamında olmak üzere, fikri-kuramsal veya pratik bu güç..." "*Ratio* etkisi... rasyonel kalıplar..." (Weber, 1987:279).

Yine Weber'e göre, gerçeklik kendini bize art arda veya birlikte ortaya çıkıp kaybolan sonsuz sayıdaki olaylarla sunar. Analizlerde ancak bunun sadece bir kısmı ele alınabilmektedir (Keat & Urry, 2001:314).

Weber, değer yargısının doğruluk veya yanlışlığının söylenemeyeceğini; dolayısıyla "değer-serbestliği" altında bilim kişilerinin birbirine rakip önemli ahlaki doktrinler arasında rasyonel ve nesnel bir kararın verilmesinin imkansız olduğunu ileri sürer (Keat & Urry, 2001:313). Freund'a (1997:185-188) göre, "değer-serbestliği" ile Weber, bilimin ve sosyolojinin sınırlarına dikkat çekiyordu.

Bu çalışmalarında önemli oranda polemikçi bir dille bir yandan insan bilimlerini kısırlaştıran pozitivizm-doğalcılık, diğer yandan bilimsel yaklaşımdan uzaklaşma riski oluşturan idealizm arasında mücadele ediyordu (Hughes, 1985:261). Ancak Keat & Urry'ye (2001:338) göre, belirlenimcilik ve relativizme karşı geliştirilen bu iddialar yanılgılıdır. İnançların/değerlerin nedensel açıklaması ile doğruluklarının uyuşturulamayacağı görüşüne katılmıyoruz. Kaldı ki pür relativizmin kabulü de kendi içinde çelişiktir.

Weber'e göre de, bilimlerin nihai amacı nesnel bilgi ve kesinliğe ulaşmaktır. Bu haliyle pozitivist ve marksist anlayışla örtüşmektedir. Ancak sosyal olguların doğası buna uygun değildir. İdeal tip, anlamları amaçlara (güdülere) bağlayan yorumcu-nedensel bir içeriktedir (Swingewood, 1998:181-182). Eylemi açıklayabiliriz, ancak arkasındaki motifleri (nedenleri, erekleri) onların belirli ölçülere sabit olarak vurulamazlığı dolayımında anlayabiliriz. Dolayısıyla Weber, pozitivizm veya materyalizm yerine ideal tipleri öneriyor.

İnsan eylemliliği de akıldışı değil, hesaplanabilir bir şeydir. Ancak bireyin eyleminin öznelliği dikkate alınmak durumundadır. Yine "amaç yönelimli" ile "değer yönelimli" oluşu dikkate alınmalıdır. Bunlar akıldışı değildir. Doğruluk ile iyilik arasında da belirli bir tarihsel ilişki yoktur. Hatta Kalvinizm ve çileci Protestanlık, "meslek"e, disiplinli bir şekilde parasal kazanç peşinde koşmaya irrasyonel bir itki sağlamıştır (Giddens, 2000:48-51).

Sadeleştirme ve bir miktar da basitleştirme (saflaştırma) yapılırsa, Weber'in bilim ve yöntem anlayışı amaçları anlamayla, araçları açıklamayla eşleştirerek gösterilebilir:

Rasyonalite: 1.Amaçların niteliği; 2.Amaçlar ile araçlar arasındaki ilişkinin niteliği ve derecesi	
Neden	**Çıktı, sonuç**
Anlama	**Açıklama**
Felsefe	**Bilim**
Etik	**Teknik akıl**
Politika **Din** **Sanat** **Akılcılık,** **Hesap kitap**	**Müzik** **Eğitim** **Bürokrasi,** **İşletme, Şehir**
Protestanizm, **Püritenizm**	**Kapitalizm,** **Biriktirme,**
	Yatırım
Toplu ve/ya toplumsal süreç, yapı ve eylem	

Weber, anlayıcı açıklama (*versthende Erklärung)* ile açıklayıcı anlamayı (*erklärendes Verstehen)* arasında bir karşıtlık kurmaz; anlamanın nedensel ilişkileri (*Kausalzusammenhänge*) ile anlam ilişkilerini *(Sinnzusammenhänge)* birbiriyle geçişken düşünür. Ayrıca nedensel çoğulculuğu esas alır (Freund, 1997:176).

Weber, (1918 [2004]:167) "Meslek Olarak Bilim" adlı son konferanslarından birinde, Platon'a ve "mağara" retoriğine de gönderme yaparak, "Rasyonelleşme, entelektüelleşme ve bilhassa dünyanın 'büyüden arındırılması' ile birlikte en mutlak ve yüce değerlerin kamusal alanı terk etmesi (...) çağın kaderidir." diyor ve devamında, Weber'in her zamanki tavrına uygun bir şekilde, "enetelektüel dürüstlükle", "peygamberler bekleme yerine" bilim kişilerini "sabaha çıkmak" için üzerlerine düşen aktif görev-

leri yerine getirmeye (ülkenin durumu için inisiyatif almaya) davet ediyor (Weber, 1918 [2004]:167).

4. Değerlendirme

Weber'e göre farklı güdülenme ve akılcılaştırma (rasyonalizasyon) biçimleri; farklı eylem, yönetim ve dolayısıyla farklı toplum / laşma biçimlerine, hatta farklı bilim ve yöntem anlayışlarına denk düşmektedir. Tüm inceleme ve çalışmalarında da doğrudan veya dolaylı bir şekilde bu sistematiğe dayalı analiz ve değerlendirmelerde bulunmaktadır.

Farklı rasyonalite biçimlerinin (farklı tinselliklerin) birbirine dönüşebilirliği de sorunludur (evrimci bir şekilde işlememektedir). Hatta bunların hangisinin daha geçerli (haklı, doğru) olduğu da bilimsel olarak söylenemez.

Ancak yine de kendi içinde katılaşıp işlevselliğini kaybetmeye başlayan rasyonaliteler, başka rasyonaliteleri zorlayabilir. Yani her rasyonalite ve toplum, içsel çelişkiler ve dinamikler taşımaktadır. Belirli bir toplumda az çok karizmatik, geleneksel ve yasal meşruiyetler arasında böyle dönüşümler veya gelgitler söz konusudur.

Bu çelişkiler ve Weber'in yaklaşımı belirli başlıklar altında toplanabilir.

4.1. Marx ve Marksizmle İlişkisi ve Ayrışması: Weber "Burjuva Marx" Mı?

Weber 1882'de Heidelberg'e üniversite öğrenimine gittiğinde artık sosyalist gruplarla tanışıyordu. Ancak liberal ve burjuva eğilimleri tüm yaşamı boyunca daha ağır bastı.

Weber, Protestan Ahlakı'nda Marksist "ideoloji" ve "üstyapı" analizleriyle hesaplaşmaya giriyor, düşünce sistemlerinin ekonomik faktörlere indirgenemeyeceğini ileri sürüyor, tarihsel gelişmede "düşüncenin rolü"nü göstermeye çalıyordu. Ayrıca Almanya ve Bismarck dönemini Marksistlerden farklı yorumluyordu (Giddens, 2000:29-31, 41). 1904 ve devamında Almanya ve Rusya üzerine yazılarında da bilimsel bilginin gerçekliği (nesnelliği) ile sosyal politikanın gerçekliğini ayırmaktaydı.

Junkerler (toprak ağaları), burjuvazi ve işçilikle ilgisi olmayan bir zümreydi ve taşıyıcılıkları sıkıntılıydı. Sağ muhafazakâr milliyetçiliklere de, Marksist sosyal demokratlara da mesafeliydi. Muhafazakârları koru-

yucu gümrük tarifelerini savunmakla, sol liberalleri de güç/iktidar boyutunu yeterince değerlendirememekle eleştiriyordu (Giddens, 2000:29-31, 41).

Weber, ekonomik olana kıyasla siyasi olanın özerk karakterini kesin biçimde ifade ediyordu. Yasal-rasyonel devlette hiyerarşik otorite sisteminde "işbölümüne dayalı uzman memur sınıfı" devletin idare araçlarının mülkiyetinden tamamen uzaklaştırıldı (mülksüzleştirildi). İşçinin üretim araçlarından ayrıştırılması, rasyonelleşme sürecinin bir parçasıydı. 1918'de Marksist esaslı Alman Sosyal Demokrat Partiye yakınlaşır ancak Bernstein gibi işçi ve uzman grupların proletarleşme yerine vasıf kazanarak varlıklarını sürdüreceklerine inanır. Bürokratikleşme de, kapitalizmin ekonomik örgütlenme ve planlamayı gerekli kılmasından dolayı sürecektir (Giddens, 2000:43-44).

Weber, tarihi dönemlerin determinist yorumlarını benimsemez. "Ekonomik", "ekonomik olarak koşullanmış" ve "ekonomik olarak önemli" olgu ve olaylar arasında ayrım yapmaya çalışır. "Ekonomik olan" ile "teknolojik olanı" da ayırmaya çalışır. Sınıf çatışmalarının önemini daha yumuşak ele alır. "Olguyla değer arasında tam bir mantıksal ayrım olduğundan" hareket eder (Giddens, 2000:74-77).

Weber Marx'tan, her şeyden önce iktisadi olayların yanında farklı güdülerle de sosyal eylemin olabileceği (hatta saf iktisadi davranışın toplumsal bir eylem sayılmayabileceği) ve yine tarihi geçişlerin o kadar kırılgan olmayacağı (hatta birbirine dönüşme potansiyeli taşıdığı) konularında ayrılmaktadır. Dolayısıyla ekonomi kadar hukukun ve siyasetin de; sınıfsal ayrışmalar kadar din, statü-onur düzeni ve partilerin de etkili olduğunu ileri sürmektedir. Ekonomik çıkar, sosyal eylemin ana itkilerinden biridir ama tek başına değildir. Toplumda iktidar (iktidar eğilimi) daha kapsayıcı temel güdüyü/itkiyi oluşturmaktadır: "Toplumsal eylem ile de eylemde bulunan kişinin ona verdiği öznel anlam doğrultusunda başkalarının eylemlerini dikkate alan ve buna uygun olarak sürdürülen eylemleri anlıyoruz" (Weber, 1995[1922]:10-11).

Hughes'a (1985:273-274) göre Pareto ve Croce'nin aksine Weber Marx'a karşıtlıktan çok, onun gibi bir tür felsefi sosyoloji yapıyor ve tarihi maddeciliğin ve toplumsal kuramların tek yanlılığını tek yönlü yeni bir açıklamayla genişletiyor, üretim araçlarının öncelenmesini akılcılıkla örtüştürüyordu. Parsons'a göre, Weber için kapitalizm-sosyalizm ayrımından daha çok bürokrasi ve rasyonalizasyon tiplemelerinde "niha-

i değerler ve değer tutumları seti" daha önemliydi. Sınıf, ekonomik çıkarlar etrafında birleşirken; statü grubu (stand-zümre) ise ayrıcalık ve onur düşüncesine göre şekilleniyordu (Hughes, 1985:274-275). Löwith'in belirttiği üzere, Marx'ın ekonomik etkenleri ile karşıdan tinsel etkenleri de birleştiriyordu (Hughes, 1985:277).

Freund'a (1997:173) göre Weber'de her bir öğe kendi başına, diğerleri ile birlikte ve diğerlerini etkilemede bir yere sahiptir. Bu durum "hiçbir etkinliğin son çözümlemede diğerlerinin temeli olmadığı anlamına gelir. Bu noktada onun Marksizmle ayrılığı kesindir. (...) bu türden bir önerme temel'in (*hypostasis)* metafizik alanına aittir; çünkü bilimsel olarak gösterilemez."

Marx, tarihten soyutlandığında ideoloji ile toplum arasındaki ilişkinin anlaşılamayacağını varsayıyordu. Servet için servet biriktirme, Roma Dönemi ile birlikte başlamaktaydı. Para ise bütün niteliksel ilişkileri niceliksel değerlere dönüştürerek evrenselleştiriyordu. Sonuçta Marx ve Hegel, tarihe rasyonel bir karakter verirken, Weber eylemin ve tarihin (karizmanın) irrasyonalitesini dikkate alıyordu. Ancak Weber de bürokrasinin formel rasyonalitesi ve genişlemesinin irrasyonalitesini görmekte güçlük çekiyordu veya bir çıkış göremiyordu (Giddens, 2000:80-87). Marx (mülkiyetin radikalleşmesi) ile Nietzsche (iktidarın radikalleştirilmesi) arasında, Giddens'a göre, Weber, Nietzsche'ye daha yakın olan iyi bir girişimdir (Giddens, 2000:269).

Marx ekonomiye yani sosyal yaşamın maddi temellerine odaklanırken, Weber iktidara yani bürokrasinin, yönetim ve siyasetin mekanizmalarına yoğunlaşmaktadır. Marx, diyalektik tarihi materyalist yöntemi, Weber anlamacı ideal tipleştirmeyi öne çıkarmaktadır. Marx, toplumcu eğilimlerin taşıyıcısı iken, Weber teknik rasyonalitenin baş mimarıdır. Öyle ki, iktidarı sağlamlaştırmaya yönelik yönetim işletmeciliği temel uğraşısıdır. Dolayısıyla kuramsal çalışmalarının yanı sıra, askerlik hizmetleri ve Anayasa komisyonu üyeliği gibi görev ve rolleri de anlamlıdır.

Weber'e göre her tür siyaset de, sonuçta iktidar mücadelesini içerdiğinden evrenselci bir siyaset abesti. Son nokta "Alman ulus-devletinin çıkarlarıydı" (Giddens, 2000:37). Oysa Marx evrenselci düşünüyordu.

Özetle, Marx'ta insan (özellikle de emekçi) odak alınıp iktidar sorgulanırken, Weber, hep iktidar (idari kurum, devlet, işletme, bürokrasi)

odaklı olarak konuya yaklaşmaktadır ve insani bir seçenek de sunmamaktadır.

Ancak Turner'a göre; Weber'in çalışmalarının Marksizm'e bir yanıt olduğu ileri sürülse de, kapitalizm için gerekli olan burjuva sınıfı, para ekonomisi, şehirleşme, özgür emek pazarı ve rasyonel hukuk gibi ön koşullar üzerine çeşitli sav ve çalışmaları bulunmakta; Marx'ın Asya Tipi Üretim Tarzı (ATÜT) ile Weber'in Doğu Patrimonyalizmi iddiası arasında da benzerlikler olduğu ileri sürülmektedir. Marx'ın ekonomik gücün tekelleşmesi üzerine savları ile Weber'in siyasal gücün tekelleşmesi ile ilgili perspektifi arasında da benzerlikler kurulmaktadır (Turner, 1997:21). Gerth ve Mills'e (1961) göre Weber, Marx'ın iktisadi materyalizmini askeri ve siyasi bir materyalizm ile tamamlamaktadır (Turner, 1997:46).

4.2 "Karizma" Konusu veya Çalışmalarının Bazı Siyasal Sonuçları: Kurumlaşma, Bürokratik Despotizm, Demokrasi, Liderlik

Marksizmle ilgili tutum ve konumlanışı dışında, Weber'in çalışmalarının etki ve sonuçları ile ilgili bir başka önemli iddia, daha sonraki Nasyonal Sosyalizme etkisinin ne olduğu konusundadır.

Her şeyden önce Weber'in ilgisi, özellikle de yöneten ve yükselen sınıfların siyasi nitelikleriyle ilgiliydi (Giddens, 2000:29).

Demokratik yönetimlerin zorunlu olarak bürokratik süreçleri artırdığı, bunun da sonucunda oluşan "denetimdışı bürokratik tahakkümü" (ve dolayısıyla profesyonel siyasetçilerinin tahakkümünü) artırdığı görüşündeydi. Bunu önlemenin yolu olarak karizmatik liderliği görüyordu. Karısı Marianne'ye göre, Weber'in SPD'ye kendini yakın hissettiğini, ancak Michels'e 1907'de yazdığı mektubunda da ifade ettiği gibi küçük burjuva cesaretsizlikleri yüzünden "devletin Sosyal Demokrat Parti'yi ele geçireceğini görmemiz gerekir" diyor, burjuvaya daha yakın duruyordu (Giddens, 2000:30-32). Liderlik sendikalara değil, burjuvaziye verilmelidir. Komünist Manifesto'da da belirtildiği üzere, burjuva devrimci bir sınıfı oluşturuyor. Sendikalar denetleyici rolde kalmalıdır (yıkıcı siyasi etkilerini dizginlemeli). İyi işleyen bir parlamenter sistem kurulamazsa, parlamenter sistemin Sezarizme yol açacağı görüşündeydi (Giddens, 2000:35).

I. Dünya Savaşı onu heyecanlandırıyor, milli bir siyasi hissin olmayışının diğer milletler karşısında yaratılacak kolektif birliktelik ile doldu-

rulabileceğini bekliyordu. 1917 ve devamında siyasi liderlik oluşumunun önündeki esas sorunun "bürokratik despotizm" olduğunu belirtiyordu ve bu eğilim devlet dışında "uzmanlar"la yürütülen "idari" tasarruf (karar) biçimleri için de geçerliydi (Giddens, 2000:33-34). İdari memur (bürokrat) tarafsız olmak durumunda, ancak siyasi olan "tutkulu olmak" zorundaydı (Giddens, 2000:46).

I. Dünya Savaşı sonrası yayılmacı politikaları eleştirdiği ve güçlü bir parlamento arzusu içinde anayasa oluşumuna ve Alman Demokrat Partisinin kuruluşuna destek verdiği dikkate alınsa da I. Dünya Savaşı sırasında Varşova ve ötesine kadar askeri üsler kurulması ve işgalciliği savunuyor (Gerth ve Mills, 1987:39). Savaş sonrasında da reel politikalara uyumu savunuyor ki, bu tutumu genel bir eğilimi olan güç politikalarına (konvensiyonalizme) denk düşüyor.

Weber'in psikanalitik çözümlemesini deneyen Mitzman'a göre, babası ile çatışmasını Junker'lerle ilişkilendiriyor ama gerici toprak ağalığı veya muhafazakarlığa dayalı görüşlere (aynı zamanda babasına) karşı olmakla birlikte aynı zamanda liberal-burjuva düzendeki rahatlığı burjuva liberalizmin ve kapitalizmin dönüştürücü gücünü öne çıkarmasına yol açıyor. Ancak Mommsen bu tür değerlendirmeleri kısır buluyor. Weber'in cinsel güçsüzlükleri, Nietzsche'nin etkileri ile karizma arasındaki ilişkilendirme, Püritenik bireysel ve sosyal etik ile Weber'in bireysel psikolojisi arasında yeniden bağlar kurulabilirse de bu tür açıklamalar yetersiz kalıyor (Mommsen, 2004:458-459).

Weber, kapitalizmin formal rasyonalitesini maddi irrasyonaliteyle (tutumlulukla, çilecilikle) ilişkilendiriyor ve tekrar işçilerin işverenlere boyun eğmesini de kapitalist sistemin özgül maddi irrasyonalitesi olarak değerlendiriyordu. Kapitalizmi de verili almıyor, sosyal devlet ile düzeltimde bulunulmasını arzuluyordu (Mommsen, 2004:463-464). Aşırı katılaşmaya karşı da karizmatik liderliği öngörüyordu.

Gerth ve Mills'e (1987:45) göre Weber, veri yığınlarına gömülü karşılaştırmalı incelemeler yaparken arkasındaki kuralları bularak böyle bir bilgi ile iktidarın yakalanacağı umudunu taşıyordu, "güçsüz bir adamın bilgi peşindeki serüveninin ardında yatan etmen buydu."

Weber'in demokrasi de dahil her şeye pragmatik bakışı, karizmatik önder arayışı, Makyavelci tutumu daha sonraki Nazizme etkisi olduğu yönünde bir bağ kurulmasını haklı kılsa da, Gerth ve Mills'e (1987:41) gö-

re bu aşırı bir yorum olur, çünkü aynı zamanda hümanist ve ırkçılık karşıtı görüşleri vardı. Aron'a (1986:542) göre ise Weber, ırkçılık karşıtı olmayı bırakın, bizzat bunu destekler nitelikte görüşlere sahiptir. Weber demokrasiye ilkeden çok koşullar nedeniyle taraftı, her şeyin üzerine yerleştirdiği değer ulusun yüceliği idi. Yeni bir Makhiavel sayılabilir; demokrat olmaktan çok Nietzschecidir. Hatta yayılmacı bir milliyetçidir. H. Marcuse'a göre "Kristalleşmiş bir düşünce olarak makine yansız değildir. Teknik akıl, her çağda egemen olan akıldır, bu kendi yapısında değiştirilebilir, o bir özgürleştirme aracı olarak kullanılabilir. Max Weber için bu olasılık bir ütopya idi. Bugün haklı olduğu görülüyor" (Aron, 1986:544).

Hughes'e göre de, "Weber'in kişisel önderliği özleyişi –söküp atamadığı ulusçuluğunun yanı sıra- onun siyasal düşünüşünün tüm temelini sorgulamamıza yol açmaya yeter" (Hughes, 1985:287).

Ancak Weber, karizmatik liderliğe özlemi ve ulusçuluğu demokratik rejimle aykırı görmüyor, bunları birbirini dengeleyici olarak değerlendiriyordu: "Demokratik kurumların kararlı taraftarları –ki ben öyleyim- kurulu bir hanedanın kaldırılmasını arzulayamaz. Çünkü o, askeri devletlerde, görgüsüz komutanların Sezaryen iktidarını önleyecek, tek şekil olmasa bile, en iyisidir" (Weber, 1987[1906]:304).

Giddens'a (2000:59-62) göre, Makyavelizm de, Alman emperyalizmini övdüğü de, Nietzscheci "aristoratik ahlak"çılığı da Weber'i tam yansıtmamakla birlikte ancak "güç-çıkarlar" gözetilerek ilerleme sağlanabilirdi. Hem bilimcilik hem de sezgiciliği reddetmiş, rasyonel ile irrasyonel, nesnel ile öznel arasında belli bir çerçeve kurmaya çalışmıştır. Yani Marx ile Nietzsche'yi birleştirmeye çalışır. Ancak Marx'tan çok Nietzsche'ye yakındır.

1918'de "Alman Devletinin Gelecekteki Biçimi" [Deutschlands künftige Staatsform] adlı değerlendirmesinde Alman Cumhuriyeti Başkanı'nın halk tarafından seçilmesini öneriyor ve daha sonra bunu Weimar Anayasasına geçiriyordu (Giddens, 2000:34). Bunun ileride Hitler'in iktidara gelişine kaynaklık ettiği iddiası bulunuyor.

Weber'in Nazizme doğrudan bir etkisinin olup olmadığı tartışılmaya devam edecek gibi gözükse de, en azından konvensiyonalist eğilimleri görmezden gelinemez. Weber'e göre, "Eylem, özellikle de toplumsal eylem, daha da özel olarak toplumsal ilişki, meşru bir düzenin varlığı tasarımına göre yönlendirilir." Böyle bir düzen "geçerlilik" (Geltung) –meş-

ruiyet- taşır (Weber, 1995[1922]:56). Meşru düzen ise iki yolla, yani içten kabulle (duygusal bağlılık, değer verme veya iman yoluyla) ve daha önemlisi dışsal, yani adetler (konvensiyonlar) –kınama vb.- ve hukuk (Recht) –fiziki zorlama, kısıtlama- yoluyla güvenceye alınabilir (Weber, 1995[1922]60-61). Demokrasi (seçim, seçme ve seçilme -"yönetilenlerin keyfiyeti") bir tür plütokrasi sayılıyor ve bunun yerine bürokrasi (sınav, atama ve disiplin - "rasyonalizasyon") savunuluyor (Weber, 1987[1922]:214). "Makyavel... kentlerin büyüklüğünü kendi ruhlarının kurtuluşundan üstün tutan yurttaşları övdürtür" (Weber, [1918] 1987:123). Konvensiyonalizm ise, Frankfurt Okuluna göre faşist karakterin temelini oluşturmaktadır.

4.3. Saf ve Pratik Ahlak: Sorumluluk Ahlakı veya Konvensiyonalizm

Weber, düşünce sistematiğini siyaset ve ahlaki konularda da benzer şekilde sürdürür. Değer-yönelimli rasyonalite ile mutlak-erekler ahlakını örtüştürmekte, dini eğilimleri de, Marksizmi de, ideoloji partilerini de bu kategoride değerlendirmektedir. Sonuçta gerek siyasette, gerekse bireysel olarak burjuvalara has kabul ettiği "sorumluluk ahlakının" dikkate alınmasını önermektedir.

"Bir Meslek Olarak Bilim" ve "Bir Meslek Olarak Siyaset" (1918-1920) konferansları, ki Weber daha Strassburg'ta iken (1883'lü yıllar) "sorumluluk ahlakı" ile "mutlak erekler ahlakı" arasında ayrımlar yapıyordu (Gerth ve Mills, 1987:9). "Ama mutlak erekler ahlakına dayanılarak inançlar savaşı içinde mutlak iyilik aranırsa, amaçlar zarar görür ve kuşaklar boyunca gözden düşer, çünkü sonuçlar için sorumluluk yoktur ve işe karışan iki şeytani güç aktör için karanlıktır..." (Weber, [1918] 1987:124). Bir diğer deyişle Weber için siyaset, "mutlak erekler ahlakı" yerine daha çok "sorumluluk ahlakının" sürekli dikkate alınması, pragmatik başarı veya yenilgileri göze almayı gerektiriyordu.

Zaman zaman bunun da paradokslarını yaşamakta, ikisinin birleştirilebileceği gibi bir umut taşımaktadır: "...mutlak erekler ahlakı ile sorumluluk ahlakı mutlak zıtlar değil birbirlerinin tamamlayıcısıdırlar; ancak ikisi bir araya geldiğinde gerçek bir insan – 'siyasete görev duygusu ile bağlanabilecek' bir insan – meydana gelebilir" (Weber, [1918]

1987:124). Zaten kendi yaşam deneyimi içinde de sosyal demokratlarla (sosyalistlerle) liberalleri birleştirmeye, en azından uzlaştırmaya çalışmıştır.

I. Dünya Savaşı yıllarında yeniden popüler ve aktif olarak olayların ve siyasetin içine girişi, Alman Demokrat Parti'nin kuruluşu, Münih'teki Bavyera Sovyet Cumhuriyeti'ne destek olması, Oswald Spengler ile görüş alışverişleri, "Bir Meslek Olarak Bilim" ve "Bir Meslek Olarak Siyaset" konferansları, yoğunlaşan paradokslarını da gösteriyordu. Weber, giderek çeşitli değer alanlarının uzlaştırılamaz olduğunu gördü. "Dağdaki Vaiz'in 'nihai hedeflerini' içeren etiği seçse, dünyadaki yaşama katılamazdı... halkla ilgili olaylarda etkinlikte yer almayı seçerse, kendi kişisel ahlak standartlarına pekala zarar verebilecek bir 'sorumluluk etiğine' mahkum olmuş demekti" (Hughes, 1985:283-284).

Weber'in burada da genel eğilimi devam etmektedir. İktidar için "değerleri" ikinci plana itmekte; amaç rasyonel eylemi uzlaşımla örtüştürmektedir.

Hatta "değere kayıtsızlık" altında her hangi bir "ereğin/etiğin/değerin" önceliğinin "bilimsel" olarak söylenemeyeceğini ileri sürmektedir. Bilimsel amaçlı bir çalışmanın sadece gerçeği ortaya koymayı temel değer yapması açısından diğer değerlerden farklılaştığını, dini veya başka bir değere başkaca bir önceliğinin olmadığını ileri sürmektedir.

4.4. İdealizm ile Pozitivizm, Kesinlik ile Bilinemezcilik, Özne ile Toplum Arasında Gelgitler

Metinlerin daha çok fikir ve düşünceler (soyutlamalar) halinde ortaya konması bir yandan Weber'i zayıflatıyorsa da diğer yandan gerek Weber'i, gerek onun felsefi sosyolojisini anlamakta ayrı ve çok değerli bir hale gelmektedir. Sınıf, statü, karizma, bürokrasi... Parlak takipçilerinden Parsons'a göre, bunlar, idealist geleneğin tarihsel göreceliğinin en güzel ürünüdürler. Rossi'ye göre ise idealizmden daha çok, ideal tiplerin tarihsel açılımını sunuyor ve "tarihsel bilginin yöntemlerine bağlı" kalıyordu (Hughes, 1985:280-281).

Weber, her şeye karşın aydınlanmacı ve hümanistti. Croce ve Pareto gibi, yalnızca akılcı şekilde anlaşılabilir olanla ilgiliydi. Mantıkdışı ve duygusal olan ancak artıklardı (Hughes, 1985:285). Yine de Mosca ve

Pareto ile koşutluk içinde gücün, elitlerin ve etik dışı davranışın ezici etkisini gördü. Bilinçdışının reddi, Dilthey ve Croce'da geçerli gördüğü toplumsal alanla ilgili düşünüşü de yok saymadı (Hughes, 1985:287-289).

Weber'in bir başka tezatı da, kendi düşüncesindeki örtük göreciliği reddetmesiydi (Özellikle "Etik tarafsızlık"ta 1917-1918 "Der Sinn der 'Wertfreiheit' der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften" [Sosyoloji ve Ekonomi Bilimlerinin 'Değerden Özerkliğinin' Anlamı] (Archiv, 1917-1918). Aslında ahlaki veya tarihsel gerçekliğin metafiziksel kesinliğini kabul etmiyordu, bunları inançlarına bir temel görmüyordu. Özgürlükle akıl arasındaki çelişkileri görüyor ancak Freud gibi akılcı kılınmış bir toplumda özgürlüğün yaşayabileceğini umuyordu (Hughes, 1985:286).

"Nedensel zincir, teknik olandan ekonomik olana, başka zamanlarda politik olandan dinsel olana gidebilir. Bu çoğulcu nedensellik sürecini tek bir mola yerine götürmek olanaksızdır. Yine de onun Protestan etiği incelemesinde sergilediği gibi, belirli dinsel ideolojiler içinde, kültürün dönüşümünü başarıyla gerçekleştiren içkin özellikler vardır: Öyleyse Weber, evrim teorisini reddetmesine rağmen, rasyonelleşme argümanıyla benzer bir bakış açısını benimser görünüyordu. (...) Bir başka deyişle Weber'in sosyolojisi, kesinlik ile bilinemezcilik kutupları arasında, aktif fail olarak özne ile dışsal belirleyici süreç olarak toplum arasında kararsız biçimde gidip gelmektedir" (Swingewood, 1998: 191).

Hughes'e göre Weber, pozitivist ve Marksist gelenekleri dogmatik görüyor, idealistlerin de omurgasız 'sezgicik'ine uzak durmaya çalışıyordu. Bunlara karşı "toplumsal düşünceyi, yalnızca sonuçlarıyla yargılanmayı talep eden 'kurgusal' bir kurama demirlemişti" (Hughes, 1985:289).

Yorumcu anlama ve olası nedensellik şeklinde özetlenebilecek yöntem anlayışı ile güdü, ideal tip veya eylem tiplerinin apozitivisit veya antipozitivist çerçeveye oturtulması hatalı olur. Aksine, Weber, toplumsal ilişkiler ve bürokrasiyi modern bir işletmecilik anlayışı ile ele almakta ve rasyonalizmin "saf tipi" üzerinden pozitivizme eklemlemeye uğraşmaktadır.

Böyle bir arayış, Yeni Kantçılık veya sentetik apriori türü bir yaklaşıma yakın sayılabilir.

4.5. Toparlama: Anlama ve İktidar

Weber'in düşünceleri ve sosyolojisi ile ilgili birbiriyle çelişik çeşitli iddialar ortaya atılıyor:

- Comte'un takipçisi sayılacak tarzda Durkheim ile birlikte modern sosyolojinin bilimsel (pozitivistik) kurucusu mu?
- Windelband ve Rickert ile birlikte, Yeni Kantçı çizgide sosyal eylemin "sentetik apriori" epistemolojisini mi oluşturmaya çalışıyor? (pozitivistik sosyolojiye karşı fenomenolojik mi –olgusal açıklama yerine anlamacı sosyoloji, "saf" ve "ideal" tipler),
- Marksist (tarihi materyalist) etki altında ona karşı Sombart ve Simmel ile birlikte rasyonalist bir sosyoloji mi kuruyor; Fleischmann'a göre, "Burjuvazinin Marx'ı" mı? (üretim tarzları yerine rasyonalizm tarzları veya belirli formları),
- Psikolojik sosyolojiye karşı geistik (tinsel, ideolojik) sosyolojiyi mi öne çıkarıyor? (Wund yerine Hegel ve Tönnies).

Bunların hepsinin birlikte olması, elbette mümkün değil. Max Weber, görece daha çok:

1. Ontolojik (içerik ve konu) olarak

- her sosyal eylem tipinin arkasında ona uygun bir güdü setinin yer aldığını,
- bu güdülenmenin belli bir rasyonaliteye (veya irrasyonaliteye) –akılcılaştırma biçimine- denk düştüğünü,
- rasyonalite-akılcılaştırma biçimlerinin geistik olarak (insani ve kültürel tarihi birikimin toplamınca) belirlendiğini ve
- eylemcinin ve toplumların belirli bir öznel/özgül yönelimi de içerecek şekilde bazı anlam vermelerle (farklı rasyonalitelerle, tinselliklerle) hareket ettiğini; dolayısıyla birbirine göre değersel üstünlüklerinin söylenemeyeceği,
- bireysel, toplu ve toplumsal eylem ve güdülenme, rasyonalite, tinsellik arkasında daha genel bir ilke aranacak olursa bunun "üstünlük sağlama/ iktidar/ otorite" arayışına bağlanabileceğini;

2. Epistemolojik (metodolojik) olarak

- çoklu nedenselliğe (çeşitli etmenlere) iç içe ve içsel çelişkileri ile birlikte dikkat edilmesi gerektiğini,
- eylemin ve toplumların katı nedensellik yerine modellemelerle, saf tipleştirmelerle, ideal tiplerle daha iyi anlaşılabileceğini,
- anlamanın aynı zamanda fenomenolojik olduğunu (her tipleştirme aynı zamanda zihne, anlağa ilişkin fenomenolojik bir işlem, bir tür sentetik apriori),
- eylemci ve araştırıcının belirli öznel/özgül anlam verme ve yönelimle de eylemini/işini sürdürdüğünü (dışsal somut nedenlerle içsel gerekçelerin o kadar kolay ayrıştırılamayacağını),
- belirli bir değerin üstünlüğünün bilimsel olarak söylenemeyeceğini (değerden özerklik) kabul ettiği söylenebilir.

Dolayısıyla belirli etkiler taşımakla birlikte

- Pozitivist değildir,
- Materyalist değildir,
- Yapısalcı değildir,
- Fonksiyonalist değildir.

Weber; konu ve yaklaşım benzerliği dikkate alınırsa görece daha çok Machiavelli, Hobbes, Kant, Hegel, Nietzsche'nin devamı; rasyonalist, idealist gelenekte; konvensiyonalist oportünist bir eğilimde sayılabilir.

Düşünce (etik, rasyonalite, moral değerler, yönelimler) ile eylem, eylem ile düşünce, kültür (tarih, tinsellik) ile toplum, toplum ile kültür, görgül veri ile kurgu, kurgu ile görgül veri, nesnellikle öznellik, öznellikle nesnellik, gerçek ile bilgi, bilgi ile gerçek, genel olarak varlık-bilgi-etik-sanat arasındaki bağı "ideal tipler" üzerinden oluşturmaya çalışmakta; sosyal olgu ve bilimlerde (sosyoloji, tarih, iktisat, din, hukuk, siyasette) bir tür sentetik apriori kurgulamaktadır (bu açıdan felsefi temel problemlere de yönelik bir girişim sayılabilir).

İnsan, toplum, onlara dair eylem; dışsal (objektif) şartları da dikkate alınmakla birlikte sonuçta anlama (rasyonalitelere) dayalı ve anlam verilerek yapılmakta olup, dolayısıyla ancak anlamı da anlaşılmaya çalışılarak kavranabilir.

İktidar arayışı da tüm bu süreçlere eşlik etmektedir. Bilgi ve düzen için objektivizm; bilme, ilerleme, güç ve iktidar için ise irade (karizma) gerekmektedir. Rasyonalite ile irrasyonalite birbirine eşlik etmektedir.

Weber'in Bazı Eserleri

1889 "Ortaçağ Ticaret Kuruluşlarının Tarihi" [Zur Geschichte der Handelgesellschaften im Mittelalter] (Doktora Tezi). Berlin Üniversitesi.

1892 "Ostelbik Almanya'da Tarım İşçilerinin İlişkileri" [*Die Verhältnisse der Landarbeiter im ostelbischen Deutschland*]. Leipzig: Schriften des Vereins Verein für Sozialpolitik. 55.

1895 Heidelberg'teki Açılış Konuşması [Antrittsrede].

1895 "Der preußische Gesetzentwurf über das Anerbenrecht bei rentengütern", Soziale Praxis, 4.

1895 "Eskiçağ Tarım Tarihi" ["Agrargeschichte des Altertums", Handwörterbuch des Staatswissenschaften].

1895 "Börsenwesen", Handwörterbuch der Staatswissenschaften.

1897 "Börsengesetz", Handwörterbuch der Staatswissenschaften.

1903-1906 "Roscher ve Knies ve Tarihi Ulusal Ekonominin Mantıksal Problemleri" [Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie] (Schmollers Jahrbuch, XXVII, XXIX, XXX, 1903-1906).

1903-1920 (mesletaşları Edgar Jaffe ve Werner Sombart'la birlikte editörlük). Sosyal Bilimler ve Sosyal Politika Arşivi Dergisi [Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik]

1904 "Sosyal Bilimsel ve Sosyal Politik Bilginin 'Nesnelliği'" [Die 'Objektivität' sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis]. Archive für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik. XIX.

1905 Protestan Etik ve Kapitalizmin Ruhu [Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus]. Archive für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik. 1904 XX ve 1905 XXI. (Hayattayken basılan tek kitabı)

1906. "Protestan Mezhepler ve Kapitalizmin Ruhu" [Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus] (Protestan Ethik'e 1906 tarihli ek).

1906 (S. J. Giwago ile birlikte) "Zur Beurteilung der gegenwartigen politischen Entwicklung Rußlands" Archive für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik. XXII

1906 "Rußlands Übergangzum Scheinkonstitutionalismus". Archive für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik. XXIII

1906 "Kültürbilimlerinin Mantığı Alanında Eleştiriler İncelemeler" [Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik]. Archive für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik.

1906 "Kırsal Toplumun Bilimin Diğer Branşları İle İlişkileri" [The Relations of the Rural Community to other Branches of Sciences]. Congress of Arts and Science, Universal Exposition, St. Louis. Boston and New York: Hougton-Mifflin. C 7, s. 725-746.

1908 "Die sogenannte 'Lehrfreiheit' an den deutschen Universitäten", Frankfurten Zeitung, 20 Eylül 1908.

1913 "Gutachten über die Werturteilsfrage". İç. Außerungen zur Werturteilsdiskussion im Ausschluß des Vereins für Sozialpolitik. Manuskript.

1913 "Anlamacı Sosyolojinin Bazı Kategorileri Üstüne" [Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie]. Logos, IV.

1915 "Dünya Dinlerinin İktisadi Etiği: Giriş." [Die Wirtschaftsethik der Weltreligion: Einleitung]. Archiv.

1915 "Konfüçyenizm ve Taoizm" [Die Wirtschaftsethik der Weltreligion: Konfuzianismus und Taoismus]. Archiv.

1915 "Ara Değerlendirme" [Zwischenbetrachtung]. Archive für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik. Kasım 1915.

1917 "Yeniden Şekillenen Almanya'da Parlamento ve Hükümet" [Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland] Frankfurter Zeitung (dizi makale).

1917 "Seçim Hakkı ve Demokrasi" [Wahlrecht und Demokratie in Deutschland]. Hilfe, Aralık 1917.

1917-1918 "Sosyoloji ve Ekonomi Bilimlerinin 'Değerden Özerkliğinin' Anlamı" [Der Sinn der 'Wertfreiheit' der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften]. Archive für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik. VII.

1919 Alman Devletinin Gelecekteki Biçimi [Deutschlands künftige Staatsform]. Frankfurter Zeitung- Zur deutschen Revolution. Heft 2.

1919 "Bir Meslek Olarak Bilim" [Wissenschaft als Beruf] 1918'te Münih'te verdiği konferans Duncker ve Humbolt tarafından basılıyor.

1919 "Bir Meslek Olarak Siyaset" [Politik als Beruf] 1918'te Münih'te verdiği konferans Duncker ve Humbolt tarafından basılıyor.

1921 "Ekonomi ve Toplum" [Wirtschaft und Gesellschaft] *"Sosyal Ekonominin Temel İlkeleri" [Grundriss der Sozialökonomik] 3. cildi* halinde tamamlanmamış olarak ancak ölümünden sonra 1921'de yayınlandı)

Ölümünden Sonra Yayınlanan Weber'e Ait Bazı Temel Kitap ve Derleme Kitaplar

- Wirtschaft und Gesellschaft, Grundriss der verstehenden Soziologie, 3 Cilt 1921, Grundriss für Sozialökonomik, 3. Cilt, 1922.
- Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, 3 Cilt, 1920-1921.
- Die rationalen und soziologischen Grundlagen der Musik, 1921.
- Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 1922.
- Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik, 1924.
- Wirtschaftsgeschichte, 1924.
- Jugendbriefe, 1937.
- Schriften zur theoretischen Soziologie, 1947.
- Staatssoziologie, Ed. J. Winckelmann, 1966 (1956).
- Gesammelte Politische Schriften, 1921, Ed. J. Winckelmann, 1980 (1958).
- Rechtssoziologie, Ed. J. Winckelmann, 1960.
- Soziologische Grundbegriffe, 1960.
- Max Weber Gesamtausgabe (MWG), Ed. H. Baier ve ark. (1982 ve dev.).

Bu eserlerin İngilizce ve diğer dillerde çeşitli versiyonları bulunuyor.

Weber'in Türkçe'de Yayınlanmış Bazı Eserleri

- 2008. Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu (Çev. Zeynep Gürata), Ankara: Ayraç Yay.

- 1987. Sosyoloji Yazıları (Çev. Taha Parla), İstanbul: Hürriyet Yay.
- 2003. Şehir / Modern Kentin Oluşumu (Çev. Musa Ceylan), Bakış Yay.
- 1995. Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı (Çev. Özer Ozankaya), Ankara: İmge Yay.
- 2004. Sosyolojinin Temel Kavramları, Meslek Olarak İlim (Çev. Medeni Beyazrtaş), İstanbul: Efkar Yay.
- 2005. Bürokrasi ve Otorite (Çev. H. Bahadır Akın). İstanbul: Adres Yay.

Diğer bazı değerlendirme ve yardımcı eserler için "yararlanılan kaynaklara" bakınız.

Yararlanılan Kaynaklar

AROND, Raymond (1986). Sosyolojik Düşüncenin Evreleri (Çev. Korkmaz Alemdar). Ankara: Türkiye İş Bankası Yay.

AYDOĞAN, Ahmet (2005). Şehir ve Cemiyet –Weber, Tönnies, Simmel. İstanbul: İz Yay.

BOTTOMORE Tom; NISBET; Robert (1997). Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi (Çev. Mete Tuncay, Aydın Uğur). Ankara: Ayraç Yay.

FREUND, Julien (1997). "Max Weber Zamanında Alman Sosyolojisi". İç. Tom Bottomore; Robert Nisbet. Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi (Çev. Mete Tuncay, Aydın Uğur). Ankara: Ayraç Yay. s. 157-191.

Gerth, H.H. ve Mills, C. Wrights (1987) "Biyografisi". İç: WEBER, Max (1987). Sosyoloji Yazıları (Çev. Taha Parla). İstanbul: Hürriyet Vakfı Yay. s. 3-75.

GIDDENS, Antony (1996). Max Weber Düşüncesinde Siyaset ve Sosyoloji. Vadi Yay.

GIDDENS, Antony (2000). Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori. İstanbul: Metis.

HUGHES, H. Stuart (1985). Toplum ve Bilinç – Avrupa'da Toplumsal Düşüncenin Şekillenişi (1890-1930). (Çev. Güzin Özkan). İstanbul: Metis.

JASPERS, Karl (1946). Max Weber: Politiker, Forscher, Philosoph. Bremen.

KAESLER, Dirk (2004). "Vorwort des Herausgebers". İç: Max WEBER, Die protestanische Ehtik und der Geist des Kapitalismus. München: Verlag C.H.Beck s. 3-64.

KEAT, Russel; URRY, John (2001). Bilim Olarak Sosyal Teori (Çev. Nilgün Çelebi). Ankara: İmge Yay.

LÖWITH, Karl (2003[1932]). Max Weber and Karl Marx. New York: Routledge.

MOMMSEN, W. J. (2004[1959]). Max Weber und die deutsche Politik 1890-1920. Tübingen: J.C.B., Mohr Siebeck.

PARSONS, Talcott (1949). The Structure of Social Action. New York:The Free Press.

RODINSON, Maxime (1996). İslam ve Kapitalizm (Çev. L. Fevzi Topaçoğlu). İstanbul: Spartaküs.

SWINGEWOOD, Alan (1998). Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi (Çev. Osman Akınhay). Ankara: Bilim ve Sanat.

TURNER, Bryan S. (1997). Max Weber ve İslâm (Çev. Yasin Aktay). Ankara: Vadi Yay.

TURNER, Bryan S. (1997). Max Weber ve İslâm. Eleştirel Bir Yaklaşım. (Çev. Yasin Aktay). Ankara: Vadi Yay.

WEBER, Marianne (1984 [1926]). Max Weber: Ein Lebensbild. Tübingen: J.C.B., Mohr.

WEBER, Max (1987). Sosyoloji Yazıları (Çev. Taha Parla). İstanbul: Hürriyet Vakfı Yay.

WEBER, Max (2004). Die protestanische Ehtik und der Geist des Kapitalismus (Yay. Haz. Dirk Kaesler). München: Verlag C.H.Beck.

WEBER, Max (2004). Sosyolojinin Temel Kavramları – Meslek Olarak İlim (Çev. Medeni Beyaztaş). İstanbul: Efkar Yay.

WEBER, Max (2005). "Batı Şehri". İç. Ahmet Aydoğan (Ed.) Şehir ve Cemiyet –Weber, Tönnies, Simmel. İstanbul: İz Yay. s. 131-166.

WEBER, Max (2005). "Şehrin Doğası". İç. Ahmet Aydoğan (Ed.) Şehir ve Cemiyet –Weber, Tönnies, Simmel. İstanbul: İz Yay. s. 101-130.

WEBER, Max. (t. y.). Jugendbriefe. Tübingen.

WINCKELMANN, Johannes (1956). Max Weber, Soziologie, weltgeschichtliche Analysen der Politik. Kröner Taschenausgabe.

marxist.org (2009). "Weber, Max (1864-1920)". "MIA: Encyclopedia of Marxism: Glossary of People" http://www.marxists.org/glossary/people/w/e.htm#weber-max

4

Francis FUKUYAMA

(1952 -)

Işıl BAYAR BRAVO

Hayatı

Yoshihiro Francis Fukuyama, 1952 yılında Chicago'da doğmuştur. Lisansını Allan Bloom yönetiminde siyaset felsefesi alanında Cornell Üniversitesinde; doktorasını da Samuel P. Huntington ve Harvey C. Mansfield yönetiminde Harvard Üniversitesinde yapmıştır. ABD Dışişleri Bakanlığında Politika Planlama Dairesinde Ortadoğu uzmanı ve Genel Direktör Yardımcısı olarak çalışmıştır. 1981-1982 yıllarındaki Mısır-İsrail Görüşmelerine ABD heyeti üyesi olarak katılmıştır.

Fukuyama, farklı örgütlerde ve dergilerde de görev yapmaktadır. 1990 sonrasının siyaset bilimcilerinden biri olan Huntington'la birlikte bir süre The Journal of Democracy Dergisinin editörlüğünü yapmıştır. Fukuyama halen derginin yayın kurulundadır.

Fukuyama, 2005 yılının Temmuz ayı itibariyle Johns Hopkins Üniversitesinde uluslararası iktisat politikası öğretim üyesi olarak görev yapmakta ve The American Interest Dergisinin yayın kurulu başkanlığını yürütmektedir.

Eserlerindeki Temel Sorunlar

Siyasetbilimi yazınının ve tartışmalarının en bilinenlerinden olan Fukuyama, genel anlamda liberal demokrasi ile liberal ekonomi ilkelerinin neden ve nasıl uygulanması gerektiği üzerine eserler vermiştir.

Tarihin Sonu mu? makalesi ile **Tarihin Sonu ve Son İnsan** kitabında belirli bir insan doğası için en iyi ve en son yönetim biçiminin liberalizm

olduğunu söyler. Çünkü bu sistem içinde insanlar doğalarına uygun yaşama olanağı bulmaktadırlar. Bu tezini ekonomi hakkındaki kitabı olan Güven'de de devam ettirir: "21. yüzyıla yaklaştıkça, dünyanın her tarafında politik ve ekonomik kurumlar giderek birbiriyle aynı noktada buluşuyor. Aralarındaki farklar hızla ortadan kalkıyor" (Fukuyama, 2001: 19). Kitap, liberalizmin dayandığı rekabet hakkında reçete sunan bir çalışma değil, daha çok, ekonomik yaşamın modern hayatı nasıl yansıttığı, şekillendirdiği ve temelini oluşturduğunun anlatısıdır. Fukuyama bu kitabında, toplumlardaki örgütlenme ölçeğini *"güven"* temelinde değerlendirmekte; toplumları *"yüksek güvenli toplumlar"* ve *"düşük güvenli toplumlar"* olarak ikiye ayırmakta ve örnek toplumlar temelinde incelemektedir. Fukuyama'ya göre siyaset ve ekonomiyi çevreleyen sorunlar, daha fazla kültürel temelde tartışılmaya başlanmıştır. Soğuk Savaş'ın sona ermesinden sonra, ekonomik ve siyasal kurumlar birbirine yaklaşırken, toplumlar kendilerini diğer toplumlardan ayıran kültürel farklılıklarının daha fazla bilincine varmaya başlamışlardır. Bu kültürel farklılıklarla ilgili farkındalık, Huntington'un "medeniyetler çatışması" tezinin temelini oluşturmuştur.

Fukuyama kültürün, modern yaşamda ekonomiyi çok fazla etkilediğini, ekonominin de tüm modern toplumlarda sosyalleşmeyi etkileyen en önemli unsuru teşkil ettiğini ileri sürer.

Fukuyama Güven'de *"başarılı kapitalist bir ekonominin"*, ancak *"istikrarlı liberal bir demokrasi"* ile başarılı olacağını vurgular. Girişimci sayısının az olması ile rekabet eksikliği, yalnızca yoksulluğun devam etmesine değil, demokrasinin işlerliğini sürdürmesi için gerekli olan sosyal desteğin ortadan kalkmasına da neden olur. Fukuyama yalnızca kapitalist bir ekonominin otoriter rejimlerle bir arada varolmasının mümkün olduğunu iddia eder. Fukuyama, kapitalist ekonomik ilişkilere inancının çok fazla olduğunu dile getirir. Bununla ilgili olarak yeni sanayileşen ülkelerde *"insanların sosyalleşmenin yeni biçimlerini politik süreçte deneyim kazanmadan önce, işyerlerinde öğrenebileceklerini"* ileri sürer. Tüm bu söylenenler belirli bir insan doğası tasarımı için geçerlidir. Biyoteknolojiyle ilgili kopyalama, kök hücre araştırması, germ-hattı mühendisliği gibi yeni bilimsel buluşlar yapıldıkça, bugünkü haliyle insanlık ve onun özlemleri, sorunları ortadan kalkacağından ve bunun sonucunda yeni bir insan doğası tasarımı geleceğinden, önceki dönemle ilgili dile getirilen "tarihin sonu"nda ulaşılması amaçlanan liberalizm ile buna ilişkin düzenlemeler yapma ve

bunları küreselleştirme arzusu da son bulacaktır. Yeni insan anlayışı kendisiyle birlikte yeni özlemler, toplumsal ve ekonomik alanda yeni düzenleme taleplerini getirecektir. Gerçi bu yeni tarih henüz başlamamıştır, ama yine tarihin belli bir yöne doğru ilerlediği ve modern liberal devletle son bulacağını söylemek eksik olacaktır.

Fukuyama, liberal demokrasi ve küresel kapitalizmin hala geçerli olan insan doğası tasarımları için "tarihin sonu" olduğunu öngörmüştü. Ancak, **Devlet İnşası** kitabının konusu bu öngörüyü dikkate aldığımızda oldukça şaşırtıcıdır. Çünkü bu kitabında küresel bir liberal dünya yaratma özlemi yerini yeni ulus devletlerin inşasının gerekli olduğu savına bırakmıştır. Tarihin sonu hiçbir zaman kendiliğinden gelişen bir süreç olmamıştır. Bunun bir önkoşulu vardır: iyi-yönetim politikası. Çağımızda zayıf ve başarısız devletler, dünyanın en önemli sorunlarının çoğunun kaynağındadır. Bunun için günümüzde terörün, AIDS gibi hastalıkların, insan hakları ihlallerinin, yoksulluğun tüm dünyaya yayılmasına neden olduğu düşünülen gelişmekte olan devletlere, dolayısıyla o devletlerin halklarına, onların çıkarları ve yararları için toplumsal kurumları nasıl transfer edeceğimiz önemli bir konudur.

Fukuyama, **Yol Ayırımındaki Amerika: Demokrasi, Güç ve Yeni-Muhafazakarların Mirası** adlı kitabında eski fikirlerini terkettiğini açıklamıştır. Ona göre muhafazakar yönetim anlayışı ve İslamcılık tehlikesi çok fazla abartılmıştır. Böylelikle yeni muhafazakarlık akımının fikir babalarından sayılan Fukuyama, Bush yönetimi ve Neo-cons (Yeni-Muhafazakarlar) ile yollarını ayırmıştır.

F. Fukuyama'nın Tarih Görüşü

Çağımızda, pek çok düşünür tarafından hemen her alanda bir "ilerleme" olduğundan bahsedilmektedir. Yani hangi alan sözkonusu olursa olsun o alanda bir birikim olduğundan, bildiklerimizin arttığından, bu nedenle de eskiye oranla geliştiğimizden sözedilmektedir. Ancak, çağımızda hangi alana bakılırsa bakılsın bir "ilerleme"den bahsedilemeyeceğini, hatta geçmişte yaşamış insanlardan daha "geri"de olduğumuzu söyleyen kimi düşünürler de vardır.

Tarihin belirli bir amaca doğru ilerlediğini, amaca ulaşıldığında tarihin sonuna gelineceğini açıkça iddia edenlerden birisi olan F. Fukuyama görüşlerini Hegel'e dayandırarak ortaya koymuştur. Fukuyama'ya göre

tarih, tıpkı Hegel ve Marx'ın düşündüğü gibi, belirli bir amaca doğru ilerleyen ve amaca ulaşıldığında, yeni ve en iyi düzeni bulma çabası biteceğinden duracak olan bir süreçtir. Fukuyama'ya göre bu son nokta liberal demokrasidir. Çünkü, ona göre bu düzen insan doğasına en uygun düzendir. Bu düzen içinde insanlar başkalarınca "kabul görmek" için verdikleri mücadeleye bir son verirler, çünkü bu düzen içinde her zaman "kabul görürler". Fukuyama bu görüşlerini A. Kojève yorumundan okuduğu Hegel'den devşirdiğini söyler (Fukuyama, 1999a: 16). Kojeve'e göre zaman içerisinde, özellikle de Fransız Devrimi sırasında ve sonrasında kölelik ve efendilik arasındaki çelişkiler diyalektik olarak aşılmıştır. Hem efendi hem de köle, Kojeve'in "evrensel ve homojen devlet" adını verdiği ve prototipini Napolyoncu İmparatorluğun oluşturduğu eşit vatandaşlığa erişmişlerdir. Burada her birey "bütün siyasi haklara sahip vatandaş ve medeni hukukun 'hükmi kişisi' olarak evrensel" tanınmaya erişir (Kojeve, 1969: 40, 237). Fukuyama'ya göre de Hegel'deki köle-efendi diyalektiği, "kabul görme mücadelesi"ni en iyi betimleyen çelişkidir. Fukuyama'ya göre Hegel'deki köle-efendi diyalektiği, Fransız ve Amerikan Devrim'leriyle ortadan kalkmıştır. Zaten, Fukuyama'ya göre, tüm demokratik devrimler efendi ile köle arasındaki farkı ortadan kaldırmaya hizmet etmişlerdir. Bu devrimler sonunda efendiler köle, köleler efendi olmuş, böylece efendi- köle ilişkisindeki eşitsiz kabul görmenin yerini karşılıklı kabul görme almıştır.

Fukuyama, Kojeve yorumundan okuduğu Hegel'in çağdaş liberal demokrasi anlayışına sahip olduğunu iddia eder. Zaten bu nedenle kendisinin de tarihin, liberal demokrasiye ulaşıldığında sonuna gelineceğini düşündüğünü söyler.

Fukuyama'ya göre Hegel, tarihin mutlak bir anda –ulaşabileceğien son noktaya ulaştığını düşünüyordu (Fukuyama, 1999a: 15). Fukuyama'nın Kojève yorumundan okuduğu Hegel'e göre Jena Savaşı, tarihin sonuna geldiğimize işaret eder. Çünkü insanlık bu noktada Fransız Devrimi'nin ilkelerini yaşama geçirmişti. Her ne kadar 1806 yılından sonra köleliğin ve köle ticaretinin kaldırılmasından işçilere, kadınlara, zencilere ve diğer azınlıklara çeşitli hakların verilmesine kadar yapılacak daha pek çok iş var idiyse de liberal demokratik devletin temel ilkeleri daha ileri götürülemez. Bu yüzyılda yaşanan iki büyük dünya savaşı ve daha sonra yaşanan devrimler ve ayaklanmalar bu ilkelerin daha geniş coğrafyalara yayılmasını sağlamıştır. Kojève ve Fukuyama'ya göre liberalizmin ilkele-

ri, uygulanabilirliğini ve yaşanırlılığını savaş sonrası dönemdeki Batı Avrupa ülkelerinde bulmuştu.

Fukuyama'nın bu fikirlerinin temelinde sadece Kojeve'in fikirleri yoktur. Kojeve'in en amansız eleştirmeni Leo Strauss'tur. Tartışmaları büyük ölçüde karşılıklı yazılan mektuplar aracılığıyla otuz yıldan fazla sürmüştür (Strauss, 1991: 213-325). Strauss ve Kojeve arasındaki tartışmanın en önemli özelliklerinden biri, evrensel ve homojen devlet tarafından sağlanacak tanınmanın, tarihi güvenilir ya da tatmin edici bir sona ulaştıracağı düşüncesine karşılık olarak Strauss'un dile getirdiği ince, ancak amansız karşı çıkıştır. Bu düşünceye karşılık Strauss, çoğu kez tam anlamıyla üzerinde çalışılmamış ve tartışmaya dahil edilememiş olmasına karşın, itirazlar öne sürer. Bu itirazlar, Fukuyama'nın tartışmasını kayda değer bir kesinlikle öngörüp bunun Kojeve'e olan bağlılığının zayıflamasına yol açan asıl araç olduğunu gösterir. Fukuyama açısından Kojeveci kabul görmeye dair şüpheler ortaya çıktığında, bunların altında Strauss'un katkısının bulunduğu açıktır (Fukuyama, 1992: 386). Tıpkı Strauss'ta olduğu gibi onun şüpheleri de evrensellik konusunda yoğunlaşır. Fukuyama'nın ifade ettiği şekliyle, örneğin evrenselleştirilebilecek durumdaki kabul görmenin "ön safta yer almaya değip değmeyeceği" ya da kabul görmenin niteliğinin evrenselliğinden "çok daha önemli" olup olmadığıdır. Strauss'un "büyük adamlar" konusundaki düşüncelerini tekrarlayarak liberal hakların güvence altına alınmasında cisimleşen "mütevazi bir kabul görmenin", "doymak bilmez doğaya sahip" insanları tatmin edip etmeyeceğini sorar. Bunlar Fukuyama'nın *megalotymia*, yani "başkalarından daha fazla tanınıyor olma arzusu" adını verdiği dürtüyle hareket eden insanlardır (Bertram ve Chitty, 2006: 37).

Fukuyama'ya göre, Hegel için Fransız ve Amerikan Devrimleri ile tarihin sonuna gelinmiştir, çünkü tarihsel süreci (kabul görme mücadelesi aracılığıyla) ilerleten özlem, evrensel ve karşılıklı kabul görmeyle belirlenen bir toplumun oluşmasıyla karşılanmıştı. "Toplumsal kurumların başka hiçbir şekilde bir araya gelmesi bu özlemi tatmin etmeye daha uygun değildir" ve bu nedenle artık başka ilerici tarihsel değişiklikler sözkonusu olmayacaktır (Fukuyama, 1999b: 14).

Tarihte "ilerleme"ye dayanan süreci ele alan tüm bu düşünürler, belirli bir "son" tasarlamışlardır. Bu düşünürlere göre ilerleme birikimli bir süreçtir, ancak bu sonsuza kadar gidecek bir süreç değildir. Eksikliklerle kişiler ve gruplar arasındaki çatışmalar giderildiğinde bu süreç sona

erecektir. Gerçi Hegel'de, "son"a ilişkin görüşlerini ele aldığımız diğer iki düşünür gibi içerikli bir ifade yoktur. Hegel de tarihin sonunu tasarlamakta, ancak bunun nasıl olduğunu söylememektedir. Diğer bir deyişle, tarihin sonuna geldiğimizde hakim ideolojinin veya düzenin ne olacağına ilişkin bir ifade yoktur. Fukuyama'ya göre günümüzde hükümet sistemi olarak liberal demokrasinin meşruluğuyla ilgili uzlaşı sağlanmıştır ve monarşi, faşizm, son zamanlarda da komünizm gibi yönetim biçimleri liberal demokrasiye yenik düşmüştür.

Fukuyama sadece bu görüşleri ileri sürmekle kalmaz, liberal demokrasinin "insanlığın ideolojik evriminin son noktası" olduğunu ve "sonul insani hükümet biçimini" temsil ettiğini düşünür. Buna göre liberal demokrasi "tarihin sonu"dur (Fukuyama, 1999a: 7). Önceki hükümet biçimleri, eninde sonunda kendi çöküşlerine yol açan büyük eksikliklere ve akıl dışı özelliklere sahipken, liberal demokrasi çarpıcı bir şekilde bu tür iç çelişkilerden uzaktır. Liberal demokrasi bu yanıyla ulaşılacak ve ulaşıldığında tarihin duracağı son noktadır. Bu son noktayı dile getirirken Fukuyama, artık büyük ve önemli olayların olmayacağını öne sürmediğini, sadece ulaşılacak düzenler arasında en tam olanına ulaşıldığından, yeni bir düzen arayışı anlamında tarihin sonuna geldiğimizi söyler. Ancak Fukuyama'nın tarihin sonuna gelindiğine olan inancını eleştiren kimi düşünürler de vardır. Örneğin İsmet Özel'e göre Fukuyama tarihin sonundan Batılı liberal demokrasiyi meşrulaştırmak için bahsetmektedir.

Kendine "Tarihin sonu mu?" sorusunu başlık olarak seçen bir yazarın merak uyandıran yanı, bu soruyla birlikte bir başka sorunun, "Gelecekten neler beklenebilir?" sorusunun sorulabilirliğini çağrıştırışıdır. Eğer tarihin sonu geldiyse, bu değişimle neyin veya nelerin başlangıcı için insanlığın önüne yeni olanaklar çıkmaktadır? Ancak bu yönde bir yaklaşım tarihin sonu meselesini ilginç kılabilirdi. Oysa Fukuyama'nın sunuşu bundan böyle yeni bir başlangıç yapılamayacağı, bir açılım için bütün yolların tıkandığını bildirmekle sınırlı. Tarihin sonu düşüncesi, Fukuyama'nın sunduğu kadarıyla yeni bir bakış açısı, yeni bir kavrayış alanı sağlamıyor; bunun yerine **çok özel anlamıyla** Batı'lı liberal demokrasinin ebedileşmesi ve evrenselleşmesi bağlamında tarihin sonunun geldiğini vurguluyor (Özel, 1999b: 158-159).

Bu ve benzeri eleştirilere rağmen Fukuyama'ya göre 21. yüzyıla yaklaştıkça, dünyanın her tarafında politik ve ekonomik kurumlar giderek birbirleriyle aynı noktada buluşuyor. Aralarındaki farklar hızla orta-

dan kalkıyor. Oysa bu yüzyılın başlarında, toplumlar derin ideolojik farklılıklarla bölünmüşlerdi. Monarşi, faşizm, liberal demokrasi ve komünizm rejimlerinde yaşayan ülkeler, kendi sistemlerinin politik üstünlüğünü birbirlerine kabul ettirmek için kıyasıya bir rekabet içindeydiler. Geriye kalan üçüncü dünya korumacılık, serbest piyasa, korparatizm ve sosyalist merkezi planlama gibi çeşitli yollara sapmıştı. Bugün ise tüm gelişmiş ülkeler liberal-demokratik politik kurumları benimsedi ya da benimsemeye çalışıyor. Aynı zamanda pek çok ülke pazar ekonomisine yöneliyor ve küresel kapitalizmin işbölümüne uyum sağlıyor. Bu hareketler "tarihin sonu" kavramını oluşturuyor. Sözkonusu kavram, sonul bir amaca doğru ilerleyen toplumların evrimini geniş bir çerçevede ele alan Marksçı-Hegelci tarih felsefesinden gelmektedir (Fukuyama, 1999b: 19).

İlerleyen ama insan doğasına en uygun düzen bulunduğunda düzen arayışı bakımından duracak olan tarihten ne anlamaktadır Fukuyama? Tarih, "gelmiş geçmiş tüm insanların deneyimlerini kapsayan eşsiz ve bağlantılı bir evrim sürecidir" (Fukuyama, 1999a: 8). Fukuyama bu tarih anlayışının Hegel'in anlayışıyla yakından ilgili olduğunu düşünür.

Hegel ve tarih görüşünü Hegel'den devralan Marx da tarihe bir evrim süreci olarak bakmakta ve bir son tasarlamaktadırlar. Ancak Fukuyama'ya göre bu iki filozof için ilerleme ve gelişme sonsuza dek sürüp gidecek bir süreç değildir, tarihin duracağı son bir nokta vardır. Onlar daha çok, insanlık en derin özlemlerine uygun düşen bir toplum biçimine ulaştığında gelişmenin sona ereceğini kabul ediyorlardı. Yani her iki düşünür de tarihin sonunu varsayıyordu. Hegel için bu liberal devlet, Marx için komünist toplumdu. Bununla, doğum, yaşam ve ölümün doğal çevriminin sona ereceğini, artık büyük olayların meydana gelmeyeceğini, gazetelerin çıkmayacağını ve bunların haberlerini vermeyeceğini kastetmiyorlardı. Her ikisi de daha çok büyük sorunların sonul olarak çözüleceğinden temel ilke ve kurumların gelişmesinde daha fazla ilerleme olmayacağı görüşündeydi (Fukuyama, 1999a: 8).

"Tarihin sonu" tezini "geçmişin zaferi" olarak adlandıran kimi düşünürler vardır. "Sonculuğa" destek verenlerin tamamı, tarihin sona erdiğini ilan ettikleri kadar gür bir sesle geçmişin sürekli olduğunda ısrar ederler. Bu nedenle, Daniel Bell'in "ideolojilere", özellikle de Marksizme getirdiği temel eleştiri onların "geçmişin aktüelliğinden kurtulmaya çalıştıkları" yönündedir (Bell, 1964:370).

Tarih, insanlığın belirli bir amaca doğru ilerlediği, sona ulaşıldığında duracak olan bir süreçtir. Bu son nokta iktisat alanında liberal ekonomi, siyasi alanda liberal demokrasidir. Tarihin bu amaca doğru ilerlediğinden bahsetmek iki bakımdan anlamlıdır: Bunlardan ilki, ekonomik bakımdan; ikincisi kabul görme mücadelesi bakımındandır.

Yirminci yüzyılın son çeyreğinde ister sağcıların otoriter askeri diktatörlükleri ister solcuların komünist totaliter sistemleri sözkonusu olsun, en dikkate değer gelişme, dünyanın çok güçlü görünen diktatörlüklerinin kendilerini temelden sarsacak zayıflıklar göstermesidir. Latin Amerika'dan Doğu Avrupa'ya; Sovyetler Birliği'nden Yakın Doğu ve Asya'ya kadar birçok yerde güçlü oldukları varsayılan hükümetler son otuz yılda ardarda düşmüşlerdir. Bunların yerine "her durumda istikrarlı liberal demokrasiler geçmemiştir, ancak dünyanın dört bir yanındaki farklı bölge ve kültürlerin hepsinin önünde tek açık ve net politik hedef olarak liberal demokrasi durmaktadır" (Fukuyama, 1999a: 9). Liberal ekonomik ilkeler, serbest piyasayı genişletmiş, bu da gerek gelişmiş sanayi ülkelerinde gerekse daha İkinci Dünya Savaşı öncesinde yoksul Üçüncü Dünya'ya dahil olan ülkelerde eşi görülmedik maddi bir refaha yol açmıştır.

Liberal ekonomi daha fazla politik özgürlük yönündeki global gelişmeyi hazırlamakla birlikte, liberal ekonomiyle kazanılmış olan ekonomik özgürlük, politik özgürlüğü izlemiştir. O halde, tarihin daha fazla özgürlük alanlarının açıldığı bir noktaya doğru ilerlediğinden bahsetmek anlamlıdır. Fukuyama tarihin belirli bir amaca doğru ilerlemesini sağlayan mekanizma olarak modern doğa bilimini kabul eder.

Tarihin ilerlediğini ekonomiye dayanarak iddia etmenin temelinde modern doğa biliminin gelişmesi yatar. Bu, toplumsal değişimin saf ekonomik yorumudur. Şöyle ki, modern doğa bilimindeki ilerleme, teknik alanda pek çok gelişmeye yol açmıştır. Teknik alandaki gelişmeleri ateşleyense, silah teknolojisinde en ileri düzeyde olma isteğidir. Bu gelişmeler hem silah sanayisini etkilemiş hem de ekonomik üretim olanaklarını artırmıştır. Bu artışı Fukuyama, meyve sıkacağı, elektrikli su ısıtıcısı gibi hayatımızı kolaylaştıran ve bize zaman kazandıran aletlerin varlığını göstererek kanıtlamaya çalışır.

Öyleyse modern doğa biliminin gelişmesi, hem teknolojik ilerlemelere yol açması bakımından ülkelere askeri yararlar getirmiş hem de "ekonomik üretim olanaklarında yeni bir ufuk sağlamıştır". Teknoloji, sürekli artan insan istek ve ihtiyaçlarının karşılanmasını olanaklı kılmıştır. Böyle-

ce tarihsel kökenlerinden ve kültürel miraslarından bağımsız olarak bütün toplumlar için bir homojenleşme sözkonusudur. Ekonomik modernleşme sürecinden geçen tüm ülkeler, kaçınılmaz olarak birbirlerine benzer hale gelmektedir. Yani bu ülkeler ulusal birliğe, merkezileşmiş iradeye, kentlere ihtiyaç duymakta; aşiretler, dinsel topluluklar ve aileler gibi geleneksel-toplumsal örgütlenmelerin yerine, işlevsellik ve verimlilik ilkelerine dayalı ekonomik açıdan akılcı örgütlenmeler geçirmek, yurttaşları için iyi bir eğitim sağlamak zorunda kalmaktadır (Fukuyama, 1999a: 11).

Modern doğa bilimi, tarihsel ilerleme için bir hareket ettirici olarak kabul edildiğinde, tarihsel değişimin özü ve modern toplumların artan tekdüzeliği oldukça iyi açıklanabilmektedir. Ancak bu yaklaşım, demokrasi olgusu için yeterli bir açıklama sunmamaktadır. "Dünyanın en gelişmiş ülkelerinin aynı zamanda en başarılı demokrasiler olduğu kuşkusuzdur. Ama modern doğa bilimi bizi liberal demokrasinin Vaad Edilmiş Topraklarının eşiğine kadar getirmekte, bu kapıdan içeri girmemizi sağlamamaktadır" (Fukuyama, 1999a: 11). Gelişmiş sanayileşmenin liberal demokrasiyle sonuçlanmasını gerektirecek ekonomik bakımdan zorlayıcı bir neden yoktur. Birçok durumda otoriter devletler demokratik ülkelerden çok daha yüksek ekonomik büyüme oranlarına ulaşmaktadır.

Tarihin amaca yönelik bir gidişi olduğunu temellendirme yolundaki ilk denememiz, demek ki kısmen başarılı olmuş durumdadır. Çünkü bizim 'modern doğa biliminin mantığı' olarak adlandırdığımız şey, toplumsal değişimin saf ekonomik bir yorumudur ama bu Marksist varyantın tersine, sonul bir sonuç olarak sosyalizme değil, kapitalizme yol açmaktadır. Modern doğa biliminin mantığı dünyamızdaki birçok olguyu aydınlatmakta; gelişmiş demokrasilerin yurttaşları olarak geçimimizi köylüler gibi neden topraktan elde etmek zorunda kalmayıp, genel olarak büroda kazandığımızı, neden kabile ya da aşiret mensubu değil de daha çok sendika ve meslek örgütlerinin üyesi olduğumuzu, neden bürokratik bir amirin otoritesine bir rahibinkinden daha çok saygı gösterdiğimizi, neden okuyup yazabildiğimizi ve ortak bir ulusal dil konuşabildiğimizi açıklamaktadır (Fukuyama 1999a: 11-12).

Ancak insan sadece ekonomik bir varlık olmadığı için, tarihin saf ekonomik yorumu eksik ve yetersizdir. Bunlar bazı insanların neden demokrat olduklarını, yani neden halk egemenliği ilkesini ya da insan hakları çiğnenmesin diye hukuk devleti ilkelerini tercih ettiklerini açıklamaya yetmez. Bunu gözönünde bulundurarak Fukuyama "insanı bir bütün

olarak ele almayı" deneyeceğini söyler. Bu amaçla da Hegel'e dayanarak "kabul görme mücadelesi"ni ele almaya girişir. Ancak Fukuyama, Hegel'i Kojeve yorumundan okumuştur.

Fukuyama'ya göre, Hegel'de insanı hayvandan ayıran bir özellik vardır, o da insanın "kabul görmek istemesi"dir. Bunu Hegel'de en iyi efendi-köle diyalektiğinde görülür. Fukuyama'ya göre Hegel'deki efendi-köle arasındaki çekişme besin, barınak ya da güvenlikle ilgili değil, tamamen itibar görmeyle ilgilidir. Bu nedenle de insan özgürlüğünün ilk görünüşü burada ortaya çıkar.

Fukuyama'ya kalırsa, tarihin ilerlediğini kabul görme mücadelesine dayanarak iddia etmek, insan ruhunu incelemekle mümkün olmuştur. O, kabul görme ihtiyacının Platon'dan etkilenerek ruhun duygu ya da *thymos* olarak adlandırdığı bölümüyle ilgili olduğunu söyler. Tıpkı Platon gibi Fukuyama da insan ruhunu üç bölüme ayırır: Arzulayan yan, irade yanı ve akıllı yan. İrade yanı, diğer iki yan arasında ilişki kurar ve bunları dengeler. "Kabul görme" isteği, insanın arzulayan yanıyla ilgilidir. İnsanlar kendilerinden konumca aşağı olan insanlardan –uşaklardan, kölelerden- kabul görürler, ancak bu yetersizdir. Çünkü insanların ekonomik düzeyleri arttıkça daha yüksek düzeyde eğitim almaya başlarlar, bu nedenle de artık daha fazla zenginlik değil, konumlarının, ekonomik ve eğitim düzeyi kendilerinden daha yüksektekilerce –efendilerce- tanınmasını, kabul görmesini isterler. Çalışma, kabul görme araçlarındandır. Fukuyama'ya göre bunun farkına varmış olan Japonlar ve Protestanlar sürekli çalışırlar.

İnsan kendi değerinin veya kendisinin değerli bulduğu insanların, nesnelerin ya da ilkelerin değerinin kabul görmesine ihtiyaç duyar. Kendine belli bir değer biçme ve bu değerin kabul edilmesini talep etme, kendine saygı olarak adlandırılır. Kendine saygı ruhun *thymos* olarak adlandırılan bölümünden kaynaklanır. İnsan, belli bir değere sahip olduğuna inanır ve başkaları kendisine daha az değerliymiş gibi davrandığında öfke duyar, kendi özsaygısına uygun şekilde yaşamazsa utanç duyar, kendi değerine uygun değerlendirildiğinde gurur duyar. Kabul görme ihtiyacı ve buna bağlı olan öfke, utanç, gurur gibi duygular, hem insanların politikada önemli rol oynayan özellikleri hem de tarihin itici güçleridir (Fukuyama, 1999a: 13).

Fukuyama'ya göre, Hegel'deki efendi-köle ilişkisi insanlık tarihinde çokça görüldü. Ancak efendi-köle ilişkisi sonuçta ne efendilerde ne de

kölelerde kabul görme ihtiyacını tatmin edebildi. Köle, doğal olarak hiçbir şekilde bir insan varlığı olarak kabul edilmedi, efendinin elde ettiği kabul görme de yeterli olmadı. Çünkü bu, öteki efendilerden değil, kölelerden geliyordu. Aristokratik toplumlarda yetersiz bir kabul görmenin mevcut olmasının getirdiği hoşnutsuzluk bir çelişki yarattı ve tarihi bu ilerletti. Liberal ekonomiler bu karşılıklı kabul görme ihtiyacını karşılamak için çok uygundurlar. Zaten liberal ekonomiler sadece liberal ekonomik ilkeler sayesinde ayakta durmaz, *thymos* biçimlerine de ihtiyaç duyar, kabul görme isteği de buna bir örnektir. Kabul görme uluslararası politikada da etkilidir. Yani efendi köle ilişkisi devletler düzeyinde de tekrarlanır. Liberal demokrasilerde, başkalarından daha çok kabul görmenin yerini herkes tarafından eşit kabul edilme alır. Bu nedenle liberal demokrasiyle yönetilen bir dünyada devletler birbirlerini karşılıklı olarak kabul edecekler ve savaş eğilimi daha az olacaktır. Ancak ekonomik gelişme tek başına Hitler, Mussolini gibi diktatörlerin ortaya çıkmasını engelleyemez. Bunun ancak ekonomik gelişmeyle birlikte ahlaki gelişmenin de olduğu düzenlerde önüne geçilebilir.

İnsanlık tarihinin amaca yönelik gidişinden bahsetmek, hem ekonomik bakımdan hem de kabul görme mücadelesi bakımından anlamlıdır. Bu nedenle Fukuyama için liberalizmin komünizm ve faşizme göre daha uygun bir düzen olduğu açıktır. Ancak yine de liberalizmin kimi eksiklikleri vardır, bunları incelemek demokrasi gereğidir.

Liberalizmin en önemli eksiklikleri, keyfi, totaliter diktatörlükleri oluşturmaya izin vermesidir. Çünkü liberalizm her türlü fikrin ortaya atılıp savunulabilmesine izin verir. Fukuyama liberal demokrasinin yine de rakiplerini yenilgiye uğratacağından emindir. Liberalizm aynı zamanda, işsizliğin, çevre kirliliğinin, uyuşturucu bağımlılığının, suçluluğun yaşanabileceği bir ortam sunar insanlara. Ama bunlar sistemi yıkmaya yetmez. Çünkü bunlara rağmen hayat tatmin ediciyse, tarihin sonuna ulaşmışızdır, değilse tarih devam etmektedir.

Gelecekte, şimdi yıkılmış sistemler tekrar liberalizmin karşısına çıkabilir. O zaman demokratik toplumu değerlendirmede tarih üstü bir ölçüte, yani "insan"ı incelemeye ihtiyaç vardır. Ona bakarak demokrasinin zayıf noktalarını saptayacak bir tablo elde edebiliriz. Bu bakımdan *Thymos*'un modern toplumda nasıl tatmin gördüğünü ve ne gibi eksiklikleri olduğunu çözümlersek, başka sistemlerin liberalizmin karşısına çıkmasına engel oluruz. Bunun için liberal demokrasinin tarihin amacına uy-

gunluğuna ilişkin olarak "arzu"yu ele almamız gerekecektir. Böylece tarihin sonu sorusu, *Thymos*'un geleceği sorusuna dönüşmektedir. Çünkü "arzu", *thymos* biçimlerinden birisidir. O halde soru şu biçimde ifade edilebilir: Liberal demokrasi, kabul görme arzusunu yeterince tatmin ediyor mu? Bu soruya solcular, liberalizmin yarattığı ekonomik eşitsizliğin, eşitsiz bir kabul görmeye yol açacağını söyleyerek yanıt verirler. Fukuyama, liberalizm çerçevesinde bu sorunun çözümsüz olduğunu, zaten bu itirazların da güncelliğini yitirdiğini söyleyerek bu yanıtı eleştirir. Sağcılar bu soruya, liberal toplumun sorununun, kabul görmemenin evrensel olmamasında değil, eşit kabul görmenin bir amaç sayılmasında yattığını; insanların birbirlerine eşit olmadıklarını, onlara eşit davranmanın insanlıklarını reddetmek anlamına geleceğini söyleyerek yanıt verirler.

Fukuyama bu yanıtı değerlendirmek için toplumsal eşitsizliğin kaynaklarına bakmak gerektiğini söyler. Ona göre üç tür toplumsal eşitsizlikten bahsedilebilir: İlki, kapitalizmin yarattığı eşitsizliktir. Bu, doğal bir eşitsizlik değildir. Sermaye, kişiden kişiye, ülkeden ülkeye el değiştirir, bu nedenle her zaman kazananlar ve kaybedenler vardır. İkincisi, insanların gelenek ve görenekleri, ırkları, karşılaştıkları yasal engellemeler nedeniyle yaşadıkları eşitsizlikler vardır. Üçüncüsü, doğal yetenek ve özelliklerin eşitsiz dağılımıdır. Bu, doğal bir eşitsizliktir.

Liberalizm bu eşitsizlikleri gidermeye çalışır. Şöyle ki, işgücü talebindeki dalgalanmayla toplumsal eşitsizliğin önündeki geleneksel ve kültürel engeller ortadan kaldırılabilir. Çünkü çok uluslu şirketler ırklarına, dinlerine, üyesi olduğu uluslara bakmaksızın işçi çalıştırırlar. Geleneksel toplumsal ilişkiler, liberal toplumlarda sürekli sorgulanır. Gelecek nesillere bırakılacak ailesel bir ünvan yerine, eğitimle kazanılmış özellikler gelecek nesillere aktarılır. Bu bakımdan liberal toplumlar, kendilerinden önceki toplumlardan daha eşitlikçi ve dinamiktirler. Liberal toplumlarda piyasalardaki gelişmelere iyi yönde müdahale edilir, sermayenin bir kısmı zenginlerden alınıp fakirlere verilir. Liberal toplumlarda yönetim, liberal olmayan diğer toplumlara göre sosyal güvenlik için daha fazla sorumluluk yüklenir. Böylelikle liberalizm yukarıda sayılan toplumsal eşitsizlikleri giderir. Bu toplumsal eşitlenme süreci aynı zamanda "orta sınıf"ı da yaratır.

Liberalizm eşitsizlikleri gidermek için yukarıdaki çözüm yollarını önerse de, varolan liberal demokrasiler, komünizmin toplumsal eşitliği sağlama yönünde getirdiği koşulları tam olarak sağlayamamaktadır. Ör-

neğin Amerika'da siyahların yaşadığı yerler, eğitim alabilecekleri okullar, beyazlarınkine göre oldukça kötü ve yetersizdir. Yani Amerika'daki ekonomik gelişmişlik, bu tür sorunları çözememektedir. Liberal ekonomik ilkelerin insanlara servet yığma olanağı sağlaması, eşitsiz kabul görmeye yol açmaktadır. Yoksulların hiçbir şeye sahip olmamaları, toplumun geri kalan kısmı tarafından hor görülmelerine yol açmaktadır. Liberal toplumlarda azınlık grubundan birisine sağlanan her işyeri açma ve üniversitede öğrenim hakkı, onların sosyal güvenlikleri için harcanan her dolar, özel ekonomiden bir dolar eksilmesi demektir. Bu da daha az ekonomik özgürlük anlamına gelmektedir.

Komünizmde insanların yeteneklerini ödüllendirmek yerine, sadece ihtiyaçları tatmin edilmiş, iş bölümünün ortadan kaldırılması yoluyla doğal eşitsizlikler giderilmiş ve sosyal eşitlik sağlanmıştı. Ancak tüm bunlar çok güçlü bir devlet örgütlenmesiyle sağlanmıştı. Kafa emeği ile kol emeği arasındaki fark ortadan kalkmış, insanların tüm haklarına el konulmuş, emek ödüllendirilmemiş, sadece ihtiyaçlar tatmin edilmişti. Tüm bunların sonucu olarak da çalışmaya ilgi duymayan bir toplum ve parti üyelerinden oluşan bir sınıf ortaya çıkmıştı.

Komünizmin bu özelliklerini taşımayan liberalizmin ilkelerinin uygulanma biçimleri ülkeden ülkeye farklılık göstermektedir. Bu ilkeler Amerika ve İngiltere'de bireycilik biçiminde, Kıta Avrupası'nda Hıristiyan hükümetlerin politikalarını belirleme biçiminde, İsveç'te sosyal demokrasi biçiminde karşımıza çıkmaktadır. Ama hepsinde özgürlük ve eşitlikle ilgili yapılan tercihler ve politik belirlemeler liberal demokrasi ilkeleriyle bağdaştırılmaktadır.

Homoseksüellik, cinsiyetçilik, ırkçılık, özürlülerin bir sınıf olarak kabul edilme istekleri gibi eşitsizlik yaratan durumlar, komünizmin ana kavramlarından olan sınıf mücadelesi tartışmasını ortadan kaldırmıştır. Çünkü bu tür kavramlar artık eskisi gibi ele alınmamaktadır, bu tür "eşitsizlik yaratan durumlar"ı yaşayan insanların bir onuru olduğu kabul edilmekte ve bu onurun korunmasına çalışılmaktadır. Bu, onları kamusal alana çekmekle sağlanmaya çalışılmaktadır. Böylece iş dünyasında serbest girişimde bulunma, teknolojinin hayatı kolaylaştıran her türlü buluşunu kullanabilme, günlük hayata herkes kadar katılma olanakları onları diğer insanlara eşit kılmaktadır.

Bununla birlikte daha çok eşitlik, eşit kabul görme tutkusunu arttırmaktadır. Bunun farkında olan liberal demokrasiler eşit kabul görmeyi

özgürlükten daha önemli ve öncelikli görmektedir. Çünkü özgürlük demokrasi olmadan da vardı, ama eşitlik demokrasi çağının bir özelliğidir. Burada bahsi geçen eşitlik onur dağıtımında bir eşitliktir. Kızların erkeklerden daha fazla kuaför masrafının olmaması, kızlarla erkekleri; homoseksüellerin izci gruplarına liderlik yapması, homoseksüellerle 'normal' cinsel eğilimleri olan erkekleri eşit kılmaktadır.

Komünizm ise tüm özgürlüklere, liberalizme ve onun getirdiklerine savaş açmıştır. Bunu demokratik kurumlara doğrudan olmayan bir saldırı biçiminde ve kendini liberalizm gibi gösterip, ama içten içe onun anlamını değiştiren bir ideoloji olarak yapmaktadır.

Liberalizmin yukarıda saydığımız zaafları, karşılıklı kabul görmenin çoğunlukla hoşnutsuzluklar yaratması (yoksul biri bu durumundan utanır, bu durumuna rağmen kabul görmesi bu utancını çoğu zaman gideremez, çünkü zengin böbürlenerek onun bu utancı duymasını sağlayabilir), liberalizmin eşit olmayan insanları eşit görmeye zorlaması, solun, liberalizme seçenekler aramaya gelecekte de devam edeceğini göstermektedir.

Ancak demokratik toplumlarda düzenleyici kaliteli ilkeler olduğu sürece bu yeni seçenek arama çabası boşa çıkacaktır. Hegel ve Marx'ın evrensel kabul görmeyi temsil eden bir toplum yaratma amacı oldukça anlamlıydı. Ancak, evrensel kabul görme amaçlanması gereken bir şey midir? Böyleyse o sıradanlaşmaz mı? sorusunu sorarak bu amacın uygunluğuna ilişkin şüphesini dile getiren Nietzsche'ye karşı Fukuyama, daha sonra liberalizme seçenek olabilecek ilkeler bütünü arayan solculara verdiği yanıttaki savı ileri sürer. Liberalizm sadece insan olduğumuz için onurlu ve özgür olduğumuzu hissettirmekle kalmaz, bize tanınan haklar çerçevesinde kabul görmeyi de sağlar. Tanınan haklar kaliteliyse, bizler de sıradanlaşmayız. Demokratik toplumlarda düzenleyici şu hak ve ilkeler vardır:

-Acı çeken bedeni kurtarmak için insanların mülk edinme ve bedeninin ihtiyaçlarını karşılayacak kadar zengin olma hak ve özgürlükleri vardır.

-Yurttaşlara nasıl yaşayacakları değil, nasıl yaşamak istiyorlarsa bu biçimde başkalarına saygı duymaları ve ilişmemeleri öğretilmektedir.

-Yurttaşlara varlıklarını korumaya çalışmaları, kendilerini sevmeleri, kendilerine değer vermeleri gerektiği öğretilmektedir.

-Yurttaşlara utanmaları gereken bir özelliklerinin olmadığı imajı ve herkes gibi yaşadıkları inancı verilmektedir.

-İnanç seçmenin faturasının, demokratik devletlerde düşük olduğu ve dinlerini kendilerinin seçme özgürlüğünün olduğu gösterilmektedir.

Bunlar aynı zamanda "son insan"ın özellikleridir. "Son insan", bu ilkeleri yaşamda uygulamaya çalıştığından, bir dava uğruna hayatını tehlikeye atmayandır. Tarihin bu ilkelere doğru ilerlediğini görmüş insandır. O, bu ilkelere doğru ilerlerken bedenini tehlikeye atacak her türlü eylemden kaçınır. Çünkü önemli olan, varılacak olan amaçtır. Tarihsel süreci kabul görme mücadelesi aracılığıyla ilerleten özlem, evrensel ve karşılıklı kabul görmeyle belirlenen, "kaliteli ilkeler"e dayanan bir toplumun oluşmasıyla karşılanır.

İnsanlığın toplumsal kurumlarının başka hiçbir örgütlenmesi bu özlemi tatmin etmeye daha elverişli değildir, bu nedenle artık liberalizmden başka ilerici tarihsel değişiklikler söz konusu olmayacaktır (Fukuyama, 1999b:14). Akıl, kazandığı hatta zafere ulaştığı ve gerçek de artık rasyonel olan olduğu için Kojeve'e ve Kojeve'in Hegel'ine göre biz şu anda tarihin sonuna ulaşmış durumdayız (Bloom, 1999b:68).

Fukuyama, Hegel'i Kojève üstünden yorumlayarak kendisinin de Hegel gibi tarihin sonu olan çağdaş liberal demokrasi anlayışına sahip olduğunu söyler. Fukuyama için bu düzen, insan doğasına en uygun düzen olduğundan ve ekonomik açıdan zorunlu olarak tarih bu yöne gittiğinden, tarihin sonunda liberalizm vardır. Fukuyama bunun böyle olduğunu kendisinden önce Hegel'in de gördüğünü söyler.

Fukuyama liberal düzenin kimi eksiklikleri olduğunu ve bunların zaman içinde giderilmesinin gerektiğini söyler. Kişisel haklara dayalı liberalizmin, varolan tüm toplulukların otoritesine karşı, bu hakları sonuna kadar kullanmayı isteme taleplerini içermesi, kendi mantıksal sonucunu da yaratır. Bu talep nedeniyle Amerika'daki insanların sosyalleşme ve birbirlerine güven düzeylerinin azalması buna bir örnektir. Herkesin bildiği gibi, Amerika'da suç işleme oranının ve açılan dava sayısının artması, aile yapısının parçalanması, hayır kurumları, çeşitli kulüpler, sendikalar, kilise ve komşuluk gibi sosyal yapıların öneminin azalmaya yüz tutması, bu değişimlerin başlıcaları arasında sayılabilir. Buna liberalizmin en etkin ve yaygın olduğu Amerika'daki halkın, ortak değerleri paylaşma ve topluluk duygusunun azalmasını da eklemek gerekir.

Sosyalleşmenin azalması, ekonomiden çok demokrasi, özel olarak da Amerikan demokrasisi için önem taşımaktadır. Şöyle ki, Amerika, polis güçleri için diğer endüstrileşmiş ülkelerden çok daha fazla para harcamaktadır. Nüfusunun yüzde biri cezaevlerindedir. Vatandaşları birbirlerini dava edebilsinler diye, avukatlarına Avrupa ülkelerinden ve Japonya'dan daha fazla ödeme yapmaktadırlar. Gayri Safi Milli Hasıla içinde hatırı sayılır bir oran oluşturan bu iki maliyet kalemi, toplumdaki güven duygusunun parçalanmasının getirdiği bir vergi haline dönüşmektedir.

Bu durumun ekonomik etkileri gelecekte daha da artabilir. Yani Amerikalıların, çok çeşitli yeni organizasyonlar kurabilme ve bu yapılar içinde çalışabilme yetenekleri, çeşitlilik gösteren toplum yapısı güven düzeyini azalttıkça ve işbirliği yapmaya karşı yeni engeller çıkardıkça yozlaşabilir. Böylece Amerikalılar fiziksel sermayenin yanı sıra sosyal sermaye fonlarını da tüketmektedirler, çünkü altyapı ve endüstriyi yenilemek için gerekli tasarruf oranı çok alt seviyelere inmektedir. Bu da sosyal sermayenin yenilenme gücünü azaltmaktadır. Hükümetler bir yandan sosyal sermayeyi tüketen politikaları uygulayabilirken, diğer taraftan bu birikimi tekrar nasıl oluşturacaklarını anlamakta zorluk çekmektedirler.

Dolayısıyla, tarihin sonunda ortaya çıkan liberal demokrasi, tamamıyla "modern" sayılamaz. Demokrasi ve kapitalizmin kurumları düzgün işleyecekse, modern öncesi bazı kültürel alışkanlıklarla mutlaka bir arada yaşayabilmelidirler. Yasa, sözleşme ve ekonomik rasyonalite, sanayi sonrası toplumların zenginleşmesi ve istikrarı için gerekli fakat yeterli olmayan unsurlardır. Bunun yanı sıra, rasyonel çıkarımlardan çok, alışkanlıklara dayalı karşılıklı ilişkiler, ahlaki yükümlülükler, topluluğa karşı görev ve güven gibi değerlerle bezenmiş olmalıdır. Çünkü bunların modası geçmiş değildir, aksine modern toplumun başarısı için vazgeçilmez niteliktedirler. Bu niteliklere sahip bir liberalizm anlayışı, ulaşılması amaçlanan ve küreselleştirilmesi gereken niteliktedir (Fukuyama, 1999a: 26-27). Bize söylendiğine göre, liberal demokrasinin geleceği artık sağlama alınmış durumda; çünkü liberal demokrasi "sınıf sorunu"nu çözüme kavuşturmayı başarmıştır. Geri kalan toplumsal sorunlarsa liberalizmin değil, "modernizm öncesi tarihsel koşulların mirası" olan sorunlardır (Himmelfarb, 1999b: 135).

Bununla birlikte Fukuyama'ya göre tarihin sonu geldiğinde, oldukça hüzün verici bir zaman diliminde olacağız: Her tür hakkın tanınması mücadelesinin, insanların bir amaç uğruna isteyerek hayatlarını tehlikeye

atmak istemelerinin, cesaretin, atılganlığın harekete geçirilmesinin ve idealizmin ortaya çıkmasına neden olan dünya çapındaki ideolojik mücadelenin yerini ekonomik hesaplar, sürekli olarak yenisinin baş gösterdiği teknik sorunlar, çevre sorunlarına gösterilen ilgi ve daha çok tüketme arzusunun doyurulması konuları alacak. Tarih sonrası dönemde sanata ve felsefeye yer ve gerek olmayacak, yalnızca insanlık tarihinin ürünlerinin sergilendiği müzeler ve onların bakımıyla ilgilenilecek.... "Belki de tarihin sonunda, yüzyıllarca sürebilecek can sıkıntısı olasılığı, gelecekte tarihin bir kez daha başlamasına önayak olacak" (Fukuyama 1999b: 48-49).

Biyoteknolojiyle ilgili bilimsel yeni buluşlar yapıldıkça, yani kopyalama, kök hücre araştırması, germ-hattı mühendisliği gibi alanlarda ilerlendikçe, bugünkü haliyle insanlık ve onun özlemleri, sorunları ortadan kalkacağından ve yeni bir insan tasarımı geleceğinden, önceki dönemle ilgili dile getirilen "tarihin sonu"nda ulaşılması amaçlanan liberalizm ile buna ilişkin düzenlemeler yapma ve bunları küreselleştirme arzusu da son bulacaktır (Fukuyama, 2003: 179-181). Yeni insan anlayışı kendisiyle birlikte yeni özlemler, toplumsal ve ekonomik alanda yeni düzenleme taleplerini getirecektir.

Bu nedenle tarihin belli bir yöne doğru ilerlediği ve modern liberal devletle son bulacağını söylemek eksik olacaktır. Çünkü, Fukuyama'ya göre, çağdaş doğa bilimleri etkinliklerine son vermedikçe tarih de sona ermeyecektir. Günümüzde yeni bilimsel keşiflerin arifesindeyiz, bu keşifler nedeniyle "bu haliyle insanlık ortadan kalkacaktır" (Fukuyama, 1999b: 178). Çünkü tarihi yönlendiren, bilimdir. Şu anda biyoteknoloji bilimlerindeki teknolojik yenilikleri izliyoruz. Biyoteknoloji önümüzdeki iki kuşak içinde, toplum mühendisliği uzmanlarının yapamadıklarını yapmamıza olanak sağlayacaktır. "İşte o zaman insani tarihle işimiz bitecektir. Çünkü insani varlıklar bu halleriyle ortadan kalkacak ve yeni bir tarih başlayacaktır: İnsani olanın ötesinde yeni bir tarih" (Fukuyama, 1999b: 181).

Ancak bu yeni tarih başlamamıştır henüz. Bu nedenle şu anda yaşadığımız dünyada etkisini sürdüren liberalizmin zaaflarını ve yarattığı olumsuz durumları fark edip üstesinden gelmek gerekir. Fukuyama, liberal demokrasi ve küresel kapitalizmin "tarihin sonu" olduğunu öngörmüştü. Ancak "Devlet İnşası: 21.yy.'da Dünya Düzenive Yönetişim" (*State Building: Governance and World Order in the 21st Century)* kitabının konusu bu öngörüyü dikkate aldığımızda oldukça şaşırtıcıdır. Çünkü bu kita-

bında yeni ulus devletlerin inşasının gerekliliğinden bahsetmektedir. Tarihin sonu hiçbir zaman kendiliğinden gelişen bir süreç olmamıştır. Bunun bir önkoşulu vardır: İyi-yönetim politikası. Çağımızda zayıf ve başarısız devletler, dünyanın en önemli sorunlarının çoğunun kaynağındadır. Bunun için günümüzde terörün, AIDS gibi hastalıkların, insan hakları ihlallerinin, yoksulluğun tüm dünyaya yayılmasına neden olduğu düşünülen gelişmekte olan devletlere, dolayısıyla o devletlerin halklarına, onların çıkarları ve yararları için toplumsal kurumları nasıl transfer edeceğimiz önemli bir konudur.

Fukuyama bu yeni kitabına "devlet olma"nın önemini anlatarak başlar. Devlet olmanın dört boyutu vardır: Örgütsel planlama ve yönetim, siyasal sistemin planlanması, meşruluğun temelleri, kültürel ve yapısal unsurlar (Fukuyama, 2005: 37).

Örgütsel planlama ve yönetimin ilk düzeyi özel sektöre uygulandığında yönetim çalışmaları alanına, kamu sektörü söz konusu olduğunda kamu idaresi alanına girer. Kamu idaresi uzmanlık gerektiren çok sayıda alt birimi bünyesinde barındıran bir alandır. Örgütler üstüne bildiklerimizi kamu idaresiyle kuramsal bir bağı olan mikroekonomik teori bünyesinde şekillendirmeye yönelik pek çok çaba harcanmış, ama her zaman başarılı olunamamıştır. Çünkü bütünlük içeren bir örgütler kuramı oluşturulamamıştır (Fukuyama, 2005: 37).

Devlet olmanın ikinci boyutunun kuramsal planlamayla ilgisi Fukuyama'ya göre, devleti oluşturan tek tek kuruluşlar düzeyinden çok devlet düzeyinde olmalıdır. Burada siyaset biliminin içine giren büyük bir bilgi alanı söz konusudur. Siyaset bilimi, II. Dünya Savaşı öncesi dönemde, siyasi ve adli kurumların düzenlenmesi üzerinde odaklanmıştı. 1980'lerden önce, sorunun kurumlar olmadığını ya da ekonomik ve toplumsal altyapı tarafından belirlendiğini iddia etmek yaygındı. Yine de kurumsalcılık, başkanlık sistemlerinin, federalizmin etkinlik kazanmasıyla son yıllarda bir çeşit dönüş yaptı. Bununla birlikte yürütme kanadındaki kurumların planlanmasıyla ilgili tartışmalar –parlamenter sistem karşısında başkanlık sisteminin yararları ve başarısı...- bir kavramsal zenginliğe ve elverişli siyasal planlamalarıyla ilgili olarak da nispeten sınırlı kesinliğe sahip bir kurama ulaşılmasına yol açtı (Fukuyama, 2005: 38-39).

Devlet olmanın üçüncü boyutu, simetrik kuramsal planlamayla yakından ilgilidir, ama normatif bir boyut içerdiği için bu planlamaların ötesine uzanır: devlet kurumları idari anlamda bir bütün olarak, bir arada

düzgün bir şekilde işlemekle kalmamalı, onlara zemin oluşturan toplum tarafından da meşru olarak değerlendirilmelidir.

İyi yönetim, demokrasi ve ekonomik kalkınma arasında doğrudan bir ilişki olduğuna şimdiye kadar inanılmıştır ve inanılmaya devam edilmektedir. Ancak Fukuyama'ya göre demokrasi, hükümet yardımlarına yönelik olan ve reformların hedefleriyle çelişen bastırılmış talepleri serbest bırakır. Demokrasi ve kalkınma arasındaki ampirik ilişki karışık ve belirsiz kalmaktadır: Ne ekonomik reformlara genel yaklaşım olarak bir otoriter dönüşümü ne de bir büyüme stratejisi olarak demokrasiyi destekleyen bir ilişki söz konusudur.

...demokrasinin az gelişmişlik düzeylerinde büyümeyle pozitif yönlü bir ilişki içerisinde olduğunu, ancak kişi başına GSYH'nin orta seviyede olduğu durumlarda bu ilişkinin negatif bir korelasyona dönüştüğünü gösteriyor. Hamilik ve rantçılık (Türkiye, Arjantin, Brezilya), popülizm (Venezuella) ve rüşvet (Butto ve Şerif yönetimindeki Pakistan); hepsi de demokrasinin veballeri olmakta devam ediyor. 1990'lar boyunca Afrika'nın Aşağı Sahra bölgesini sürükleyen demokratikleşme dalgasıyla, bölgenin bu dönemde hafifçe yükselişe geçen ekonomik verimliliği arasında net bir nedensel bağ kurmak güçtür (Fukuyama, 2005: 42-43).

Devlet olmanın kurumsal kapasiteyle ilgili olan dördüncü boyutu, siyaset biliminin konusudur; normlar, değerler ve kültüre ilişkindir. Bunların kurumları etkileme biçimleriyle ilgilidir. Resmi kurumların gelişimi kültürel unsurlarca etkilenmektedir. Buna bir örnek olarak sosyal sermayenin hükümet destekçileriyle olan ilişkisinde oynadığı rolle ilgili olması verilebilir.

Hükümet ajanslarının halkın gözündeki itibarını korumak belli ölçüde kurumsal planlamayla ve dahili denetim ve dengelemelerle ilgilidir. Ancak son noktada hükümetin başarısını takip eden ve sorumlu davranış bekleyenler, yine hükümetlerin hizmet ettiği varsayılan insanlardır. Okul aile birlikleri, izleme komiteleri, destek kurumları gibi üyeleri birbiriyle dayanışma içinde olan gruplardan oluşan toplumun kendine hesap verilmesini talep etmesi ve bu talebe karşılık bulması, örgütlenmemiş bir topluma nazaran daha muhtemeldir. Öte yandan sivil toplum, rantçı çıkar gruplarına dönüşerek bozulabilir. Bu grupların amacı hesap verebilirliğin artması değil, hükümet sübvansiyonlarının daha geniş bir sahaya yayılması veya sivil toplumun yerine hükümetin geçmesidir. Bu sonuçlardan

hangisinin baskın çıkacağı kurumsal düzenlenişten çok sivil toplumun yapısına bağlıdır (Fukuyama, 2005: 44-45).

Devlet inşası ve kurumsal reformların başarılı olduğu durumların çoğu, bir toplum güçlü kurumsal iç talep doğurduğunda ve bu kurumları yarattığında ya da bunları dışarıdan ithal ettiğinde, yabancı modelleri yerel koşullara uyarladığında ortaya çıkar.

Gelişmekte olan dünyadaki hükümetlerin yerine getirmeyi hedefledikleri işlevler alanı çok geniştir. Ama gelişmekte olan ülkelerin çoğu için en acil olan şey, sadece hükümetlerin yerine getirebileceği temel işlevleri sunabilecek şekilde devlet kurumlarının gücünü artırmaktır.

Vaat edilmiş topraklara biraz daha yaklaşma olasılığı olan ülkeler için yapmamız gereken, devlet olmanın "inşa" ve manipüle edilebilir boyutları üzerine daha yakından odaklanmaktır. Bu da kamu idaresi ve kurumsal planlamanın bileşenleri üzerinde yoğunlaşmak demektir. Ayrıca, bu bileşenlerle ilgili bilgileri zayıf kurumlara sahip ülkelere aktarma mekanizmaları üzerinde özellikle durmalıyız (Fukuyama, 2005: 57).

Fukuyama bu incelemeden sonra, çağcıl devletin zayıflığını tartışır. "....zayıf terimi burada devlet sahasına değil, devlet gücüne ilişkindir ve genellikle siyasal sistemin bütününü ilgilendiren bir meşruiyet eksikliği tarafından güdümlenen bir yetersizliği, politikaları uygulama ve sonuca ulaştırmadaki kurumsal kapasite yetersizliğini ifade eder" (Fukuyama, 2005: 115).

Günümüzde karşılaştığımız çevresel, toplumsal, ekonomik ve sağlıkla ilgili sorunların kaynağı güçsüz (*weak*) devletlerdir. Aslında onun "devlet olma"nın önemi derken vurguladığı güçlü olmanın önemidir. Çünkü sorunlar zayıf ve güçsüz olmaktan çıkar, çözümlerse güçlü devletlerin elindedir.

Araştırmalar endüstrileşmiş bir ülkede kişi başına düşen milli gelirin altı bin dolar olmasının, demokratik kurumların gelişmesine katkıda bulunacağını, demokrasi ve gelişme arasındaki bağlantı da varolan siyasal bir çevreyi varsayan ekonomik kalkınmanın gelişmeye izin vereceğini göstermiştir. Bunu daha iyi anlamak için, devletin nasıl ortaya çıktığının incelenmesi gerekir.

Ona göre önceki yüzyılda iki tip devlet gelişimine tanık olduk: Komünizm ile Ronald Reagan ve Margaret Thatcher tarafından yeniden yapılandırılan refah devleti (Fukuyama, 2005: 16). Max Weber için devlet bir

araç ve zorlayıcı bir güçtü. Ancak Fukuyama için devlet zorlayıcı bir güç değildir, devlet halkın çıkarlarını gerçekleştirmek için vardır. Bunları gerçekleştirirken yasal düzeni koruma ve yasaya uymaları için vatandaşlarını zorlama kabiliyeti, o devletin kilit edimidir.

Bir devletin kapsamı ve yayılımı konusu geçen on yılda pek çok sorun yaratmıştır. Neoklasik ekonomistler devletlerin kamu mallarını korumaları gerektiğini vurgulamışlardır. Buna karşılık Amerika Birleşik Devletleri'ndeki gibi serbestlik (*liberty*) yanlıları, devletin kamu mallarıyla ilgili en az müdahalesi olması gerektiğini savunmuşlardır. Bu savunma Avrupa'da eşitlik fikrini ortaya çıkardığı için benimsenmiştir. Amerika Birleşik Devletleri ve Avrupa serbestlik ve eşitlik fikirleri için çokça çaba harcarken, gelişmekte olan ülkeler bu fikirler için onlar kadar mücadele etmemişlerdir.

Ancak devletler zamanla dönüşmektedirler. Örneğin Çin ve Hindistan'da halk egemenliği çok güçlü olsa da, devlet geçen yirmi yılda özel sektör girişimlerine daha fazla izin vermeye başlamıştır. Diğer tarafta eski Sovyetler Birliği gibi ülkeler vardır. Bunlar bir dizi devlet fonksiyonunun çökmesine tanık olmuşlardır. Buradaki özelleştirme çabaları olumsuz sonuçlar vermiştir. Çünkü bunlar yapılmadan önce, ülkenin kapasite bakımından uygun hale getirilmesi gerekiyordu.

Günümüzde devlet güçlü mü olmalı yoksa küçülmeli mi tartışmaları etkili biçimde yapılmaktadır (Fukuyama, 2005: 18-20). Örneğin ekonomist Milton Friedman bir devletin özelleştirmeyi savunmasını doğru bulmadığını, bunun yerine öncelikle yasal düzenin savunulması gerektiğini, yasalara aykırı hiçbir girişimin desteklenmemesi gerektiğini söyler. Fukuyama da hem bu görüşe katılır hem de kurumların önemi hakkında artık banka verilerine değil, olgulara ilişkin deneysel bilgilere yer verilmesi gereğine vurgu yapar. Bununla birlikte şu soruyu sorar: deneysel bilgileri edindiğimiz ülkeler üzerinde gelişmiş devletlerin etkisi ne kadar olacaktır?

Kamu yönetimi, Fukuyama'ya göre teknik bir disiplindir, kendisinden öncekilerin inandığı gibi bir bilim değildir. Karar yapıcılar şu noktayı gözden kaçırmamalıdırlar: Tek bir merkezden yerlerinden kalkmadan başka devletler -ki bunlar çoğunlukla gelişmekte olan devletlerdir- karar verenler yeteri kadar o ülkeler hakkında yerel bilgiye sahip olmadıklarından, uygun ve adil biçimde kaynak aktarması yapamazlar. Oysa uygun biçimde ve uygun yerlere yapılacak yardımlar, kamu sektö-

ründe ortaya çıkan pek çok sorunun giderilmesini sağlayacaktır. Yönetim reformunun amacı refahı yaratmaya ve ödüllendirmeye dayanır. Uygun bir kaynak aktarımı bunları sağlayacağından, pek çok sorun ortaya çıkmadan giderilebilir. Burada unutulmaması gereken, kaynak aktarımının yapılacağı ülkelerin yerel ve geleneksel özelliklerini gözden kaçırmamaktır.

Böyle olması gerekirken pek çok karar yapıcının aldığı kararların yerinde olup olmadığını görebilmesi için hiç de uygun olmayan kurumlar vardır, zaten ortaya çıkan sorunların büyük bir kısmının nedeni de bu kurumlardır. Bununla beraber toplumsal sermayenin yatırımlarla güçlendirilmesi ve eğitimle ilgili kurumların sorunları gidermek üzere yapılandırılması bu sorunları gidermek için uygun olacaktır. Ancak burada da yerel ve geleneksel değerleri gözden kaçırmamak, onları dikkate alan gelişmeleri desteklemek gerekir.

Fukuyama'nın General Douglas MacArthur kararı dediği, II. Dünya Savaşı'nda Japonları korumak için verilen kralı koruma kararı mantıklı bir karardı, çünkü doğrudan deneyime dayanıyordu. Fukuyama bu kararla, Irak'taki son durumu karşılaştırdığında, bir karar almak ve seçim yapmak için ihtiyaç duyulanın ne olduğunun bilinmesi gerektiği sonucuna varır.

Ama kamusal ihtiyaçlar belirlenirken yardım edilecek devletlerin kamu kesimiyle, yardım edecek devletlerin veya uluslararası örgütlerin yetkilileri arasında genellikle bir çatışma veya karşıtlık yaşanır. Ancak unutulmamalıdır ki, kaynakların en doğru aktarılacağı yerleri, yapılacak yardımın gideceği yerlerde önceden araştırma yapmış dış kaynaklı örgütlenmeler ile yerel kuruluşlar saptayabilir. Bu tür bir saptamayı yerel kuruluşlardan bağımsız olarak Birleşmiş Milletler'in temsil ettiği uluslararası toplum yaptığında, sorunlar ortaya çıkmıştır, çıkacaktır da. Bu, başarısız devletlerin paradoksudur. Küçük devletler yerel özelliklerine göre, uluslararası toplumun müdahalesinden önce, kendileri hakkındaki belirlemeleri yapabilmelidirler, bu nedenle bu devletlerin de güçlü devlet inşasını gerçekleştirmeleri ve bu amaç bu devletlere yerel özellikleri göz önünde bulunarak ekonomik ve toplumsal bakımdan yardım edilmesi gerekir. Güçlü devlet inşası, karşılaştığımız terör ve sağlık sorunlarının aşılmasının ilk koşuludur.

Fukuyama bir 'örgütlenme geleneği'nden yoksun 'güçsüz veya başarısız' Afganistan ya da Haiti gibi ülkelerin dünya düzeni için bir tehdit

yarattığını iddia eder. Ona göre, Amerika'nın ve genel olarak Avrupa'nın askeri ve ekonomik yardımlarını kesmesi, bu ülkelerde neye ihtiyaç olduğunun görülmesini engellemiştir. Bu da dünyadaki terör olaylarının artmasına neden olmuştur. Birleşmiş Milletler'in temsil ettiği 'uluslararası toplum' askeri bir gücü olmadığı için bir mittir. Bunun için liderlik tacına kendisi için risk taşısa da, Amerika layıktır. Amerika bu misyonu üstlenerek Özgürleştirme Operasyonu'yla Irak'ı savaş ve çatışmalar ortamından çıkarıp, yeni bir hükümet, yeni yasalar ve yeni bir ekonomik düzen getirmeyi amaçlamıştır. Fukuyama, Amerika'yı Irak halkının devletlerini yeniden inşa etmeleri için onlara yardım eden bir güç olarak gördüğünü söyler. Bu nedenle Irak'taki durumu 'ciddi ama umutsuz değil' diye niteler. Çünkü zayıf devletlerin yönetimlerini desteklemek, demokratik meşruiyetlerini geliştirmek ve kendini idare edebilen kurumları güçlendirmenin yollarını bulmak konuları günümüz uluslararası politikalarının en önemli projesi içinde yer alır.

Bu sonuca ulaşmamızın sebebi, çatışmaların sürüp gittiği ya da savaş mağduru toplumların yeniden yapılandırılması arzusu, terörün üredi̇ği merkezleri ortadan kaldırma isteği ya da fakir ülkelerin ekonomik kalkınma şansı elde edebilecekleri umududur. Bu çaba, Birleşik Devletler'de ulus-inşası olarak bilinegelmiştir. Bu terminoloji belki de kültürel ve tarihi kimliklerin ağırlıklı olarak anayasalcılık ve demokrasi gibi siyasal kurumlar tarafından şekillendirildiği ulusal deneyimi yansıtmaktadır (Fukuyama, 2005: 119).

Ulus inşasının üç yönü ve aşaması vardır: ilki çatışma sonrası yeniden yapılandırma olarak adlandırılan ve Afganistan, Somali, Kosova gibi şiddetli çatışmalardan yeni kurtulmakta olan ülkelere ilişkindir. Buralarda devlet yetkesi tamamen çökmüş durumdadır ve temelden başlayarak yeniden inşa edilmesi gerekir. Dış güçler için buradaki sorun, güvenlik güçlerini, polisi, insani yardımı işin içine katıp elektrik, su, bankacılık, ödeme sistemleri ve benzerlerini yeniden düzenlemek için teknik yardımlar alarak istikrarın kısa sürede sağlanmasıdır.

Çökmüş olan devlet (Bosna'da olduğu gibi), uluslararası yardımla istikrar sağlamayı başarırsa, ikinci aşama gündeme gelir. Buradaki asıl amaç dış müdahalenin kesilmesinden sonra da ayakta kalabilecek, kendi kendini idare edebilen devlet kurumları yaratmaktır. Başarıyla tamamlanması ilkinden daha güç olan bu aşama, dış güçlerin söz konusu ülkeden çekilmeleri durumunda kritik bir hal alır.

Üçüncü aşama ikinciyle önemli ölçüde örtüşür. Bu aşama zayıf devletin güçlendirilmesine ilişkindir. Bu durumda devlet yetkesi vardır ama bu yetke mülkiyet haklarının korunması ya da temel ilköğretimin sağlanması gibi bazı vazgeçilmez devlet işlevlerini yerine getirememektedir. Fukuyama'ya göre, bu kategori oldukça geniştir ve merkez bankacılığı veya kur idaresi gibi alanlarda kurumsal uzmanlığa sahip olan, fakat hukuk düzeni ve eğitim gibi hizmetleri sağlamada sıkıntı çeken ülkelerden (Peru, Meksika gibi) kurumların baştan aşağı zayıf olduğu ülkelere (Kenya, Gana gibi) kadar uzanır (Fukuyama, 2005: 120-121).

Irak'taki durum biraz farklıydı. Irak gerek insani gerek maddi kaynaklara sahip zengin bir ülkeydi. Buradaki sorun, işleyen kurumların ya çökmüş ya da savaşın hemen ertesinde Birleşik Devletler tarafından dağıtılmış olması ve bunların yeniden inşa edilmeleri gereğiydi.

İdari kapasitenin çok büyük bir kısmı, müdahaleyi izleyen genel yağma ve kargaşa ortamında kaybedildi. Savaş sonrası Almanya, Japonya ve çok sayıda eski komünist rejimde olduğu gibi, Saddam sonrası Irak'ta da devlet inşası, eski rejim yanlılarının yeniden güçlenmesine engel olmak amacıyla sekteye uğratıldı. Totaliter rejim görmüş bir kuşak, siyasal manzarayı egemenliği altına aldı ve idari yetkinliğe ya da politik yeteneğe sahip pek az kişiyi askeriyenin ya da iktidar partisinin dışında bıraktı (Fukuyama, 2005: 121).

Panama, Somali, Haiti, Bosna'daki gibi Irak'ta da uluslararası toplum örgütleri ve Birleşmiş Milletler pek çok hata yaptı. Bununla birlikte Fukuyama'ya göre, Bush yönetimi de önceki deneyimlerinden yararlanmayarak çok hata yaptı: Yağmayı öngöremediler, toplumsal kargaşayla mücadelede polis ve jandarma güçlerini kullanmada başarısız oldular. Amerika, ulus inşası denemelerinde önemli bir rol oynamasına karşın, Irak'taki gibi karmaşık bir operasyonu örgütleyebilecek kurumsal yetenekten yoksundu. "Dolayısıyla devlet inşası sadece çökmüş ya da zayıf Üçüncü Dünya ülkeleri için değil, ama bazen Washington için de gerekli olan bir şeydir" (Fukuyama, 2005: 122).

Uluslararası toplum Irak'ta ve yukarıda adı sayılan ülkelerde çatışma sonrası yeniden yapılandırma çalışmalarında sınırlı bir başarıya ulaşmıştır. Ancak sözkonusu hükümetin dış yardımdan kurtulmasını sağlayacak olan ve kendi kendini devam ettirebilen meşru siyasal kurumları kurmada ya da güçlendirmede daha da başarısız olmuştur. Buradan dış

yardımların değersiz olduğu sonucunu çıkarmak yanlış olur. Fukuyama'ya göre bunlar insanlık krizlerine ve çatışma sonrası durumlara bir cevap olarak ortaya çıkmışlardır. Kısa vadeli sorunları çözmek ve uzun vadeli kurumsal düzenlemeleri bir yana bırakmak, çoğu zaman bu gibi durumlarda yapılabilecek yegane işlerdir.

Başarısız devletlerin çoğunda, güçlü ve başarılı devlet olamama gözönüne alındığında "faydalanan" ülkeyle uluslararası toplum arasında kurulan yarı-sömürgeci bir ilişkinin bir seçeneği olup olmadığı açık değildir. Bu bağlamda uluslararası toplum, Milletler Cemiyeti zamanındaki mandacı sistemi yeniden yaratmıştır. Bu sistemde bazı sömürgeci güçlere, belirli bir bölgeyi kendi çıkarları doğrultusunda yönetme ayrıcalığı verilirdi. Ancak Fukuyama'ya göre yürürlükteki sistemle ilgili sorun, günümüz normlarının özdenetim dışında hiçbir şeyi meşru kabul etmemesidir. Bu da bizi sağlanan her yönetim biçiminin geçici olduğu sonucuna götürür. Aslında kurumsal kapasitenin nasıl aktarılacağı bilinmediği için, zor durumda olan ülkeler ve bunlara yardım edecek ülkeler hayal kırıklıklarına uğramaktadırlar (Fukuyama, 2005: 124).

Güçlü olan devletle zayıf olan devlet arasındaki sorun, egemenlik ilkesiyle ilgilidir. Bunların egemenlikleri birbirine denk değildir ve güçsüz yönetimler, uluslararası toplumun bir ülkenin egemenliğine gösterdiği saygının azalmasına katkıda bulunur. Bu, 1990'lardan sonraki insani amaçlı müdahaleler sırasında ortaya çıkmıştır.

Uluslararası toplumun üyeleri arasındaki tartışma bugün, hangi ülkenin egemenliğinin hangi gerekçelere dayanarak kimin hakkı olduğudur. Bu aslında demokratik meşruiyetle ilgili bir sorundur.

Fukuyama bu sorunun bizi uluslararası toplumun meşruiyetine götürdüğünü düşünür ve Birleşik Devletler ile Avrupalılar arasında bir uçuruma neden olduğunu, bunun da önümüzdeki zamanlarda "nevraljik" bir anlaşmazlık kaynağı olduğunu söyler: Amerika'nın küresel ısınmayla ilgili Kyoto Protokolü'nden çekilmesi, Uluslararası Ceza Mahkemesi'ne katılmadaki başarısızlığı, antibalistik füze antlaşmasına katılmaması, Washington'un "rejim değişikliği"ne gitmek yerine Irak'a saldırması... gibi durumlar Avrupalıların Amerika'yı tek yanlılıkla suçlamalarına neden olmaktadır. Ancak hukuk temelli uluslararası bir düzenin önemini savunmalarına karşın, her iki taraf da, uygun gördüklerinde uluslararası kuralları ihlal etmişlerdir.

Fukuyama'ya göre Avrupalıların Birleşik Devletler'le ilgili duyduğu rahatsızlıkların çoğu, Bush yönetiminin, daha önceki yönetimlerin yaptığı tarzda danışma, açıklama, meşrulaştırma ve ikna etme konusundaki beceriksizliğinden kaynaklanmaktadır.

Amerikalılar anayasal demokratik ulus-devletten daha öte hiçbir demokratik meşruiyet kaynağı tanımamaktadırlar. Avrupalılar ise tersine, demokratik meşruiyetin herhangi bir ulus-devletten çok daha geniş olan uluslararası toplumdan kaynaklandığına inanmak eğilimindedirler. Bu nedenle Kıta Avrupası'ndaki pek çok devlet, vatandaşlarının özel çıkarlarının üstünde yer alan kamu çıkarının koruyucusu olan bir devlet kavramına sahiptir. Bu devlet, ulusun çıkarlarıyla ilgili yetkin görüşlere sahip olduğundan, kimi zaman halk iradesine karşı bir bürokrasiyle cisimleşir. Avrupalılar, küresel ortak çıkarların belirlenmesinde, uluslararası kurumlara daha fazla yetki tanıma eğilimindedir.

Dolayısıyla Amerikalılar ile Avrupalılar, uluslararası düzeydeki meşruiyetin kaynağına ilişkin farklı görüşlere sahiplerdir. Amerikalılar, bu kaynağın anayasal ulus-devlet içindeki demokratik çoğunluğun iradesinden çıktığını düşünürlerken, Avrupalılar bunun tek tek ulus-devletlerin kanunlarından ya da iradelerinden çok, üst adalet ilkelerine dayandığını düşünürler. Fukuyama, Avrupalıların bakışını, kuramsal olarak doğru olduğunu söylese de, pratik olarak yanlış bulur. Çünkü liberal demokratik değerler alanı, uluslararası bir örgütte son derece kusurlu olarak varolabilmektedir (Fukuyama, 2005: 120-135).

Meşruiyetin ulus-devlet düzeyindeki somut, meşru bir demokratik kamuoyundan yukarıya iletilmesinden çok, soyut bir uluslararası düzeyden aşağıya bahşedilmesi gerektiği fikri, böylelikle uluslararası iradeyi kendi tercihleri doğrultusunda yorumlama özgürlüğüne sahip olan seçkinlerin istismarına fiilen davetiye çıkarır (Fukuyama, 2005: 136).

Avrupalı bakış açısıyla ilgili diğer bir önemli pratik sorun, "uygulatma sorunu"dur. Günümüz küreselleşen dünyasında bile, egemen ulus-devletlere özgü olan tek güç, kanunları uygulatma gücüdür. Varolan uluslararası kanun ve örgütler, uluslararası toplumun iradesini yansıtıyor olsa da, kanunları uygulatma ulus-devletlerin alanı içine girer.

Avrupa kaynaklı ulusal ve uluslararası kanunların pek çoğu tamamen uygulanamaz olan sosyal politika temenni listelerinden ibarettir. Av-

rupalılar bu çeşit kanunları, bunların toplumsal amaçların bir ifadesi olduklarını söyleyerek meşrulaştırıyorlar; Amerikalılar ise, bana göre haklı olarak, bu tip uygulanamaz emellerin bizzat hukuk düzeninin altını oyduğunu söyleyerek karşılık veriyorlar (Fukuyama, 2005: 137).

Bununla birlikte Amerika da "devlet olma" olgusunu aşınmaya uğratmıştır. Bu bakımdan Fukuyama için Birleşik Devletler'in Irak'a yaklaşımı tartışmaya açıktır. Ama, zayıf ya da başarısız devletlerin dünyasında güvenliğe duyulan ihtiyaçla, uluslararası kurumların bu ihtiyacı karşılama becerisi arasında ciddi bir uyumsuzluk vardır.

Irak'la ilgili tartışmaların çoğu, Fukuyama'ya göre, dünyanın Bush yönetiminin söylediği kadar tehlikeli olup olmadığı veya Irak ve Kuzey Kore gibi ülkelerin sebep olduğu tehditlerle daha iyi bir biçimde başa çıkılıp çıkılmayacağı noktasında olmaktadır. Bu tartışmalara bir çözüm getirmek şu anda sahip olduğumuz bilgi temelinde mümkün görünmemektedir. Ayrıca Fukuyama, bir devletin nükleer silahlar ürettiğini ve bunları başka bir devletin toprakları üzerinde kullanmak üzere teröristlere vereceğini, bu başka devletin de kendini korumak için uluslararası kurumlara güvenmemesi gerektiğini kimsenin iddia edemeyeceğini söyler. "Öte yandan, eğer bu tehdit ciddi ölçüde abartılıyorsa, o zaman Amerika'nın önleyici karşılığı, kendiliğinden küresel istikrarsızlığın temel kaynağı haline gelebilir" (Fukuyama, 2005: 139).

Böylece Fukuyama'nın tarihin sonuna ilişkin daha önce söyledikleriyle, bu kitabında söyledikleri ilk bakışta çelişiyor gibi görünse de, aslında ilk dile getirdiklerini güçlendirmektedir. Şöyle ki, tüm dünyanın liberal ilkeleri kabul edeceği küresel bir düzenin, tek güçlü bir liberal devletin varlığına bağlı olmadığı görülmüştür. O halde tüm devletleri liberalleştirmek gerekir, bunun yolu savaşlar, devrimler ya da ekonomik çöküşlerden geçer. Bu tür gelişmelerden sonra, o ülkelerde liberal ilkeler çerçevesinde hazırlanmış ve o ülkelerin yerel normlarını hesaba katan düzenlemeler yapılması gerekir. Tüm dünya güçlü ve liberal olduğunda, bugün karşılaştığımız ekonomik, siyasal, toplumsal, çevresel ve sağlıkla ilgili sorunlar da büyük ölçüde ortadan kalkacaktır. Liberalizmin küreselleştirilmesi için güçlü devlet inşalarına ihtiyaç vardır.

F. Fukuyama'nın Tarih Görüşüyle Küreselleşme Arasında Kurduğu Bağlantı

Fukuyama'nın "tarihin sonu"yla ilgili görüşlerinin ana teması, liberalizmle birlikte insan doğasına en uygun sistem arayışı teorik olarak bittiği, insanoğlunun liberalizmi yaygın ve tam olarak yaşama geçirmesi gerektiğidir (Fukuyama, 1999b: 14).

Son on beş yıl hem dünya siyasetinde hem de küresel ekonomide olup bitenler, Fukuyama'ya göre, onun tarihin sonuna ilişkin görüşlerini doğrulamıştır. Bunun için liberal demokrasi ve pazar ekonomisi, modern toplumlar için en uygun düzenlemelerdir. Bu dönem boyunca ortaya çıkan ve zihinleri meşgul eden olaylar, Asya'daki kriz ile Rusya'daki reformların görünüşte durdurulmuş olmasıdır. Yine de bunlar halihazırdaki dünya düzenine karşı sistemli bir meydan okuma değildir. Liberalizm yine de insan doğasına en uygun ve "tarihin son"undaki tek düzendir.

Ancak Fukuyama, tarihin liberalizme yönelmiş ve ilerlemeci olduğunu, ayrıca "tarihin sonu"nu da modern liberal devlette bulduğunu kanıtlamak için kullandığı argümanın yanlış olduğunu söyler. Çünkü doğa bilimlerindeki araştırmalar sonlanmadıkça, tarih de sona ermez. İnsanlık yeni bilimsel buluşların arifesinde bulunmaktadır. Bu buluşlar bugünkü haliyle insanlığı ortadan kaldıracaktır. Fukuyama, tarih kavramını Hegelci ve Marksist anlamda kullandığını, yani insani, siyasi ve ekonomik kurumların aşamalı olarak gelişimi anlamında kullandığını, bu bakımdan tarihin iki temel güç tarafından yönlendirildiğini söyler:

a) Ekonominin modernizasyonunun temelini oluşturan doğa bilimlerindeki ve teknolojideki gelişmeler,

b) Tanınma mücadelesi. Bu, insan haklarının evrenselliğini kabul eden siyasi bir sistemi gerektirir.

Bu tarihi gelişim sürecinin bitiş noktasını Fukuyama, demokraside ve pazar ekonomisinde gördüğünü belirtmişti. Çünkü tarihin en ileri halkları, liberal demokrasiye ve pazar ekonomisine götürecek bir mantık içinde yer almışlardı. Bu da, Fukuyama için ileride tüm devletlerin bu mantık içinde yer alacaklarının kanıtı olmuştur.

Liberalizm yönünde küreselleşme, iki nedenden dolayı uzun süre varolacaktır. Bunlardan ilki, Asya'da yaşanan ve dünyayı etkileyen ekonomik ve sosyal krizden sonra, hayata geçirilebilir ve daha iyi sonuçlar

verebilecek başka bir gelişme modelinin bulunmamasıdır. Küreselleşmenin rakibi konumundaki "Asya gelişme modeli", son on beş yılda karşılaştığımız olaylar nedeniyle gözden düşmüştür. Asya'da yaşanan ekonomik bunalım, meşruluğunu ekonomide gösterdiği üstünlükle sağlamaya çalışan Asya ülkelerinin otoritarizminin değersiz ve boş olduğunu göstermiştir.

Küreselleşmenin varolmasının ikinci nedeni teknolojiyle ilgilidir. Halihazırdaki küresel hareket, telefonu, faksı, radyoyu, televizyonu ve interneti dünyanın en ücra köşelerine kadar yayan haberleşme teknolojilerindeki devrimle iyice güçlenmiştir. Bu değişiklikler kişilere daha fazla güç kazandırmakta ve demokratikleşmeyi hızlandırmaktadır.

Fukuyama'ya göre bugün, dünya medyasından ve dış haber kaynaklarından bütünüyle kopabilecek hiçbir ülke yoktur. Nitekim dünyanın bir köşesinde çıkan ve moda olan şey, binlerce kilometre uzaktaki insanlar tarafından taklit edilmektedir.

Bunun için doksanlı yılların siyasi ve ekonomik olaylarına bakıp, "tarihin sonu"nun liberalizm olamayacağını söyleyenler, Fukuyama'ya göre yanılmışlardır. Çünkü O'nun tezinin temel hatası, liberalizmin "tarihin sonu" olduğu ve bunun küreselleşmesinin gerektiğiyle ilgili değil, bilimsel buluşlara bir son verilemeyeceği konusuyla ilgilidir. Fukuyama, tarihi süreci yönlendirenin bilim olduğunun unutulmaması gerektiğini söyler. Ona göre insanlık, biyoteknoloji bilimlerindeki yeni teknolojik gelişmelerle karşı karşıyadır. Fransız Devrimi'yle birlikte açılan dönem, doğaya bağlı hakikatler üzerine kurulmuş, pazar ekonomisine dayanan liberal bir düzeni haklı çıkarmıştır.

Biyoteknoloji alanındaki gelişmeler, sosyal mühendislik uzmanlarının aşamadıkları sorunları çözebilmeyi sağladığında, tarihle işimiz bitecektir. Çünkü bugünkü haliyle insanlık ortadan kalkacaktır. O zaman da Fukuyama'ya göre, insani olanın ötesinde yeni bir tarih başlayacaktır.

Bu bakımdan Fukuyama, Hegel'e benzemektedir. Çünkü liberalizm küreselleşip yayılımını tamamladığında, ortadan kalkacak ve yerini eskisinin çözemediği sorunları çözüp onu içeren yeni bir arayışa bırakacaktır. Hegel'in deyimiyle tin tüm karşıtlarını ortadan kaldırıp mutlaklaştığında yaşlanmış olacağından, yerini yaşlanmış tinin eksiklerini giderek kapsamış olan genç tine bırakacaktır. Tarih hep bu biçimde devam edecektir.

Ancak Fukuyama yeni gelen dönemin nasıl bir dönem olacağını açıkça söylerken, Hegel tarihin nasıl ilerlediğine ilişkin biçimsel ifadeler kullanmakla yetinmekte, yeni gelen tinin nasıl olacağını, hangi araçları kullanarak kendini gerçekleştireceğini söylememektedir.

Birey, Sivil Toplum, Devlet ve Birey-Devlet İlişkisi

Fukuyama'da birey, doğası gereği diğer bireylerden kabul görmek isteyen, eylem ilkelerinin aklına ve değerine çok fazla değer atfedildiği için, kendisinden üst bir güç tarafından değil de, kendisinden kaynaklanmasını isteyen, istediklerini yapması konusunda her türlü hakkı olması gerektiğine inanan, devlet ve onun kurum ve kuruluşları gibi tüm örgütlenmelerin insanın bu özelliklerinin oluşturduğu doğasına uygun olarak düzenlenmesini talep eden niteliktedir.

Fukuyama'ya göre sivil toplumda, liberal ilkelere uyan, bu ilkeler içinde kalarak (Hegel'in deyimiyle aynı tin içinde kalarak) kimi değişiklikler yapan, girişimci, dinamik kişiler sözkonusudur. Bunlar Hegel'in tarihsel kişilerine benzemezler, çünkü tarihsel kişiler, aynı tinsel ortamda kimi değişiklikler yapmazlar, eskisinden kimi yanlar taşısa da, yeni bir tinin gelişini *müjdelerler*. Fukuyama için yeni ilkeler getirecek bireylere ihtiyaç yoktur, zaten insan doğasına en uygun ilkelere ulaşılmıştır, bunların içinde kalınarak kimi değişiklikler yapılabilir, ama bu değişiklikler bütünü ortadan kaldırıcı veya onun yapısını bozucu nitelikte olmamalıdır.

Fukuyama'nın ve liberalizmin devlet anlayışı, devletin egemen ve kendileri için varolduğu bireyler karşısında, devletin etkinliğini en aza indiren bir tasarıma işaret eder. Ancak bunu yaparken o halkın iç dinamiklerine özgü insan sermayesinin durumuna işaret eden sosyal sermayeyi hesaba katmaları gerekir (burada yetişmiş insan gücünün az olduğu yerlerde devletin kolej, üniversite yapması gibi müdahalelerde daha çok bulunabileceği kastediliyor) (Fukuyama, 1999a:32). Bu yeni devlet tasarımı ayrıca bireylere devlet ve devletin kurumları karşısında sonsuz bir değer atfedecek, onların istediğini yapmalarına izin verecek, böylece özgürlüğünü tümelden uzaklaştıkça kazanmaları için yeni alanlar açacak, ekonomik bakımdan serbest olarak girişimde bulunacak ve ticaret yapma konularında gerekli yasal düzenlemeleri yapabilecek biçimde formüle edilmiştir. Liberal devlet, insanların ortak çıkarlarını gerçekleştirebilmeleri için varolması gereken bir organizasyondur.

Liberal bir devlet, bireysel özgürlük sahası tarafından katı bir şekilde kuşatılmış hükümet faaliyetleriyle, nihai olarak sınırları olan bir devlet yapısıdır. Böyle bir toplumun kaosa veya yönetilemez bir duruma düşmemesi için toplum mutlaka, devletin aşağısında yer alan sosyal organizasyon kademelerinde, özerk olabilme yetisine sahip olmalıdır. Bu tarz bir sistem, en nihayetinde yasaya değil, bireylerin oto kontrolüne dayanır (Fukuyama, 1999a:373).

Kişi Hakları, İlerleme ve Özgürlük Fikri

Fukuyama'da sosyal ve ekonomik sermaye edinme, serbestçe ticari girişimlerde bulunma, eğitim alma, seyahat etme, tatile çıkma, bankacılık işlemlerini evden yapabilme.... kişi hakları olarak ve kişilerin kısıtlanmaması gereken talepleri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Fukuyama'ya göre tarih, tıpkı Hegel ve Marx'ın düşündüğü gibi, insanlığın belirli bir amaca doğru ilerlemesi ve sona, amaca ulaşıldığında sonunun geleceği bir süreçtir. Fukuyama için bu son nokta liberal demokrasiydi. Fukuyama tarihin bu amaca doğru ilerlediğini neye dayanarak iddia etmekteydi? Ona göre böyle bir iddiada bulunmak ilk olarak ekonomiyle ilgili olarak, ikinci olarak da "kabul görme mücadelesi"yle ilgili olarak haklıydı.

Fukuyama ilk olarak ekonomiye dayanarak tarihin ilerlediğini iddia etmişti. Şöyle ki, ona göre, yirminci yüzyılın son çeyreğinde en dikkate değer gelişme, ister sağcıların otoriter askeri diktatörlükleri, ister solcuların komünist-totaliter sistemleri söz konusu olsun, dünyanın çok güçlü görünen diktatörlüklerinin kendilerini temelden sarsan zayıflıklar göstermiştir. Latin Amerika'dan Doğu Avrupa'ya, Sovyetler Birliği'nden Yakın Doğu ve Asya'ya kadar birçok yerde güçlü oldukları varsayılan hükümetler son otuz yılda ardı ardına düşmüşlerdir. Bunların yerine, Fukuyama'ya göre, her durumda istikrarlı liberal demokrasiler geçmiştir ve "dünyanın dört bir yanındaki farklı bölge ve kültürlerin hepsinin gözünde tek açık ve net politik hedef olarak liberal demokrasi durmaktadır" (Fukuyama, 1999a: 9). Ayrıca liberal demokratik ilkeler ve serbest piyasa ekonomisi yaygınlaşmış ve bu, gerek gelişmiş sanayi ülkelerinde gerekse daha İkinci Dünya Savaşı öncesinde henüz yoksul Üçüncü Dünya'ya dahil olan ülkelerde eşi görülmedik maddi bir refaha yol açmıştır (Fukuyama, 1999a: 9).

Fukuyama'ya göre, liberal ekonomi hem daha fazla politik özgürlük yönündeki global gelişmeyi hazırlamış hem de liberal ekonomiyle kazanılmış olan ekonomik özgürlük politik özgürlüğü izlemiştir. Fukuyama bu noktada "evrensel bir insanlık tarihi var mı?" sorusuna döner ve buna yanıt olarak tarihin belirli bir amaca yönelik gelişimini sağlayan mekanizma olarak modern doğa bilimini kabul eder.

Modern doğa biliminin gelişmesi, hem teknolojik gelişmelere yol açması bakımından ülkelere askeri avantajlar sağlamış hem de ekonomik üretim olanaklarında yeni bir ufuk açmıştır. Teknoloji sürekli artan insan istek ve ihtiyaçlarının karşılanmasını olanaklı kılmıştır. Böylece, Fukuyama'ya göre, tarihsel kökenlerinden ve kültürel miraslarından bağımsız olarak bütün insan toplumlarında bir homojenleşmeye doğru gidilmiştir. Çünkü, ekonomik modernleşme sürecinden geçen bütün ülkeler kaçınılmaz olarak birbirlerine benzer hale gelmektedir: bunların hepsi ulusal birliğe, merkezileşmiş iradeye, kentlere ihtiyaç duymakta, aşiretler, dinsel topluluklar ve aileler gibi geleneksel toplumsal örgütlenmelerin yerine, işlevsellik ve verimlilik ilkelerine dayanan, ekonomik açıdan akılcı örgütlenmeler geçirmek ve yurttaşları için kapsamlı bir eğitim sağlamak zorunda kalmaktadırlar. Kapitalist yapılar yönünde evrensel bir gelişme, modern doğa bilimlerinin mantığında yatıyor gibi görünmektedir (Fukuyama, 1999a: 11).

Fukuyama'ya göre, modern doğa bilimi tarihsel mekanizma olarak kabul edildiğinde, tarihsel değişimin özü ve modern toplumların artan tekdüzeliği oldukça iyi açıklanabilmektedir. Ancak bu yaklaşım demokrasi olgusu için yeterli bir açıklama sunmamaktadır.

Fukuyama'ya göre, insan yalnızca ekonomik bir varlık olmadığı için tarihin saf ekonomik yorumları eksik ve yetersizdir. Bunlar bazı insanların neden demokrat olduklarını, yani neden halk egemenliği ilkesini ya da insan hakları çiğnenmesin diye hukuk devleti usullerini tercih ettiklerini açıklamaya yetmez. Bunu dikkate alan Fukuyama, "insanı bir bütün olarak ele almayı" deneyeceğini söyler, bu amaçla da yine Hegel'e dayanarak "kabul görme mücadelesi"ni ele almaya girişir (Fukuyama, 1999a: 12). İnsanlar kendi değerlerine ve özsaygılarına uygun biçimde yaşamak ve bu şekilde başkalarından kabul görmek isterler.

Tüm bu gelişmeler de insanlar arasında kültürlerine bakılmaksızın bir homojenleşme ve ülkelerin birbirine yakınlaşmasını sağlar (Fukuyama, 1999a: 10-11).

Fukuyama'ya göre, hem teknolojik ilerlemeler nedeniyle hem de sosyal ve siyasal alanda komünizm, faşizm gibi rejimlerin özgürlük, katılımcı demokrasi, başkalarından kabul görme, ticari olarak rekabet gücü ve serbest girişimde bulunma bakımlarından gösterdikleri zafiyetler yüzünden ortaya çıkmış ve bu bakımlardan mükemmelleşmeye çalışan, ama bunu henüz tam olarak gerçekleştirememiş liberalizmin zaferi nedeniyle önceki dönemlerden daha ileride olduğumuzu söyleyebiliriz.

Biyoteknoloji Devrimi

Fukuyama, *"Tarihin Sonu mu?"* adlı makalesine ilişkin yazdığı retrospektifte, bilimin sonu gelmediği sürece tarihin sonunun gelmeyeceğini savlar. *İnsan Ötesi Geleceğimiz* adlı kitabında bilimsel devrimlerin arefesinde olduğumuzu ve gidecek daha çok yol olduğundan bahsetmektedir. Bilimsel devrimler, biyoteknolojideki gelişmelerle gerçekleşecektir. Fukuyama, bu gelişmelerin nasıl olduğunu ve sonuçlarını betimlemeye çalışmaktadır.

Öncelikle biyoteknolojinin ne olduğuna ve bu konuyu ele almamızı gerektiren politik durumlara bakmamız gerekir. Biyoteknoloji, DNA'nın yapısını deşifre edip yönlendirme yeteneğine sahip olmamızın yanında, biyoloji bilimini temelden etkileyen bir devirimdir. Bu bilimsel devrim moleküler biyolojinin yanı sıra, bilişsel nörobilim, popülasyon genetiği, davranış genetiği, psikoloji, antropoloji, evrimsel biyoloji ve nörofarmakoloji de dahil olmak üzere, konuyla ilgili çok sayıda alanda buluş ve ilerlemeleri beraberinde getirecektir. Bütün bu bilimsel gelişim alanlarının potansiyel politik etkileri vardır; çünkü hepsi de tüm insan davranışlarının kaynağı olan beyin hakkındaki bilgimizi ve dolayısıyla onu ustalıkla yönetme yeteneğimizi artırırlar (Fukuyama, 2003: 23).

Çağdaş biyoteknoloji her alanda bilgi elde etmiş ve birçok alanda ilerleme sağlamış olsa da sonuçları ve yöntemleri itibarı ile siyasetin tartışmaları arasında bulunmaktadır. Siyasetin daha iyi yaşam sunma temel savı doğrultusunda gelecekte oluşacak sorunları şimdiden engelleme ve sınırlarını belirginleştirme görevi bulunmaktadır. Ama günümüzde birçok siyasi tartışma teknolojiden değil, genetik ve davranışa ilişkin bilgi birikimimizden kaynaklanmaktadır. İşte bu noktada Fukuyama, bilgi birikimimiz sonucunda politize edilmiş noktaları gösterme çabasında olup gelecekte bu tür konuların ne gibi sorunlara yol açtığını betimlemeye gi-

rişmektedir. İlkin beyinle ilgili gerçekleşen gelişmeleri açıklamaya çalışmaktadır.

Eski Yunanlılardan beri insanlar, belli davranışların ortaya çıkmasında genetiğin mi yoksa yetiştirme tarzının mı daha etkili olduğunu tartışıp durmuştur. Yirminci yüzyılın büyük bir bölümünde doğa bilimleri, özellikle de sosyal bilimler, davranışı yönlendiren kültürel itkileri, doğal itkileri göz ardı etmek pahasına vurgulamayı seçtiler. Oysa geçtiğimiz yıllarda sarkaç artık geriye-bazılarına göre çok fazla geriye- doğru, genetik nedenlerin lehinde sallanmaya başladı (Fukuyama, 2003: 24-25). İnsan davranışlarının biçimlendirilmesinde kalıtım ve kültürün rolü hakkındaki tartışma, en başından beri son derece siyasi bir niteliğe sahipti. Muhafazakârlar doğayı temel alan açıklamalara taraf olma eğilimi gösterirken; sol, eğitim ve yetiştirmenin rolünü vurguluyordu (Fukuyama, 2003: 24). Diğer yandan, çocuk yetiştirmiş olan her anne baba, yetiştirme ve çevre koşullarıyla açıklanması olanaksız birçok bireysel farklılığın da bulunduğunu deneyimlerine dayanarak bildiklerini öne sürmektedirler. Şimdiye dek davranışı etkileyen doğal nedenlerle kültürel nedenleri bilimsel olarak birbirinden ayırıp çözmenin iki yöntemi vardı. İlki, davranış genetiği disiplini yoluyla, ikincisi, kültürlerarası antropoloji yoluyla (Fukuyama, 2003: 26).

Davranış genetiği ve kültürlerarası antropoloji, makro davranıştan yola çıkar ve düzenliliklere dayanarak insan doğasıyla ilgili çıkarımlarda bulunur. Bunların ilki, genetik olarak birbiriyle özdeş insanlardan yola çıkarak çevreden kaynaklanan farlılıkları arar; ikincisi ise, kültürel açıdan heterojen kişileri ele alır ve genetik benzerlikleri bulmaya çalışır. Her iki yaklaşım da genellikle geniş hata payı olan istatistiksel çıkarımları temel aldığından, ikisi de ne savlarını eleştirenleri doyurucu biçimde kanıtlamayı başarabilir ne de genlerle davranış arasındaki etkin nedensel bağlantıları açıklamaya girişir (Fukuyama, 2003: 29). Ancak davranışın nasıl oluştuğunu hiçbir zaman tam olarak anlamasak bile, gelecekte genetik nedenselliğe ilişkin çok daha fazla bilgimizin olması kaçınılmazdır (Fukuyama, 2003: 30).

Bu tür bir bilimsel bilginin onu kullanıma geçirecek bir teknoloji yokken bile, önemli siyasi sonuçları vardır. Kökü genetiğe dayanan zekâ, suç ve cinsellik türünden üst düzey davranışlarda bunun gerçekleştiğine tanık olduk, Fukuyama'ya göre bunun devamı da gelecektir (Fukuyama, 2003: 31).

Kalıtsallıkla zekâ arasındaki bağıntılar her ne kadar bilimsel olarak kanıtlanmış olsa da bunun tam tersini söyleyen, yani zekânın çevre tarafından biçimlendiğini savunanların, zekanın kalıtsal olduğunu dile getirenlerle çatışması siyaseti fazlasıyla etkilemiştir. Zekâya ilişkin verileri siyasete sokmak son derece tehlikeli bir durumdur. Çünkü bu tür veriler ırkçılığın temelini oluşturmaktadır, hatta geçmişte büyük meydan savaşlarına bile sebep olmuştur. Bu durum, genetik mühendisliği dalında tam olarak bir ilerleme sağlanmamış olsa bile, günümüzün politikasını fazlasıyla ilgilendirmektedir ve gelecekte de ilgilendirecektir.

Siyasi bir tartışmanın konusu, kalıtsallıkla zekâ arasındaki bağdan ziyade, suçun genetik kökenidir (Fukuyama, 2003: 39). Suça yönelik davranışları biyolojiyle temellendirmek ciddi siyasi sorunlar ortaya çıkarmaktadır. Bu yöntem suçun genetik yollarla türün diğer üyelerine aktarıldığını ve bu durumda suçun önceden belirlenebileceği ve suçun önlenilebilir olduğu savıyla ortaya çıkmaktadır. Bunun tersine suçun kalıtsallıkla bir ilişkisi olmadığını savunan gruplar, suçun toplumsal bir durum olduğunu ve çevreden kaynaklandığını söylemektedirler. Bununla birlikte bu durumun tam tersi olduğunu gösteren araştırmalar da bulunmaktadır.

Bir takım araştırmalar, genlerle saldırganlık arasında dolaysız moleküler bağlantılar olduğunu ileri sürmüştür. 1980'lerin sonlarında, şiddete eğilimli bir geçmişi olan Hollandalı bir ailenin üzerinde yapılan inceleme, sorunun monoamid oksidazlar yani MAO olarak bilinen enzimlerin üretimini denetleyen genlerden kaynaklandığını göstermiştir. Daha sonraki bir tarihte Fransa'da fareler üzerinde gerçekleştirilen başka bir araştırmada farelerin MAO genlerdeki benzer bir kusurun aşırı derecede vahşileşmesine yol açtığını göstermiştir (Fukuyama, 2003: 42). Bütün bu araştırmalar ve tartışmalar, suçun genetik kodlarla bağlantısı tam olarak bilinmese de geçmişte yaşanan soykırım ve ırkçılık vakalarının nedenleri arasında genetik kodların olduğunu imlemektedir.

Genetik bilimine ilişkin bilgi birikiminin, önemli siyasi sonuçlara yol açtığı ve açmaya devam edeceği üçüncü alan cinselliktir. Çok az kişi cinselliğin güçlü biyolojik kökleri olduğunu yadsır ve erkeklerle dişiler arasındaki birçok farklılığın sosyal çevreden çok biyolojik etmenlere bağlı olduğunu savlar. Bu sav, ırksal farklılıklara ilişkin görüşten daha güçlüdür (Fukuyama, 2003: 44). Erkek ile dişi arasındaki farklılığa ilişkin egemen görüş, eşcinsellik konusuna gelince sarsılmaktadır. Sol, genler ile zekâ, genler ile suç ve genler ile cinsiyet farklılığı konusundaki sorunlarda,

biyolojik açıklamalara şiddetle karşı çıkar ve kalıtsallığın bu davranışların herhangi biri üzerinde önemli bir etkisi olduğuna ilişkin herhangi bir kanıtın geçersizliğini göstermeye çalışır: Cinsel yönelim bireysel seçimden veya sosyal koşullanmadan kaynaklanmaz; bireyin başına gelen bir doğum kazasıdır (Fukuyama, 2003: 46). Eşcinselliğin bireysel ahlaki bir seçimden başka bir şey olmadığına inanan Sağ'ın, Sol'dakilerin zekâ veya cinsel kimlik konularıyla ilgili olarak yüzleşmeleri gereken gerçeklerle karşı karşıya gelmesi gerekir (Fukuyama, 2003: 48). Aslında eşcinsellik, kısmen kalıtsal olarak belirlenen, kısmen sosyal çevre ve bireysel seçim tarafından koşullanan, insani bir eğilimdir; bu bakımdan zekâdan, suça eğilimli olmaktan ya da cinsel kimlikten pek farklı değildir. İnsan her durum için genetik ve toplumsal nedenlerin göreli ağırlıklarından söz edebilir, ama genetik etmenin varlığı bile, bu özelliklere ilişkin tartışmanın son derece çekişmeli hale gelmesine neden olur; çünkü bu tartışma ahlakın temsiline ve insanın potansiyeline bir sınır getirilmesini öngörür (Fukuyama, 2003: 48). İleride genetik bilimde eşcinsellik geni keşfedildiğinde ve bunu engelleyecek yöntem bulunduğunda kaç anne doğacak çocuğunun eşcinsel olmasını ister ya da istemez? Bu, birçok annenin önleyeceği bir durumdur.

Çağdaş biyoteknolojinin siyaseti etkileme biçiminin ikincisi nörofarmokoloji ve davranışın denetimidir. Yüzyılımızın ortasına kadar insan motivasyonu ve arzusu üzerine çalışan ve bu konularda özgün bilgiler ve kavramlar ortaya çıkaran (Ödipus kompleksi, bilinçdışı, penis kıskançlığı, ölüm isteği gibi) Sigmund Freud'un sistemi, kendisinden sonra gelişen akım olan Freudçuluk, manik depresif bozukluk ve şizofreni gibi ciddi rahatsızlıklar da dâhil olmak üzere, zihinsel hastalıkların, doğası itibariyle öncelikle psikolojik nitelik taşıdığını savlamakta ve beynin biyolojik alt katmanlarının üzerinde bir yerde ortaya çıkan zihinsel işlev bozukluklarının sonucu ortaya çıktığı yollu kabule dayanmaktadır (Fukuyama, 2003: 52). Avusturyalı psikiyatrist John Code'un lityum maddesini keşfedip ve bunu manik depresif bozukluğa sahip akıl hastaları üzerinde uygulayıp olumlu sonuç almasıyla Freudçu konuşma terapisi yerini ilaç tedavisine bırakmıştır. Lityum, nörofarmokoloji alanında yüzyılın sonundaki Prozac ve Ritalin gibi, toplumsal etkilerini henüz yeni anlamaya başladığımız bir dizi yeni kuşak ilacın ortaya çıkmasına yol açan bir araştırma geliştirme döneminin yalnızca başlangıcıydı (Fukuyama, 2003: 52). Modern nörobilim, Freudçuluğun işaret ettiği sorunların sadece terapi seanslarıyla değil,

insan doğasını ve davranışlarını etkileyen ve bastıran maddelerle aşılabileceğini ortaya koymuştur.

Serotonin, dopamin ve norepinefrin gibi bir düzine civarında nöroiletken, sinir sinapslarındaki atmaları ve beyindeki sinyallerin nöronlar arasındaki iletimini denetler. Bu nöroiletkenlerin miktarı ve etkileşim biçimleri, kendini iyi hissetme, özsaygı, korku ve benzeri öznel duygularımızı doğrudan etkiler. Asgari düzeyleri, çevrede olup bitenlerden etkilenir ve kişilik olarak algıladığımızla oldukça yakın ilişkilidirler (Fukuyama, 2003: 52-53).

Prozac ve fluoksetin, seçici serotoninin gerialım baskılayıcıdırlar (SSRI); adından anlaşıldığı gibi sinir sinapslarının, serotonini geri emmelerini engeller ve beyindeki serotonin düzeyinin yükselmesini sağlar. Serotonin kilit bir nöroiletkendir: Düzeyi düştüğünde, hem insanlarda hem de diğer primatlarda zayıf tepi denetimine ve elverişsiz hedeflere karşı denetimsiz saldırganlığa yol açtığı; ayrıca, insanlarda depresyon, saldırganlık ve intiharla bağlantılı olduğu görülmüştür (Fukuyama, 2003: 52). Sonuç olarak, Prozac gibi ilaçlar insan davranışı ve duygularını açıkça etkilemektedirler.

Özsaygı, psikolojik bir kavramdır. Fakat bu kavram insan psikolojisinin kritik bir yönüyle, bütün insanların duyduğu takdir ve onay arzusuyla ilgilidir. Sokrates, Platon'un Devlet'inde arzulayan bölüm, ussal bölüm ve genellikle "tin sahibi olmak" biçiminde çevrilen Grekçe thymos sözcüğüyle nitelediği bölüm olmak üzere ruhun birbirinden ayrı üç bölümü bulunduğu öne sürmüştür. Thymos, insan kişiliğinin gurur dolu tarafıdır, başka insanların kişinin değerini veya saygınlığını tanımasını bekleyen yönüdür. Arzu edilen, bir gereksinimi karşılamaya yönelik maddi bir mal ya da nesne değildir- yani ekonomistlerin genellikle insan güdülenmesinin kaynağı olarak algıladıkları "yarar" değildir; daha çok kişinin sahip olduğu statüyü başka bazı insanların kabul etmesi yönündeki öznelerarası istektir (Fukuyama, 2003: 55). Bununla birlikte, asıl önemli olan tanınma arzusunun biyolojik bir temelinin olduğu ve bu temelin beyindeki Serotonin düzeyiyle ilişkili olduğudur (Fukuyama, 2003: 56). Prozac gibi ilaçlar beyindeki Serotonin düzeyini yükselterek kişinin özsaygısını şişe içinde sunmaktadır. Bu nedenle Prozac gibi ilaçlar aslında siyasi sonuç barındırmaktadır.

Eğer Prozac bir tür mutluluk hapı olarak görülüyorsa, Ritalin de açıktan açığa toplumsal bir denetim aracıdır (Fukuyama, 2003: 58). Rita-

lin, günümüzde dikkat eksikliğinin, hiperaktivite rahatsızlığının ya da ADHD olarak bilinen ve çoğunlukla sınıfta kıpırdamadan duramayan küçük erkek çocuklarında görülen bir "hastalığın" semptomlarının giderilmesi için kullanılır (Fukuyama, 2003: 58). Birçok araştırmacı bunun hastalık olmadığını, sadece "normal" diye tabir ettiğimiz kişilerin düzeyinde davranmadıkları için genellikle çocuklara verilen bir denetim ürünü olduğunu iddia eder. Ritalin üzerine yapılan tartışmalar ne olursa olsun davranışın denetim altına alınması gelecekte siyasi durumlara yol açacak ilaçların ortaya çıkmasının olanağını göstermektedir. Prozac ve Ritalin gibi ilaçlarla amaçlanan, insanın olduğundan farklı, *olması gerektiği* gibi davranışlarda bulunmasının sağlanmaya çalışılması, insan doğası dediğimiz tartışmalı konuyu fazlasıyla ilgilendirmektedir.

Çağdaş biyoteknolojinin siyaseti etkileme biçimlerinin üçüncüsü, yaşam süresinin uzatılması ve bunun sonucunda ortaya çıkacak demografik ve toplumsal değişikliklerdir (Fukuyama, 2003: 71). Modern tıp, yüzyılımızda insan ömrünü göreceli olarak uzatmış ve iyileştirmiş olsa da ölüm denilen kaçınılmaz sona bir çare bulamamıştır. Günümüzde yapılan çalışmaların çoğu ölüme çare bulmaktan ziyade, var olan yaşam sürelerinin uzatılması üstüne yoğunlaşmıştır. Bu çalışmaların çoğu kaçınılmaz bir durum olan yaşlanmanın araştırılması olan grentonolojidir. Günümüzde insanların yaşlanmalarının, en sonunda da ölmelerinin nedenine ilişkin, birbiriyle yarışan çok sayıda kuram olmakla birlikte, bu olguların asıl nedenleri ve sürecin işleyişi konusunda yerleşmiş bir görüş birliği yoktur (Fukuyama, 2003: 72). Fakat bu tür bir görüş birliği sağlanamayacak olsa bile, günümüzde yapılmakta olan bütün biyomedikal araştırmaların birikimsel etkisinin, zaman içinde yaşam sürelerini uzatma ve dolayısıyla geçtiğimiz yüzyılda devam eden eğilimi sürdürme yönünde olacağını söylemek yine de oldukça akla yakın görünüyor. Bu yüzden, şimdiden var olan demografik eğilimlerden kaynaklanabilecek siyasi senaryoları ve toplumsal sonuçları mercek altına almak pek de yersiz sayılamaz (Fukuyama, 2003: 76). Günümüzde birçok ülkede doğurganlık oranının düşmesi ve yaşlı nüfusunun artması sonucu işe ihtiyaç duyulan alanlarda başka ülkelerden işçi alımı ve bunun sonucunda uyum sorunu ve güvenlik gibi konular siyaseti çözüm bulmaya zorlamaktadır. Sosyal güvenlik gibi konularda biyoteknoloji ile ilgili gelişmelerin insanın yaşam süresini uzattığını göz önüne aldığımızda, emeklilik yaşının da artacağını ileri sürmek yerinde olur. Eğer biyoteknoloji yaşlanmayı sağlayan nedenle-

ri bulup bunları engelleyebilirse "o zaman ölüm ağırbaşlılık ve asaletle karşılanacak bir şey değil, kabullenmesi aptalca bir seçim olarak görülecektir" (Fukuyama, 2003: 90). Bu durumda sonsuza dek yaşayabilecek insandan yaşamlarını başka bir şey için feda etmeyi bekleyebilir miyiz?

Bundan önceki üç bölümde betimlenmiş olan durumların hepsi biyoteknolojinin en devrimci türü olan genetik mühendisliğinde herhangi bir ilerleme sağlamadan da gerçekleşebilir. Genetik mühendisliği günümüzde genellikle tarımsal biyoteknolojide, örneğin tüm dünyada karşı çıkılan ve itirazların odak noktası haline gelen ürünlerden olan (kendi haşere ilacını üreten) Bt mısırı veya (yabani ot kontrolüne yönelik bazı ot ilaçlarına karşı direnci olan) Roundy Ready soya fasulyesi gibi genetik olarak değiştirilmiş organizmaların üretiminde kullanılıyor. Fukuyama'ya göre bu alandaki ilerlemenin bir sonraki aşaması hiç kuşkusuz bu teknolojinin insanlar üzerinde uygulanması olacaktır. İnsan genetik mühendisliği, sözcüğün içerdiği bütün ahlaki anlamlarıyla birlikte yeni bir tür öjeni olasılığını ve insan doğasını dolaysız olarak ortaya çıkarmaktadır (Fukuyama, 2003: 91-92). Günümüz genetik mühendisliğindeki ilerleme, insan DNA'sını mısır ve soya fasulyesi gibi tam olarak değiştirme yeteneğine sahip değildir. Çünkü insanın DNA yapısı çok karmaşık bir sistem oluşturmakta ve şu an itibariyle sadece tanımlanabilmekte, ancak değiştirme ve iyi durum oluşturma gibi özellikleri içermemektedir.

Anne babalara çocuklarının genetik yapısı üzerinde daha fazla denetim hakkı vermeye giden ilk adım genetik mühendisliğiyle değil, önimplantasyon genetik tanılama ve tarama işlemiyle atılacaktır. Gelecekte anne babaların embriyolarını çok çeşitli bozukluklarla ilgili olarak otomatik olarak taraması ve "doğru" genlere sahip embriyoların ana rahmine yerleştirilmesi rutin bir işlem haline gelebilir. Amniyosentez ve sonogramlar gibi günümüzün tıbbi teknolojisi anne babalara zaten belirli ölçüde seçme olanağı tanımaktadır; öyle ki, Down sendromu olan bir cenin ya da Asya'da kız bebek ceninleri kürtajla alınabilmektedir (Fukuyama, 2003: 94-95).

İnsan genetik mühendisliğinden çok daha önce gelişecek diğer alan ise insan kopyalanmasıdır. Ian Wilmut'ın 1997'de "Dolly" adlı kopyalanan ilk koyunla elde ettiği başarı, büyük bir tartışmaya ve yetişkin insan hücrelerinden bir insan kopyalanması olasılığına ilişkin spekülasyonlara neden oldu (Fukuyama, 2003: 95). Bu araştırmaya, içerdiği insan doğasını değiştirme ve insan doğasının statiği gibi durumların insan üzerinde

denenmesi gibi konular nedeniyle kısa bir zaman için yasak getirilmiştir. Bu tartışmanın en büyük nedeni, insan üzerinde deney yapmanın ahlaki boyutuyla ilgilidir. Çünkü "Dolly başarıyla kopyalanana kadar, başarısız olan iki yüz yetmiş girişimde bulunulmuştu". Bu başarısızlıkların birçoğu implantasyon aşamasında ortaya çıkmış olsa da, o günden bu yana kopyalanan hayvanların neredeyse yüzde otuzu çok ciddi anormallikler taşıyarak doğmuştu (Fukuyama, 2003: 98).

Gelecekte insan doğasını değiştirme olanağının kısıtlı olması, doğrudan nüfusla ilgili bir konudur. Şöyle ki, insan genetik mühendisliği, insan üzerine yaptığı çalışmaların nüfusun bütününe yayamazsa, insan doğası dediğimiz şey değişmeyecektir. Bu noktada bir diğer çekince ise, genetik mühendisliği bütün bu sorunlarını bertaraf etse bile sadece zenginlerin bu teknolojiden yararlanacağı düşüncesiyle ilgilidir.

Bundan önce bahsettiğimiz noktalar, biyoteknoloji devrimi tam olarak yaşanmadığı halde birçok siyasi sorunun ortaya çıkmasına neden olduğuyla ilgiliydi. Bu nedenle Fukuyama, günümüzün bilgi birikimi bakımından geleceğin biyoteknolojisini öngörmemiz gerektiğini ve bunun sonucunda ortaya çıkacak sorunları betimlememiz gerektiğini söyler. Çünkü biyoteknoloji insan doğası tasarımlarını kökten değiştirecek yepyeni bir dünya ve insan görüşü sağlayacak bir alandır.

Geleceğe giden yol biyoteknolojiden geçiyorsa neden hâlâ kaygı duyuyoruz? Fukuyama'ya göre, "genel olarak biyoteknolojinin her alanı üzerinde öjeni biliminin hayaleti bulunmaktadır. "Öjeni seçilmiş bir kalıtımsal niteliği geliştirmek için insanların bilinçli biçimde istenen türde nesiller üretmek üzere yetiştirilmesidir" (Fukuyama, 2003: 105-106). Geçen yüzyılın başında birçok devlet öjeni hareketi içinde bulundular ve yüzyılın sonuna kadar bu hareket devam etti. Yani Charles Darwin'in "doğal ayıklama" dediği zayıfların ayıklanması bizzat devletler tarafından doğal olmayan yollarla uygulandı. Fakat bu ayıklama her zaman genetik bir kusur nedeniyle olmuyordu: Örneğin, Çin'deki bazı köylerde bozuk genetik miras nedeniyle değil, beslenmesindeki iyot eksikliği nedeniyle IQ'ları düşük çocuklar ayıklamaya maruz kalmışlardı (Fukuyama, 2003: 107).

Fukuyama, genetik mühendisliğine karşı olmanın nedenlerini üç kategoriye ayırmaktadır: Birincisi, dinle ilgili nedenler, ikincisi, yararcı düşüncelere bağlı nedenler sonuncusu ise felsefi ilkelere dayalı nedenlerdir.

Dinle ilgili nedenler; insan genetiği mühendisliğine en açık karşı çıkış zeminini oluşturma noktasında ortaya çıkmaktadır. Günümüzde özellikle üreme teknolojilerine karşı çıkanlar dindar kişilerdir. Müslümanlar, Yahudiler ve Hıristiyanların ortak görüşü, insanın Tanrı'nın suretinden yaratılmış olduğudur. İnsanın ve insan olmayanların yaratılışları arasında çok belirgin bir ayrım bulunur: Yalnızca insanlar ahlaki seçim, özgür irade ve inanç yetilerine sahiptir; bu yetiler onlara geri kalan hayvan yaratılışından daha yüksek bir ahlaki konum sağlar. Tanrı bu sonuçları elde etmek için doğa aracılığıyla hareket eder; dolayısıyla aile kurumundan bağımsız cinsel ilişki sonucunda çocuk sahibi olmak türünden davranış biçimleri, Tanrı iradesine karşı gelmek sayılır (Fukuyama, 2003: 111). Fukuyama'ya göre, dini, insanı anlayışımızın temeli olarak görürsek, bu teknolojilerden vazgeçmemiz gerekir, ancak yapmamız gereken daha laik bir insan görüşünü geliştirmek ve benimsemek olmalıdır. Bu, dini görüşleri yok saymak anlamına gelmez, daha çok insanı insan yapan özelliklere bakmayı gerektirir.

Fukuyama bundan sonra yararcı düşüncelere bağlı nedenleri ele almayı dener. Ona göre, yararcı sözcüğüyle ekonomik nedenlere bağlı düşünceleri anlamak gerekir. Gelecekte biyoteknolojide sağlanacak yararlardan çok, beklenmedik maliyetler ve olumsuz sonuçlar çıkabilir. Çünkü bu teknolojiyi pazar ekonomisini benimseyen ülkelerde özel şirketler yapmaktadır ve büyük gelişmeler bu şirketler sayesinde sağlanmaktadır. Devlet sadece taraflar arasında süreçleri denetlemektedir. Bu tür teknolojiler uygulanırken oluşacak kazalar ve bu kazalar sonucunda denemeleri tekrar yapmak zorunda kalınması nedeniyle karşılaşılan mali sorunlar ve gecikmeler insanları kaygılandırmaktadır. Ancak Fukuyama'ya göre insanları asıl kaygılandıran, yarar, kâr-zarar gibi konular değil, insan doğasını değiştirme olanağının bulunmasıdır.

Trajik olan, biyoteknoloji insan doğasını değiştirirken, insanın bu değişikliği çok değerli bir şeyi kaybettiğinin farkına bile varmadan gerçekleştirebilecek olmasıdır. "Böylelikle insanlık tarihiyle, insan ötesi tarihi birbirinden ayıran devasa setin karşı tarafında kendimizi buluverir, hatta o özü unuttuğumuz için iki havza arasındaki bu setin açılmış olduğunu bile görmeyiz (Fukuyama, 2003: 126). Peki, yitirme tehlikesiyle karşı karşıya olduğumuz o insani öz nedir? İnsan doğası, tüm insanların insan sıfatıyla paylaştığı türe özgü tipik özelliklerin toplamıdır. Biyotekno-

loji devriminin uğraştığı durum da budur. İşte bu noktada felsefeyle ilgili nedenlere bakmamız gerekir.

İnsan doğasıyla haklar, adalet ve ahlak gibi insana özgü kavramlar arasında çok yakın bir ilişki vardır. Diğer birçok kişinin yanı sıra, Bağımsızlık Bildirgesi'ne imza atanların da görüşleri bunu yansıtmaktadır. "Doğal hakların, yani insani doğamızın bize bahşetmiş olduğu hakların varlığına inanılıyordu" (Fukuyama, 2003: 127). Bunun yanında insan haklarıyla insan doğası arasında bir ilişkinin olmadığını, olsaydı bile bunun doğru ve yanlışı belirten kurallarla bir ilgisi olmadığını savunan düşünürler bulunmaktadır. Bu düşünürler, insan için doğal haklar diye bir şey olmadığını ve sadece insanın oluşturduğu pozitif hakların bulunduğunu göstermeye çalışmışlardır.

Fukuyama, haklara ilişkin insan doğasına dayanan genel kavramlara yüz çevirmenin gerek felsefi nedenler, gerekse günlük ahlaki muhakeme açısından son derece hatalı olduğunu düşünmektedir. Bize ahlak duygusunu veren, toplum içinde yaşama becerilerini sağlayan haklar, adalet ve ahlaka ilişkin daha derin felsefi tartışmalara temel oluşturan, insan doğasıdır. Biyoteknolojinin er geç riske atacağı, yalnızca geleceğin tıbbi teknolojileriyle ilgili yararcı kâr-zarar hesapları değil, insanoğlu varolduğundan beri sabit bir değer olarak kalan insana özgü ahlak duygusudur. Nietzsche'nin de öngördüğü gibi, bu ahlaki duygunun ötesine geçmeye yazgılıdır insan (Fukuyama, 2003: 127). Bunun için haklara ilişkin modern kuramlara ve insan doğasının siyasette oynadığı role bakmak gerekir.

Haklar üzerine tartışmaların çoğu hakların olmadığını ve temelsiz olduğunu savlamaktadırlar. Bu görüşü savlayanların çoğu yararcı çevre etrafında toplanmaktadır. Yararcı çevre, insanlar için doğal bir hak olmadığını, sadece çıkarlar bulunduğunu iddia eder. Bu çevre, insana maddi bir çerçevede bakıp değerleri oluşturmaktadır. "Haklar daha yüksek ahlaki önem taşıdıkları için çıkarlardan üstündür" (Fukuyama, 2003: 137). Çıkarlar değişkenlik gösterir, ancak hakların geneli sabit bir değere sahiptir ve insanın kendisinden kaynaklanır. Fukuyama, böyle olunca hakların nereden kaynaklandığına bakmanın yerinde olduğunu dile getirir.

İlkesel olarak haklar üç kaynaktan elde edilir: Tanrısal haklar, doğal haklar ve çağdaş pozitif haklar diye adlandırabileceğimiz, hukuk ve toplumsal gelenek içindeki haklar. Diğer bir deyişle haklar, Tanrı'dan, Doğa'dan ve İnsanın kendisinden devşirilir (Fukuyama, 2003: 139).

Fukuyama'ya göre vahiy yoluyla bildirilen din kaynaklı haklar, bugün hiçbir liberal demokraside siyasi hakların temeli olarak kabul edilmez (Fukuyama, 2003: 137). Bunun nedeni dini temel alan hükümet biçimlerinin dinsel ilkeler üzerine siyasi bir uzlaşı sağlayamıyor olmasıdır. Elbette bunların hiçbiri, liberal toplumlarda yaşayan bireyleri, insanın Tanrı'nın suretinden yaratılmış bir varlık olduğuna; temel insan haklarının bu nedenle Tanrı'dan geldiğine inanmaktan alıkoyamaz. Bu tür görüşler, kürtaj tartışmasında olduğu gibi, ancak siyasi haklar olarak ileri sürüldüklerinde sorun yaratırlar (Fukuyama, 2003: 139).

Hakların olası kaynaklarından ikincisi, insan doğasıdır. İnsan haklarının insan doğasından kaynaklandığı düşüncesi ampirizmle birlikte büyük eleştirilere maruz kalmıştır. Hakların doğaya dayandırılmasının olanaklı olmadığını savunanların birinci savı, İngiliz deneyciliğinin kurucularından olan David Hume'a aittir. Hume, "olan"dan "olmalı"yı çıkarmanın olanaksız olduğunu savunmuştur. O, doğa ya da doğal dünya düzeni üzerine yaptığı gözlem yoluyla, ahlaki bir yükümlülüğe ilişkin ifadeyi insan doğasından çıkarmanın olanaksız olduğunu söylemiştir. Günümüzün Fen bilimcileri Hume'cu görüşe sahiptirler. İnsanların genetik olarak türe özgü belirli şekillerde davranmaya eğilim gösteriyor olmaları, onların o tarzda davranmaları gerektiğini göstermez (Fukuyama, 2003: 143).

Bu arada Fukuyama, insan doğasını tam olarak bilemezsek bile onu kabul etmemiz gerektiğini iddia eder. Çünkü insanlığın temel değerlerini oluşturanın insanın doğası olduğunu kabul eder. İnsan doğasına karşı çıkanların bir yanılgı içinde olduğundan bahseder.

Doğalcılık yanılgısının ikinci kolu, "olan"dan "olmalı"yı çıkarmayı başarsak bile, "olan"ın genellikle çirkin, ahlakdışı ya da tam anlamıyla ahlaka aykırı olacağını iddia edecektir (Fukuyama, 2003: 143). Bu kol görüşlerini, birinin kendi geninden olan bir akrabasının öldürülmesi sonucu, durumu dengelemek için intikam alma gibi davranışlar sergilemesi olarak ortaya koyar.

Fukuyama bu durumda "peki, "olan"dan "olması gereken"i çıkaramıyorsak, insana özgü olan sağlık, gereksinme, isteme ve mutluluk gibi kavramları nasıl oluyor da "olması gereken"ler haline getirebiliyoruz?" diye sorar. Bu durumda yararcıların verdiği klasik yanıt devreye girer: Haz ve acı sayesinde. Aslında Fukuyama'ya göre insan doğasını bu kadar basit kategorilere indirgememek gerekir. Bu noktada Hobbes'un temel ya-

şama hakkını ileri sürmesini, şiddet karşısında ölüm korkusunun insani duyguların en güçlüsü olduğunu, dolayısıyla başka bir haktan, örneğin dini geleneğin kabulünden çok daha temel bir hak anlayışını ileri süren dolaysız bir insan doğası kuramını temel alır. Cinayete iliştirilen ahlaki ayıp, büyük ölçüde ölüm korkusunun insan doğasının bir parçası olmasından ve bir insan topluluğundan diğerine kayda değer bir farklılık göstermemesinden kaynaklanır (Fukuyama, 2003: 147).

Deontolojik hak kuramcıları, insan doğası ve insani amaçlara ilişkin hiçbir sava bağlı kalmadan bir ahlak sistemi oluşturabileceklerini savunup Kant'ın takipçileri olmuşlardır. Kant, gerçek ahlaki seçimin ve iradede özgürlüğün olasılığının var olduğunu varsaymamız gerektiğini savunmuştur. Ahlaki eylem, tanımı gereği doğal bir arzu ya da içgüdünün ürünü olamazdı; tek başına mantığın doğru olarak dayattığı temel olarak, doğal duyguya rağmen davranmalıydı (Fukuyama, 2003: 149).

Fukuyama buraya kadar, insan haklarının kaynağının insan doğasından gelmediğini savunanları ortaya koymaya çalıştı, ama insan doğasının ne olduğundan bahsetmedi. Bu nedenle öncelikle insanların bir tür olarak gerçekten neye benzediklerine ilişkin bir düşüncenin olması gerektiğini savlar, aksi takdirde insan hakları hakkında konuşmanın güç olacağını belirtir.

Fukuyama bunun için, çok eski bir tartışma olan insan doğasıyla yetiştirme tarzı arasındaki ilişkinin sınırının nereye çizilmesi gerektiği tartışmasının tekrar ele alınması gerektiğini düşünür. Canlıları inceleyen bilimlerde son zamanlarda gerçekleşen ilerleme, doğal yanımız yanında yetiştirme tarzının da kişiyi belirlemede oldukça etkili olduğunu ortaya koymuştur.

Fukuyama, insan doğasını şöyle tanımlamaktadır: İnsan doğası, insan türüne özgü niteliği bulunan ve çevresel faktörlerden çok genetik kaynaklı davranış ve özelliklerin toplamıdır (Fukuyama, 2003: 162). Burada 'özgü' sözcüğünü biraz açmakta yarar vardır. Bu terimi, etologların "türe özgü davranış" derken imledikleri gibi, bir hayvan türünde bulunup diğerinde bulunmayan özellikler diye anlamak gerekir. Buna karşın 'özgü' sözcüğü katı genetik bir belirleyiciliği imlemek için kullanılmaktadır. Gerçekte bütün doğal özellikler, aynı tür içinde önemli ölçüde değişkenlik gösterir; eğer öyle olmasaydı doğal ayıklama ve evrimsel adaptasyon gerçekleşemezdi. Bu özellik insan gibi kültürel hayvanlar söz konusu olduğunda geçerlidir (Fukuyama, 2003: 162). Bu demektir ki, türe öz-

gü olmak istatistiksel bir durumdur, yani davranış veya özelliklerin dağılımında ortalama bir duruma işaret etmektedir. İnsan boyunu düşünecek olursak, bir nüfus grubu içerisinde ya da gruplar arasında farklılıklar gösterebilir. Belirli bir nüfus grubu içerisinde boy dağılımının bir ortalaması veya medyanı vardır, fakat türe özgü boy diye bir şey yoktur. Yalnızca boy uzunluğunun türe özgü dağılımı bulunmaktadır. Belirli herhangi bir nüfus grubu veya tarihsel döneme ait gerçek medyanlar büyük ölçüde çevre tarafından belirlenir; ancak bütün olası değişkenliğin derecesi ve ortalama erkek-kadın farklılıkları kalıtımın ve dolayısıyla doğanın ürünüdür (Fukuyama, 2003: 165).

İnsan doğası ile yetiştirme tarzı arasındaki tartışma insan doğası üzerinden yürümektedir. İnsanın kalıtsal özellikleri ve çevre faktörünün her ikisi de insanı, insan olması ve geliştirmesi açısından önemlidir. Asıl sorun ne derecede etkili olduğu tartışması çerçevesinde sürmektedir. Son yıllarda insan doğası üzerine öğrendiklerimiz insanı insan yapanın türe özgü algılama, öğrenme, bir eser ortaya koyma, ahlak sistemi ve kurumlar oluşturma gibi özellikler olduğuna ilişkindir. Bunlar ayrıca hem insan doğası hakkında bilgi verirler hem de hayvanlardan ayıran özelliklerdir. İnsanı diğer hayvanlardan yüksek bir noktaya yerleştiren, insan olma sıfatıyla her bir insanı diğeriyle eşit tutan üstün ahlaki konum keşfedilmek isteniyorsa, yalnızca insana özgü olan nitellikler hakkında daha fazla bilgi edinilmesi gerekir. Ancak bunu yaptıktan sonra, gelecekte biyoteknoloji alanında yer alacak gelişmelere karşı en fazla neyin korunması gerektiği anlaşılabilir (Fukuyama, 2003: 183).

Geleceğin biyoteknolojisi, insanlık onurunu tehdit etmektedir, ama unutulmamalıdır ki, bu tehdidi sorun olmaktan çıkaracak da insanlık onurudur. Fukuyama'ya göre "insanlık onuru" kavramı, son zamanlarda siyasi yaşam içinde herkesin kullandığı bir sözcük haline gelmiştir, ayrıca siyasetin büyük bir bölümü bu kavram ve onunla ilgisi olan "tanınma arzusu" çevresinde döner. Bu demektir ki, insanlar ya birey ya da dini, etnik, ırksal veya başka tür toplulukların üyeleri olarak sahip oldukları onur ve saygınlığın diğer insanlar tarafından tanınmasını sürekli talep ederler. Tanınma savaşı ekonomiyle ilgili olarak ortaya çıkmaz: Fukuyama'ya göre, "arzuladığımız para değil, başka insanların hak ettiğimize inandığımız şekilde bize saygı göstermeleridir" (Fukuyama, 2003: 185).

Eşit oranda tanınma talebinin işaret ettiği nokta, bir insanın rastlantısal ve olumsal bütün özellikleri ayıklandığında, belirli bir saygıyı hak

eden, insani bir öz niteliğin- Fukuyama "buna X faktörü diyelim" der - kalacağı düşüncesidir. Ten rengi, görünüş, toplumsal sınıf ve refah düzeyi, cinsiyet, kültürel yapı, hatta kişinin doğal yetenekleri bile doğum rastlantısallıklarıdır ve özsel olmayan nitelikler sınıfına girerler. Fukuyama'ya göre bu ikincil özelliklere dayanarak, kiminle arkadaşlık edeceğimiz, kiminle evleneceğimiz veya iş yapacağımız, toplumsal olaylarda kimlerden uzak durmamamız gerektiği konusunda çeşitli kararlar veririz. Siyaset alanında, insanlara X faktörüne sahip olmalarından dolayı eşit davranmak gerekir (Fukuyama, 2003: 186). Fukuyama'ya göre, "X faktörüne sahip olmayan bir yaratığa eziyet edebilir, köleleştirebilir hatta öldürebiliriz, fakat bir insana bunu yaptığımızda insanlığa karşı suç işlemiş oluruz".

İnsanlık tarihinde X faktörünün birçok toplumda ve devlette sadece belirli bir gruba, topluluğa, sınıfa ve ırka ait olduğu düşüncesi büyük çekişmelere neden olmuştur. Günümüzde liberal eşitliği savunanlar açısından bu düşünce insan ırkının tümünü kapsayacak bir düşünce olarak ele alınır. Bu düşünce, insanı onur bakımından diğer insanlarla eşit olduğu ve insanların eşit oranda saygı görmesi gerekliliğini imler. Bu durumda X faktörü insanın özü ve insan olmanın en temel anlamıdır. Bütün insanlar onur bakımından eşitse, X bütün insanların sahip olduğu bir niteliği taşımaktadır. Bu durumda Fukuyama'ya göre X faktörünün ne olduğuna bakmak gerekir.

X faktörünü açıklamadan önce, modern fen bilimlerinin insanın ne olduğu hakkında öne sürdüğü yaklaşımı gözden geçirmek gerekir. Modern fen bilimleri, insanın bir parçasından yola çıkarak bütün hakkında bir düşünce ortaya koyan veya bütünü, parçaların toplamı olarak gören, insanı açıklamaya çalışan indirgemeci yaklaşımların artık yanlış olduğunu göstermeyi amaç edinmiştir. Yani, insanın basit bir davranışından yola çıkarak bütün insanların aynı özelliği taşıdığına ya da bütünün parçaların toplamı olduğunu göstermeye çalışan doğrusal indirgemeci yaklaşımların yanlış olduğunu göstermektedir. Örneğin, insanın sadece acı ve haz çeken varlıklar olduğunu söylemek zordur, çünkü hayvanlar da aynı duyguları taşımaktadır. Yani, insan olmak için sadece acı ve haz yeterli değildir. İnsan, insana özgü olan özelliklerin toplamıdır. Fukuyama, modern fen bilimlerinin insan anlayışına getirdiği farkı açıkladıktan sonra, X faktörünün ne olduğunu ele almaya girişir.

İnsana diğer canlı varlıklardan daha yüksek bir ahlaki konum ve

saygınlık veren, eğer onun parçaların toplamı değil, karmaşık bütünler olduğu gerçeğiyse, o zaman "X faktörü nedir?" sorusunun basit bir yanıtı olmayacağı açıktır. Diğer bir deyişle X faktörü, ahlaki seçimler, us, dil, sosyallik, sezgisellik, duygular, bilinç ya da insanlık onurundan başka bir şey değildir. X faktörü bütün bu niteliklerin insan denilen bütünü oluşturacak biçimde bir araya gelmesinden oluşur. İnsan türünün her üyesi, tam bir insan olmasını sağlayacak genetik mirasa sahiptir; öyle ki, bu miras insanı özü gereği diğer bütün canlı türlerinden ayırt eder (Fukuyama, 2003: 212).

Fukuyama'nın son açıklamaları insan doğasının, doğası gereği eşit olmadığı, fakat günümüzde insanlar arasındaki eşitliği sağlamak için sırf insanların insan olmasından dolayı eşit olduğu ve onurlu olduğunu söylemektedir. X faktörü, insanın öz bakımından eşit olduğunu değil, eşit olabileceğini öne sürmekle ilgilidir. Ancak insanın bu olanağından dolayı eşit olduğunu savunabiliriz, ama bu, şu an için insanların eşit olduğunu göstermez. Fukuyama'ya göre siyaset bütün insanların bir ve eşit olduğu fikri üzerinde yürümelidir.

Fukuyama, "geleceğin biyoteknolojisi insanlara, başka insanlarla eşit olma olanağını sunuyorsa, çekincemiz nedendir?" diye sorar. Ona göre biyoteknoloji, karmaşık olan insan yapısını çözümleyecekse ve insanların büyük korkuları olan bedensel kusur ve özürlere getireceği çözümler varsa, bu yöndeki çalışmaları desteklemek gerekir. İnsanları korkutan belki de insan ötesi geleceğimizde insan olmanın dışında her şey olacağımız ve bunun farkına bile varmadan kendimizi insan ötesi noktada bulacağımız korkusudur.

Günümüzün bazı teknolojileri, geleceğin biyoteknolojisinin neden olacağı toplumsal ve ahlaki tartışmaları şimdiden sunmaktadır. Kürtaj, insan kopyalaması, genetik olarak değiştirilmiş tarımsal ürünler, psikotropik ilaçlar gibi konular, geleceğin biyoteknolojisinin fitilini şimdiden ateşlemektedir. Fukuyama'ya göre yapmamız gereken siyaset alanında biyoteknolojinin yaratacağı olumsuzlukları önceden kestirip önlemek ve gelişme noktasının sınırını belirlemektir. Fukuyama'ya göre herkesin, insan olma ülküsü ve insanlığın sonu korkusuyla geleceğe temkinli yaklaşması gerekir.

Fukuyama, son kitabı olan "America at the Crossroads: Democracy, Power, and the Neoconservative Legacy" (Yol Ayırımındaki Amerika: Demokrasi, Güç ve Yeni-Muhafazakârların Mirası) adlı kitabında eski fikir-

lerini terkettiğini açıklamıştır: "Neo-con felsefesi tarihin tozlu raflarında, başarısız ideolojiler arasında yerini almalı. Çünkü artık benim dahi destekleyemeyeceğim bir şekil aldı". Ayrıca ona göre İslamcılık tehlikesi de çok fazla abartılmıştır. Böylelikle ABD eski Başkanı George Bush yönetiminin politikalarına yön veren ve yeni muhafazakârlık akımının fikir babalarından sayılan Fukuyama, Bush yönetimi ve Yeni-Muhafazakarlar (Neo-cons) ile yollarını ayırmış oldu.

Fukuyama'nın yeni kitabı, 2005 yılında Yale Üniversitesi'nde Amerikan dış politikası ve Neo-muhafazakârların hataları üzerine verdiği derslerden oluşmuştur. "Yeni-Muhafazakârlık akımı tarihe karışmalı, daha gerçekçi dış politika kurulmalı. Irak Savaşı yanlıştı..." diyen Fukuyama, dünyadaki her krizi, Neo-con akımının öngördüğü askeri müdahele yaklaşımıyla çözmeye çalışmanın ABD'yi zora soktuğunu, hatta çökerttiğini belirtmektedir. Fukuyama'ya göre, ABD'nin, sadece askerî bir kampanya gerçekleştirmek amacıyla değil, aynı zamanda gönülleri ve akılları kazanmak için dış politikasını yeniden düzenlemeye ihtiyacı vardır: "ABD dış politikasının ihtiyacı olan şey, dar ve sinik bir gerçekliğe dönmek değil, aksine hedeflere ulaşılmasında daha iyi bir yöntem olan 'gerçekçi Wilsonizm'e dönülmesi formülündedir". Bunun gibi 'İslamcılık Tehdidi'ni algılama konusunda da ABD daha gerçekçi olmalıdır. Ona göre Amerika'nın en büyük yanılgısı, kendisine karşı radikal İslam'dan gelecek tehdidi aşırı abartmasıdır. ABD'nin bu tehdidi "terörizme karşı küresel savaş" açıp bu tehditle sadece askeri yöntemler kullanarak baş etmeye çalışmayı bırakması gerekir. O, Amerika'nın bu tür sorun ve tehditleri aşmak için siyasî yöntemler geliştirmesi gerektiğini söyler.

Kaynakça

BELL, Daniel, *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, New York, 1964.

BERTRAM C., Andrew Chitty, *Tarihin Sonu Mu? Fukuyama, Marx,Modernite*, (çev. Kamil Kurtul). İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2006.

BLOOM, Allen, "Fukuyama'nın Makalesi Üzerine", *Tarihin Sonu mu?* içinde, Ankara, Vadi Yayınları, 1999b, s.65-72.

FUKUYAMA, Francis. *The End of History and the Last Man*, New York, The Free Pres, 1992.

FUKUYAMA, Francis. *Tarihin Sonu ve Son İnsan* (Çev. Zülfü Dicleli). İstanbul, Gün Yayıncılık, 1999a.

FUKUYAMA, Francis. *Tarihin Sonu mu?* (Çev. Cemal Aydın). Ankara, Vadi Yayınları, 1999b.

FUKUYAMA, Francis. *İnsan Ötesi Geleceğimiz: Biyoteknoloji Devriminin Sonuçları.* (Çev. Çiğdem Aksoy Fromm). Ankara, ODTÜ Yayıncılık, 2003.

FUKUYAMA, Francis. *Devlet İnşası.* (Çev. Devrim Çetinkasap). İstanbul, Remzi Kitabevi, 2005.

FUKUYAMA, Francis. *Güven: Sosyal Erdemler ve Refahın Yaratılması*, (Çev:Ahmet Buğdaycı). İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2. baskı, 2001.

HİMMELFARB, Gertrude. *Tarihin Sonu mu?* içinde, Ankara, Vadi Yayınları, 1999b, s. 132-138.

KOJEVE, Alexandre. *Introduction to the Reading of Hegel*, (ed. Allan Bloom). New York, Basic Books, 1969.

ÖZEL, İsmet, "Tarihi ya da Hegemonyayı Yamamak", *Tarihin Sonu mu?* içinde, Ankara, Vadi Yayınları, 1999b, s.158-163.

STRAUSS, Leo, *On Tyranny*, (Ed. Victor Gourevitch ve Michael S. Roth). New York, The Free Pres, 1991.

OKUMA ÖNERİLERİ

Tarihin Sonu ve Son İnsan, Francis Fukuyama, *Gün Yayıncılık*

Tarihin Sonu mu? Fukuyama - Marx - Modernite, Derleme, *İmge Kitabevi Yayınları*

Kör Nokta, Francis Fukuyama, *Profil Yayıncılık*

Ulus İnşası, Francis Fukuyama, *Profil Yayıncılık*

Neo-conların Sonu, Francis Fukuyama, *Profil Yayıncılık*

İnsan Ötesi Geleceğimiz: Biyoteknoloji Devriminin Sonuçları, Francis Fukuyama, *ODTÜ Geliştirme Vakfı Yayıncılık*

Güven (Sosyal Erdemler ve Refahın Yaratılması), Francis Fukuyama, *Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları*

Tarihin Sonu mu? Francis Fukuyama, *Vadi Yayınları*

Derrida ve Tarihin Sonu Postmodern Hesaplaşmalar, Stuart Sim, *Everest Yayınları*

Düşmanını Arayan Savaş, Derleme, *Everest Yayınları*

Devlet İnşası 21. Yüzyılda Dünya Düzeni ve Yönetişim, Francis Fukuyama, *Remzi Kitabevi*

Küreselleşme ve Terör 2. Cilt Takım; Terör Kavramı ve Gerçeği / Terörizm, Saldırganlık, Savaş, Derleme, *Ütopya Yayınevi*

Küreselleşme ve Terör Terörizm, Saldırganlık, Savaş 2. Kitap

Derleme, *Ütopya Yayınevi*

Küreselleşme ve Terör Terör Kavramı ve Gerçeği 1. Kitap, Derleme, *Ütopya Yayınevi*

ABD, Terör ve İslam 11 Eylül Üzerine, Derleme, *Vadi Yayınları*

Büyük Çözülme İnsanın Doğası ve Toplumsal Düzenin Yeniden Oluşması, Francis Fukuyama, *Sabah Kitapları*

America at the Crossroads: Democracy, Power, and the Neoconservative Legacy, FraçisFukuyama, *Yale University Press*

Tarihin Sonu Mu? Fukuyama, Marx, Modernite, C. Bertram, Andrew Chitty, *İmge Kitabevi Yayınları*

Falling Behind: Explaining the Development Gap Between Latin America and the United States, Francis Fukuyama, *Oxford University Press*

Blindside: How to Anticipate Forcing Events and Wild Cards in Global Politics, Francis Fukuyama, *The American Interest*

East Asian Multilateralism: Prospects for Regional Stability (Forum on Constructive Capitalism) (Hardcover), Ed. Kent E. Calder&Francis Fukuyama, *Johns Hopkins University Press*

Revenge of History: Why the Past Endures, a Critique of Francis Fukuyama (Problems in Contemporary Philosophy), Jack Lawrence Luzkow, *Edwin Mellen Press*

After History?: Francis Fukuyama and His Critics, Timothy Burns, *Littlefield Adams Quality Paperbacks*

Francis Fukuyama: and the End of History, Howard Williams&Gwyn Matthews&David Sullivan, *University Of Wales Press*

"Tarihin Sonunu Beklerken Fukuyama Okumak:GÜVEN Kitabı Üzerine Bir Değerlendirme Yazısı ", Bülent Büber, E-Akademi: Hukuk, Ekonomi ve Siyasal Bilimler Aylık İnternet Dergisi, Mayıs 2007, sayı 63.

5

William JAMES

(1842 - 1910)

Zeliha Burcu YILMAZ

Hayatı ve Eserleri

İrlanda asıllı, zengin ve aristokrat bir ailenin ikinci çocuğu olan William James, 1842 senesinde New York'ta doğar. Büyük kardeşi Henry James ünlü bir yazar olurken, kız kardeşi de ölümünden sonra yayınlanan günlükleriyle ün kazanır.

Avrupa ve Amerika'da geçen çocukluk dönemi bir yandan yaratıcılığını desteklerken aynı zamanda depresif ve yorgun bir ruh haline de yol açar. Babasının üstünde her zaman sert bir etki bıraktığını hisseden James, yapmak istediği ressamlık mesleğine devam edememesi konusunda da babasını suçlar. Kısa bir dönem ressamlık eğitimi alsa da bu konuda başarısız olduğuna karar verir. Harvard Üniversitesi tıp fakültesinden 1869'da mezun olduktan sonra tıpla ilgilenmeye de devam etmek istemez. Asıl mesleğinin doğa bilimi olduğuna karar verip Louis Agassiz'le beraber Amazon'larda bir geziye katılır. Bir süre doğa bilimi çalışmaya devam eder. Ama bu konunun da hayatının mesleği olmadığını düşünüp doğa bilimini de bırakır.

Doğa biliminden sonra psikolojiye yönelen James, 1877'de psikoloji tezini verir. Psikolojide çalışmaya devam ederken bilimsel ve deneysel verilere dayanan bir çalışma yöntemiyle babasından kalan mistik ve tinsel bir çalışma alanı arasında kararsızlık geçirmektedir. Bir teolog olan babasının da etkisiyle din konusu da daima ilgisini çeker ve bu konuda da çeşitli yazılar yazar.

20 Haziran 1878'de Alice Howe Gibbens'le evlenir ve bu evliliğinden beş çocuk sahibi olur. Psikoloji çalışmalarından sonra bir süre fizyolojiyle ilgilenir ve fizyolojik psikoloji dersleri verir. Ancak James daha sonra felsefe çalışmaya karar verir. Radikal deneyimcilik ve pragmatizm teorilerinin gelişmesinde önemli katkılar sağlar. Daha sonraki yıllarda Harvard'da eğitim alanında da dersler verir. Genel olarak depresyon ve sindirim bozuklukları gibi sağlık sorunlarıyla uğraşan James'in hayatı 1910'da akut kalp genişlemesi nedeniyle sona erer.

Psikoloji, felsefe, fizyoloji, eğitim ve din konularında yazan James'in en çok felsefe olmak üzere bu alanların her birinde çeşitli eserleri vardır. Psikolojide işlevselciliği savunup, davranışçılığı reddederken felsefede radikal deneyimciliğin öncüsü olur. Pragmatizmin gelişmesinde önemli bir isim haline gelir. En çok felsefede isminin duyulmasıyla birlikte, psikoloji çalışmaları da daha çok felsefi eserler olarak kabul edilir.

Genel Yaklaşımı ve Ele Aldığı Problemler

William James'in bütün çalışmalarında deneyime ve hayatın getirdiği değişikliklere yaptığı vurgu ağır basar. Ona göre, felsefe bizim dünyada kendimizi evimizde hissetmemize ve dünyayla bir yakınlık kurmamıza yardımcı olmalıdır. Bu tür çalışmalar yaşantımızdan kopuk olmamalı ve deneyim alanının çeşitliliğinden bağımsız soyut bir alan gibi düşünülmemelidir. Dahası felsefe hayatımızdaki gündelik problemler hakkında da bir şeyler söyleyebilecek bir alan olmalıdır.

Psikolojide işlevselciliği savunurken, beynin işleyişinde deneyimdeki değişikliklere uyum sağlama çabasına vurgu yapar. Ona göre belli kurallarla çalışan tözsel bir rasyonellik ya da ruhsallık aramaktansa, bütün nörolojik ve fizyolojik etkinliklerde beynin işlevselliğine dikkat çekilmelidir. İnsan organizması her daim çevresindeki ve kendi içindeki değişikliklere uyum sağlamaya çalışır. Organizmamıza dair açıklamalarımızda davranışlarımızı inceleyip beyne dair belli kurallar atfetmektense, içe bakış yöntemiyle insanın değişik durumlarda değişik tepkiler geliştirmesinin detaylarını araştırmamız gerektiğini savunur.

Felsefede deneyime yaptığı vurgu, radikal deneyimcilik teorisi çerçevesinde gelişir. Deneyimi tek gerçeklik olarak kabul eden James, bu gerçekliği daha önceki soyut ve değişmez töz kavramına alternatif olarak sunarken felsefenin de hayatın getirdiği değişikliklere yanıt olabilen bir

dünya görüşü olarak değerlendirilmesi gerektiğini düşünür. İnsanın deneyimi her daim yeniliklere açıktır ve felsefi teoriler de bu yenilikleri karşılayabilecek genişlikte ve kapsayıcılıkta olmalıdır. Bugüne kadar gelen teorileri "töz-severler" olarak açıklayıp insan deneyimlerinden ve duyulur dünyadan uzak, daha yüce bir alanda çalıştıklarını düşünen filozofları eleştirirken, kendisinin duyulur dünya ve deneyim alanındaki çeşitlilikteki yansıtmaya çalışan bir popüler felsefeci olduğunu söyler (James, 1904: 131). Kendi deneyimciliğini klasik deneyimcilere yakın bulsa da onların yeterince radikalleşemediğini iddia eder.

19. yüzyılın başlarında Darwinizm'den de etkilenen James, insan düşüncesini ve fizyolojisini hem işlevsel hem de evrimsel olarak açıklamaya çalışır. Ancak Spencer'ınki gibi tek bir nedene dayanan evrimsel açıklamaları da insanın çeşitliliğinin ve organizmasının detaylarını açıklamakta yetersiz bulur. Ona göre, 19. yüzyılın başlarında gerçekte olmayan bir zihin ve beden ayrımını ve ilişkisini incelemekte artık tıkanıklık yaşayan felsefede yeni bir teoriye ihtiyaç vardır ve bu sorunları çözebilmek için deneyimcilik radikalleşmelidir. Kendisi de bunun için çaba sarf eder. Bütün felsefi teorilerin ortasında yer alan ve hepsini uzlaştırabilecek bir yöntem olarak sunduğu pragmatizmi ise yer yer tarafsız bir yöntem olarak, yer yer de bu tarafsızlığı aşıp metafiziksel çıkarımlara yer açabilecek bir felsefe gibi anlatır. Bu yöntem sadece radikal deneyimciliğe mi aittir yoksa genel olarak her teoriye uygulanabilir mi sorusu James'in hep karşılaştığı bir sorudur. Kendisi bu yöntemin bütün felsefi problemlere ve hayatımızdaki her soruna uygulanabilecek bir yöntem olmasında ısrarlıdır. Pragmatizmin bizi soyut ve gereksiz tartışmalardan ve genellemelerden pratik sonuçlara, olgulara yönelten bir yöntem olduğunu söyler. Hatta insan düşüncesinin zaten takıldığı yerlerde pratik sonuçlara yönelik bir eğilimi olduğunu ve dolayısıyla bu yöntemin halihazırda genel olarak herkes tarafından kullanıldığını ve kendisinden önceki düşünürlerce de uygulandığını iddia eder.

Ahlâk, eğitim ve din alanındaki çalışmaları da James'in radikal deneyimcilik ve pragmatizm yaklaşımlarından etkilenmiştir. Ahlâk konusunda deneyimde verili olan neşe, üzüntü, mutluluk, iyilik, kötülük gibi her ahlâki öğenin deneyimdeki haliyle kabul edilmesi gerektiğini (James, 1912: 122) ve iyileştiriciliğin (meliorism) hayattaki değişiklikleri karşılamak için en uygun yöntem olduğunu söyler (James, 1902: 46). Eğitimi bir sanat olarak değerlendiren James için öğrenilen şeyin tekrarlanmasından

çok öğrenme ve edinme pratiklerinin geliştirilmesi önemlidir. Dini deneyimi de insan doğasının önemli bir parçası olarak ele alır ve bu deneyimin insan üzerindeki etkilerinin incelenmesi gerektiğini düşünür. Çalıştığı her alanda deneyimdeki çeşitliliğe vurgu yapan James, ağır teorik tartışmalar yerine pratiğe, uygulamaya ve deneyimleri üzerinden insan doğasının çeşitliliğine vurgu yapmaya yönelir. Bu yazıda sırasıyla psikoloji, radikal deneyimcilik, pragmatizm, hümanizm, ahlâk, eğitim ve din alanlarındaki çalışmaları ve James'in düşüncesinden çıkarılabilecek siyasi ve toplumsal fikirler incelenecektir.

JAMES VE PSİKOLOJİ

James'in psikolojideki temel iddiası, insan zihninin ya da bilincinin, insanın bütün fiziksel ve psişik aktivitelerini kontrol edebilen ve belli kurallarla çalışan sabit bir mekanizmaya sahip olmadığıdır. Bu iddiayla birlikte davranışçı psikolojiye karşı duruşu onun psikolojideki yaklaşımını açıklamakta önemlidir. Psikolojinin sadece görünen davranışlarla ilgili bir bilim olduğu düşüncesi James için anlamlı değildir. Davranışlardan yola çıkılarak insan psikolojisinin arka planındaki bütün mekanizmasının çözülebileceği düşüncesi ona göre oldukça yetersiz ve yanlış bir bakış açısıdır. Asıl üzerinde durduğu, görünen davranışların ötesinde bilişsel işlevleri açıklamaya yönelik olan içe bakış yöntemi ve düşünce akışıdır. İnsanın düşünme, bilme, algılama ve duygulanım aktiviteleri deneyim içerisinde bedensel ve fiziksel olarak geliştirdiği tepkilerle değerlendirilebilir. Deneyim içinde karşısına çıkan sorunlara ve değişikliklere insanın belli bir yanıt verme biçimi geliştirmesi söz konusudur. Böylelikle insanın sürekli yeni tepkilerle gelişen ve işleyen bir düşünce akışı vardır. Bu akışın nasıl işlediğini çözümlemek, insan psikolojisine dair görünen davranışları açıklamaktan daha kapsamlı bir açıklama verir. Bu yaklaşımı dolayısıyla James, psikolojide işlevselciliğin temsilcilerinden biri olarak kabul edilir.

Psikolojinin İlkeleri (Principles of Pscyhology) kitabından önce yayınlanan makaleleri James'in daha sonra geliştirdiği yaklaşımını ortaya koymak için önemlidir. 1878'de *Journal of Speculative Philosophy* dergisinde yayınlanan "Spencer'ın Uygunluk Olarak Zihni Tanımlaması Üzerine Görüşler" ("Remarks on Spencer's Definiton of Mind as Correspondence") makalesinde James, evrimci teorilerde eksik gördüğü tarafları belirtir.

Spencer'ın evrimci teorisine göre, organizmanın çevreye uyum sağlaması insanın zihinsel gelişimindeki tek ölçüttür. James'e göre insanın zihinsel gelişimi üzerinde başta sosyal etkilenimler, dinsel inanışlar, sanat, kendini gerçekleştirme dürtüsü gibi birçok sebep etkili olabilir. Daha sonra *Psikolojinin İlkeleri*'nde üzerinde duracağı gibi, James'e göre zihinsel etkinliklerimizin teleolojik bir yapısı vardır (Suckiel, 1984: 1-3). Ancak bu yapı içerisinde Spencer'ın söylediği gibi, belirli ve tek bir *telos*'tan (amaçtan) bahsedemeyiz. İnsanın zihinsel ve duygusal gelişiminde birçok sebep etkilidir ve James için bu sebeplerin zenginliği ve birbirini etkilemesi çok önemlidir. Çünkü bu etkilenimler ve deneyimdeki çeşitliliğin karşı karşıya gelmesi, James'e göre insanların duygulanım ve düşüncelerindeki değişikliklerin sebebidir. James, bu makalesinde insanların verdiği tepkilerdeki kendiliğinden gelişim ve çeşitlilik üzerinde durur. Ona göre, evrimci teorilerin iddia ettiği gibi, insanların davranışlarında kesin belirlemeler yapılamaz ve davranış ve düşüncelerin sebepleri tek bir nedene indirgenemez. Deneyim ve düşüncelerin gerisindeki bu çok çeşitlilik asıl üzerinde durmak istediği konudur. Davranışçı ve evrimci teorileri bu çeşitliliği sınırlı ve yetersiz nedenlere indirgedikleri için eleştirir.

1884'te *Mind* dergisinde yayınlanan "What is an Emotion?" ("Duygulanım Nedir?") adlı makalesinde ise James, duygulanımlarımıza dair o güne kadar kabul edilenden farklı bir yorum getirir. Fiziksel tepkilerimizin daima psikolojik değişimleri takip ettiği gibi bir iddianın temelsiz olduğunu söyler. Ona göre böyle bir nedenselliği savunmak anlamsızdır. Fizyolojik ve psişik değişimler karşılıklı bir etkileşim içindedir. Ancak herhangi birinin önceliğinden ya da belirleyiciliğinden bahsetmek mümkün değildir. James bu konudaki iddiasını güçlendirmek ve yaygın kanıyı değiştirmek için tam tersi olan bir söylemin arkasındadır; öncelik olarak fizyolojik değişimlerin geldiğini söyler. Örneğin üzüldüğümüz için ağlamayız, ama ağladığımız için üzülürüz (James, 1884: 189-190). Psişik ya da zihinsel değişimlerin önceliği olduğu gibi bir yaygın kanıyı değiştirmek onun için önemlidir. Bedensel ya da fizyolojik tepki ve davranışların zihinsel değişimlerin ardından geldiğini söylemek yanlıştır. Daha sonraki eserlerinde de görülebileceği üzere böyle bir önceliği reddetmek onun hem epistemoloji hem de ontolojiyle ilişkili iddiaları için önemlidir. James için belirli kıstaslar ve de kategorilerle düşünen otonom ve tüm fiziksel, bedensel etkinlikleri kontrol edebilen bir zihin anlayışı –ve bununla birlikte gelişen bir insan düşüncesi- Kartezyen düşüncenin getirdiği,

ardından Kantçı ve Hegelci düşünme biçimleriyle farklı şekillerde desteklenen temelsiz bir ön varsayımdır. Hem psikoloji alanında hem de felsefede yazdığı yazılarda sürekli bunun ne kadar yanlış ve temellendirilemez olduğunu göstermeye çalışır.

Sonuç olarak *Psikolojinin İlkeleri*'nden önce yazdığı bu iki makalede James temel olarak zihinsel değişimlerin fiziksel değişimlerle sıkı bir ilişki içerisinde olduğunu belirtir. Ayrıca, zihinsel gelişimleri ya da değişimleri fiziksel değişimlerden önce gelen ve onları yönlendiren otonom ve kendinde bir yapı olarak almaktansa, her ikisini bu karşılıklı etkileşim içerisinde değerlendirmenin insan davranışlarını ve organizmasını açıklamakta daha yararlı ve açıklayıcı bir yaklaşım olduğunu savunur. Sadece görünen davranışlardan yola çıkarak bir teori geliştiren davranışçı okulun yaklaşımı James'e göre eksiktir. Bu şekilde davranışın arkasındaki sebepleri açıklamak mümkün olmaz. Çünkü eğer bu yolu izlersek, belirli birkaç sebeple sınırlı kalırız ve bu sebepleri sabitleriz. Yani insanın davranışların gerisinde belirli bir mekanizma ve kurallara tabi olarak çalışan bir organizma olduğu iddiasını varsaymış oluruz. Oysa bu iddia temellendirilemez. Çünkü böyle bir varlığı ontolojik olarak ispatlamak mümkün değildir.

Bilinç ya da Düşünce Akışı

James, *Psikolojinin İlkeleri* kitabının başından itibaren insan düşüncesinde ve beynin etkinliklerinde saf olarak "ruhsal, manevi" (spiritual) bir şeye yer olmadığını göstermeye çalışır. Kitabın ilk varsayımı bugüne kadar beynin çalışmalarına dair yapılan bütün açıklamaların temellendirilemez olduğudur.[1] Çünkü bu açıklamaların çoğu –özellikle davranışçı psikolojinin yaptığı gibi- belli ve sabit bir mekanizmayla çalışan bir beynimiz olduğunu varsayar. Böyle bir beyin, ruhsal bir mekanizma gibi tasarlanır ve belli amaçları olan ve kendi kurallarını koyup bedenin bütün yapacaklarına hükmeden bir yapı olarak iş gördüğü kabul edilir. Ama ne kadar bilimsel veriye sahip olursak olalım deneyimsel olarak böyle bir şeyi ispatlayamayız. Bununla birlikte bu iddianın James'in çalışmasında ispatlanmaya çalışılış biçimi kitaba dair yapılan "edebi" ve "kişisel" eleştirilerinin

---

1 *Psikolojinin İlkeleri*'nin ilk bölümlerinden itibaren bu iddia tekrarlanır. Mesela zihin ve psikolojiye dair söylenenlerin yanlışlığı kitabın ilk cümlelerinden birinde dile getirilir. Daha sonra algı, duyum gibi psikolojiye dair her başlıkta James daha önce söylenenlerin temelsiz olduğunu belirtir.

nedenidir.[2] Şöyle ki, James çok az deneysel veri kullanır. Daha çok bu konuda yapılan farklı deneylere atıfta bulunur ve genelde birçok bölümün sonu bir gün bu iddialarının tamamen temellendirilebileceğine dair bir inancı belirtmekle tamamlanır. Bunun gibi eleştirilerin ve kitabın bu şekilde değerlendirilmesinin ötesinde James'in bu kitaptaki temel iddiaları genel tutumuyla uyumludur. Bu kitapta savunduğu yaklaşım sonradan farklı bir şekilde göstermeye çalışacağı felsefi tavrın bir tarafını oluşturur.

James'in felsefe ve psikoloji alanında savunduğu temel iddia, insanın düşünce ve davranışları arasında karşılıklı bir etkileşim içerisinde ve insanların hem zihinsel hem bedensel tepki ve davranışlarının, deneyimdeki değişikliklerin bir sonucu olduğudur. Bu iddianın *Psikolojinin İlkeleri* kitabını ilgilendiren kısmı şu şekilde özetlenebilir: James daha sonradan vurgusunu deneyim kavramına yoğunlaştırsa da bu kitapta düşünce akışı kavramı üzerinde durur. Ona göre insanın zihinsel etkinliklerini anlatırken düşünen bir beyin ön kabulündense akıp giden bir düşünce üzerinde durmak daha anlamlıdır. Yani Descartes'ın "düşünüyorum" ilkesindense "devam eden bir düşünce var" ilkesi daha yerinde bir ilke olacaktır (James, 1890: cilt I, 224). James zihinsel etkinliklerimizi araştırırken arkalarında ya da gerilerinde sabit bir varlığı aramak yerine, olan biten değişiklilerini ve çeşitlilikleri ortaya koymaya çalışır. Daha çok sabit olmayan ve akıp giden düşünce akışının nasıl bir işleyişi olduğunu göstermeye çalışır. Böyle bir çalışma yöntemi James'in felsefi duruşu ve gerçeklik anlayışı için önemlidir. Bu felsefi tavrın etkileri hem psikolojide hem de felsefede yaptığı çalışmalarda gözlemlenebilir. O yüzden bu alanlardaki çalışmalarını incelemeden önce genel olarak gerçeklik anlayışından bahsetmek yararlı olabilir.

James'in arkasında durduğu madde ve düşünce ikiliğine düşmeyen gerçeklik anlayışı, *Psikolojinin İlkeleri*'nde düşünce akışı üzerinden okunabilir. Düşünce akışı hem düşüncenin hem de düşünce dışındaki gerçekliğin birbirine geçtiği tek gerçekliktir. Düşünce akışı aynı zamanda dışarıdaki gerçekliğin akışıdır. O yüzden James bu akışın içerisinde tamamen psişik (spritüel) herhangi bir öğe bulamayacağımızı söyler (James, 1890: cilt I, 300). Daha doğrusu düşünce akışında ne tamamen psişik ne de tamamen maddi herhangi bir öğe bulamayız. Akış içerisinde ne tamamen akli ne de nesnel bir şey olabilir.

---

2 Özellikle o dönemin davranışçı psikologu Wilhelm Wundt bu eleştiriyi dile getirmiştir.

James'e göre, düşünce akışı ya da bilinç akışının gerisinde bu akışı kontrol eden bir düzenleyici, statik bir varlık olarak bilinç yoktur. O yüzden *Psikolojinin İlkeleri*'nde bugüne kadar yerleşmiş bilince dair teorileri eleştirirken kendisi sadece bilinç akışından bahseder. İmgelem, hafıza, düşünme, akıl yürütme, karar verme gibi bilincin yerine getirdiği düşünülen kavramların bilinç akışı içerisinde ve çerçevesinde açıklanması gerektiğini düşünür.

Düşüncenin ilerleyişi James'e göre, bir zincir ya da dizi gibi kavramlarla ifade edilemez, çünkü bu kavramları kullanırsak akışın içerisinde düşünceleri birleştiren ya da birbirlerine bağlayan -düşüncenin kendisinden başka- tözsel bir varlığı kabul etmemiz gerekir. Ama James bu akışın düşüncenin kendisinden başka bir varlık içermediği konusunda ısrarlıdır. Daha açıkçası düşünce akışı, düşüncenin ötesinde onu belirleyip yönlendirebilecek bir şey içermez. Parçalı ya da kopuk değildir; birleştirilmez, bölünmez ama sadece akar. Buna hem düşüncenin, hem bilincin hem de öznel yaşamın akışı denilebilir (James, 1890: cilt I, 239). Parçaları birleştiren ya da akışı yönlendiren bilinç diye bir varlık yoktur. James, o güne kadarki psikolojinin insanın karmaşık yapısını açıklamak için farklı tepki ve düşünceleri sınıflandırıp, gruplandırarak 'ruh' diye bir kavram altında birleştirme eğiliminde olduğunu söyler. Ruhu birleştiren bir varlık olarak ortaya koyan bu yaklaşıma Ortodoks 'spitualistic' görüş diyen James, bu yaklaşımı böyle bir varlığı ispatlayamayacağını söyleyerek eleştirir. Ayrıca böyle bir yaklaşımın insan düşüncesindeki çeşitlilikleri basitleştirme gibi bir eğilimde olduğunu söyler. Başta Platon ve Aristoteles tarafından savunulan ve James'in karşısında durduğu bu görüşe göre, ruhumuz kendinde ve mutlak bir varlıktır.

Bu durumda herhangi bir yönlendirici ya da seçici olmadan düşüncenin nasıl aktığı sorusu ortaya çıkar. Düşünce akışında bizim dikkatimizi çeken, farklı durma ve uçma durumlarıdır. Akış bir kuşun uçuşu gibi, çeşitli durma ve uçma hareketlerinden oluşur. James'e göre, önemli olan hareketler arasında bir kopukluk olmamasıdır (James, 1890: cilt I, 243).

Psikoloji'nin İlkeleri'nde 'ruh', 'akıl', 'zihin' ya da 'bilinç' olarak adlandırılan varlığa dair şimdiye kadar yapılan değerlendirmelerin eksikliğinden bahseder. Ona göre karmaşıklığı ya da çeşitliliği bütün yönleriyle açıklamak zor olduğu için düşünürler bilinci sabit ve tözsel olarak açıklama yolunu seçmiştir. Ama kendisi böyle bir kolaylığa düşmeyerek insanın duygu ve düşüncelerindeki çeşitliliği ve kendiliğindenliği incelemeyi

amaçlar. Bu inceleme için seçtiği yol daha önce de söylendiği gibi, 'içebakış' yöntemidir. İçebakış yöntemi "zihnimizin içine bakıp, orda ne olduğunu rapor etmektir" (James, 1890: cilt I, 185). James'e göre, herkes bilincimizin bazı aşamalarını inceleyebileceğimizi kabul eder. Daha açıkçası bazı anlarda kendimizin kesinlikle düşündüğümüzden emin olduğumuzu, içsel bir etkinlik olarak bunu diğer bütün etkinliklerimizden ayırabildiğimizi belirtir. Ona göre bu ön kabul, psikolojinin temel prensibi olmalıdır, çünkü hiçbir şey bu kadar kesin olamaz. Ve buna dair duyulan şüphelerin metafizik ve gereksiz şüpheler olduğunu söyler. Ancak böyle anların varlığından emin olmamız daha sonradan bunları kontrol eden ve birleştiren bir zihin ya da ruh kavramını ispatlamaktansa çok daha farklı bir amaç için kullanılacaktır. Böyle anlarımız vardır, çünkü düşünce akışımız farklı zamanlarda yoğunlaşıp demlenir (James, 1890: cilt I, 255). Bu anları hissetmemiz bunların arkasındaki bir varlığa işaret etmez, sadece düşünce akışının o andaki farklılaşmasına denk düşer. Ayrıca böyle anların hissedilmesini düşünce akışının geçiş dönemlerinin ve deneyim ve düşüncelerin farklı biçimlerde gruplanıp bir araya gelmesinin yani onları birleştirme biçimlerimizin de doğrudan hissedilmesi olarak değerlendiren James'in bu görüşü radikal deneyimcilik teorisi için de önemli olacaktır. Bu iddia daha sonradan radikal deneyimcilik teorisinde öne süreceği ilişkilendirme biçimlerimizin de deneyimden geldiği ve diğer olgular gibi gerçek olduğu düşüncesinde etkili olacaktır.

Kitabın ilk bölümlerinden itibaren beynin fonksiyonlarının yetkin bir varlığın kontrolünden ziyade deneyim içerisinde geliştiğini göstermeye çalışır. "Alışkanlık, temel olarak fiziksel bir prensiptir" (James, 1890: cilt I, 105) ve beynin bütün aktivitelerini yönlendirir. Zihinsel ve fizyolojik etkinliklerimiz alışkanlıklarımızın etkisiyle ve birbirine bağlı olan deneyimlerimiz içerisinde teleolojik bir çizgide ilerler.

Düşünce akışı bölümüne baştan beri amacının dışarıdan verili olanlardan zihne gitmek değil, doğrudan zihnin içinde araştırma yapmak olduğunu hatırlatarak başlar (James, 1890: cilt I, 224). Doğrudan zihnin işlevlerinin ne olduğunu açıklamaya çalışarak onları çözümlemesi ve beynin bu şekilde işlevlerinin incelenmesi daha sonradan pragmatik yönteminde de etkili olacak bir yaklaşımdır. Bu şekilde, bu işlevlerin ötesinde bilince ya da zihne farklı bir varlık alanı tanımak istemez. İşlevlerin açıklanmasıyla bilincin bütün varlığının açıklandığını düşünür. Bu yaklaşım daha sonra geliştireceği pragmatizm ve radikal deneyimcilik teorilerinde

de görülecektir. "Bilinç Var Olur mu?" ("Does Consciousness Exist?") makalesinde bu işlevin ötesinde bilincin bir varlığı olmadığını hatta töz olarak var olmadığını iddia edecektir.

Psikolojinin ilk prensibinin, "düşüncenin devam etmesi" olduğunu söyleyen James, "herhangi bir şeyin düşünüyor olması" yerine bu prensibin daha geçerli olduğunu, çünkü düşüncenin devamlılığı kesin olsa da, buradan düşünceye sahip olan ya da düşünceyi yönlendiren bir şeyin olacağı fikrine geçişin mümkün olmadığını söyler. Kartezyen bir sav olan "düşünüyor" olma durumundan "o halde varım" savına geçişin yanlışlığını daha sonra geliştirdiği radikal deneyimcilik çerçevesinde "Bilinç Var Olur Mu?" makalesinde gösterecektir.

James'in düşüncenin nasıl aktığına dair beş ilkesi vardır. İlki her düşüncenin belli bir bireysel bilince ait olmasıdır. Bu prensibin önemi şuradan kaynaklanır ki, James evrensel bir düşünce kuralı ve bilme kategorileri ortaya koymaktansa, bireysel düşüncenin nasıl ilerlediğiyle ilgilenir. Sürekli bir evrensel düşünce biçimi yerine her bireyin farklı bir bilinç akışına, kişisel bir düşünce akışına sahip olmasına vurgu yapar. Ayrıca bu bireysel düşünce akışında düşüncenin sürekli değiştiğini ve düşüncenin devamlılığının hissedilebilir olduğunu söyler. Düşünce durmaksızın bir akış ve değişim içindedir. Ve düşüncemizdeki hem devamlılığını hem de değişkenliğini biz kendimiz de hissedebilir, gözlemleyebiliriz. Sadece düşündüğümüzü değil, düşüncemizdeki değişiklikleri de gözlemleyebiliriz. Burada da James'in yalnızca somut olayları değil, ilişkileri de deneyimleyebildiğimizi söylemesiyle ilgili iddiası gizlidir. Daha sonradan bu iddiasını Hume'un deneyimciliğini ve diğer klasik deneyimcileri nasıl aştığını söylediği yerlerde tekrarlayacaktır. James'in üçüncü ilkesi, bilincin sürekli kendinden bağımsız şeylerle ilişkili olduğudur. Bu iddiası da, Kant'ın yaptığı klasik metafizik eleştirisi ve daha sonra fenomenolojinin yol açtığı sorgulamalarla ilişkilidir. Bilinç, daima kendinden bağımsız bir şeyin bilincidir ve bu kendinden bağımsız varlıkla ilişkisi ötesinde bilincin varlığından bahsedemeyiz. Son olarak, James bilincin kendi akışı içerisinde seçici olduğunu, bazı şeyleri kabul edip, bazılarını reddettiğini söyler (James, 1890: cilt I, s. 225). Bu iddia gerçeklik anlayışı için çok önemlidir. Çünkü buradan hareketle James, hem gerçekliğin bilinç akışından bağımsız bir şey olamayacağını (James, 1890: cilt I, 295) hem de daha sonradan pragmatizmde etkili olacak olan herhangi bir şeyin özsel olarak varlığından ziyade işlevsel varlığının anlamlı olacağını (James, 1890: cilt I, 333) söyleyecek-

tir. Şöyle ki, gerçeklik bilinç akışının seçtiklerinden bağımsız olamaz, çünkü dış dünyayla ilişkimizde bilinç akışı temel bir yer tutar. Ayrıca bilinç akışının işleyişinden bağımsız ve işlevsellikten uzak, soyut ve bağımsız bir gerçeklikten bahsetmek de saçmadır, çünkü böyle bir gerçekliği temellendirmek mümkün değildir. Mümkün olmamasının sebebi de böyle bir çabanın da sonuç itibariyle bilişsel ve bilince dair bir çaba olmasıdır. Sonuç olarak, bütün gerçeklik bizim dışımızda olanın bizi etkilemesi ve bizimle olan ilişkisi üzerine kuruludur. Dolayısıyla bizi etkileyen ve uyaran her şey gerçektir (James, 1890: cilt I, s. 300). Düşünce akışı içerisinde bizim seçtiğimiz ve bizi uyaran şeyleri belirleyen herhangi bir kontrol noktası da yoktur. Akış ne seçeceğini kendisi belirler. Akışın bir parçası ya da herhangi bir noktası diğer yerlerinden daha aktif değildir (James, 1890: cilt I, 297). Düşünce akışının nasıl işlediğini açıklamak için bu noktada "kendine mal etme" (appropriation) kavramının da açıklanması gereklidir.

James, düşünce akışının sahibinin de akışın kendisinden ayrılamayacağını iddia eder. Tam olarak bir akış olabilmesi için içerisinde herhangi bir sabit, kontrol edici noktanın olmaması gerekir. Böylelikle, düşünce akışı her yeni karşılaştığı durumda neyi seçeceğine ya da neyi kendi düşüncesi olarak kabul edip mal edineceğine kendi karar verir. Böylelikle hangi düşüncelerin seçileceği tamamen belirsiz ve tahmin edilemez bir konudur. Bütün bu seçme işleminin arkasında sadece düşünce vardır ve bu düşüncenin herhangi bir sahibi ve kendinden başka yönlendiricisi yoktur (James, 1890: cilt I, 340). James'e göre, dış gerçeklik bu düşünce akışı içerisine karışmıştır. Düşünce akışının bütün seçtikleri ve onu uyaran her şey gerçektir iddiası bu noktada anlam kazanır. Yani ne düşüncenin dışarısı ne de düşüncenin arasındaki boşlukları dolduran düşüncenin ötesinde herhangi bir kontrol noktası vardır. Bu anlamda dış gerçeklik ve düşünceyi faklı iki varlık olarak ayırmak yanlıştır (James, 1890: cilt I, s. 363). Bunları ayıran felsefi teoriler asıl gerçekliği açıklamak için, düşünce akışını akışın kendisinden başka bir şeye bağlamaya çalışan tinselcilik (*spritualism*), birleştirmecilik (*associationism*) ve aşkınsalcılık (*trancendentalism*) gibi hatalara düşer. Tinselcilik daha çok Platon ve Aristoteles'in iddiasıdır, daha sonra Hobbes, Descartes, Locke, Leibniz, Wolf ve Berkeley bu konuda onları desteklemiştir. Bu teoriye göre töz kendi başına var olan bir şeydir ve düşünme aktivitesi ancak kendi başına var olan bir varlık yani ruh tarafından gerçekleştirilebilir. Locke'un önünü açtığı birleştirmecilik teorisini ise Hume geliştirmiştir. Bu teorinin asıl vurgusu düşüncenin

devamlılığıdır ve bilinci bir deneyimler demeti şeklinde tanımlar. Ama bu şekilde sadece devamlılığa vurgu yapılması James'e göre, bu devamlılığı işleten ve kontrol eden tözsel bir bilince işaret eder ki, bu da kendi teorisinin kesinlikle reddettiği bir şeydir. Son olarak aşkınsalcılığın en önemli temsilcisi Kant'tır. O da deneyimdeki ve duyumlardaki çeşitliliği kavramsallaştırmasıyla bir araya getiren aşkınsal bir egodan bahseder, James böyle bir egonun da herhangi bir şekilde temellendirilemeyeceğini söyler (James, 1890: cilt I, 342-373). James'in düşüncesine göre, genel olarak her üç teorideki hata da bilinç akışının gerisinde sabit bir varlık (ruh, zihin ya da özne) aramaktan kaynaklıdır.

Bu yaklaşımına dayanarak bilinç akışının hem bilincin kendisi hem de onun dış dünyayla ilişkisi olduğu söylenebilir. Çünkü James, ne akışın ötesinde daha aktif bir bilinç ne de daha gerçek bir dış gerçeklik tanımaz. James'in genel varlık anlayışında, herhangi bir şeyin varlığından ancak o varlığın işlevleri çerçevesinde bahsedilir. Her varlık farklı özellikleri ve işlevleri dolayısıyla bir varlığa sahiptir, bunun ötesinde mutlak bir varlıktan bahsedemeyiz. Bilinç akışı kendi dışında şeylerle ilişkilidir ve o da bu ilişki içerisinde bir varlığa sahiptir. James'in buradaki vurgusu, herhangi bir şeyin varlığından bahsettiğimizde, kendi kavramsallaştırma ya da bilişsel çabamızın dışına çıkamamamızdır. Bu durumda, herhangi bir varlığın bizim bilincimizden bağımsız mutlaklığı anlamsız olur. Böylece hem varlığın o anki kavramsallaştırmadaki işlevinden başka işlevlerini, hem de kendi bilişsel katkımızı yok saymış oluruz. Dolayısıyla hem eksik hem de mantıksal olarak çelişkili bir varlıktan bahsetmiş oluruz. James'in psikolojideki bu yaklaşımı, daha sonra pragmatizm ve radikal deneyimcilik teorileriyle de tamamlanacak olan varlık anlayışının kökenidir. Radikal deneyimcilik konusunu nasıl geliştirdiğine geçmeden önce varlık anlayışı biraz daha açıklamak yerinde olacaktır.

Gerçeklik Anlayışı ve Epistemolojisi

James, Platon ve Aristoteles düşüncesiyle yerleşmiş olan klasik gerçeklik anlayışına karşı çıkar. Kısaca belirtmek gerekirse, Platon ve Aristoteles felsefelerinden çıkarılabilecek temel iddialar şu şekilde sıralanabilir[3]:

---

3 Her iki düşünürün de bu iddiaların dışına çıkabilecek ve bu konuda daha derin sorgulamaları hak edecek iddiaları vardır. Ancak bu yazının genel gidişatı ve konusu açısından Platon ve Aristoteles'in bu konudaki düşüncelerinin genel olarak kabul edilmiş hallerini kısaca açıklamaya çalışılmıştır.

Gerçekliğin insanlardan bağımsız tek, sabit ve kesin bir doğası vardır. Bu gerçekliğin bilgisi de, dolayısıyla, tek, kesin ve değişmezdir. Sonuç olarak bilmek ve gerçeklik arasında hem bir özdeşlik hem de bir paralellik söz konusudur; bu özdeşlikten dolayı her ikisi de kesin, tek ve değişmez birer doğaya sahiptir. Gerçeği bildiğimiz zaman değişmez ve kesin bir bilgiye sahip oluruz. Platon'a göre en azından filozoflar, Aristoteles'e göre ise doğru uslamlamayı takip eden herkes gerçeğin bilgisine sahip olabilir.[4] Antikçağ'da özellikle Platon ve Aristoteles tarafından ortaya konulan bu iddialar daha sonra Ortaçağ'da ve Kartezyen düşüncede etkili olacak olan bilinen şey ve var olan şeyler arasındaki özdeşliğin de temelleridir.

Orta Çağ'da tanrının kanıtlanması için öne sürülen savlarla da bu gerçeklik anlayışı pekiştirilir. Zihindeki kavramların gerçeklikle uyuşması Ortaçağ epistemolojisinin de temel iddiasıdır.[5] Descartes düşüncesinde bütün bilinen şeylerin varlığını ispatlamak için "düşünen ve var olan ben" ya da "*cogito*" kavramından yola çıkılarak bu özdeşlik pekiştirilir. Düşünce ve madde arasındaki ayrım ve bunların uyuşturulması sorunsalı da Kartezyen düşünce tarafından şekillendirilir. Descartes'ın düşüncelerimizdeki kesinlikten ya da düşünerek var olan *cogito*'dan yola çıkarak bütün bilgimizi temellendirmeye çalışması yine düşünülen ya da bilinen şey ve var olan şey arasındaki özdeşliği destekler.[6]

Descartes'tan sonra, klasik deneyimcilerin -Locke, Berkeley, Hume- hatırlanması James düşüncesini açıklamak için önemlidir. Çünkü James, radikal deneyimcilik adını verdiği kendi deneyimciliğinin onların yolundan gittiğini ama bazı noktalarda onları aştığını söyler. James'in bu üç deneyimciden neler aldığı ya da onların deneyimciliğini nasıl yorumladığı kendi düşüncesinin açıklanması için büyük bir önem taşır. Bütün bilgimizin deneyimden geldiği iddiası desteklediği bir tavırken, James klasik deneyimcileri deneyimdeki ayrımları ve çeşitliliği fazlasıyla vurgulayıp bunları birleştirmekte zorlandıkları ve böylece atomcu yaklaşımları olduğu konusunda eleştirir (James, 1912: 42, 43, 103).

---

4 Platon'un gerçeklik anlayışı konusunda başlıca *Devlet* ve *Parmenides* diyaloglarına, bilgi anlayışı içinse *Menon* ve *Theaitetos* diyaloglarına bakılabilir. Aristoteles'in gerçeklik anlayışı içinse *Metafizik* kitabına, bilgi anlayışı içinse *İkinci Analitikler* kitaplarına bakılabilir.

5 Anselm'in tanrı kanıtlaması bu konudaki en bilinen örnektir, bkz *Monologion* ve *Proslogion*.

6 Descartes'ın *İlk Felsefe İçin Meditasyonlar (Meditations for First Philosophy)* kitabı bu konudaki en önemli kaynaktır.

Bilinen şey ve var olan şeyin herhangi bir temellendirme yapmadan ve koşulsuz olarak özdeş olduğunun düşünülmesi daha sonra Kant tarafından eleştirilir.[7] Bu eleştiriden yola çıkarak saf aklı yargılayan Kant, bu yolla insan bilgisinin öznel koşullarının daha detaylı bir incelenmesini sunar. Bu anlamda Kant ve James düşünceleri temelde benzer bir sorgulamadan etkilense de sonradan yeni-Kantçıların aşkınsal egoya yaptıkları vurgu James için bir eleştiri konusu olacaktır.[8] James, ne egonun (bilincin, zihnin, öznenin) ne de nesnelliğin ayrı bir varlık olarak bulunamayacağı tek bir zeminde felsefe yapmak için farklı bir girişimde bulunduğunu iddia eder.

Madde ve düşüncenin iki ayrı töz olarak alınması, James'e göre felsefecilerin yaptığı yanlışların en önemlisidir. Kendisi böyle bir ayrım varmış gibi düşünüp onları birleştirmeye çalışmaktansa, zaten hiç yokmuş gibi tek bir zeminde felsefe yapmayı amaçlar (Dewey, 1925: 8). Böylece deneyim zemininden başlayıp oradan devam etmeye çalışır. *Psikolojinin İlkeleri*'nde bilinç akışı üzerinde vurgu yaparken, daha sonraki *Radikal Deneyimcilik Konusunda Makaleler (Essays in Radical Empricism)* kitabı içerisindeki "Bilinç Var Olur mu?" makalesinde saf deneyim akışından bahseder. Genel olarak herhangi bir ikilik taşımayan tek bir gerçeklik düzleminden hareket etmek ister. Bu düzlem *Psikolojinin İlkeleri*'nde düşünce ya da bilinç akışı iken, *Radikal Deneyimcilik Konusunda Makaleler*'de saf deneyim akışına dönüşür. Ancak her ikisinin arkasındaki metafizik çıkarımları göz önünde bulundurursak tek bir gerçeklikten bahsettiği söylenebilir. Psikoloji üzerine yazarken bu gerçekliğin düşünce açısından anlamını açıklayan James, deneyimcilik konusunda yazarken aynı gerçekliğin deneyim açısından anlamını açıklar. Kısaca baştan beri geliştirdiği yaklaşımı sonraki yazılarında desteklediği ve genel olarak yazdıklarının bir tutarlılık içinde olduğu söylenebilir.[9]

---

7 Vincent Descombes, *Modern Fransız Felsefesi* (*Modern French Philosophy*) kitabında Kant'ın idealizmin getirdiği bu özdeşliğe varoluşçu felsefeye benzer bir itiraz getirdiğini iddia eder, bkz s. 19.

8 James, Yeni Kantçıların aşkınsal egoyu öne çıkarmasını yanlış bulur. Bunun aynı zamanda bilinci ve öznelliği öne çıkarmak olduğunu düşünerek eleştirir. O bilinç, ego ya da zihin gibi felsefe tarihinin daha öne çıkardığı kavramları saf deneyim akışı içerisinde açıklayarak farklı bir düşünce zemini yaratmak peşindedir. Bunu *Radikal Deneyimcilik Konusunda Makaleler* kitabının çeşitli yerlerinde sık sık belirtir. Özellikle kitabın ilk makalesi olan "Bilinç Var Olur mu?" içerisinde Yeni-Kantçılara eleştirileri bulunabilir, bkz s. 1, 5.

9 David Lamberth de *William James, Deneyimin Metafiziği* (*William James, Metaphysics of Experience*) kitabında James'in ilk yazılarından itibaren bir tutarlılık sergilediğini savunur, bkz s. 9-14.

Sonuç olarak, her şeyden önce James'in gerçeklik anlayışında madde ve düşüncenin ya da zihin ve dış gerçekliğin ayrı tutulması gibi bir durum söz konusu değildir. Ona göre tek bir gerçeklik söz konusudur. *Psikoloji'nin İlkeleri*'nde bu düzlemi saf düşünce akışı olarak tasarlarken daha sonra saf deneyim düzlemine çeker. James'in gerçeklik anlayışını ve epistemolojisini kendinden önceki gerçeklik anlayışından farklılıkları çerçevesinde incelemek için genel olarak felsefeye ve rasyonaliteye dair yorumuna bakmak yararlı olacaktır.

JAMES'E GÖRE FELSEFE VE RASYONALİTE

James'e göre felsefe sadece teorik bir çalışma değil, dünyaya farklı bir bakış açısıdır. Dünyayla bir yakınlık kurma ve bu dünyada kendimizi evimizde hissetmek gibi amaçları vardır. Felsefi ideolojiler yaşantımızdan kopuk olarak üretilmez ve onları üreten insanların dünyaya bakış açılarından ve karakterlerinden etkilenir (James, 1907; 2-6). James'e göre, günlük yaşantıdan bağımsız salt teorik bir çalışma mümkün değildir. Daha açıkçası insanların deneyimlerinden ve gündelik yaşantılardan kopuk bir kuramsal ve teorik birikim olamaz. Bu açıdan felsefenin her şeyin ötesinde bir yeri olduğunu düşünmek yanlıştır.[10] Felsefi teoriler daha yüksek bir varlık alanına hitap etmez, bizim yaşadığımız duyulur dünya için üretilirler ve onu yansıtabilmelidirler. Rasyonalizm ve deneyimcilik gibi farklı ideolojilerin de onları savunan filozofların karakterlerinden ve yaşantılarından kaynaklı olduğunu iddia eder.

Böyle bir yaklaşım çerçevesinde James'in rasyonaliteye nasıl bir yer verdiği önemlidir. Çünkü felsefenin insanın rasyonel tarafına ilişkin bir disiplin olarak bu dünyanın deneyimlerinden daha yüksekte ve onlardan yalıtılmış olduğu düşüncesine itiraz eder. James, rasyonel tarafımızın herhangi bir özel tarafı olmadığı ve diğer deneyimlerimizden kopuk olmadığını göstermek ister. Çünkü felsefenin daha üstün ve salt teorik olarak algılanması insanın varlığının salt rasyonel tarafıyla ilişkili olarak düşünülmesinden kaynaklanır. James'in rasyonaliteye dair 1879'da yazdığı "Ras-

10 James bu eleştirisini düşüncenin ve soyut olanın daha üstün bir yeri olduğunu iddia eden kötü anlıkçılık (vicious intellectualism) dediği bir tavrı eleştirerek devam ettirir. Bu konuda özellikle Hegel'in bir kötü anlıkçı olduğunu düşünen James için, Bergson bu yanlışı aşma konusunda felsefe tarihinde önemli bir yer tutar. Bu iddialarını *Çoğulcu Bir Evren* (*A Pluralistic Universe*) kitabında sıkça dile getirir, bkz s. 55.

yonellik Duygusu" ("The Sentiment of Rationality") makalesi bu konuya ışık tutacaktır.

James bu makalede rasyonalite ve duygularımız arasındaki ilişkiye dikkat çeker. Ona göre, rasyonalite tamamen bir duygu olarak tanımlanamasa da duygularımız rasyonelliğimizin bir işaretidir. Daha rasyonel ve kuramsal olduğuna inandığımız düşüncelerimiz de sonuçta bir rahatlama ve dinginlik ya da herhangi bir soruya yanıt bulabildiğimiz zamanlarda gerçekleşir (James, 1879: 317, 318).

James bu makalesinde, filozofların doğanın karmaşık yapısı altında bize sunulan dünyayı daha rasyonel hale getirmeye çalıştıklarını ve herhangi bir bakış açısının daha rasyonel olduğuna karar verilmesinin öznel birtakım koşulları olduğunu söyler (James, 1879: 318). Karmaşık bir durumdan daha basit, düzenli ve rahatlatıcı bir duruma gelmenin -bir hissiyat anlamında- bu işaretlerin başında olduğunu söyleyen James'in bu iddiası aslında felsefecilerin ilk çağdan beri geliştirdikleri düşüncenin ve bilginin birleştirici ve bütünleştirici tarafına bir gönderme olarak değerlendirilebilir. İnsan bilgisinin bu özelliğinin, doğanın ve dünyanın karmaşık yapısını kendine uyarlamaya çalışması hem ilk çağ felsefecilerinin hem de daha sonradan Kant gibi birçok düşünürün dikkatini çekmiştir. Fakat James, tartışmayı felsefecilerin hedeflediklerinden çok daha farklı bir yere çekmiştir. Bilginin oluşma koşulları ya da meşru bilgiye ulaşma koşullarını göstermeyi hedeflemekten çok, felsefi düşünce ve yaşantımız arasındaki bağlantıyı ya da ilişkiyi vurgular. Daha açıkçası felsefe için yaptığımız çalışmaların ya da soyut düşünme çabamızın deneyimle olan sıkı bağlantısını göstermek onun asıl hedefidir. Felsefenin deneyimden tamamen bağımsız salt soyut bir düşünce disiplini olduğu fikri James'e göre yanlış bir varsayımdır.

James'e göre daha rasyonel olduğumuzu düşündüğümüz zamanlar, düşüncemizde herhangi bir zorlukla karşılaşıp onu çözdüğümüz zamanlara denk düşer. Bu anlarda eriştiğimiz hissiyata "rasyonellik duygusu" adını verir (James, 1879: 317, 318). Neden böyle bir ihtiyacımız olduğuna dair bir şey söylemek istemeyen James, böyle bir hissiyata ulaşmanın çeşitli yolları olduğunu belirtir. Bunlardan biri yeni karşılaştığımız durumların daha önce bizde yerleşmiş olan düşünce ve duygularımızla uyuşması yoludur.[11] Böyle bir durumda alışkanlık ve daha önce görüp

11 Bu iddia daha sonra pragmatik yöntemin de iddiası olacaktır.

geçirdiğimiz deneyimler etkili olur. Her yeni karşılaştığımız düşüncenin bizde yerleşik olanlarla uyum sağlaması onu anlamamız ve bilmemiz için temel sebeptir (James, 1879: 318). İşte bu durumda, James'in kendisinden önceki gelenekten farkı öne çıkar. Şöyle ki, James'ten önce, her ne kadar zihnimizin ve düşüncemizin yapısının dış gerçekliği yansıtmaya uygun olduğu ya da zaten yapılarının özdeş olduğu klasik gerçekliği savunanlar tarafından söylenmişse de, James'in asıl vurgulamak istediği, düşünce biçimimizin ve insanın gerçekliğinin ve bizden bağımsız dış gerçekliğin ardında bunların ikisinin ilişkisinden bağımsız sabit ve tek bir gerçeklik olmadığıdır. Konuya bu ikiliğin -düşünce ve gerçeklik ya da madde ve düşünce ikiliğinin- ötesinde bakmaya çalıştığı gibi, bu ikiliğin zaten gerçekte var olmadığını ve insanın kavramsallaştırma çabalarının bir sonucu olduğunu iddia eder.

James'e göre, insan düşüncesinin rasyonellik yetisi aracılığıyla doğanın, dünyanın ya da kendisinin asıl bilgisine ulaşabileceği gibi bir inanış yersizdir. Öncelikle asıl bilginin karşısına düşen onunla özdeşleştirebileceğimiz üst bir gerçeklik tasarlamak gereksizdir, çünkü böyle bir gerçeklikten bahsetmemiz açıklanabilir olsa da, deneyim ve kuramsallaştırma çabalarımızın içerisinde böyle bir şeyi ispatlamamızın bir yolu yoktur. Rasyonellik konusuna gelince, düşüncemizin her zaman karşısına çıkan zorlukları aşmaya ve rahata, dinginliğe erişmeye çalışan teleolojik bir yapısı vardır.[12] Ama düşünce kendi doğrultusunda ilerlerken önüne çıkan engelleri herhangi bir üst rasyonellik noktasından çözmeye çalışmaz. Daha açıkçası böyle bir rasyonelliğin bütün düşüncemize yön verdiğini söyleyemeyiz; böyle bir iddiada bulunsak bile bunu temellendirmemiz mümkün değildir. Rasyonellik diye adlandırdığımız durum herhangi, bir felsefi üst düşünümün değil, yine bizim gündelik duygu ve düşüncelerimizin bir ürünüdür ve deneyimlerimizle bağlantılıdır. Üzüntü, sevinç, karmaşıklık gibi diğer duygularımızdan çok farklı bir yerde değildir.

Bu anlamda felsefi düşüncenin de gündelik hayatımızdaki akıl yürütmeden bir farkı yoktur. Her iki düşünme biçimi de aynı duygulanımlara ilişkindir ve yeni karşılaştığımız şeyleri tanınır kılma ve karşımıza çıkan sorunları aşma gibi ortak bir amacı vardır. Daha sonra pragmatizm teorisine de yön verecek bu iddiaya göre, düşüncenin sorun çözmeye yö-

12 Ellen Kappy Suckiel, *William James'in Pragmatik Felsefesi (The Pragmatic Philosophy of William James)* adlı kitabında özellikle ikinci bölümde James'in bilinç ya da bilinç akışı anlayışının teleolojik olduğunu iddia eder.

nelik olması demek, düşünme biçimimizin her zaman daha işe yarar bir şeye ulaşma çabasından çok pratik olarak farklılıklar aramaya çalışmasının ve tıkandığı yerde başka bir şeye yönelmesinin bir göstergesidir. Felsefi düşünce de kavramlarla çalışan ve dinlenme yerlerinde (resting places) herhangi bir kavrama ihtiyaç duyan ya da o kavrama ulaşmaya çalışan bir düşüncedir (James, 1879: 319). Bu kavram arayışı daha farklı bir gerçeklik ya da asıl gerçekliğin peşinde olmasından ve böyle bir gerçeklik olduğundan değil, düşüncenin kendi amaçlarına ve doğasına ilişkindir. Bu düşünme biçiminde farklılık ve çözüm değişik kavramlarda aranır. Felsefi düşünce kavramlarla iş görür ve işlevsel olarak kavramlara ihtiyaç duyar. Onun kavramlarla ele aldığı ya da kavramlar aracılığıyla değerlendirdiği gerçeklik, bizim gündelik yaşantımızda daha farklı işlevleriyle değerlendirdiğimiz gerçeklikten başka bir şey değildir. Dolayısıyla diğer felsefeciler gibi James'in ayrı bir disiplin olarak felsefi bilginin nasıl oluştuğunu açıklamak gibi bir amacı olmaz, çünkü ona göre zaten felsefi kavramlar aracılığıyla ulaşılan gerçekliğin farklı olması gibi bir durum söz konusu değildir. Bu yolla asıl gerçekliğin ne olduğunu söyleme gibi bir niyeti olduğu da söylenemez. Ancak özellikle *Radikal Deneyimcilik Konusunda Makaleler* kitabında geliştirdiği iddialar metafiziksel çıkarımları da içerir. Akademik yaşantısının ilk makalelerinden olan "Rasyonellik Duygusu"nda ortaya koyduğu bu yaklaşım daha sonra pragmatizm vurgusunda daha çok anlam kazanacaktır.

RADİKAL DENEYİMCİLİK

1900'lerin başlarından itibaren James, felsefe alanındaki çalışmalarına hız verir. Yukarıda da söylendiği gibi, James'in bilincin işlevlerine dair yaptığı incelemeler ve bilinç akışı kavramını açıklaması aynı zamanda bazı felsefi çıkarımlara yol açar. *Psikolojinin İlkeleri*'nden çıkarılabilecek olan bu izlenimlerin etkisi daha sonraki eserlerinde de görülebilir. Psikolojide yaptığı açıklamalar daha sonraki radikal deneyimcilik ve pragmatizm teorileri için de bir zemin oluşturur. Radikal deneyimcilik konusundaki en önemli eseri çeşitli makalelerinin toplandığı *Radikal Deneyimcilik Konusunda Makaleler* adlı kitabıdır. James bu kitabında radikal deneyimcilik çerçevesinde geliştirilebilecek bir metafiziği de temellendirir. Metafizik ya da epistemoloji gibi bir alanda doğrudan yazmaya girişmemiş olan James'in en önemli metafizik çıkarımları bu kitaptaki makalelerinde görülebilir.

Kitabın ilk makalesi olan "Bilinç Var Olur mu?" sarsıcı etkiler yaratmıştır. *Psikolojinin İlkeleri*'nde bilinç için kullandığı metaforlar ve bu makalede bahsedilen bilinç açıklaması birçok kişinin dikkatini çeker.[13] *Psikolojinin İlkeleri*'nde bilinç akışı içerisinde kontrol edici bir tinsellik olmadığını söyleyen James, o güne kadar bilince dair yapılan açıklamaların temelsizliğine dikkat çekmiştir. Bu makalesinde bilinci bir töz olarak tamamen reddeder ve nasıl var olduğu üzerine yeni bir açıklama getirir.

Bilinç Nasıl Var Olur?

James'e göre bilinç bir varlık olarak var olmaz. Daha açıkçası klasik anlamda bir varlık değildir. Burada reddedilen klasik varlık kavramı daha çok kendinden önceki klasik metafiziğe gönderme yapar. Şöyle ki, James insanın bilişsel işlevinin rolünden bağımsız ve bu rolün ötesinde genel geçer mutlak bir varlık olduğu ve bunun insan zihni tarafından mutlak bir varlık olarak bilinebileceği düşüncesine itiraz eder. Bu sadece bilincin varlığı için değil, daha geniş anlamda tüm varlıklar için geçerli olan yaklaşımıdır. Herhangi bir şeyin varlığından bahsederken bilişsel çabamızı göz ardı edemeyiz ve onun ötesine geçebilen bir varlıktan bahsedemeyiz. James için, daha önceki temel çalışmasında bahsettiği düşünce akışının ötesinde bilincin de mutlak bir varlığı yoktur. Klasik metafizikte bahsedilen varlık anlayışında "bilme" edimi aynı zamanda "var olma" kavramıyla bir paralellik göstermektedir. Bildiğimiz şeylerin tıpkı bildiğimiz şekilde var olduğu düşüncesi bu paralelliğin temel sebebidir. James, temel olarak bu özdeşliğe ya da paralelliğe itiraz ederken bilincin mutlak anlamda var olduğu düşüncesinden vazgeçilmesi gerektiğini düşünür. Çünkü bu paralellik ve bilincin mutlaklığı düşüncesinin birbirine bağlı olduğunu düşünür. Ona göre, ne klasik anlamda mutlak bir bilme biçimi ne de bu bilme biçimine bağlı mutlak bir varlık vardır. Bir şeyi bilmemiz onun bildiğimiz şekilde var olduğunu ya da bu şekilde bildiğimiz için aynen o şekilde var olması gerektiğini göstermez. Bir şeyin varlığını bilmemiz ancak onun varlığının bildirilmesi demektir (James, 1912: 5). James'e göre, bilmek edimi varlığın temel nedeni değildir, bilmek ve var olmak arasında kurulan klasik zorunluluk ilişkisi mantıksal bir çelişkiyi de beraberinde

---

13 Bu konuda Jill Kress'in "William James'in Bilinç Söylemi ve Bu Konuda Çatışan Metaforlar" ("Contesting Metaphors and the Discourse of Consicousness in William James") makalesi iyi bir kaynaktır.

getirir. Çünkü aralarındaki zorunlu nedenselliği kendi düşüncemiz içerisinde göstermemiz mümkün değildir.

James'e göre, bilincin varlığı ancak bilme işleviyle açıklanabilir. Yani, tüm diğer varlıklar gibi sadece işlevsel bir varlığa sahiptir. Bu bilme işlevi açıklandığı takdirde de bilincin varlığına dair yeterli bir açıklamamız olur ve bu işlevin gerisinde mutlak bir varlıktan bahsetmemize gerek kalmaz. James'in genel yöntemi kendi görüşünün karşıtlarının neden yanlış olduğunu göstermeye dayanır (Lamberth, 1999: 26). Kendi görüşünü açıklamaktan çok diğerindeki çelişkiyi açığa çıkarır. Bilincin mutlak anlamda var olmadığını gösterirken de klasik varlık anlayışını değiştirmek için klasik felsefeden devralınan zihin ve beden ayrımının yanlış olduğu üzerinde vurgu yapar. Bilme ediminin mutlak bir bilen ve bilinen arasındaki ilişkiyle açıklandığı klasik varlık anlayışı mantıksal olarak çelişkilidir. Bilen ve bilinen arasında var olmak (töz olarak var olmak) açısından bir fark olmaz. James, her ikisinin de aynı varlık içinde farklı ilişkilenmelerle açıklanabileceğini iddia eder ve bu konuyu temellendirmeye girişir.

James, "Bilinç Var Olur mu?" makalesinde, Descartes'ten gelen zihin ve beden ya da madde ve ruh arasındaki tözsel farklılığın neye dayandığını inceler. Descartes düşüncesinde uzamsal olan ve olmayan arasındaki fark iki töz arasındaki farkı açıklamak konusunda önemli bir yer tutar. James, Descartes'ın herhangi bir maddi varlığın uzamı olduğu halde düşünsel varlığın bir uzama sahip olmadığı savını nasıl kanıtladığına bakar. Ona göre bu konudaki Kartezyen çıkarım ispatlanamaz ve düşüncemizin uzamdan bağımsız olduğu gösterilemez. Düşündüğümüz her şeyi belli bir uzam içerisinde düşünebiliriz. Dolayısıyla uzamın dışında bir düşünceden ve bir varlık alanından bahsetmek anlamsızdır. James'in iddiasında ise düşünce ve madde arasındaki ayrım birinin uzamsal diğerinin ise uzamsal olmamasından kaynaklanmaz. Aksine uzamın deneyim içerisinde farklı ilişkilenmelerinden kaynaklanır (James, 1912: 31). Kartezyen ayrım saçmadır, çünkü aynı bağlamın öznel ve nesnel uzamları farkı yaratır, öznenin ya da düşüncenin uzamsız ama nesnenin uzamsal olması değil. Buna ek olarak James, düşünceyi hangi koşulda uzamdan ayırabileceğimiz sorusunu sorar ve hiçbir şekilde uzamdan ayıramayacağımızı belirtir. Düşüncemizin bütün nesneleri ancak bir uzama bağlı olarak düşünülebilir. Bu durumda James düşünce ve madde arasındaki ayrımı farklı uzam ilişkileriyle açıklar. Sonuç olarak, böyle bir ayrımın tözsel ol-

maması ve saf deneyim içerisindeki uzamsal ilişkilerin farklılığına dayanması temel iddiasıdır.

Saf Deneyim Metafiziği

Kartezyen varlık anlayışını reddederken James, felsefeye yeni bir zemin sunar ve bu zemin "saf deneyimdir" ("pure experience"). Saf deneyimi hem hayatın dolayımsız akışı hem de kendi felsefesinin ilk ve tek maddesi olarak tanımlar (James, 1912: 4, 92). Eğer felsefeye mutlaka bir ilk madde gerekiyorsa bunun ancak saf deneyim olabileceğini söyler. Zihin ve beden ayrımları saf deneyim içindeki ilişkilerin öznel ve nesnel taraflarıyla açıklanabilir. Ama bunlar saf deneyim ötesinde mutlak olarak var olma açısından tözsel bir farklılık taşımaz. Saf deneyim içerisinde ne bilinç ne de madde klasik anlamda kendi başına var olan varlıklar değildir. Bunlar aynı deneyim ilişkilerinin iki farklı yönüdür. Saf deneyim kendi içinde madde ve zihin ikiliği taşımaz (James, 1912: 9). Eğer deneyim parçalarını ya da ilişkilerini farklı iki töze dayandırarak açıklarsak deneyimin içeriğini bilincimizden ya da bilme ilişkisinden soyutlamış oluruz. Böyle bir çaba farklı bir varlık alanını ispatlamaz. Sadece birbirine bağlı olan deneyim ilişkilerine yeni birini daha ekler. Deneyim içerisinde ard arda gelen parçalar birbirini izler. Ama bu James'in saf deneyiminin atomcu bir anlayışa benzediğini göstermez. Aksine James, daha önce de söylenildiği gibi, Hume'unkine benzettiği atomcu anlayışa da açıkça itiraz eder. Deneyim, her biri kendi içinde farklı ve yalıtılabilecek parçalardan oluşmaz. Kendi içerisinde dolayımsız bir bütünlüğü ve akışı vardır. Bu akış onun içindeki değişimleri ve ilişkilenmeleri açıklamak için kullandığı tek kavramdır. Düşüncenin akışında da zincir terimini kullanmak istemez, çünkü düşüncelerinin birbirinden ayrı ve birleştirilmesi gereken parçaları olmadığını iddia eder. Burada da saf deneyim içinde birbirine bilişsel yetimiz aracılığıyla bağlanması gereken farklı parçaların olmadığını söyler. Böyle bir atomcu ve parçalı yaklaşımı kabul etmesi durumunda klasik deneyimciliğin ve Hume'un düştüğü hataya düşeceğini düşünür ve bundan özellikle kaçınır. James'e göre, bilişsel ilişkilendirme çabaları sadece deneyim akışına eklenen yeni deneyimlerdir. Yeni deneyimler ve kavramsallaştırma çabalarının eklenmesi onun saflığının da göreceli olduğunu gösterir, henüz bilincinde olunmayan parçaları ancak saf olabilir, dolayım ilişkisine girdiği sürece dolayımsızlığı da göreceli bir hale gelir (James, 1912: 93, 97).

Saf deneyim çeşitli bağlamlarda farklı ilişkilere girer. Bu ilişkilerin çeşitlenmesi ve farklılaşmasıyla, deneyimin öznel ve nesnel tarafları oluşur. Bizim özne ve nesneyi farklı varlıklar olarak tasarlamamızın nedeni bu farklı bağlamsal ilişkilerdir. James'e göre Kant'ın "aşkınsal ego"sundan sonra, Kartezyen ayrımın tarafları olan özne ve nesne arasındaki denge bozulmuş ve "aşkınsal ego" ("özne" ya da "bilinç") çok üstün bir konuma yerleşmiştir. Kant'tan sonra "aşkınsal ego" rasyonalistler için her şey ama deneyimciler için hiçbir şey haline gelmiştir (James, 1912: 1). Bu noktada James, çok önemli bir varlık haline gelen ve "aşkınsal" olarak kabul edilen özne ya da bilinç kavramının üstünlüğünü yıkmak ister. Bunun için tam ters yönden bir darbe vurarak böyle bir şeyin var olmadığını söyler. Artık bilinç diye bir varlığın tamamen ortadan kalkmasının vaktinin geldiğini söyleyerek radikal bir çıkış yapar (James, 1912: 2).

Özne ve nesnenin bu şekilde açıklanması, deneyimin içinde tözselmiş gibi görünen farkların aslında işlevsel olduğunu ve farklı ilişkilerden kaynaklandığını gösterir. James'e göre, farklı bağlamlar ya da farklı ilişkilenmeler dışında tözsel bir ayrım "deneyimin dışına düşer". Özne ve nesne ayrımları, deneyimin içinden "çıkarım" yoluyla elde edilmez, farklı deneyim ilişkilerinin birbirine "eklemlenerek", aynı deneyim parçalarının farklı yönlerini oluştururlar (James, 1912: 9). James'in bu noktada klasik ve kemikleşmiş olan özne ve nesne ayrımının bir çıkarım değil, eklemlenme sonucu olduğunu söylemesi önemlidir. Çünkü çıkarımdan farklı iki töze gidilebilir, ya da bu kavram bir töz aracılığıyla bilinen farklı bir tözün çıkarılması anlamında kullanılabilir. Yukarıda da belirtildiği gibi böyle bir çıkarım James'e göre meşru değildir. Düşünce ve madde ayrımının kendisi aynı dolayımsız akış içerisinde birbirine eklenen yeni deneyimlerdir, bu ayrım, deneyimin kendisinden gelmez ama bizim kavramsallaştırma çabamızın bir sonucu olarak ortaya çıkar. James için, onların farklı olduğunu düşünmemiz felsefe tarihinin hiçbir zaman temellendiremediği halde kabul ettiği ve yerleşmiş bir yanlış varsayımdır.

Burada belirtilmesi gereken bir diğer nokta, James'in Kartezyen özne ve nesne ayrımını dayandırdığı bilişsellik konusunda yaptığı yorumdur. Descartes'ın temel iddialarından biri, düşünüyor olma durumunun daha kesin bilinmesi ve bu yüzden daha farklı bir tözsel özelliğe sahip olmasıdır. James'e göre, daha kesin bilinmeye dayalı bir fark ontolojik olarak temellendirilecek bir ayrım olamaz. Zaten bilişsel yetimiz içinde yapılan bir temellendirmenin aynı zamanda buna dayandırılması James'e gö-

re mantıksal bir çelişki yaratır. Sonuç olarak varlığın düşünüldüğü gibi olması zorunluluğu ve daha kesin düşünüldüğü ya da daha kesin bilindiği için herhangi bir şeyin daha farklı var olması James'e göre temellendirilebilecek iddialar değildir. Bütün bu çabalar zaten saf deneyim içerisinde yapılan kavramsallaştırma çabaları ve yeni deneyimler olarak saf deneyime eklenir. Farklı varlıklara işaret etmez. Buradan yola çıkarak daha kesin var olan ve daha gerçek ya da daha az gerçek varlık ayrımına gidemeyiz. Aynı düşünme edimi içerisinde çok farklı varlıkların olduğunu ispatlayamayız. Çünkü hepsi aynı düşünce içerisinde ispatlanmaya çalışılır. Düşünme biçiminden herhangi bir varlık iddiasına sıçrama yanlıştır ve temellendirilebilecek bir yaklaşım değildir.

James bu noktada aynı deneyim parçalarının farklı ilişkilere girmesini açıklarken pragmatik yöntemini devreye sokar ve bu yöntemin kendinden önce Locke ve Berkeley tarafından kullanılışından bahseder. Ona göre, Locke'un "ide" kavramını kullanışı ve Berkeley'in filozofların bahsettiği gerçeklikle ortak duyunun (common sense) üzerinde anlaştığı kavramların aynı olduğu iddiası birer pragmatik yöntem kullanılışıdır. İki örnek de, James'in yöntemini uygulaması açısından dikkat çekicidir. Locke'un idesi tam olarak belli olmaması açısından eleştirilir (James, 1912: 10, 11). Locke bu kavramı kimi zaman duyum, kimi zaman kavram, hatta kimi zaman dışarıdaki nesne anlamında kullanır.[14] Berkeley ise felsefecilerin ideleri ile ortak duyunun bahsettiği gerçekliğin aynı şey olduğunu söylerken[15] yine bir kavramı farklı yerlerde farklı şekillerde kullanmıştır. Ya da aynı kavramın farklı bağlamlarda değişik şekilde ele alınmasına örnek verir. Her ikisi de tartışmalı olan bu örnekler James'e göre pragmatik yöntemin kullanılışının birer örneğidir. Örneklerdeki karmaşa iki düşünürün kullandığı kavramların tam olarak nereye karşılık geldiğiyle ilgili bir belirsizliğe dairdir. James'e göre Locke ve Berkeley iki soyut kavramı

---

14 John Locke'un *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme (An Essay Concerning Human Understanding)* kitabında ide kavramının kullanımına dair çeşitli tartışmalar söz konusudur. Bu konu için, Richard Aaron'un *John Locke* kitabına, Jonathan Bennett'in *Altı Filozoftan Öğrenirken (Learning from Six Philosophers)* ve *Locke, Berkeley, Hume ve Temel Meseleleri (Locke, Berkeley, Hume, The Central Themes)* kitaplarına ve Nichollas Jolley'in *Locke ve Felsefi Düşünceleri (Locke, His Philosophical Thoughts)* kitaplarına bakılabilir.

15 George Berkeley bu konuyu *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine (Of the Principles of Human Knowledge)* kitabında dile getirir. Ayrıca bu konuyla ilgili yine Jonathan Bennett'in bir önceki alıntıda referans verilen kitaplarına ve editörlüğünü W. Gale ve Gabriele Taylor'un yaptığı *Berkeley'in Bilginin İlkeleri Üzerine Görüşleri (Berkeley's Principles of Knowledge)* kitaplarına bakılabilir.

deneyimdeki somut karşılıklarına çözümlemiştir ve belirsizlik konusu buradan kaynaklanır. Bu belirsizliği eleştirmek yerine yüceltir, bu yaklaşımı Gavin tarafından James'in "belirsiz olanı yüceltmesi" gibi bir yoruma neden olmuştur. Gavin, James'in felsefe tarihinin en belirsiz kavramlarını alıp farklı bir şekilde kullanmasını onun düşüncesinin en orijinal taraflarından biri olarak değerlendirir.[16]

James'e göre, onun teorisine gelebilecek en önemli eleştirilerden biri klasik duyum ve kavram arasındaki farka dairdir (James, 1912: 16). Şöyle ki, daha dolayımsız edindiğimiz algılar ve daha sonradan onları kavramsallaştırmamız arasında sadece deneyimin kendisinden değil ama bilincin farklı tözselliğinden gelen bir ayrım olduğunu düşünürüz. Duyular dünyasından gelen çok çeşitli ve daha canlı olan şeylerle yalnızca bilincimizin üreticiliğiyle oluşan düzenli ve birleştirici kavramların farklılığından bilincimizin farklı bir tözsel özelliği olduğu kanısına varırız. Öznel ve nesnel olanın tözsel olarak ayrılması da bununla bağlantılıdır. Deneyimin sunduğunu ve deneyim tarafından sunulanın farklı olduğunu düşünürüz. Ama deneyimin kendi içindeki varlığı açısından böyle bir ayrım yoktur. Aynı deneyim parçası potansiyel olarak öznel ya da nesnel işlevler kazanabilir. Ama kendi varlığı açısından düşünüldüğünde ne sadece öznel ne de sadece nesneldir (James, 1912: 23). Bizim elimizdeki kavram ve duyum arasındaki farklar ya da öznel ve nesnel olan arasındaki farklar, saf deneyimin kendi içinde tözsel bir farklılığı olduğunu temellendirmeye yetmez. James'in saf deneyimi, aynı zamanda deneyim tarafından dolayımsız olarak sunulan "şimdi" ve "burda"nın algılandığı her andır. Herhangi bir kavram tarafından dolayımlanmamış ve herhangi bir bağlantılandırma ilişkisine sokulmamış basit bir "şeydir". Her an bir bağlama girebilir ve öznel ya da nesnel bir nitelik kazanabilir. Bu dolayımsız durumunda saf deneyim boştur ve biz onun üzerinde işlem yapabiliriz. Bu işlemler daha sonradan onu başka deneyimlerle bağlantılandırdığımız işlemlerdir. Bizim üzerinde işlem yaptığımız, çeşitli deneyimlerle ilişkilendirdiğimiz bu deneyimlerin bu işlemler sürecinde farklı anlamlar ve roller kazanması önemlidir. Dolayısıyla James için deneyim gerçekliğinde ve doğruluğunda "geçmişe bakış (retrospection)" önemlidir. Basit dolayımsızlığında daima deneyim en doğruyu verir. Ama deneyim için mutlak ve soyut doğru tabirini kullanamayız. Üzerinde yaptığımız işlemler

16 Josef Gavin bu iddiasını *William James ve Belirsiz Olana Yeniden bir Mevki Verme* (*William James and the Reinstatement of the Vague*) kitabında dile getirir.

doğruluk üzerinde de etkili olduğu için doğruluk oluşan ve devam eden bir kavramdır. James'in bu konudaki temel yorumu, doğruluğun idelerde meydana gelip deneyim içinde gerçekleştiğidir (James, 1902: 77). Dolayısıyla ona göre doğru olanın da herhangi bir farklı metafizikselliği yoktur.[17] Deneyim parçaları kendi tarihselliği içinde öznel ve nesnel rollere ayrılabilir, ama bu ayrım deneyimin içinde değil, deneyime dışsaldır. Bu yüzden bilinç dışsal bir ilişki anlamına da gelir. Bilinç, deneyimin dışına düşen bir ilişkiyle bağlantılıdır. Ama kesinlikle farklı bir varlık biçimiyle ilişkili olduğu söylenemez (James, 1912: 25). Deneyim içerisinde böyle bir farklı tözselliği kanıtlayabilecek hiçbir şey yoktur. Deneyimlerimizin özelliği ve bilinç tarafından nasıl bilindiği ancak diğer deneyimlerle ilişkileri içinde anlaşılabilir.

James'in saf deneyim teorisi için önemli olan sorulardan bir diğeri de deneyimin nasıl bir maddeden oluştuğu yani saf deneyimin metafiziksel karakteri problemidir. Eğer bilinçle ilişkili bir içeriği yoksa deneyimin içeriğini ya da hammaddesini ne oluşturur? James'e göre deneyimin tek bir maddesi yoktur, çeşitli doğaları veya hammaddeleri vardır (James, 1912: 26). Hodgson'tan bir alıntı yaparak deneyimin görünen her şeyden (katılık, sertlik, sıvı olmak... duyularla algılanan ne varsa) ibaret olduğunu iddia eder. Bu durumda bütün var olanların ondan oluştuğu tek bir hammadde yoktur.[18] Sonuç olarak, James deneyimde verili olanın ve duyularımıza sunulanı olduğu gibi kabul etmesi ve bunun yanıltıcı değil de asıl gerçeklik olduğunu söylemesiyle de klasik metafizikten ayrılır. Bu yolla deneyim daha önceki değerlendirmelerden farklı bir anlam ve metafiziksel konum kazanır. Deneyimde verili olanın arkasında ne olduğu sorusu da James düşüncesinde geçerliliğini yitirir. Bütün gerçeklik deneyimin birçok hammaddeden oluşan gerçekliğinden ibarettir. Onun dolayımsız olarak kabul edilmesi gerekir.[19]

---

17 James daha sonra bu noktayı da pragmatizm teorisiyle birlikte açıklayacaktır.

18 Horace M Kallen'e göre James, deneyimi görünen değeriyle yani görünürdeki değeriyle (face-value) kabul etmeyi Bergson metafiziğinden almıştır ama James bu değerin aynı zamanda yanıltıcı olmadığı zaten gerçek olduğunu iddia ederek Bergson'dan ayrılır. Dahası bu çabasıyla Bergson'un yapmak istediği klasik metafizikten ayrılmayı gerçekleştirir ve çoğulcu felsefesini destekler. Bergson bunu yapamadığı için, tekçilik (monizm) hatasına düşmüştür. Bkz, Kallen, "James, Bergson ve Klasik Metafizik" ("James, Bergson, and Traditional Metaphysics"), s. 223.

19 Bu konuda Lamberth'in *William James, Deneyimin Metafiziği* (*William James, The Metaphysics of Experience*) kitabı önemli bir çalışmadır.

Aynı saf deneyimin öznel ve nesnel olarak edindiği özelliklerin nasıl bu kadar farklı olduğu, öznel ve nesnel parçaların nasıl bu kadar farklı sıfatlar taşıdığı problemi de James'e göre kendi teorisi için önemli bir sorudur. James'in bu probleme dair ilk itirazı düşünce ve nesnenin heterojen olduğunu temellendirme biçimimize dairdir. Düşünce ve nesnenin ortak özellikleri vardır. İkisinin de zamanla ilişkisi aynı biçimdedir. İkisi de karmaşık ya da basit olabilir. Birbiriyle ve kendi içinde karşılaştırılabilir, eklenebilir ve çıkarılabilir şeylerdir. Bu noktada psikolojideki temel eseri *Psikolojinin İlkeleri*'nde "Algı" bölümünde düşünce ve nesnenin homojenliğine dair verdiği alıntıları örnek gösterir. Algıda bu ikisi arasındaki ayrım, birinin nerden başlayıp nerde bittiği gibi sorular yanıtsız kalır. Her ikisi birbirine karışır, birbiri içinde erir. James bu konuda "duyum" kavramının da psikolojide oldukça belirsiz bir tanımının olduğunu ve henüz ne olduğunun bile belli olmadığını söylemiştir (James, 1890: cilt II, 1). James'e göre, duyum ve algı kavramlarındaki bu karışıklık deneyim içerisinde iki farklı töz olmadığının bir göstergesidir. Maddi ve ruhsal olan ayrımının tam olarak nerde olduğunu göstereememiz deneyimin kendi içinde böyle bir ayrım taşımadığını ispatlar.

James öte yandan farklı bir deneyim olarak düşünülebilecek "değerlendirmelere" yer verir. Bir şeye kıymet verme ya da değerini anlama gibi ne nesneler ne de düşünce dünyasına tamamen ait olamayacak deneyimleri ele alır. Mesela bize acı veren bir nesnenin algısı da acılı olur, bazen bu sıfatları tam olarak nereye koyacağımızı bilemeyiz. İyi, kötü, baştan çıkarıcı gibi sıfatları nerede konumlandıracağımız karışabilir. Hem zihnimizde hem de nesnede bu sıfatların bağlamı ve nasıl konumlandığı değişebilir (James, 1912: 35). Bu yüzden bunların tamamen dış nesnelerden geldiği mi yoksa kendi bilincimizin ürünü mü olduğunu karıştırırız. Bu karışıklık zaten bu değerlendirmelerin karmaşık deneyimler olmasındandır, yoksa deneyimin kendi içindeki farklı tözlerden kaynaklanmalarından değildir. Saf deneyimin nasıl bir ilk madde olduğunun açıklanması ve saf deneyim içerisinde bilincin rolü, James teorisi için önemli bir noktadır. Bunların açıklanmasına ayrıntılı bir şekilde yer veren James için bir diğer önemli nokta radikal deneyimciliğin klasik teorilerden farklı olan yönleridir.

Deneyimciliğin Radikalleşmesi Üzerine

James, radikal deneyimciliğin temel ilkelerini açıklarken, rasyonalizm ve klasik deneyimciliğin problemlerinden bahseder. Çünkü radikal deneyimciliğin her ikisinin de çıkmaz noktalarını aşabileceğini iddia eder. Ona göre, aralarındaki en önemli fark rasyonalizmin bütüne öncelik verirken, klasik deneyimciliğin parçalara vurgu yapmasıdır (James, 1902: 21; 1912: 41). Kendi teorisinin ise parçalardan başlayıp bütünü oluşturan ve her ikisini de birleştiren mozaik bir felsefeyi temsil ettiğini söyler. Rasyonalizmin bilginin bütün kaynağını rasyonel yetimiz olduğunu söylemesiyle bilgide bütünleştirici öğelere önem vermesi, deneyimciliğin ise karmaşık ve sürekli değişen deneyim alanını bilginin temeli olarak alarak parçalara önem vermesi James'e göre birer eksikliktir. Temelde her iki düşüncenin aynı amaca hizmet ettiğini ama aralarındaki temel farkın daha önce de söylediğimiz gibi, filozofların farklı karakterlerinden kaynaklandığını da iddia eder. Deneyimcilerin biraz daha şüpheci ve tartışmaya açık, rasyonalistlerin ise daha dogmatik olduğunu belirtir (James, 1902: 22). James için, görünürde bizim evrenimiz büyük ölçüde kaotiktir ve herhangi tek bir ilişki biçimi bu evreni açıklamakta yetersiz kalır (James, 1912: 46). Rasyonalizmin evren tasarımını altın balıklarla dolu kristal bir akvaryum olarak tasarlarken, deneyimciliğinkini kafatasları her bir yana dağılmış karmaşık bir evrene benzetir. Kendisinin ise, çoğulculuğa (pluralism) önem vermesi ve ne töze ne de mutlak zihne dayanan bir duruşu olmadığından dolayı Hume'un arkasından gittiğini söyler. Ama ondan da farklıdır, çünkü onun deneyimciliği radikaldir ve hem parçaları hem de bütünü anlatmaya yeterlidir.

James'in radikal deneyimciliğin ilk ölçütü, daha önceki felsefelerin daha çok zihnin bir ürünü olarak değerlendirdiği ilişkileri de deneyimden gelen şeyler ve gerçek olarak kabul etmesidir (James, 1912: 42). Daha önceki felsefelerin yaptığı genel hata, deneyimden gelen çeşitliliği zihnin ya da rasyonel yetimizin farklı kategorileri ya da ilişkilendirme yöntemleriyle birleştirerek veya ayırarak bilgiye dönüştürdüğünü iddia etmeleridir. Böyle bir varsayımda "ilişkiler" farklı bir tözün (zihnin ya da bilincin) ürünü olarak kabul edildiği için farklı bir tözsel özelliğe sahipmiş gibi görünür. Yani deneyimden geldikleri için gerçek oldukları ve diğer şeylerden bir farkları olmadığı göz ardı edilir. Rasyonalizm deneyimdeki ve duyulardaki çeşitliliği birleştirmek için deneyim ötesi tözlere başvurur (James, 1912: 43). Klasik deneyimcilikte ise, tıpkı Hume'un bilinci veya zih-

ni arka arkaya gelen deneyimler olarak kabul etmesi gibi, deneyimdeki süreklilik hiç birleştirilmeden kabul edilir. James bu problemi, rasyonalizmin birleştirme ilişkilerini öne çıkarırken, deneyimciliğin ise ayrıştıran ilişkileri öne çıkarması olarak yorumlar. Her iki düşüncenin de bu yaklaşımlarıyla ilişkiler konusunda yanlış yaptığını ve iki ilişkilendirme biçiminden birini yüceltip diğerini açıklayamadığını iddia eder. Ama radikal deneyimcilik bu açmazı görmüş ve her iki ilişkilendirme (ayırma ve birleştirme ilişkisi) biçimine de eşit yaklaşmıştır (James, 1912: 44; 1909: 280). Radikal deneyimcilik bu tutumuyla deneyimi olduğu gibi ve arkasında daha gerçek bir gerçeklik aramadan kabul eder. İlişkileri de deneyimden gelen diğer şeyler gibi gerçek sayar. James'e göre, tam da bu nokta radikal deneyimciliğin en önemli farkı ve orijinalliğidir.

Klasik felsefenin şeyleri ve olayları birbirine bağlayan, birleştiren "ilişkileri" ele alış tarzı, James'e göre, bilinç ötesi (*co-conscious*) bir çabadır (James, 1912: 46). Şöyle ki, zaten deneyimlerimizi ya da şeyleri ve olayları bir araya getirmemiz deneyim akışı içerisinde gerçekleşen bir durumdur. Bunları bilinç diye ayrı bir varlığın yerine getirdiği işlevler olarak açıklamak, bu akışın dışına çıkmak ve zaten akışın içerisinde açıklanabilecek bir şeye artı bir bilişsel eylem daha ekleyerek gereksiz ve temellendirilemez bir şekilde açıklama çabasıdır. İki kişinin deneyimleri farklı şekilde bir araya gelip birbiriyle ilişkilendirilebilir. Ama herkesin deneyimi kendi içselliğinde bir akışa sahiptir, bu akışın birbirine karışması mümkün değildir. James bu açıklamayı yaparken *Psikolojinin İlkeleri*'ndeki her düşüncenin kişisel bir düşünce olması ilkesini hatırlatır. Bu anlamda kişisel tarihler zaman içinde değişir ama bu değişimin kendisi de hissedilir. James, bir deneyimden diğerine geçtiğimiz anın da hissedildiğini ve bu anlamda devamlılığın da bir deneyim olduğunu iddia eder (James, 1912: 48). Bu anlamda değişim süreklidir. Bu değişimin de sürekli olarak kabul edilip bir birleştirici ilişki gibi ele alınması, ona göre, radikal deneyimciliğin metafiziksel kurguları kendi düşüncesinde erittiği önemli bir noktadır. Bu da bu ilişkilerin değişimdeki gibi değerleriyle yani görünürdeki değerleriyle ele alınıp yüceltilmemesi ve klasik felsefenin düştüğü hataya düşülmemesi anlamına gelir (James, 1912: 47-48). Metafizik kurguların eritilmesi derken James, deneyim içerisinde farklı bir töze sahipmiş gibi görünen kavramların yok edilip deneyimin farklı işlevleriyle açıklanmasını kast eder. Saf deneyim içerisinde her şey herhangi bir tözsel farklılığa başvurmadan işlevsellikleriyle açıklanabilir. Bu şekilde anlatılan saf dene-

yim, radikal deneyimciliğin en önemli varsayımıdır. Yöntemsel bir tasarımdır ve radikal deneyimcilik bu tasarımdan yola çıkarak gerçekliğin tek ölçütünü deneyimden gelme ya da deneyimlenebilir olma ilkesi olarak ortaya koyar (James, 1912: 160).

Saf deneyim dünyasında "işlev tamamlama" ancak bir şekilde mümkündür. Bir deneyimin yerine getireceği tek işlev ancak başka bir deneyime yer açmadır. Tamamlanma durumu ise belirli bir deneyimin bittiği andır. Bir deneyim başka bir deneyimle aynı amaca hizmet ediyorsa, aynı işleve hizmet ediyordur. Ama bütün deneyimler süreci, her birinin başkasının yerine geçtiği kaotik bir süreçtir (James, 1912: 63). Radikal deneyimcilik mozaik bir felsefedir. Ama gerçek mozaiklerde olduğu gibi çeşitli katmanları barındırmaz. Deneyimlenen şeyler arasındaki geçişler kendi kendine birbirine bağlanır. James burada tıpkı düşünce akışında olduğu gibi herhangi bir dış bağlayıcıya gerek kalmadan kendi kendine bağlanan bir deneyim akışından bahseder.

Bu kaotik deneyim evreninde bazen bir yolu bazen de diğerini tercih etmemiz seçtiğimiz yolların işlevlerine bağlıdır. Bazen ideler ya da kavramlar aracılığıyla bir yol seçmemiz de bu yolun bazı durumlarda daha avantajlı olmasından kaynaklanır. Kavramlar, sadece hızlı geçişler yapmamızı değil, bazen de karmaşıklıktan kurtulmamızı sağlar (James, 1912: 64-65). Sürekli birbirinin yerine geçen yollardan oluşan deneyim dünyasını James bu yüzden kaosa-benzer olarak adlandırır. Ama bu kaosu açıklamak için ya da bir düzen vermek için entelektüel ya da bilişsel çabamızın abartılmasına karşıdır. Bu yüzden deneyimin içerisindeki geçişleri farklı bir tözselliğe dayandırmadan olduğu gibi yansıtmaya çalışır. Deneyim içerisindeki geçişleri geçekleştiren ayrı bir varlık olarak bilinci ve entelektüel çabayı gereğinden fazla yücelten yaklaşımları eleştirir.[20] Hatta böyle bir çabanın filozofların toplumda yüceltilmesinden kaynaklandığını iddia eder. Örneğin rasyonel ya da entelektüel yetiye abartılı bir değer kazandırmaya çalışan Bradley'in filozofların toplumdaki yerini

---

20 James bu eleştirisini bu kitapta daha çok çağdaşı Bradley'e yöneltiyor, bkz *RDKM*, s. 115-116. Ama genel olarak bilişsel ve entelektüel işlevin yüceltilmesine "kötü entelektüelcilik" ("vicious intellectualism") adını verir ve bu konuda en çok Hegel'i eleştirir. Bu konu için, *Çoğulcu Bir Evren* (*A Pluralistic Universe*) kitabının ilk iki bölümü olan "Tekçi İdealizm" ("Monistic Idealism") ve "Hegel ve Onun Yöntemi" ("Hegel and His Method") bölümlerine bakılabilir. "Kötü entelektüelcilik" konusunda ayrıca Walter Pitkin'in "James, Bergson, Kim Entelektüelciliğe Karşı?" ("James or Bergson: Who is Against Intellect") makalesi de hem James'in hem de Bergson'un entelektüelcilik görüşleri üzerine iyi bir kaynaktır.

kullandığını söyler (James, 1912: 121). Kendisini ise böyle bir tavrın karşısında görüp daha önce de belirtildiği gibi, "popüler felsefeci" olarak tanımlar.

James, bir şeyin aynı anda hem zihnimizde hem de dışarıda nasıl var olduğu sorusunun da kendi teorisi için önemli olduğundan bahseder. Diğerleri gibi entelektüel çabayı gereğinden fazla yükseltmeyip, popüler felsefe yapan biri olarak aynı şeyi hem zihninde hem de dışarıda olarak düşünmesinde bir zorluk olmadığını iddia eder (James, 1912: 131-132). Herhangi bir şeyin zihinde var olması ve dışarıda var olması ile zihinde var olan biçimin dışarıda var olandan daha üstün olması varsayımını açıklamaya çalışır. James bu durumu çözümlerken mantıksal açıklamadan fiziksel açıklamaya kayılmaması gerektiği üzerinde durur (James, 1912: 102). Asıl hatanın düşünmeye başlarken iki şey tasarlamamızdan ve sadece sözsel olarak tasarladığımız bu şeyin gerçekte var olduğunu iddia etmemizden kaynaklandığını söyler. Karşıtlarının neden birlik ve ayrılmanın aynı deneyim üzerinden gittiğini anlayamadığını ve birliği ancak mutlak bir şey altında görebildiklerini belirtir (James, 1912: 105-106).

Bilincinde olma ya da düşünmeyi yüceltme konusunda söylediği en önemli iddia; bir şeyin bilincinde olmanın o şeyi var etmediği iddiasıdır. Bilincinde olmak, bir şeyin sadece varlığının rapor edilmesi ve varlığından haberdar olunması demektir, bu da sadece onun varlığına eklenen yeni bir deneyimdir (James, 1912: 132). Kendi orijinal içkinliğinde herhangi bir deneyim kendi kendinin farkında değildir. Bu durumda kendisi basit bir şekilde sadece vardır. Buna eklenen ikinci deneyim bizi onun varlığından haberdar eder. Burada, James'e göre mantıksal bir zorluk yoktur ama ontolojik bir zorluk söz konusudur. Deneyimler çok geniş bir alana yayılır. Ve biz onları bütün ilişkileriyle göz önünde bulundurmaya çalışırsak bir kargaşayla karşılaşırız. Çünkü bizim görüş alanımız bütün deneyimleri ve bütün ilişkileri aynı anda tasarlamaya yetmez (James, 1912: 132-133). O yüzden bazılarını soyutlayarak gruplamak zorunda kalırız. Ve bunlardan ayrı bir şekilde bahsederiz. Ama bu deneyimlerin neden farklı yapıldığını ve neden karakterlerinin bu göründükleri şekliyle olduğunu anlayamayız. Deneyimin kendisi açısından bakıldığında bilincinde olunan niteliğini kazanması onun bir bağlama sokulması demektir. Dolayısıyla hiçbir bağlamı olmayan bazı deneyim gruplarının henüz bilincinde değilizdir. Bunlar mutlak parçalardır ve henüz madde ve düşünce olarak ikiye ayrılmamıştır. Bu durumda saf deneyim akışı birçok küçük mut-

laklar içerir (James, 1912: 134). Bu küçük mutlakların farklı bağlamlarda ve farklı özellikleriyle bilincinde oluruz.

James, deneyimin kendi içinde herhangi bir ayrım taşımadığını iddia eder. Daha önce yapılan birincil ve ikincil özellikler ayrımı bu konuda bir örnektir. Bu ayrım, herhangi bir nesnenin içsel özelliğine göre değil ama pratik amaçlar için öznel olarak geliştirilmiş özelliklerinden kaynaklanır (James, 1912: 146-147). Hatta birincil özellikler bile kesin değil ama kişisel olarak geliştirilmiş özelliklerdir. Katılık ve sertlik atomların birbiriyle ilişkisinden oluşur ama atomların ne yerleri ne şekilleri bellidir. Ebat ve şekil de Kantçılar tarafından öznel olarak kabul edilir. Zaman da çoğu düşünüre göre özneldir. Birçok felsefeciye göre de doğada ne belirli bir aktivite ne de etki vardır. Doğa sadece değişimleri sergiler. Biz de basit kanunlar üretmek için bunları birbiriyle ilişkilendiririz (James, 1912: 148). Varlığın orijinal bir ruhsallığı ya da materyalliği yoktur. Sadece deneyimler ilerledikçe pratik nedenlerle ona böyle şeyler atfederiz.

Radikal deneyimciliğin en önemli ilkelerinden biri, herhangi bir yerde deneyimlenebilecek her şeyin gerçek olması ve gerçek olan her şeyin herhangi bir yerde deneyimlenmesinin mümkün olmasıdır (James, 1912: 160). Bu belirlemeyi yaptıktan sonra James, aktivite sorununun da radikal deneyimcilik içerisinde açıklanabileceğini söyler. Aktivite daima felsefe için bir sorun olmuştur ve kavramsallaştırılmasında sorun yaşanır. Bu sorun değişimin değişmeyen kavramlarla açıklanmaya çalışılmasından kaynaklanır. James'e göre, aktivitenin kendi başına bir anlamı yoktur, girdiği ilişkilerle anlam kazanır. Buna dair herhangi bir üst yargıda bulunsak bile aktivite meselesi bu yargıyla sadece alakalı olacaktır. James, öncelikle deneyim akışı içerisinde aktiviteden nerde bahsedebiliriz sorusuna bakmaya çalışır. Devam eden ya da yapılan şeyler için aktivite kelimesini kullandığımızı söyler. Genel olarak, aktiviteyi olaylar ve değişimler için kullanırız (James, 1912: 161). Meydana gelen değişim zaten deneyimin biricik içeriğidir. Saf bir aktivite hissi de hayatın kendisidir diyen James'e göre, böyle bir kavramı en iyi açıklayabilecek olan radikal deneyimcilik felsefesidir.

Aktivite ve değişim meselesinde bir neden-sebep zinciri ortaya çıkar. Aktivite ya fiziksel ya da mental bir özneye atfedilir, ya belli bir amacı vardır ya da amaçsızdır. Eğer bir şeyi amaçlıyorsa, bir yönelimi vardır. Bu yönelim ya bir direnç gösterir ya da göstermez. Göstermiyorsa biz bu yönelime içkin deriz. Eğer bir dirençle karşılaşırsa, bu aktivitenin öznesi bir karmaşayla karşılaşır. Orijinal ve ilk yönelimde tam bir aktivite vardır.

Orijinal ve kendimize içkin bir sebeple bir şeye yöneldiğimizde en aktif hale geliriz. Yönelimi, zamanı ve aktiviteyi tümüyle hissederiz. Genel olarak James'e göre, aktivite kelimesi bizim bir şeyleri değiştirmek için yönelimlerimizi açıklar (James, 1912: 166-167). Aynen deneyimde görüldüğü gibi kabul edilmelidir ve bizi yönlendiren şeyin gerisinde daha soyut ve mutlak bir varlık aramak boşunadır.

James için, herhangi bir engelle karşılaşıp onu aştığımızda aktif olduğumuzu hissederiz. Ama kendi karşıtları olarak değerlendirdiği büyük düşünürler bizim görünürde olan haliyle kabul ettiğimiz ya da hissettiğimiz aktivite açıklamasını kabul etmez. Aksine bütün görünenin gerçek olmadığını ve aktivitenin asıl sebebinin başka bir yerde aranması gerektiğini iddia ederler. James'e göre asıl metafiziksel sorunun ortaya çıktığı nokta burasıdır (James, 1912: 171). Asıl aktiviteyi harekete geçirenin ne olduğu gibi bir soruya geçmeden önce, daha az gerçek ve daha gerçek kabul edilen aktivitelere bakmak ister. Genel olarak aktivitenin en nihai sonucunu en gerçek aktivite ve en gerisindeki özneyi de en gerçek özne atfederiz (James, 1912: 173-174). James popüler felsefe yapmayan büyük düşünürlerin aktiviteyi açıklamak için temel olarak üç sav öne sürdüğünü belirtir. İlk olarak bizden daha geniş bir zaman kavramına sahip birinin asıl aktivitenin gerisindeki kişi olduğunu ve onun isteğiyle aktivitenin gerçekleştiği düşünülür. İkinci olarak birbiriyle çatışan idelerin asıl özne ve üstün gelenin yaptığı işin de aktivite olduğu düşünülür (James, 1912: 175). Üçüncü olarak da beyin hücrelerinin asıl özne olduğu düşünülür. Bunların hareketi sonucu gerçekleşen motor hareketlerin de aktivite olduğu düşünülür. Pragmatik olarak bunlardan birini seçtiğimizde ne değişir? Bu soruyla birlikte James pragmatik yöntemi aktivite problemine uygulamaya çalışır ve bu üç savın getirdiği pratik sonuçları değerlendirir.

Eğer daha geniş, daha yüce bir düşüneni kabul edersek onun zihninin benimkini de kapsadığını kabul ederiz (James, 1912: 176). İlk sav, James için pratik sonuçları açısından daha değerlidir ve yaptıklarımıza bir anlam katar. Şöyle ki bizim bilincimizin bizden daha önce gelen bir bilinç tarafından kapsandığını ve ona göre hareket ettiğini düşünelim. Onun amaçlarının benimkini kapsadığını düşünürüm. Ve onun için iyi bir amaca hizmet ettiğimi düşünürüm. Onun tarafından harekete geçirildiğimi düşünerek mutlu olurum. Bu durum bana benim aktivitelerimin gerçek olduğu düşüncesini güçlendirir ve iyi bir amaca hizmet ettiğimi düşündürür. Ama idelere dönecek olursak bir belirsizlikle karşılaşırız. Benim

düşüncemdeki idelerden daha geniş bir ide alanına sahip bir şey düşünmem gerekir. Ama böyle bir koşulda gerçekten çalışan idelerin herhangi bir önceliği kalmaz. Ve bu benim aktivitemin devam etmesini garantilemez. James burada bizi harekete geçiren somut nedenin gerisinde idelere dayanmanın pratik sonuçları açısından yararlı olmadığını söyler. Beyin hücreleri durumunda da bir belirsizlik söz konusudur, hücrelerin nerden itibaren hareket ettirdiği bir sorun olarak kalır.

James, aktivite probleminden materyalizm-teleoloji sorununa varılacağını düşünür (James, 1912: 179). Bunlardan hangisinin doğru olduğu gibi bir soru çok geniş bir alanın nasıl yönetileceğinin bilinemeyeceği için, çok anlamlı değildir ya da verilen yanıtlara göre değerlendirilir (James, 1912: 180). James'e göre, aktivite sorunu aynı zamanda yaratıcıya dair bir sorundur (James, 1912: 181). Gerçek aktivitelerin sonunda gerçek bir şey oluşur, yaratılır. Öte yandan aktivite bir izlenim meselesidir ve her izlenim başka bir şeyin yansımasıdır.

Radikal deneyimciliğe göre, gerçekten yaratıcı aktiviteler varsa, bunların bir yerde içkin olarak yaşanması gerekir. Öte yandan radikal deneyimcilik genel ilkesine uygun olarak deneyimde görünen tüm aktiviteleri olduğu gibi kabul eder (James, 1912: 182). Nedenselliğin de aynen göründüğü gibi kabul edilmesi gerektiğini ve bundan öte bir doğası olmadığını söyler (James, 1912: 183). James, eğer bu dünyadaki nedenselliği başka bir yere atfedersek, animizmi başka bir yerde yaşatacağımızı düşünür. James'e göre, radikal deneyimcilik içerisinde aktivite ve nedensellik deneyimde verili olduğu biçimde kabul edilirse herhangi bir sorunla karşılaşmayız. Aynı zamanda saf aktivite hissinin yaşamın kendisi olduğunu iddia eden James için değişim ve aktivite açıklanması zor olduğu için korkulacak bir şey değil, gerçekliğin temel özelliğidir. Radikal deneyimcilik teorisi de bu gerçekliği olduğu gibi açıklayabilir.

Radikal deneyimciliğin temel özelliklerini bu şekilde sıralayan James kendisininkine en yakın felsefenin radikal bir çoğulculuk olacağını düşünür. Böyle bir yaklaşımın hem yeniliği hem de belirlenmemiş olanı, hem ahlâkçılığı ve teizmi, hem de hümanizmi kapsayacağını ve artık birçok kişinin bu düşünce biçimine doğru yöneldiğini söyler (James, 1912: 90). Temel ilkeleri, ilişkilerin gerçekliği ve deneyimde verili olanın herhangi bir kavramsallaştırmaya ihtiyaç duyulmadan gerçek kabul edilmesi olarak belirlenen radikal deneyimciliğin en çok karşılaştığı sorunlar realizm ve solipsizmdir.

Epistemik Realizm ve Objektif Referans

James'in saf ve kavramlarla herhangi bir ilişkiye girmemiş bir deneyim alanını tek gerçek olarak kabul etmesi, böyle bir durumda objektif referansın nasıl var olacağı ve birçok zihin tarafından nasıl bilinebileceği sorusunu ortaya çıkarır. Eğer saf deneyim dünyasında her düşünce öznelse ve gerçeklik herkesin deneyim alanında farklılaşırsa ortak bir zeminde nasıl bilgi üretilebilir? James özellikle Miller ve Bode tarafından sorulan bu soruyu "aynı şey birçok zihin tarafından nasıl bilinebilir" olarak biçimlendirir ve radikal deneyimcilik çerçevesinde yanıt vermeye çalışır.

Miller ve Bode'un James'e yönelik eleştirileri iki noktada toplanır. Öncelikle James'in *Psikolojinin İlkeleri*'ndeki her bilinç alanının kendi içinde bir birlik olduğu iddiası (James, 1890: 180) onlara göre solipsizme yol açabilecek bir iddiadır. James bu noktayı daha sonradan bilinç alanlarının saf bir varlık olarak bir birlik içerisinde olmadığını ama işlevsel birlikler oluşturduğunu söyleyerek değiştirir (James, 1989: 65).[21] Eğer ilk haliyle kalsaydı herkesin bilinci farklı birer varlık olarak bir birlik içinde kabul edilecekti. Bu çok farklı birlikler içerisinde de ortak bir bilme durumu oluşmayacaktı. Ama James bu noktayı aslında her bilinç alanının sadece işlevsel bir birlik içinde olduğunu söyleyerek kendi teorisini solipsizm eleştirilerine karşı savunmak için değiştirir. James'e göre farklı düşünce akışlarının ortaklaştığı nokta mekân ilişkileridir (James, 1890: 148-153; 1912: 83-84). Farklı zihinler ne kadar farklı içeriklere sahip olsalar da ortak bir mekânı doldurur ve bu mekân her zihin için özdeştir (James, 1912: 85). Bu bakımdan deneyimlerimizi koyduğumuz ve yerleştirdiğimiz hazneler ortaktır ve deneyimler de bir şekilde ortaklaşacaktır. Deneyimimiz bu yolla tamamlanmış bir deneyimsel özdeşliğe ulaşacaktır ve farklı zihinler için farklı bir nokta da kalmayacaktır (James, 1912: 86). Ama Bode, bu açıklamanın yetersiz olduğunu çünkü James'in anlattığı biçimde mekân ilişkisinin her bilinç için özdeş olamayacağını, çünkü bu mekânın öznel bir tarafı olduğunu iddia eder.[22] Bu durumda radikal deneyimciliğin deneyimleyenlerin kişisel tarihi dışında bir şey ispatlayamayacağın söy-

---

21 Bu noktada Mark Moller "James, Algı ve Miller-Bode İtirazları" ("James-Perception and Miller-Bode Objections") makalesinde James'in Miller ve Bode'un eleştirilerine yanıt verebilmek için kendi düşüncesinde ve algı anlayışında bir takım değişiklikler yaptığını söyler.

22 Bu konu için B. H. Bode'un "Saf Deneyim ve Dış Dünya" ("Pure Experience and the External World"), "Bazı Güncel Bilinç Tanımlamaları Üzerine" ("Some Recent Definitions of Consciousness"), "Bilişsel Deneyim ve Onun Objesi" ("Cognitive Experience and its Object") makalelerine bakılabilir.

ler ve objektif referansın bu teori için daima bir sorun olduğunu iddia eder. Bu konuyu açıklamak için James'in objektif referans konusunda söylediklerini incelemek yararlı olacaktır.

James'e göre, Bode'un hatası daha önceki rasyonalistlerin yaptığı gibi, birleştirici ilişkileri deneyimin ötesinde belli kavramsallaştırmalar ve sabit şeyler olarak kabul etmesidir (James, 1912: 236-237). Bu noktada radikal deneyimciliğin birleştirici ilişkileri görünen değerleriyle kabul ettiğini hatırlatır (James, 1912: 237). Radikal deneyimcilik, birleştirici ilişkileri böyle görerek gelecekteki bilgiye dair de bir şey söyleyebilir (James, 1912: 238). James için, radikal deneyimcilik Bode'un aradığı aşkınsallık noktasını deneyim içerisinde gerçekleşen bir şey olarak verir. Ama Bode gibi düşünen bir epistemoloji deneyim ötesinde bir şey arar, çünkü birleştirici ilişkileri statik olarak ele alır (James, 1912: 240).

James'e göre, mekâna dayalı çağrışımlar ve dışsal ilişkiler bir "bilme makamı" ("knowing office") oluşturur (James, 1912: 55). Herhangi bir şeye ya da olguya dair zihinsel tasarımımız sadece doğrudan algıladığımız tasarımdan çok, bu çağrışımlarla ilişkilidir. Dolayısıyla duyulur gerçekliklere dair bilgimiz deneyim akışı içerisinde oluşur ve zaman içindeki ilişkilere bağlıdır (James, 1912: 57). Bu şekilde belli bir bilişsel ilişkiyi açıklarken bu deneyimlerin başlangıç noktasını bilen olarak ele aldığımız takdirde çeşitli deneyimler sonucu oluşan sonuç noktasını da bilinen olarak kabul edebiliriz. Ama bilinen şeyin sadece doğrudan algılamayla bağlantılı olduğunu söyleyemeyiz, çünkü daima ona dair daha önceki çağrışımların izleri bizde saklıdır. Ama her bilgi tamamlanmış olarak düşünülemez. James tamamlanmış ve geçici bilgi arasında bir ayrım yapar. Ona göre saf deneyim içinde herkes potansiyel bir bilendir. Bilgimizin büyük bir bölümü de bu sınırlar içinde kalır (James, 1912: 68). Bizim için hangi yöne gideceğimiz konusunda eğilimlerimiz yeterli olur (James, 1912: 69).

James'e göre, tamamlanmış ve geçici bilgilerle dolu olan deneyim akışı içerisinde objektif referans bir yarılma ya da sıçrama deneyimidir. Deneyimimiz içerisinde sürekli bir yerden bir yere sıçrama vardır. Bu konuda kavram önemli bir aracı ve işlev olarak bize yardım eder. Kavram ve mutlak birlikte çalışır. Kavramın parçaladığı deneyimi mutlak yeniden birleştirir (James, 1912: 70). Dolayısıyla, objektif referans deneyimimiz içerisinde yetersiz kaldığımız, tıkandığımız ve bir geçişe ihtiyaç olunan yerlerde ortaya çıkan bir sonuçtur ya da olaydır. Deneyim alanımız

bizim görüş alanımızdan daha fazla bir sınıra sahip değildir. İkisi de hayatımız devam ettiği müddetçe birbirinin üstüne biner (James, 1912: 71). Bilginin oluşumu konusunda dışsal ilişkilere başvurup ardından bütün bilgiyi varsayılana (*virtual*)-olanaklı olana- dayandırdığımızda, James'e göre aşkınsalcılar itiraz eder. Asıl somut zemini kesip başka bir şey kanıtlamaya çalıştığını düşünürler. James böyle bir eleştiriye kendisinin ide kavramının diğerlerinden farklı olarak kendinden aşkın ve doğru olduğunu, yeni gelecek deneyimler içerisinde tamamlanacağını söyleyerek yanıt verir. Ona göre, bu nokta pragmatik yöntemin uygulanabilmesi için iyi bir yerdir. Burada izlenecek en pragmatik yol, bizi objenin en yakınına götüren yoldur ve bu yolda kavramlar bize yardımcı olur (James, 1912: 72-73).

James, sürekli bir değişim içindeki bilgi anlayışının saf deneyim teorisiyle uyuştuğunu düşünür (James, 1912: 74). Bilginin sürekli bir değişim içinde olması hem pratik sonuçları açısından pragmatik bir yaklaşımdır hem de deneyimdeki çeşitliliği açıklamak için daha yeterlidir. Böyle bir yaklaşım varken onu zaman dışına çıkarıp mutlaklaştıran yaklaşımı kabul etmek yanlıştır (James, 1912: 75). Ama radikal deneyimciliğin de bütün bilgimizi belirsiz ve tamamlanmamış bir şekilde bırakmadığını, çünkü bu teorinin insanların üzerinde ortaklaştıkları bir bilgi olduğunu kabul ettiğini söyler.

Daha sonraki yazılarında James, bir noktaya kadar Berkeley'in "var olmak algılanmaktır" ilkesinin anlamlı olduğunu, çünkü var olmanın deneyimleyenle ilişkisinin bu ilkeyle açıklanabileceğine işaret eder (James, 1989: 31). Ama Berkeley'in tezi yetersizdir, çünkü şu eklenmelidir ki tek bir deneyimleyenin algısı objenin varlığında etkili olsa da onun varlığının tüm sebebi değildir. Objenin deneyim içerisindeki dolayımsız varlığı açısından bakıldığında bizim deneyimlememiz onun varlığının tek sebebi değildir. İnsanların bilgisi deneyim akışı içerisinde işlevsel ilişkilere, kavramsallaştırmalara, ortak duyuya ve geçmiş deneyimlere bağlı olarak gelişir. Bizim deneyimlediğimiz her şey gerçektir ama bütün gerçekliği saf ve dolayımsız olarak açıklamak için bizim deneyim alanımız yetersizdir. Daha açıkçası, bu nokta objenin varlığı açısından bakıldığında çok önemli değildir. Onun varlığı birçok deneyimleyenin işlevsel noktalarda çakışması, mekânsal çağrışımlar ve ortak duyuyla ilişkilidir. Mekânsal çağrışımlardan kastı da bütün deneyimleyenlerin ortaklaştığı bir mekândır.

James'in bu açıklaması solipsizm ve anti-realizm eleştirilerine ilişkin en önemli açıklamasıdır.[23]

James, solipsizm eleştirilerine karşı "aracısız bilme" ve "bir kavram aracılığıyla bilme" arasındaki farkı da kullanır. Bir kavram aracılığıyla bilme birbirine bağlı deneyimler aracılığıyla gerçekleşir. Ne zamanki duyulur algıya (percept), erişildiğinde bu deneyimler süreci tamamlanır. Burada algı (percept), sadece kavramı doğrulamakla kalmaz, farklı aracılarla bilme işlevinin gerçekleşmesi sürecinde algının varlığı, bilmedeki işlevi yaratır. Bu sürecin sonlanması bir kavramın oluşmasıyla tamamlanır (James, 1912: 60-61). Kavramlar aracılığıyla bilmenin insan bilgisindeki rolü önemlidir. Ama bu bir kavramın gerçeği temsil etmesi olarak yorumlanamaz. James'in teorisinde kavramlar, "asıl ve uzakta olan" bir şeyi temsil etmek yerine, deneyim içinde birbirinin yerine geçme ve bir şeye işaret etme durumunu anlatmak için kullanılır (James, 1912: 61). Kavramlar dolayımsız bilmede algınınki gibi doğrudan bir şeyi temsil etmek yerine, bilgide bir şey işaret eder. İşaret etmek James'in tanımıyla, arka arkaya gelen zihinsel birleştirme ve çağrışımların, motor işlevlerin düşüncede gerçek bir bağlama kavuşmasıdır. Bu işlevlerin gerçekleşmesinde herhangi bir deneyim ötesi işlev yoktur ve onun deyimiyle kavramın şeyi işaret etmesi deneyimin içine düşer (James, 1911: 45).

Deneyim kendi içkinliğinde son derece akıcıdır. Düşünüm ve kavramsallaştırma aşaması önüne engel koymadan ve onu bozmadan önce yaşamın aktif duyumu olarak adlandırılabilecek deneyim akışı kendi kendinde aydınlatıcıdır. Bize hiçbir paradoks önermez. Ama ne zaman düşünen entelekt devreye girer o zaman bazı kavrayamadığımız şeylerin ortaya çıktığını görürüz. Bu sorunları açıklamak için birçok felsefe değişik yöntemler öne sürer (James, 1912: 92). Mesela temsiliyetçi (representative) bilme biçimi bunlardan biridir ve iki farklı gerçeklik alanına gönderme yaptığı için James'e göre kabul edilemez. James'in kendi felsefesi ise doğrudan bilme ve kavramlarla bilme farkını ortaya koyar. Bilinen şey ya da tek gerçeklik alanı deneyim akışı açısından, bu iki biçimde bilinme bir fark yaratmaz. Bizim için bir fark oluşur. Her iki bilme biçimi de bizim için geçerlidir. Kavramlarla bilme konusu solipsizmi çözmek için sunulmuştur, çünkü James böylelikle herkesin ortaklaşa bir bilme durumu ola-

---

23 Bu konu için, James'in *Elyazması Denemeler ve Notlar* (*Manuscripts essays and Notes*) kitabının "Miller-Bode İtirazları" ("The Miller-Bode Objections") bölümüne bakılabilir.

bileceğini de göstermeye çalışır. Kavramlarla ilişkiye girmemiş saf deneyim akışının hissedilmesi sadece yeni doğan bebekler ya da komadaki hastalar için geçerli olabilir (James, 1912: 93). Genel olarak bizim için geçerli değildir. Saflığı yalnızca göreceli bir kavramdır. Henüz dile gelmemiş parçaları anlatmak için kullanılır.

Biz bu deneyim akışını niye kavramlarla daha durgun ve sağlam hale getirmeye çalışırız? James bu soruya rasyonalizmin ve doğal realizmin verdiği yanıtları inceler. Rasyonalizmin buna yanıtı teorik yaşantının mutlak olduğu ve onun bağlantılarının zorunlu olduğudur. Ona göre, anlamak ve kavramak insanın temel görevidir. Bu görevi sorgulayan kişi bundan uzaklaşmaya çalışmaktadır. Doğal realistlere göre ise, insan bilgisi deneyim alanında tıkandığı yerde daha basit ve tam bir anlayış kazanmak için kavramlara başvurur. Rasyonalistlere göre, bu yaklaşım tıkanılan yere kadar doğrudur, ama kavrama deneyimi daha saf hale getirmek için değil, zihnin doğruyu bulma eğilimi ve rasyonel doğasından dolayı başvurulur (James, 1912: 97-98). James bu konuda radikal deneyimciliğin ve doğal realizmin iddialarını benzer kabul eder. Rasyonalizm ve kendi teorisi ona göre tam ters yönde ilerler. Rasyonalizm sadece saf deneyim hissiyle doğrunun bulunamayacağını ve zihnin temel ihtiyacının doğruyu bulmak olduğunu söylerken doğal realizm ve radikal deneyimcilik bütün temellendirmesini deneyime dayandırır. Rasyonalizm ise deneyime sırtını döner ve bir mutlak arayışı içindedir (James, 1912: 99-100), radikal deneyimciliğe göre eksik ve yanlış olan tarafı da bu noktadır.

Radikal deneyimcilik teorisine göre, hepimizin zihni aynı objelerin paylaşıldığı bir dünyada iş görür. Sürekli bir değişim ve geçiş içerisinde olan deneyimlerimizin kilitlenip bir noktada buluştuğu yerlere objektif referans deriz. James aynı deneyim parçasının hem bilişsel hem de fiziksel bir rol oynadığını ve dolayısıyla birçok deneyim parçasında değişik bağlamlarda birçok rol oynamasının da çelişkili olmadığını söyler (James, 1912: 80). İki farklı kişinin deneyiminde aynı obje paylaşılabilir. Herkesin farklı algılara sahip olduğunu düşünsek bile ortak bir mekânı paylaştıklarını yadsıyamayız (James, 1912: 84). Mesela birisinin tasarımındaki kütüphaneyle diğer bir kişinin tasarımındaki kütüphanenin yerlerinin farklı olup olmadığını test edebilecek herhangi bir yöntem yoktur. Belki algılarımız farklıdır ama pragmatik olarak kastettiğimiz yerler aynıdır. Objektif gerçeklik olarak yer farklı olsa da ikimizin zihninin kastettiği yerde uzlaşılır (James, 1912: 84-85). Bu noktada şu önemlidir ki, radikal dene-

yimciliğin realizm iddiası metafizik bir gerçekliğe değil bilinen bir varlık olarak gerçekliğe ilişkindir. James daha sonra bu konuyu *Felsefenin Bazı Problemleri* (*Some Problems of Philosophy*) kitabında geliştirir. Radikal deneyimciliğin metafizik gerçeklikle ilgilenmemesi daha önce de belirtildiği gibi, insan bilgisinden bağımsız mutlak bir gerçekliği çelişkili bulmasından kaynaklanır.

James tek bir bilenin ya da deneyimleyenin herhangi bir objektif referansın kendi başına varlığını ispatlayamayacağını düşünür. Çünkü gerçekliğin (saf deneyimin) dolayımsız ve sürekli değişen çeşitli hammaddelerden oluşan bir doğası vardır. Ama bizim bildiklerimiz de gerçektir. Çünkü hem deneyim alanı içerisinde asıl gerçeklikle ilişkilidir hem de sürekli değişse de bu gerçeklik bilinemeyecek, soyut bir şey değildir. Bu konuda kendini epistemik realist olarak gören James, metafiziksel realizmin mümkün olmadığını ve ancak bilinen şeyin gerçekliğinden bahsedilebileceğini iddia eder.[24] Dolayısıyla, kendisinin bu açıdan bir anti-realist olmadığı ve radikal deneyimcilik teorisinin de bilinen bir şeyin gerçekliğini temellendirebileceği iddiasındadır.

Başka bir açıdan James, bu alanda asla uzlaştırılamayacak gibi görünen iki şeyi birleştirmeye çalışır, kendi düşüncesinde hem bir "öznellik ilkesi"ni hem de "realist bir sezgi"yi korumaya çalışır.[25] Öznellik ilkesi derken *Psikolojinin İlkeleri*'nden beri bahsettiği bilgiye ve dış dünyanın gerçekliğine dair kavrayışımızdaki öznel katkımızı kast eder. Bu katkı onun için önemlidir, çünkü filozoflar dış dünyanın gerçekliğinden bahsederken sanki bizden tamamen bağımsız dışsal, soyut ve mutlak bir şeyden bahsediyormuşuz gibi davranır. James'e göre, bu çelişkili bir tutumdur. Çünkü bilgiye dair ya da herhangi bir şeye dair yapılan bütün sorgulamalar zaten bilişselliğimiz içinde yapıldığı için onun göz ardı edilmesi mantıksal bir çelişki içerir. *Doğruluğun Anlamı* (*The Meaning of Truth*) kitabında "Kavramanın İşlevi" ("The Function of Cognition") adlı makalesine başlarken, zaten nasıl kavradığımıza dair bir incelemenin de kavrayışımız içinde yapıldığını belirtir (James, 1911: 1). Benzer bir şekilde *Psiko-*

---

24 Bu konu için James'in *Pragmatizm* kitabının "Pragmatizm ve Ortak Duyu" ve *Felsefenin Bazı Problemleri: Felsefeye Girişin Başlangıcı* (*Some Problems of Philosophy: A Beginning of an Introduction to Philosophy*) kitabının "Metafiziğin Problemleri" ("The Problems of Metaphysics") bölümlerine bakılabilir.

25 Bu yorum Brotherston'un "Felsefede Deneysel Yöntem" ("The Empirical Method in Philosophy" adlı makalesinde dile getirilmiştir.

lojinin İlkeleri'nde de zihne ya da akla dair bir çalışmanın da aklın kendi sınırları içinde yapıldığını belirtmiştir. Böyle bir durumda nasıl bildiğimiz sorusunda gerçeklik hakkında herhangi bir teoriye ulaşılmaya çalışırken bizim öznel katkımızı yadsıyamayız. Korumaya çalıştığı bu tavrı daha sonra radikal deneyimcilik ve pragmatizm teorilerini geliştirirken üzerinde duracağı hümanizm için de önemlidir. Hümanizm teorisini de bilgiye öznel katkının göz önünde bulundurulması olarak değerlendiren James, radikal deneyimciliğin hümanizm taraftarı olduğunu söyler. Bunlarla birlikte bilgide içtenliğin korunması da James için temel bir ilkedir. İçtenlik, *Psikolojinin İlkeleri*'nde, düşüncelerin "kendine mal edinmesinde" en önde gelen ölçüttür. Düşünce kendinden başka herhangi bir belirleyicinin olmadığı kendi akışında herhangi bir yeni düşünceyi mal edinirken içtenlik ve sıcaklık arar. Biz dış dünyayla bir ilişki kurarken ya da herhangi bir şeyi bilirken içtenlik ve yakınlık kurarız ve bir şekilde bu kurduğumuz içtenliğe bilgi adını veririz.[26] James'e göre, felsefe bu yakınlığı kurup bu dünyada kendimizi evimizde hissetmek için yapılır ve bunun için bu dünyadan ve deneyim alanından tamamen kopuk salt soyut ve teorik tartışmalar yapmak çok anlamlı değildir.

İçtenlik ilkesiyle beraber realizmden de vazgeçmek istemeyen James için bazı problemler ortaya çıkar. Çoğu düşünür, öznellik vurgusunun ve hümanist vurgunun realizmle bir arada bulunamayacağını söyler. Çünkü realizm için bizden bağımsız bir gerçekliğin varlığının savunulması gerekir.[27] Ancak daha önce de belirttildiği gibi, böyle bir iddianın kendisi James için mantıksal bir çelişki içerir. Genel olarak realizm eleştirileri James'in gerçeklik anlayışına dairdir. Hem gerçekliğin zihne ve bilincin seçiciliğine olan bağlılığını dile getirir hem de gerçekliğin meydana gelmesinin temel sebebinin zihnin onu algılaması ve bilmesi olmadığını söyler. Korumaya çalıştığı farklı yaklaşımlar içinde yukarıda bahsedildiği gibi hümanizme yaptığı vurgu da önemlidir.

---

26 İçtenliğin, bilginin temel ilkesi olması James'in *Psikolojinin İlkeleri*'nde (cilt I, s. 243), L. T. Hobhouse'ın *Theory of Knowledge* (*Bilgi Teorisi*) kitabının ikinci bölümünde James'le ilgili yapılan yorumlarda belirtilmiştir ve T. M. Forsth'nin "İngiliz Felsefesinin Gelişiminde Deneyim Kavramı" ("The Conception of Experience in Relation to the Development of English Philosophy") makalesinde de tartışılmıştır.

27 Lovejoy "Pragmatizm ve Realizm" ("Pragmatism and Realism") makalesinde James'in realist olamayacağını söyler. Bu konu için Harvey Wickham'ın *Anti-Realistler: James, Bergson, Santayana* (*The Unrealists: James, Bergson, Santayana*) kitabına ve Kirkham'ın *Theories of Truth* kitaplarına da bakılabilir. Ayrıca "öznellik prensibi" ve "realist sezgi" belirlemelerini yapan Brotherston da bu iki amacın bir arada olamayacağını söyleyerek James'in realist olmadığını iddia eder.

HÜMANİZM

James'in düşüncesine göre, hümanist teori bilgide deneyimleyenin rolünün ve öznel katkının önemini vurgular. Bu açıdan, hümanizm, gerçeklik ve doğruluk kavramlarını deneyimi aşan ve onun ötesinde bir yerde aramaz. Dolayısıyla radikal deneyimcilik ve pragmatizmin gerçeklik ve doğruluk iddialarıyla hümanist bir yaklaşım uyum içindedir. Aynı zamanda hümanizm ortak duyunun bilgideki öneminden bahsederken de radikal deneyimcilikle aynı çizgidedir. Kendi döneminde en çok Schiller ve Dewey tarafından dile getirilen hümanizmle kendi felsefesinin yakınlığı James için önemlidir. Ayrıca yeterince tanımlanamadığını düşündüğü için hümanizmin tanımlanmasına katkıda bulunmak ister. James'e göre hümanizm, yeni bir buluş değil, felsefi bakışın başka bir yöne kaydırılmasıdır. Eğer bu kaydırılma gerçekleşirse felsefi manzaramız oldukça değişecektir (James, 1912: 191).

James'e göre hümanizmin ilk ilkesi şöyledir; deneyimin parçaları birbiri üzerine dayansa da deneyimin kendisi hiçbir yere dayanmaz (James, 1912: 193). James hümanizmi teistik ve çoğulcu olarak yorumladığını belirtir. Eğer bir tanrı varsa, mutlak bir her şeyi deneyimleyen değildir, ama en geniş kapsamlı deneyimleyen bilinçtir. Bu yüzden hümanizmin tanrı anlayışını savunulabilir bulur. Ama en çok savunduğu tarafı hümanizmin entelektüel ekonomikliğidir. Hümanizm ona göre, hem monizmin çelişkilerini hem de diğer metafizik gizemleri yok etmeye yardımcı olur (James, 1912: 194-195); bilgide soyut öğeleri elemeye ve sadeleştirmeye yönelir.

Deneyimin kendinden başka hiçbir şeye dayanmadığı kabul edilirse, bilen ve bilinenin deneyim içinde kabul edilmesi kolaylaşır. James, bu açıdan, hümanizm içerisinde deneyimin bir parçasının diğer bir parçasını bilmesinin ve kavramsal bilginin bu şekilde oluşmasının açıklanabileceğini söyler. İkinci olarak, deneyim parçalarının birçok varlık olarak yaşamasının ve aynı deneyim parçasının, girdiği farklı ilişkilerin bir sonucu olarak hem bilinen şey hem de bir şeyin bilgisi olması durumunun da hümanizm içinde anlaşılabileceğini iddia eder. Ayrıca hümanizmin ortak duyuyu ele alışı da James için önemlidir. Hümanizme göre, ortak duyuyu aşan bir düşünce biçimi vardır, ama yine de ortak duyu çeşitli bilgilerin durulduğu ve birleştiği bir yerdir. Ortak duyu seviyesinde kaldığımız sürece özne ve nesne farkı algılar içinde birbirine karışır ve yok olur (Ja-

mes, 1912: 197). James, filozofların kabul ettiği mutlak varlık ve bizim algılarımız arasındaki farka dair hümanizmin bizim algımızın tarafında olduğunu belirtir (James, 1912: 198), bu nokta da onun için hümanizmin savunulabilir yönlerinden biridir. Dolayısıyla hümanizm de radikal deneyimcilik gibi ortak duyunun bilginin önemli bir öğesi olduğunu kabul eder ve deneyimlediğimiz her şeyi herhangi bir kavramsallaştırmaya dayanmadan gerçek kabul eder. Ama genel olarak diğer filozoflar ortak duyunun ötesinde bir şey daha araya sokar ve ortak duyunun gerçek olarak gördüğü şeyle yetinmeyip daha ötede görünmeyen bir gerçeklik daha tasarlar. Hümanist epistemolojide ise böyle bir yarılma yoktur. Gerçeklik deneyim içerisinde bir varış noktasıdır. Hümanizme göre, düşüncemiz gerçekliğin yerine geçebilir ve deneyimdeki haliyle her şey yeterince gerçektir (James, 1912: 201).

James için, hümanizmi anlamanın birinci yolu, tümevarımcı bir zihne sahip olmak, kesin tanımlardan ve bütüne yönelik açıklamalardan kaçınmaktır (James, 1912: 246). Bu yaklaşım hem radikal deneyimcilik hem de pragmatizme benzer bir yaklaşımdır. James için önemli noktalardan biri de hümanizmin doğruluk kavramının "yeterlilik" üzerine dayanmasıdır. Yeterlilik ya da uyum, hümanizme göre doğruluğun temel bileşenleridir. Hümanizm için bu uyum, insani deneyimler ve ideler içinde gerçekleşirken, hümanizmi eleştirenler "insani olmayan" bir şeyle uyum peşindedir (James, 1912: 250). James hümanizmi öznelcilikle eleştirenlerin de bir çeşit öznelci olduğunu söyler. Hümanist öznelciliğin şimdiki doğruların ya da fikirlerin ileride değişeceğini kabul ettiğini hatırlatır ve hümanizme göre bu değişimlerin, düşünen kişinin de ötesinde olduğunu belirtir (James, 1912: 251). Hümanizm karşıtları, doğruluğa herhangi bir öznelci öğenin karışmaması gerektiğinden bahseder. Ama bu yaklaşımlarıyla bütün geriye dönük düşünmeleri mutlaklaştırıp genelleştirmeye çalışmaktadırlar. Hümanizm ise, doğruların sanki olmadan gerçekleşmiş gibi yazılması gerektiğini kabul eder, ama bu onların deneyim içinde gerçekleşen karakterlerini değiştiremez der (James, 1912: 252). Bu konuda hümanizme yapılan eleştiri daha çok doğruluğun yeterlilikle ölçülmesine dairdir. James bizim doğrularımız için böyle bir açıklamayı kabul eder, ama obje tarafından bakıldığında bizim kastettiğimiz yeterliliğin tam anlamıyla objenin varlığı ya da ona dair yapılan bir doğruluk iddiası için yeterli olmadığını da söyler (James, 1912: 256). Bu konu daha önce de bahsedildiği gibi, James'in realizm anlayışı için önemlidir.

James'in klasik teorilere en önemli itirazı onların *Skolastisizm*'den beri bizden ve bizim tasarlamamızdan önce bilinmeyen bir varlıktan bahsedip daha sonra da onu zihnimizin formlarına uydurmaya çalışmalarıdır. James için böyle bir şey tasarlasak da onu belirlemeye çalışmak zordur. Hümanizm de James'e göre, böyle bir çabanın yanlış olduğunu en çok vurgulayan teorilerden biridir. Bu sorunun farkındadır ve bundan en çok eleştiri alan yaklaşımlardan biridir. Bu sorunu aşmak için, bazı hümanistler monist bazıları çoğulcu bir yaklaşımı savunmuşlardır (James, 1912: 257). James, Schiller ve Dewey'i takip edip doğrunun maksimum yeterliliği sağlayan şey olduğunu söyler ve maksimum yeterliliğin de çok boyutlu bir mesele olduğunu ekler. Ama James'e göre, böyle bir yaklaşım doğruyu bizim tasarımımızdan alıp ondan önce ve ondan üstün bir yere koymak olacaktır (James, 1912: 260). Oysa entelektüel kapasitemiz daima deneyime ve yeni yeterliliklere bağlıdır; yalnızca teorik yetimize bağlı olarak bir doğruya ulaşmaya çalışırsak, yarı yolda kalırız (James, 1912: 265). Hümanizmin radikal deneyimciliğe olduğu kadar, pragmatizme yakınlığı da James için önemlidir. Özellikle doğruluk anlayışı açısından pragmatist ve hümanist yöntem arasında bir benzerlik söz konusudur. Bu yakınlığı açıklamak için James'in pragmatizm tanımını radikal deneyimcilik ve hümanizmle olan ilişkisiyle beraber açıklamak yararlı olacaktır.

PRAGMATİZM

James kendi pragmatik yöntemini "eski düşünme biçimlerinin yeni bir ismi" olarak adlandırır. Ona göre, bu düşünme biçimi hem felsefede hem de günlük hayatta zaten kullanılmaktadır. Pragmatik yöntemin sadece radikal deneyimciliğin bir yöntemi mi, yoksa her probleme ve her teoriye uygulanabilecek bir yöntem mi olduğu tartışmalı bir konudur. Genel olarak bakıldığında, radikal deneyimciliğin yöntemi ya da ilk adımı olarak pragmatizm her varlığın işlevine göre anlam kazandığı ve mutlak varlık anlayışının anlamını yitirdiği bir yöntem olduğu için James'in deneyim metafiziğinde önemli bir yer tutar. Bu anlamda bir yöntemden çok daha fazla bir kullanımı söz konusudur (Ayer, 1968: 191). Öte yandan James, *Pragmatizm* kitabında günlük bir olaydan tutup çeşitli felsefi kavramlara kadar pragmatik yöntemini uygulamaya koyar. Pragmatik yöntemin bize sadece "ahlâki tatiller" (James, 1902: 78) sağlayan mutlakların yol açtığı gereksiz çelişkilerden kurtulmanın bir yolu olduğunu savunur. Pragmatik yöntem, bizi ilk prensiplerden, kategorilerden, varsayılan zorunluluk-

lardan yüzümüzü çevirip; somut şeylere, meyvelere, sonuçlara ve olaylara taşıyabilecek bir yöntemdir (James, 1902: 47). Pragmatizm, felsefenin soyut ve içinden çıkılmaz gibi görünen problemlerinden bizi kurtarır ve her problemi pratik ve somut sonuçları açısından verimliliğine göre değerlendirmemizi sağlar.

Pragmatik yöntemin temel özelliği, mutlak olarak kabul edilen şeyleri işlevlerine göre çözümleme ya da kavramları mutlak anlamlarından sıyırıp deneyimsel kökenlerine indirgemedir (James, 1902: 86). Bu yöntemi uyguladığımız takdirde, her varlığın yalnızca deneyim içerisindeki işlevleriyle anlam kazandığını görürüz. Pragmatizm bizi tözsel mutlaklardan kurtarır ve bunların işlevleriyle açıklanmasını sağlayarak mutlak kabul edilen şeylerin deneyimdeki değerleriyle ele alınmasını sağlar. Bu anlamda James'in daha önce bilince dair yaptığı çözümleme de pragmatik yöntemine uygundur. Nitekim James de bilinci töz olarak reddedip, bilme işleviyle açıklamak istemiştir.

Pragmatik yöntemin radikal deneyimciliğe uygulandığı takdirde tarafsızlığını kaybedip kaybetmeyeceği tartışılan bir sorudur.[28] James, yöntemini, *Doğruluğun Anlamı*'na yazdığı giriş bölümünde radikal deneyimciliğin bir varsayımı olarak öne sürer. Ancak daha önce de belirtildiği gibi, her türden probleme uygulanabilecek bir tarafsızlıkta olduğunu da iddia eder. Ayrıca pragmatik yöntem, James'in daha genel bir amacı olan felsefenin hayatımızdaki değişikliklerden ve deneyim alanından kopuk olamayacağı inancına da yardımcı olur. Nitekim yöntemin temel hedeflerinden biri, bütün kavramların deneyimsel ve günlük hayattaki kökenini göstermektir. Kavramların mutlak anlamından çıkarılması, olgusal ve deneyimsel kökenine indirgenmesi ilkesi farklı bir varlık teorisiyle de yakın ilişkilidir. Bu varlık teorisi deneyime dayanır ve mutlak klasik anlamı reddedip, deneyim içerisindeki işlevsel anlamı öne çıkarır. Bu nokta da, pragmatik yöntem ve radikal deneyimcilik arasındaki temel bağlantıdır. Dolayısıyla, James'e göre pragmatizm, hem tarafsız bir yöntem hem de radikal deneyimciliğin deneyim vurgusunu destekleyebilecek bir metafizik için ona en uygun yöntem olarak görülebilir.

---

28 Bu tartışmalar için Ralp Barton Perry'nin, James'in kitabı *The Meaning of Truth* (*Doğruluğun Anlamı*'na)'na yazdığı önsöz ve Perry'nin kendi kitabı *William James'in Düşüncesi ve Karakteri* (*The Thought and Character of William James*) adlı çalışmalara bakılabilir.

Felsefenin asıl meselesinin hayatın dolayımsız akışını yansıtmak olduğunu düşünen James'in deneyim felsefesi, pragmatik yöntemiyle desteklenir. Deneyimciliği radikal yapmak için deneyimin tek gerçeklik olarak kabul edilmesi pragmatizm için de önemlidir. Perry'ye göre pragmatizm ve radikal deneyimciliği birleştiren en önemli sebepler; radikal deneyimciliğin deneyim alanını tek gerçeklik zemini olarak kabul etmesi ve ideler ve objeler arasında metafiziksel bir farkın olmadığını deneyim temelinde göstermesidir. Ama radikal deneyimciliğin ilişkiler konusundaki yaklaşımının pragmatizmle pek bir ilişkisi olduğu söylenemez. Perry, deneyim vurgusunun pragmatizm için önemi olsa da, ilişki vurgusunun bir öneminin olmadığını belirtir. Çünkü ilişkilerin gerçeklik olarak kabul edilmesi, pragmatizm için zorunlu değildir. Hatta ilişkilerin nasıl ele alındığı pragmatizm için çok da önemli değildir. Bu anlamda radikal deneyimcilik ve pragmatizm arasında bağlantı kurulamayacak olan alan ilişkilerdir. Pragmatik yöntemin sadece bir varsayım olarak kalmayıp metafiziksel bir çıkış amacına hizmet ettiği nokta, James'in deneyimi herhangi bir bağlayıcıya ihtiyaç duymayan, dolayımsız ve kendi başına var olan bir metafiziğe sahip olarak sunmasıdır. Bu noktada pragmatizm tarafsız bir yöntem olma durumunu aşıp bir metafiziği de savunmuş olur ve bir varsayım olmanın ötesine geçer. James bu yöntemin tarafsız ve her türlü felsefeye uygun olabileceğini söylese de diğer felsefelere nasıl uyacağından pek bahsetmez ve bundan örnekler vermez. Ama bazı kavramlara uygulanmasını örnek verir ve kendinden önceki düşünürlerin bu yöntemi nasıl kullandığından bahseder. Örneğin daha önce de bahsedildiği gibi, "Bilinç Var Olur mu?" makalesinde Locke ve Berkeley'in bu yöntemi nasıl kullandığını anlatır.

Pragmatik yöntem, James'in varlık anlayışında olduğu kadar doğruluk anlayışı için de önemlidir. Ona göre, doğruluk idelerin sahip olduğu bir özellik değil, idelerde gerçekleşen, olan bir şeydir (James, 1911: 204). Doğruluğun geçerliliği, onun doğrulanma sürecine bağlıdır. Doğrulanma süreci de deneyime bağlıdır ve bu anlamda herhangi bir teorinin doğruluğu mutlak bir şey değildir. Deneyimde gerçekleşen bir şeydir. Dolayısıyla teorileri mutlak anlamda tamamen doğru kabul edemeyiz, onlar bizim düşüncemizdeki araçlardır (James, 1902: 46). Bu noktada hümanizm de aynı doğrultudadır. Çünkü hümanizm de doğruluğu deneyimde gerçekleşen bir şey olarak kabul eder.

Deneyim gerçekliğinde herhangi bir doğru ancak sonuçlarına bakarak değerlendirilebilir. James için önemli olan bir teorinin doğruluk ya da geçerlilik kazanma aşamasıdır, bu aşama da teorilerin pratik sonuçlar vermesi süreciyle bağlantılıdır. Bu noktada James'in anlam teorisi üzerinde durmak gerekir. Çünkü James'e göre bir teorinin anlamı ve kullanılabilirliği onun doğruluğunu belirleyen temel etkendir. Pragmatik yöntem bize kavramlarımızın anlamını test etmek için bir yol sağlar. Bir kavramın anlamını çözümlerken değişik anlamlar içerisinde seçim yapma durumunda hangisini ele alırsak doğru olacağı konusunda bir soru sormamızı ve ona göre karar vermemiz gerektiğini söyler (James, 1996: 37). Dolayısıyla herhangi bir şeyin ya da teorinin anlamı deneyim içerisinde onu kavramamızla bağlantılıdır ve James'e göre, bu bağlamda herhangi bir şeyin anlamı bilişseldir (Suckiel, 1984: 43).

Bilişsel anlam sabit ve mutlak bir anlam değildir. Deneyim içinde bizim kavramsallaştırmamıza ya da bilişsel olarak herhangi bir şeyi nasıl anladığımıza bağlıdır. Bilişsel anlam dışında mutlak bir anlam James'in teorisinde deneyim ötesi bir yerde durduğu için mümkün değildir. Bu durumda bir şeyi anlamlandırma sürecimiz sürekli bir değişim içerisindedir. Çünkü deneyim süreklilik, çeşitlilik ve yenilik içerir. Bu süreklilik içerisinde de bizim şeyleri anlamlandırmamız farklılık kazanır. Daha önce de belirtildiği gibi, James'e göre deneyim içinde herhangi bir şeyin tek bir deneyimleyen açısından kavranması o şeyin varlığının nedeni değildir, ama o şeyin varlığını anlamada önemli bir yere sahiptir.[29] Bu noktada şu da önemlidir ki James'e göre, bir şeyin anlamını onu kavrayan ya da algılayan kişi belirlemez. "Bilinç Var Olur mu?" makalesinde, kavramanın ya da bilincinde olmanın bir şeyin var olma sebebi olmadığını açıkça belirtmiştir. James'in düşüncesine göre, çok önceki deneyimlere dayanan toplumsal bir düzlemde geçerlilik kazanan kavramlar gerçektir. Pragmatizm ve ortak duyu arasındaki ilişkiye önem vermesi, ortak duyunun bize kazandırdığı kavramların gerçek olduğunu düşünmesindendir.[30] Bu kav-

---

29 Bu noktada James'in tavrıyla ilgili çeşitli tartışmalar söz konusudur. Pragmatik yöntem bütün anlamı belirler mi, yoksa zaten belli bir toplumsal düzlemde kabul edilmiş olan anlamın ne olduğunu açıklamaya mı yardımcı olur? Bu konu için Perry'nin kitabı *William James'in Düşüncesi ve Karakteri* (*The Thought and Character of William James*) kitabı ve Robert Meyers'ın *Odak Noktası Pragmatizm* (*Pragmatism on Focus*) kitabı içindeki "James'e Göre Anlam ve Metafizik" ("Meaning and Metaphysics in James") makalesi açıklayıcı kaynaklardır.

30 Bu konuyla ilgili Pragmatizm (Pragmatism) kitabı içinde "Pragmatizm ve Ortak Duyu" ("Pragmatism and Common Sense") bölümüne bakınız.

ramların anlamı belirlenirken ya da bunlarla ilgili herhangi bir problemle karşılaşıldığında pragmatik yöntemin uygulanabileceğini söyler. Tam da bu nokta pragmatik yöntemin hangi anlamda bir metafizikle birleştirildiği sorusu için önemlidir. Bizim kavrayışımız ve deneyim içerisindeki değişiklikler bir şeyin anlamını belirler ve bu anlamın gerçeklik ve doğruluk üzerinde bir etkisi vardır. Çünkü sürekli değişen deneyim akışı içerisinde her anlamın bir etkisi olur ve kavramlar hakkında ortak duyumuz bu şekilde oluşur. Dolayısıyla pragmatik yöntem, doğruyu mutlak olarak deneyim ötesinde bir yerde çakılı olarak değil, deneyim içerisinde belirlenen farklı anlamlar aracılığıyla idelerde gerçekleşen bir şey olarak kabul eder. Bu da James'in radikal deneyimcilik olarak geliştirdiği teorisiyle ve metafiziğiyle tutarlıdır.

Klasik doğruluk teorilerinden olan tekabül (correspondence) ve tutarlılık (coherence) teorileri James'e göre hem belirsiz hem de yanlıştır. Neyin neye tekabül edeceği zaten bilişsel etkinliğimizle belirleneceği için, ideler ve objelerin mutlak bir tekabülünden bahsetmek belirsiz bir yaklaşımdır. James'e göre, pragmatist epistemoloji bir "gerçeklik ve onunla beraber ideleri olan bir zihin" tasarlar (James, 1911: 191). Ve "bu ideleri bu gerçeklik için doğru yapan nedir?" sorusunu sorar. James için bu sorgulama biçimi pragmatist yöntemi daha somut yapar. Çünkü nelerin tekabül edeceği belli olmayan klasik teoriden daha ayrıntılı olarak idelerin nasıl bir uyuşma içinde olduğunu araştırır. Bu uyuşmayı belirlemek için "tatmin" kavramı devreye girer. Ama mutlak bir tatminden ziyade, deneyim içinde gerçekleşen ve değişime tabi olan bir tatminden bahseder. Ona göre pragmatist yöntem, idelerin bahsedilen gerçekliğe uyup uymadığına bakar. Uyduğu durumda, bu uyuşmanın herhangi bir tatmin yaratıp yaratmadığını sorgular. Ama tatmin ararken herhangi bir soyut tatmin değil, daha çok deneyim içinde kendi inancını belirleyecek somut bir tatmin aramaktadır (James, 1911: 191). Bu noktada James için önemli olan iki şey vardır, birincisi pragmatist bir epistemolojide asıl soru, elimizdeki idelerin bahsedilen gerçekliğe uyup uymaması gibi anti-soyutlamacı bir sorgulamadır. Çünkü elimizde belli ideleri taşıyan bir zihin ve belli bir gerçeklik vardır ve aralarındaki uyum araştırılır. Yani bu yöntem içerisinde somut ve değişmeyen idelerden ve hiç değişmeyecek soyut bir gerçeklikten bahsedilmez. İkincisi, James pragmatizmin, septisizm, pozitivizm ve agnostisizme karşı durduğunu söyler. Çünkü her birinin bilinemeyen, soyut, insanın idelerinin ve deneyim alanının çok ötesinde bir gerçeklik var-

saydığını söyler (James, 1911: 182). James böyle bir bilinemezci tavra da karşıdır ve gerçekliğin bilinebileceği iddiasını yineler.

Sonuç olarak pragmatizm, idelerle belli bir gerçekliğin uyumundan bahseder. Böyle bir uyum arayışında daha önceki idelerimiz ve kavramlarımız da devreye girer. Bu nokta da, pragmatizmin diğer bütün teorileri birleştirebildiği "evlendirici işlevi" (marriage function) (James, 1902: 53) devreye girer. Doğruluk açısından da bu işlev önemlidir, çünkü doğru kabul edilen bir idenin daha önceki idelerle uyumu da önemli bir sorundur. Dolayısıyla pragmatizm herhangi bir gerçekliği ya da doğruluğu reddetmez. Yalnızca soyut, ulaşılmaz ve deneyim alanının ötesinde, değişmeyen bir gerçekliği ve doğruluğu reddeder. Zaten idelerimizle ilişkiye girdiğimiz ya da ilişkilerimizle ulaştığımız böyle bir gerçekliğin idelerimizin çok ötesinde ve bilinemez olması durumunun kendi içinde mantıksal bir çelişki barındırdığını iddia eder. James, mutlak gerçekliğin partizanlarının son derece kesin, değişmeyen ve bu haliyle bilmemiz gereken bir doğruyu nasıl bilebileceklerini anlayamadığını söyler (James, 1911: 46). Tamamen zihnimizden bağımsız bir gerçeklik, mutlak bir gerçeklik olmak zorundadır. Çünkü bu durumda hiçbir şeye bağımlı değildir ve değiştirilemez. Aynı zamanda bilinemez. Çünkü bizden bağımsız bir gerçekliği bilmemiz de mümkün değildir. James'e göre kendi karşıtları, böyle bir gerçeklik varmış ve tüm uzaklığına ve soyutluğuna rağmen bilinebilirmiş gibi düşünür. Daha sonra da bu gerçekliğin kendi ideleriyle uyuşmasını beklerler. Ama böyle bir şey mümkün değildir; tekabül ve tutarlılık teorilerindeki temel çelişki de budur. James de gerçeklikle bir uyumdan bahseder, kendisininkinin farklı olduğunu iddia eder. Ona göre, herhangi bir ide bize pratik ya da entelektüel anlamda gerçekliği kavramamıza daha çok yardımcı oluyorsa gerçeklikle bir uyum söz konusudur (James, 1902: 102). Klasik tekabül teorisindeki gibi bir çakışma ya da karşılık gelme durumunun mümkün olmadığını, çünkü idelerimizle gerçekliğin uyuşmasının iki somutun bilinmeyen bir şekilde karşılıklı gelmesi değil, her an meydana gelebilecek değişiklerle şekillenen anlık değişim ve uyuşmalarla deneyime tabi olduğunu söyler. Düşünce yerine zaman zaman hissiyat kelimesini de kullanan James, düşüncenin herhangi bir hissiyattan farklı olmadığını ve ne zaman gerçekliğe uyacağının deneyim içinde belirlendiği iddiasındadır. Düşüncenin zaten nesneden de ayrı bir töze sahip olmaması nedeniyle gerçeklikle uyumunun tamamen deneyim içinde gerçekleşmesi, aynı zamanda metafiziksel olarak kendiyle uyumlu

bir şeyle uyuşması anlamına gelir. Bu uyuşmadan bazı yerlerde bir silahın atılması gibi bir benzetmeyle bahseden James, aynı gerçeklik içindeki uyuşmanın deneyimdeki gelişmelerle aniden belirlenen bir şey olduğunu belirtir. Bu anlamda da James'in gerçekliği deneyim temellidir ve deneyimdeki değişikliklere bağlıdır. Bu yüzden gerçekliğin statik ve mutlak bir karakteri olduğu söylenemez. İki ayrı tözsel durumun uyuşması gibi bir durum da söz konusu değildir, çünkü daha önce belirttiği gibi düşünce ve maddenin farklı tözlere sahip olduğu iddiası temelsizdir. Dolayısıyla tekabül ve tutarlılık teorileri, ne doğruluk ne de gerçeklik için geçerli olabilir.

James'in pragmatik yöntemi de realizm açısından eleştirilmiştir. Pragmatik olarak önemli olanın o an düşünülen şeyin var olduğu ve bununla birlikte içsel akışımızı dış dünyanın gerçekliğiyle değiştirdiği gibi iddialar ortaya atılmıştır.[31] Ayrıca, bu içsel akışın işlerlik aracılığıyla öznellik ötesi bir şeye dönüştüğü söylenmiştir. James'in bu eleştirilere yanıtı, herhangi tek bir kişinin içsel akışının bir objektif referansın varlığını ispatlayamayacağına ilişkindir. Bu anlamda tek bir içsel akışın dışarıdaki bütün gerçeklikle çakışmayacağını yineler. Daha önce de belirtildiği gibi, bilinen bir objenin gerçekliği herhangi bir kişinin o anda onu işe yarar ve doğru kabul etmesiyle bağlantılı değildir. Ortak duyunun ve geçmiş deneyimlerin ve birçok deneyimleyenin işlevsel olarak o konuda ortaklaşması gerekmektedir. Objektif referansın varlığı ya da herhangi bir idenin doğruluğu bu koşula bağlıdır. James'in bu konuda en çok önem verdiği yanlışlardan biri de, kendi karşıtlarının ideal bir doğru ve gerçeklik anlayışına bağlı olarak gerçekliği deneyimdeki ve ilişkileri gibi kabul etmemesidir. Ona göre pragmatizme karşı çıkılmasının temel nedenlerinden biri de tıpkı radikal deneyimciliğe karşı çıkılmasında olduğu gibi, gerçekliğin deneyimdeki haliyle değil de kavramsallaştırma ve düşünmeyle ilişkilendirilip soyut ve ideal olarak kabul edilmesidir (James, 1912: 212-216).

Pragmatizm, radikal deneyimcilik ve hümanizm James düşüncesinin temel belirleyenlerini oluşturur. Bu üç noktayı da birbiriyle yakından ilişkili olarak ele alan James, üçünün de deneyime yaptıkları vurguyla uzlaştığını düşünür. Bu yaklaşımı yazdığı farklı konularda da hissedilir. Özgürlük ve ahlâk konusundaki düşünceleri de deneyim felsefesindeki iddialarıyla şekillenir.

---

31 Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için Arthur Lovejoy'un "Pragmatizm ve Realizm" ("Pragmatism and Realism") makalesine bakılabilir.

ÖZGÜRLÜK VE AHLÂK

Ahlâk ve özgürlük konusunda çok fazla yazmayan James'in bu konudaki düşünceleri radikal deneyimcilik ve pragmatizm öğretileri temelinde gelişir. Ahlâki konular ve olaylar konusunu da deneyim gerçekliği temelinde açıklamaya çalışır. Bu konuda bütün verileri deneyimde oldukları haliyle kabul eder ve varlıklarının kabul edilmesi için deneyimden başka bir şeye ihtiyaç olmadığını söyler (James, 1911: 122).

James'e göre, ahlâk konusunda bir düzen, tıpkı düşüncemizin rasyonel bir huzura ve kesinliğe erişmesi ihtiyacı gibi, bizim için gerçek bir ihtiyaçtır (James, 147). Her hareketimiz ve deneyimimiz ahlâkidir ve bir ahlâk teorisinin yaşadığımız somut olaylara ilişkin her zaman bir şey söyleyebilmesi gerekir. Herhangi bir teoriyi deneyimden bağımsız olarak ele aldığımız takdirde doğruluğu ve yanlışlığı konusunda bir şey söyleyemeyiz. Ahlâk konusunda somut olaylara göre değerlendirecek olursak, belirlenimciliği (determinism) savunup savunmamanın herhangi bir anlamı yoktur. James için, dünyada her şeyin önceden belirlendiği ve değişmez bir gidişatı olduğu düşüncesi ahlâk konusunda hiçbir şey söyleyemez (James, 1897: 148). Çünkü sürekli değişen bir deneyim alanı için böyle bir belirlenim iddiası anlamsızdır. Bu bağlamda belirlenimcilik, insanı tamamen pasif olarak kabul eder ve devam eden günlük deneyimlerimiz için herhangi bir şey söyleyemez (Browning, 1981: 38). Deneyim alanımız için bir şey söyleyemeyen bir teori de James için yetersizdir ve yanlıştır. Belirlenimciliğe göre, olayların varlığından başka hiçbir şey ispatlayamayız. Hayatımızdaki her şey olması gerektiği için olmuştur diyebiliriz ve ahlâki değerlendirmeye dair elimizde hiçbir şey kalmaz. Geleceğe dair de herhangi bir şey söyleyemeyiz (James, 1897: 148).

Belirlenimciliği savunanlar, şansa pek önem vermezler ve şans kavramını çok anlamlı bulmazlar. Ama James, bu konuda özgür iradeden ziyade bu kavramın üzerinde durmak istediğini belirtir. Ona göre şans herhangi bir rasyonel açıklamaya tabi tutulamayan mantık dışı ve beklenmedik olanı belirtir. Şans, ahlâki seçimlerimiz konusunda en çok üzerinde durmak istediği konudur. Çünkü James, bu seçimler konusunda farklı zamanlarda çok farklı etkenlerin rol oynadığını düşünür. Yani herhangi bir olan biten hakkında belirlenimcilikte olduğu gibi, mutlak sebepler aranmaması gerektiğini düşünür. Deneyim alanı ve bu alandaki ahlâki seçimler bir çoğulculuk içerir. Hangi durumda ne olacağını ya da geçmişte herhangi bir şeyi seçmiş olmamızı belirli bir kuralla açıklayamayız. Temel

olarak bizi herhangi bir şekilde tatmin eden ve diğerlerinden daha iyi, daha doğru ya da daha rasyonel bulduğumuz davranışı seçeriz. Ancak bu da her durumda en rasyonel olanı seçeceğimiz anlamına gelmez ve bu anlamda ahlâki seçimlerin tamamen rasyonel bir seçicilik olduğu gösterilemez (James, 1912: 43; 1909: 262-266). O anda neyi seçeceğimiz deneyimin getirdiklerine bağlıdır, deneyimin getirdikleri de herhangi bir kurala tabi tutulamaz, tamamen bir çoğulculuk ve çeşitlilik içerir. Her deneyim aktivitesi yeni bir dokunuş ve yeni bir karşılaşmaya yol açar (James, 1912: 185).

Belirlenimci yaklaşım, deneyimin getirdiği bu çoğulculuğu açıklayamadığı gibi, herhangi bir ahlâki yargıya, şansa ya da iradeye yer bırakmaz. Bundan dolayı bu konuda oldukça yetersiz kalmaktadır. James'e göre, hayat daima yeni şeyler öğrenilebilecek bir yerdir. Bu anlamda ne belirlenimci bir kötümserlik ne de belirlenimci bir iyimserlik hayatımızdaki değişiklikleri anlamak için yeterlidir.

James ahlâk alanındaki sorulara da pragmatik yöntemini uygulamaya çalışır. Ona göre özgür irade ya da belirlenimcilik, birlik ya da çokluk gibi felsefi problemler de pragmatik yönteme tabi tutulduğunda aralarındaki soyut kargaşa çözülür. Bu tür sorulara verdiğimiz yanıtlar, konuya hangi açıdan baktığımıza göre değişir. Bu anlamda hem çoğulcu hem de tekçi (monist) bir dünyayı doğru kabul edebiliriz (James, 1902: 5). Bu açıdan düşünüldüğünde felsefede ahlâk alanında kesinlikle çözülemeyecek gibi görünen sorunların daha pratik nedenlere bağlanarak çözülebileceğini düşünür. Ama ahlâk alanında da atomcu bir yaklaşımı olmadığını belirtir. Bu anlamda ahlâk alanında yeniliği daima kabul ederken, birbirinden kopuk ahlâki yargılarımız olmadığını belirtir. Ona göre ahlâki yargılarımız bir bütün oluşturur ve deneyim içerisindeki değişikliklere bağlıdır. Genel olarak dünyaya bakışımız ahlâkidir, çünkü iyi olana ulaşmak için uğraşırız. Deneyimin getirdiklerinden iyi olanı belirleyerek seçeriz. Her an neyin seçileceğinin belirli olduğu katı belirlenimci ve tekçi bir ahlâki alan James için, ne hayattaki değişiklikleri karşılayabilir ne de her zaman doğru olabilir. Bu yüzden James'in ahlâk konusundaki görüşleri de pragmatizm ve çoğulculukla tamamlanan bir radikal deneyimci evren tasarımıyla bağlantılıdır.

Sonuç olarak, her şeyin önceden belli olduğu ve kesinlikle bu şekilde devam edeceği düşüncesine dayanan belirlenimcilik, tekçi ve rasyonalist bir ahlâki evren, James için karşı çıkılması gereken yaklaşımlardır.

Ona göre, yaptığımız her seçimde ve deneyimin getirdiklerine karşı verdiğimiz her tepkide belli bir inancımız rol oynar. Ama bu inanç konusunu soyut belirlemelere tabi tutmaya çalışmak, beraberinde bir çelişki getirir. Sürekli yeniliklere açık bir dünyada, gelecek olanların baştan belli olduğu düşüncesi temellendirilemez. Aynı zamanda beraberinde bir kötümserliği getirebilir. Ama James, iyimserlik ve de kötümserliğin her ikisine de belli bir uzaklıkta durur. Ona göre, iyimserlik kurtuluşun zorunlu olduğunu, kötümserlik ise imkânsız olduğunu söyler. Hem zorunluluk hem de imkânsızlık James'in deneyim dünyasında kabul edilebilir tutumlar değildir. James, bu konuda pragmatizme en uygun görüşün iyileştiricilik (meliorism) olduğunu iddia eder.

İyileştiriciliğe göre, kurtuluş ne olanaksız ne de kaçınılmazdır. Mümkün bir durumdur ve bir olasılıktır. Dünyanın kurtuluşu için daima mümkün durumlar vardır ve bunlara gözümüzü kapatmamamız gerekir. Kurtuluş tamamlanacak bir gerçekliktir. Zorunlu olduğunu söyleyemeyiz. Asla ulaşılamayacağını söylemek de dünyada yaşanmamış şeylerin varlığı adına çelişkilidir (James, 1902: 110). Özgür irade problemine de pragmatik olarak değinmeye çalışan James, kendi başına düşünüldüğünde, tasarım ya da düzen gibi bir kavramın bu dünyayı açıklamak için hiç de pragmatik sonuçları olmadığını söyler (James, 1902: 45). Çünkü tasarım kendi başına hiçbir pratik sonuç getirmez, aksine kimin tasarımı ya da kime göre tasarım gibi soruları getirir. Ama belli sınırlar içindeki bir tasarımdansa, özgür iradeye inanmak pratik açıdan olumlu sonuçlar getirebilir. Deneyimde yeni şeylerin gelebileceğine ve bizim onları düzeltebileceğimize dair bir inanç getirebilir. Bu anlamda pragmatizm özgür iradeye yakınlık gösterir. Ancak, onun için özgür irade zorunlu bir kurtuluşun olacağına bağlanamaz, daha çok iyileştiriciliğe bağlanabilir (James, 1902: 46). Her zaman içinde bulunulan durumların düzeltilebileceği düşüncesi pratik bir amaç taşır. Kurtuluşu her zaman mümkün bir durum gibi algılamamızı sağlar ve daima kurtuluşun başarılabilecek bir olgu gibi görünmesine neden olur. Alternatiflerimizi arttırdığı gibi, bizim bunların mümkün olduğuna dair inancımızı ve irademizi de çoğaltır.

Şu söylenebilir ki, James, özgür irade ve nedensellik gibi kavramların ancak pragmatik olarak olumlu sonuçlara yol açabildikleri takdirde kendi düşüncesiyle uyumlu olduğunu kabul eder. Herhangi bir kavramı soyut anlamında mutlak doğru olarak kabul etmediği gibi, özgür iradeyi de o şekilde ele almaz. Kurtuluşun daima mümkün göründüğü ve her za-

man bir şeyleri düzeltebileceğimize dair inancımız ve irademiz olduğunu düşündüğümüz bir dünya, zorunlu bir tasarımın zorunlu ve imkânsız sonuçları olan bir dünyadan daha iyidir. Ama asıl ele aldığı ölçütlerden biri yine saf deneyim dünyasının çoğulculuğuna açılan bir yenilik düşüncesidir. Yeniliklere ve değişikliklere açık bir deneyim dünyasında özgür irade iyileştirici bir rol oynar ve ahlâki yargılarımızın ve yaşantımızın gelişmesine katkıda bulunur. Bize daha çok yaşama ve düzeltme imkânı sağlayan bir ahlâki yargı diğerlerinden daha iyi ve daha doğrudur. Ama bu konuda erdemli yaşamak gibi kesin doğrular aramak boşuna bir çabadır. Çünkü hayatımız her zaman çözülmesi gereken bir problemdir ve böyle problemlerle doludur, hep de böyle kalacaktır. Bu yüzden de hayatımızdaki sorunlar daima yeniliklere açık ve aşamalı bir şekilde çözülebilir (Boutroux, 1912: 113), kesin, değişmeyen ve mutlak bir çözüm yoktur. Erdemli yaşama ya da başka herhangi bir ilke, bizim yaşantımızı bizden çok daha yüksekte olan bir şeye adadığımız düşüncesine yol açar (Boutroux, 1912: 113). Bu türden ilkeler aramak James'in deneyimciliğine terstir, çünkü onunkinde sabit belirlemeler yapmaktansa hayattaki her yeniliği karşılayabilmek gibi bir amaç vardır. James'in deneyimcilik vurgusu, eğitim konusunda söylediklerinde de gözlemlenebilir.

EĞİTİM ANLAYIŞI

Bugüne kadar üstünlüğü kabul edilen soyut düşünceyi yerinden etmeye çalışan James için, felsefe daima hayatımızdaki somut problemlere bağlanabilecek bir disiplin olmalıdır. Eğitim anlayışı da bu konuyla yakından ilişkilidir. Eğitim alanında da teorik gelişim kadar pratik ve yaşamsal alışkanlıklar konusunda gelişimin de önemli olduğunu düşünür.

James'e göre, bilinç akışının ve genel olarak insanın, bilmeye ve eylemeye meyletmek gibi iki temel amacı vardır (James, 1899: 22). Ama bilme ve rasyonel tarafı, Platon ve Aristoteles etkisiyle aşırı bir üstünlük kazanmıştır (James, 1899: 23). Bunun evrim düşüncesiyle de bir ilişkisi vardır. Çünkü insanın daha aşağı bir hayvansal biçimden, rasyonalitesini geliştiren canlı ve daha üstün bir varlık haline geldiği düşünülür. Sonuç olarak, insanın pratik yaşantısı, felsefeciler tarafından daha önemsiz görülüp dikkat edilmezken, rasyonel tarafının biricikliği ve nasıl çalıştığı tek konu haline gelmiştir. Ama James'e göre pratik tarafımız ve daha öncekiler tarafından yanıltıcı olarak görülen duyularımızla algıladığımız deneyim

dünyası daha temeldir. Bunlarla birlikte gelişen bilişsel etkinliklerden daha önemsiz değildir (James, 1899: 25). Bu iddiasını temellendirmek için çeşitli sebepler öne sürer.

İlk olarak, hem hayvan hem de insan psikolojilerinin benzer biçimde sürekli olduğundan bahseder. Böylelikle aralarında üstünlük açısından temel bir ayrım gözlemleyemeyeceğimizi belirtir. Daha sonra düşünsel hayatımızın beyinsel etkinliklerimizle paralel ilerlediğini ve beraber geliştiğini iddia eder. Beynin de pratik yaşantıda karşılaşılanlarla beraber bazı etkinlikleri geliştirdiğini söyler. Ayrıca beynin etkinlikleri doğrudan etik, metafizik gibi entelektüel ve soyut alanlarla ilişkili değildir, daha çok pratik kökenlidir. Daha soyut olanların arkasında da pratik hedeflerin yer aldığı görülebilir. Son olarak beynin pratik gibi görünmeyen etkinlikleri de çevreye uyum sağlama çerçevesinde, gelişir (James, 1899: 25-27). Bütün beyinsel etkinliklerimiz pratik bir amaç çerçevesinde, hep bir soruna çözüm bulmayı ve bir şeylere uyum sağlamayı amaçlar. Bu şekilde bir pratik hedef bizim kaderimizdir ve temel etkinliğimizdir (James, 1899: 27). Bu bağlamda James, eğitim konusunda çocukların öncelikle pratik alışkanlıkları ve yaşantılarının geliştiğini kabul etmemiz gerektiğini vurgular. Ona göre, davranışı en geniş anlamda kabul etmeli ve çeşitli davranışların gelişiminin eğitimde önemli bir nokta olduğunu belirtmeliyiz. Öğrenciler belli davranışlara tepki vererek gelişir. Bu tepkileri sınırlandırmak ya da olumsuz olanları elemeye çalışmaktansa bunların motor gelişimleri için önemli olduğunu kabul etmeliyiz (James, 1899: 28).

Bu bağlamda James'e göre eğitimde amaç, insanın sosyal ve fiziksel hayatıyla uyumunu sağlayacak davranış biçimlerini geliştirme olmalıdır. Eğitimsiz bir kişi, bu tür alışkanlıkları edinmemiş ve belli durumlara nasıl karşılık vereceğini bilemeyen birisidir. Eğitim, belli davranış biçimleri, alışkanlıklar ve eğilimlerin geliştirildiği bir organizasyondur (James, 1899: 29). Ancak bu, hiçbir tepkiyle karşılanmadan öğrencilerin belli davranış biçimlerini ezberlemesi şeklinde anlaşılmamalıdır. Herhangi bir şeyin anlaşılması ve edinilmesi için öncelikle bir tepki gereklidir. James'in tepkiden kastı pragmatizmde ve radikal deneyimcilikte savunduğu öğrenme ve bilgi teorileriyle uyumludur. Şöyle ki pragmatizmde yeni bir bilginin eskilerle uyum sağlamasının önemli olduğunu ve bu uyumun gerçeklik ve doğruluk kavramımızda belirleyici olduğunu söylemiştir. Eğitim konusunda da her yeni edinilen bilginin eski bildiklerimizle uyumunun yeni bilginin edinilmesi ve yerleşmesinde önemli olduğunu söy-

ler. James'e göre, öğrencinin herhangi bir şeyi derste tekrarlaması çok anlamlı değildir. Onu bilgi haline getirebilmesi için, önceki bildikleriyle birleştirip hafızasında bir yer vermesi gerekir. Yeni öğrenilen şeyin edinilmesi için öğrencideki motor yeteneklerin gelişmesi gereklidir. Sözel olarak bir şeyi belirtmesi ve doğru söylemesi yeterli değildir (James, 1899: 34).

James için, her insanda kendiliğinden bir merak ve bilgi edinme kapasitesi vardır ve bu durum insanın pratik yaşantısıyla bağlantılıdır. Bilgi edinmede pratiğin rolüne önem veren James için öğretmenlik sanatı insanın kendinde zaten bulunan bu bilgi edinme ve tepki verme kapasitesini geliştirmeyi hedeflemelidir (James, 1899: 38-39). Bu kapasite öğrendiklerimiz arasında bir yakınlık kurma ve birbirine bağlama yeteneğiyle bağlantılıdır. James'e göre, korku, merak ya da sevme gibi tepkiler bizde zaten vardır (James, 1899: 45-46). Öğrenme sürecinde yeni karşılaşılan şeylerde bunlar devreye girer. Daha önce edindiğimiz şeylerle aralarında bir bağlantı kurulur ve bu tepki yöntemleriyle birlikte yeni bir şeyi ediniriz. Böyle bir yaklaşım hem soyut düşünme hem de herhangi bir kavramsal ilişkilenme gerektirmeyen en basit motor hareketlerimizde vardır. Herhangi bir bilgiyi kendimize mal edinirken geliştirilen bu tepkiler, bir şeyin bizim için anlamlı olması ve bilgi haline gelmesinde itici güçlerdir. James'e göre aniden bir şeyin duyulup, sınıfta tekrar edilip öğrenilmesi mümkün değildir. Yeni öğrenilen şeyin hafızamızda daha önceden yerleşmiş bilgilerle bağlantı kurulup aralarında yakınlık kurulmadan edinilmesi mümkün değildir. Bu anlamda herhangi bir şeyin sınıfta tekrarlanması ya da kâğıda dökülmesi yeterli değildir.

Sonuç olarak, James için eğitim kişinin belli alışkanlıklarını geliştirmeyi hedefler. Bu geliştirme bilimin getirdiği yeniliklere göre düzenlenir. Eğitim sürecinde edinilen her şey belli bir alışkanlığı geliştirmek için motive edici bir etki sağlar ve bizi bir eylem için tetikler. (Boutroux 1912: 109) Pek çok alışkanlığımız ve öğrenmek için tepki verme biçimimiz olduğunu düşünen James'e göre, öğrenci belli şeyleri ezberden bilmek zorunda olan kişi yerine belli bilme biçimlerini ve alışkanlıklarını geliştirebilen kişi olarak görülmelidir. James eğitimde bireyi salt bir otomat olarak görmez, bu otomata bir "plastiklik ve mükemmellik gücü" (Boutroux 1912: 109) vermeyi hedefler. Ona göre, bireyde gizil kuvvetler vardır ve eğitimde onları nasıl harekete geçireceğimiz önemlidir. Genel olarak eğitim anlayışı, pragmatizm ve radikal deneyimcilik görüşleriyle uyumludur. Deneyime vurgu yapılması, öğrenimde pratiğe yapılan vurguyla bağlantılı-

dır. Öğrenilen her şeyin daha önceki bilgilerle bağlandığı sürece anlam kazanması iddiası da, öğrenmede işlevselliğin rolünü vurgulayarak pragmatizmle olan ilişkisini açığa çıkarır.

İNANÇ VE DİN

James inanç konusunu, hem rasyonalite, hem ahlâk hem de deneyim açısından öneminden bahsederek ele alır. Sezgisellik ve inancın rasyonelliğimiz üzerinde önemli bir etkisi olduğunu iddia eder. İnanma ve din konusundaki iddialarında da pragmatist yöntemin etkisi büyüktür.

"İnanma İstenci" ("The Will to Believe") makalesinde inancın temellendirilmesini amaçladığını ve dini konularda bir eğilime inanma hakkını savunduğunu söyler (James, 1897: 1). Bu konudaki düşünceleri, daha önce de belirttiği rasyonel ya da entelektüel yetinin insanın tüm hissiyatından ve istencinden bağımsızmış gibi gösterilmesine itiraz etmesiyle ilgilidir. Entelektüel bakış açısının inancın etkisinin olmadığı ve duygusal tercihlerin yok olduğu bir alanmış gibi düşünülmesine karşı çıkar (James, 1897: 9-10). İnanç meselesini sadece din konusuyla ilgili olarak değil, daha geniş bir alana da uygulayarak inceler. İnanç bilgimizin ve hayatımızın her alanında etkilidir. Ahlâki konularda duyusal kanıt yeterli değildir, her zaman inancımız devreye girer. Hatta bilim bile, duyusal verilerin çokluğu durumunda bir seçim yapmak durumunda kalırsa inanca başvurur (James, 1897: 22). Bilim adamların tercihlerinde de hangi teoriye inandıkları etkilidir. Kısacası, James'e göre, toplum içinde gerçekleşen bütün olaylar ve bütün oluşumlar da tutkuyla bağlanılan inançların sonucudur (James, 1897: 24). Her ne kadar dine inanma hakkını savunduğunu söylese de, James için temel olan öteki dünyaya değil bu dünyaya inanmadır (Lapoujade, 2009: 120). İnanmayı din, bilim gibi her alanda temel bir ölçüt olarak ele aldığı için daha çok inancın bu dünyadaki sonuçlarıyla ilgilenir. Dini inanç da inanma biçimlerinden biridir. Tanrıtanımaz inancın örneklerini ve hatta aşkta, sanatta inanma biçimlerini de dini inançla bir tutar (James, 1902: 225). Dolayısıyla din tanımı da aslında laik ve ateist olarak yorumlanabilir (Lapoujade, 2009: 121), çünkü bir kişinin dini James için, bir insanın kendisi için önemli olan canlı bir hipotez gibidir, diğerleri için anlamlı olmasa da kişi kendi deneyimleriyle bu hipoteze inanır (James, 1992: 177). Böyle bir tutum, insana deneyimlerinde önünü açabilecek ve onu ayakta tutabilecek bir yaklaşım kazandırabilir.

James, dini inanç meselesini de bir seçenek olarak değerlendirir. Pragmatik yönteme uygun olarak inanmanın bize neler kazandırıp neler kaybettireceğine bakmak ister. Dinin temelde iki iddiası olduğunu düşünür. Birincisi, en iyi ve en mükemmel şeylerin, ebedi ve son sözü söyleyecek şeyler olduğudur (James, 1897: 25). İkincisi ise, bu ilk iddiaya inanmanın bizim için daha iyi olduğudur (James, 1897: 26). Öncelikle dinin hayatımız için önemli bir seçenek olduğunu söyler. Eğer dinin iddiaları doğruysa iyi olanı kazanırız, yanlışsa kaybederiz. İyilik söz konusu olduğunda, din önemli sonuçları olan bir iddiadır. Bu iddialar kesinleşinceye kadar beklemek anlamlı değildir. İnançlı olduğumuz durumda iyi olanı elde etmiş oluruz, dinin iddialarını yanlış kabul ettiğimizde ise, sadece inanmamayı tercih etmiş oluruz (James, 1897: 26). James, burada ebedi bir şey olsa da, olmasa da inancın getireceği iyilik düşüncesinin mantıksal olarak olumlu sonuçlar getirebileceğini ve dine de böyle bir tercih açısından bakıldığında olumlu sonuçlar getirebilecek bir şey olarak bakabileceğimizi söylüyor.

Diğer bir kitabı *Dini Deneyimin Çeşitlilikleri'nde* (*The Varieties of Religious Experience*) ise insan doğasını incelerken dini deneyimin önemli bir yer tuttuğunu söyler. Bu kitapta asıl ele aldığı, insanların herhangi bir ibadet ya da inanç ilişkisinde hissettikleri ve bunun varoluşsal etkileridir. İnsanlar kutsal olduğunu düşündükleri bir şeyle ilişkiye girdiklerinde ne hissederler ve nasıl davranırlar sorusuna yanıt aramak istediğini belirtir (James, 1902: 31). Diğer psikolojik ve tıbbi açıklamaların aksine, insanların ruhsal sağlığıyla ilgili iki temel ruh halinden bahseder. Dini inancın sağlıklı düşünen biri için (healthy mindedness) ve hasta bir ruh (the sick soul) için ne ifade ettiğini sorgular. Sağlıklı düşünen biri için dini inanç, hayatın iyiliğine dair bir inancı da beraberinde getirir (James, 1897: 79). Sağlıklı düşünen biri istemsiz olabilir ama genelde ne isterse onu eylemeye yatkındır. Çevresindeki olaylara ve hayata karşı olumlu bir bakış açısına sahiptir. Bunlara örnek olarak James, kötülüğü tanımayan ve dünyada kötülük olduğuna inanmayan bir akımı gösterir. Böyle insanlara tarihin her döneminde rastlanabilineceğini ve bu insanların dininin kutsal olanla birleşmiş olduğunu söyler (James, 1902: 78). Ama hasta ruh, her olayda bir kötülük arar (James, 1902: 163) ve daima depresif olmaya yatkındır. James bu tür ruh haline dini deneyimin olumlu etkileri olacağını söyler. Ama en sağlıklı olanın, iki tür ruh halini de taşıyıp, hastalıklı olan tarafı kurtarmaya yatkın olmak olarak tanımlar. Genel olarak dini deneyimin ve

kutsal olana yakınlık düşüncesinin ruh sağlığı için olumlu etkileri olabileceğini savunur. Dünyanın dini açıklanmasının, insanların hayatlarının daha derin bir açıklaması olduğuna inanmalarını sağlayacağını düşünür. Kutsallık ya da kutsal olana yakın olma düşüncesinin hayatımıza anlam katarak bize ruhsal yönden bir rahatlama sağlayacağını dile getirir.[32] Sonuç olarak, James'e göre, pratik sonuçları açısından dini deneyimi ya da dini inancı olumsuzlamak çok yararlı bir tavır değildir ve bu konu da inceleme yapılmadan insan doğası tam olarak anlaşılamaz. Ayrıca inanç konusu hayatımızın her alanında etkili olduğu ve din dışındaki alanlarda da öneminin göz ardı edilmemesi gerektiği vurgusunu yapar.

JAMES DÜŞÜNCESİNİN SİYASİ VE TOPLUMSAL UZANIMLARI

James, siyasi görüşüne ya da toplumsal konulara dair doğrudan bir şey söylemez. Ancak onun düşüncesini genel olarak Amerikan pragmatik düşüncesi ile bağlantılı bir Amerikan emperyalist ideolojisinin savunucusu olarak yorumlayanlar vardır.[33] Bu görüş yaygın olsa da, tam tersi iddialar da söz konusudur. Pragmatizmin faydacılık ve yarar vurgusunun insan deneyimindeki çeşitliliğe, uzlaşmacılığa ve bu anlamda toplumsallığa işaret ettiğini iddia edip bu vurgunun sadece yarar üzerinden açıklanmasının yetersiz olduğunu öne sürenler de az sayıda değildir.[34]

---

32 Bu konu için Ellen Kappy Suckiel'in *Cennet Savunucusu William James'in Din Felsefesi* kitabı önemli bir kaynaktır.

33 Harry K. Wells, *Emperyalizmin Felsefesi Pragmatizm* kitabında, pragmatizmin kapitalizmin emperyalist aşamasında Amerikan sermaye sınıfının işbitirici felsefesi durumuna geldiğini ve pragmatist yöntemin yıkıcı örneklerinden birinin William James'in psikoloji ve felsefedeki tavrı olarak gösterilebileceğini söyler.

34 David Lapoujade *William James, Deneyimcilik ve Pragmatizm (William James, Ampirizm ve Pragmatizm)* kitabında, James'in felsefesinin kesinlikle bir toplumsal boyut taşıdığını (bkz s. 141) ve hatta James'in ırkçılığa ve lince karşı Venezuela krizi ve Filipinler meselesinde anti-emperyalist eylemlerin başında yer aldığını belirtir. Ayrıca Kennan Ferguson *William James: Çoğulcu Bir Evrende Siyaset (William James: Politics in the Pluriverse)* kitabında James'in pragmatizmden ziyade çoğulculuk teorisiyle hatırlanması gerektiğini ve bu teorinin de sadece liberalizm ve emperyalizme hizmet etmediğini, böyle bir bağlantının aceleyle kurulup yeterince incelenmediğini, yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini ve James'in düşüncesinde asıl vurgunun çoğulculuğun farklılıklara karşı hoşgörüsü olması gerektiğini iddia eder. Öte yandan William E. Walling *Sosyalizmin Daha Geniş Boyutları (The Larger Aspects of Socialism)* kitabında, James'in "Savaşın Ahlâki Eşdeğeri" ("The Moral Equivalent of War") makalesinden yola çıkarak James'in yaklaşımının militarizm ve sosyalist ideolojilerdeki "devlet sosyalizmi" anlayışıyla ilişkisini inceler. James'in düşüncesinin siyaset ve toplumsal konular bağlamında incelendiği diğer eserler arasında George Cotkin'in *William James: Kamusal Filozof (William James: Public Philosopher)* ve Joshua Miller'ın *Demokratik Yaradılış: William James'in Meşruiyeti (Democratic Temperament: The Legacy of William James)* kitapları da önemlidir.

James'in teorisinde öznelci ve perspektivist yaklaşımın ağır bastığı yaygın bir görüştür (Suckiel, 2003: 15). Bununla bağlantılı olarak ağır basan öznelliğin herhangi bir doğruya yer bırakmadığı ve doğrunun tek ölçütünün işe yararlık olduğu öne sürülerek bu teori emperyalist ve yayılmacı ideolojiyle bağdaştırılır. Ancak konu tartışmalıdır ve James bu noktada kendi düşüncesinin "işine yarayanı doğru kabul et" gibi bir ideoloji olarak öne sürülmesinden kaçınır, aksine bu düşünce biçimini daha çok insanların deneyimleri içerisinde nasıl düşünüp hareket ettiğine dair bir inceleme çabası olarak göstermeye çalışır. Pragmatizme, "eski düşünme biçimlerinin yeni bir ismi" demesinin sebebi de bu olarak gösterilebilir. Şöyle ki bu teoriyle James, zaten kullandığımız ve birçok düşünürün de zaman zaman başvurduğu bir yöntemi anlatmak istediğini belirtir.[35] Aynı zamanda kendini "popüler felsefeci" olarak tanımlaması da herhangi bir mutlakçı doğruluk teorisi ve felsefi ideolojidense deneyime dayanan bir yaklaşımı benimsediğini göstermeye çalışır. Burada James'in yaklaşımından herhangi bir şey iddia edilmeden, sadece bir yöntemsel tavrın mı çıkarılması gerektiği sorusu önem kazanır. Pragmatik yöntemin belli bir ideolojiye bağlanıp bağlanmayacağı konusu yukarıda da bahsedildiği gibi tartışmalı bir konudur. Ancak yaygın olarak kabul edilen görüş, bu yöntemin mutlakçı bir "işe yararlık" ideolojisi olmasından ziyade, çoğulculuk düşüncesiyle bağlantılı olduğudur.[36] Öte yandan James, hümanizm vurgusuyla birlikte, doğru olarak kabul ettiklerimizin, geçmiş deneyimlerimizden ve hatta atalarımızın deneyimlerinden etkilendiğini kabul eder. Bu noktada da insan deneyimine dair doğru olarak kullanılabilecek bir ilke öne sürmektense, doğrularımız üzerinde etkili olabilecek toplumsal ve sosyal koşullara vurgu yapıp bunların incelenmesini istemektedir. Bu anlamda James'in herhangi bir toplumsallıkla ilişkisi olmadığı ya da doğrudan emperyalizmin savunucusu bir ideolojiyi dile getirdiği gibi iddiaları kabul etmeyen düşünürler –Ferguson, Lapoujade-, James'in genel olarak söyledikleriyle emperyalizme geçiş arasında hızlı ve yetersiz bir geçiş olduğu iddiasındadırlar. Çünkü James'in düşüncesinden, "şartlar ve koşullar her ne olursa olsun her zaman bize en çok fayda sağlayan şey doğrudur" ilkesinin doğrudan çıkarılması mümkün gözükmemektedir. Asıl

35 Pragmatizm kitabında buna dair örnekler sık sık tekrarlanır. Bu yazının önceki bölümlerinde bu örneklerden bahsedilmiştir.

36 Ferguson *William James: Çoğulcu Bir Evrende Siyaset (William James: Politics in the Pluriverse)* kitabında bu konuda James'in pragmatizminin klasik pragmatistlerden ayrılması gerektiğini, hatta bir pragmatistten ziyade bir çoğulcu olarak hatırlanması gerektiği görüşünü vurgular.

yapmak istediği, doğruların oluşmasında ve idelerde meydana gelmesinde etkili olan şeyleri inceleyerek ya da bunları vurgulayarak mutlak bir doğru ya da mutlak bir ideoloji iddiasının yanlışlığını ve hayattan kopukluğunu göstermektir. Toplumsal açıdan bakıldığında ise bu yaklaşım daha çok çoğulculuk teorisiyle bağlantılandırılır.

David Lapoudje, pragmatizmin "liberalizmin ya da iş adamlarının felsefesi" olmadığını, ancak "içinde ticari ilişkilerin de olduğu bu dünyaya inanmak zorunda olan sıradan insanın felsefesi" olabileceğini söyler (Lapoujade, 2009: 159). James, bu dünyaya inanmanın önemini ve umutsuzluğun yaşantımız için çok anlamlı olmadığı düşüncesini sürekli vurgular. İnanç krizi ve ümitsizlik çağımızın önemli sorunlarından biridir. Lapoujade James'in işlevselciliğinin bu konuda getirilmiş bir çözüm olabileceği ve aynı zamanda "çalışmaya son veren şeyi harekete geçirebileceği" iddiasındadır (Lapoujade, 2009: 159). Suckiel de James'in düşüncesinin iyimser ve ahlâki bir felsefe olduğu konusunda Lapoujade ile hemfikirdir. James'e göre dünya "plastik ve işlenebilir"dir. Böyle olduğu için de "umut ve inançlarımızın gerçekleşebileceği yerler" vardır. Düşüncemizin asıl amacı, bizi engellerden kurtarıp "ideal ve gayelerimizin gerçekleştirilmesinde en uygun bağlamı sağlamak"tır. Bu noktada da James bunları yapabilecek belli ve makul bir gücümüz olduğunu ve bu konudaki görevimizin ahlâki olduğu belirtir (Suckiel, 2003: 15). Sonuç olarak James'in umudu ve bir şeyleri değiştirme gücünü daima savunduğu kabul edilir. Daha önce bahsedilen inanç vurgusu da James için öbür dünyadan çok bu dünyayla ve bu dünyada yapabileceklerimizle ilişkilidir.

SONUÇ YERİNE

James'e göre pragmatizm, felsefi teorilerin ortasında yer alır ve aralarındaki farkları deneyimsel kökenlerine dayanarak çözümlememizi sağlar. Yeni bir iddia olmaktansa eski düşünme biçimlerinin yeni bir ismidir ve zaten insanlar tarafından kullanılmaktadır. Temel olarak insanın düşünme biçimi pragmatizme uygun olarak sorunları aşmaya ve karşısına çıkan karmaşıklığı çözüp rahatlamaya yatkındır. Bu düşünme biçiminde kavramlar ve soyut teoriler takıldığımız yerlerde başvurulan şeylerdir. Pratik olarak kullanılır ve zaman içinde değişirler. Bununla bağlantılı olarak idelerimiz, teorilerimiz, bildiklerimiz ve doğrularımız deneyim içindeki değişikliklere tabidir. Çünkü insan düşüncesi ve deneyimleri birlikte gelişir

ve sürekli herhangi bir sorunla karşılaştığında soyut bir dinlenme yerinde rahatlayıp daha sonraki bir aşamaya geçmeye eğilimlidir.

James'in saf deneyime dayanan gerçeklik anlayışında madde ve düşünce tözsel olarak bir farklılık taşımaz. Bunlar aynı deneyim parçasının farklı iki açıdan değerlendirilmesidir. Deneyim, farklı ilişkilere bağlı olarak nesnel ve öznel nitelikler kazanır. Bu nitelikler çoğunlukla bizim soyut bir kavrama ihtiyaç duyduğumuzda biçimlenir. Yoksa, deneyim kendi içerisinde herhangi bir soyut kavrama ihtiyaç duymayan bir gerçekliğe sahiptir. Saf deneyim James'e göre, hayatın herhangi bir kavramla ilişkili olmayan dolayımsız akışıdır.

Felsefe, hayatın bu dolayımsız akışını yansıtabilmeli ve pratik yaşantımızdan tamamen bağımsız bir alanmış gibi kabul edilmemelidir. James, Platon ve Aristoteles'ten beri gelen inancın soyut ve rasyonel tarafının öne çıkarılıp yüceltilmesi tavrına karşı çıkar. Pratik hayatımızın ve eylemlerimizin daha temelde olduğunu iddia eder. Bilginin de doğru bir uslamlamayla ulaşılacak soyut bir gerçeklikle bir ilişkisi olmadığını ancak saf deneyim içerisinde, deneyim dünyasıyla bir yakınlık kurmamıza bağlı olduğunu söyler. Ona göre, herkes bu dünyada kendini evinde hissetmek ister. Bu dünyayla bir yakınlık ve içtenlik kurduğumuz durumlarda da bu dünyaya dair bir şeyler biliriz. James, böyle bir teori içerisinde objektif referansa ve herkes tarafından bilinebilecek ortak bir şeye yer olmayacağı eleştirilerine karşı da radikal deneyimciliği savunmuştur. Ona göre, eğer bütün ilişkilerin deneyimden geldiğini ve deneyimdeki diğer olgular ve şeyler gibi gerçek olduğunu kabul edersek, radikal deneyimciliğin bu tür sorunlara yol açmayacağını kavramış oluruz.

James'e göre, deneyim gerçekliğini tam olarak yansıtabilecek bir felsefe için deneyimcilik radikalleştirilmelidir. Deneyimi aşan, deneyimden gelmeyen ve deneyimlenemeyecek olan hiçbir şey gerçek olarak kabul edilmemelidir. Deneyimlerimiz arasında önemli bir yeri olan ilişkilerde aynen deneyimden geldikleri gibi kabul edilmeli ve gerçekliklerinin deneyime dayandığı unutulmamalıdır. Pragmatizm ve radikal deneyimcilik açısından bakıldığında felsefenin bazı soyut tartışmalarından kurtulabiliriz. Pragmatizm bu türden tartışmalar konusunda iki seçenekten birini seçmek zorunda kaldığımızda birinden birinin tercih edilmesi durumunda pratikte nelerin değişeceğine ve bu değişikliğin ne anlama geldiğine bakarak karar verir. Bütün teorilerin deneyimsel sonuçlarına dair bir değerlendirme yapar.

Kendi döneminde en çok Darwinizm'den etkilenen James için işlevselcilik psikolojide önemli bir yaklaşımdır. Beynin bütün etkinliklerini de işlevlerine göre açıklayan James için sabit, düşünen, düşünceye yön veren ve kural koyan bir beyin yoktur ve şimdiye kadar hiçbir teori böyle bir şeyi ispatlayamamıştır. Beynin işlevleri düşünce akışı içerisinde incelenebilir. Sürekli ve her zaman değişime tabi bir düşünce akışımız vardır. Düşünce akışımızı uyaran ve onun tarafından seçilen her şey gerçektir. Düşünce, yeni karşılaştığı bir şeyi kabul ederken ve kendine mal edinirken kendi ötesinde hiçbir yere başvurmaz. Kendi kendine karar verir. Bu akış içerisinde tamamen ruhsal bir kontrol noktası yoktur. Düşünce akışı aynı zamanda dış dünyanın da gerçekliğidir. Hem dış dünya hem de bizim gerçekliğimiz bu akış içerisinde birbirine karışır.

James, benzer bir şekilde deneyim akışı içerisinde de bilincin varlığına bir yer vermez. Ona göre bilinç tözsel bir varlık olarak var olmaz. Bilme işlevini açıkladığımız takdirde onun varlığını da açıklamış oluruz. Bilme işlevi deneyim içerisindeki ilişkilerle açıklanır. Farklı ilişkilenme biçimleri, deneyimin sürekli değişen doğasında aynı deneyim parçasının bir tarafını öznel bir tarafını nesnel yapar.

Her ne kadar bilincin varlığını töz olarak reddetse de bu durum, James'in insanı bilme ve bu dünyayı yorumlama konusunda tamamen pasif bir otomat olarak gördüğünü göstermez. Bilgide ve gerçeklik konusunda öznel katkının önemini vurgular. İnsanı aktif, seçen ve seçtikleriyle var olan ahlâki bir varlık olarak görür. Şansa ya da özgür iradeye hiç yer bırakmayan belirlenimciliğe karşıdır. Ona göre, ahlâki seçimlerimizde deneyimin getirdikleri ve bizim bunlara göre seçimlerimiz önemlidir. Ama bu konuda genel geçer bir ilkeye karşıdır. Bütün hayatımızın amacını belirleyecek ve insanın kendinden üstün gördüğü bir kavrama kendini adamasını şart koşan teorilere de itiraz eder. Ona göre, ahlâk konusunda iddialı olabilecek bir söylem, deneyim alanının sürekli geliştiğini göz önünde bulundurmalı ve hayatın sonsuza dek çözülemeyecek ama aşamalı olarak çözülebilecek sorunlardan oluştuğunu kabul etmelidir.

Kendini felsefenin çok farklı, soyut ve üstün bir alan olduğunu savunan büyük düşünürlerden ayıran James, yaptığı felsefeyi popüler bir felsefe olarak tanımlar. Popüler bir felsefeci olarak deneyimi olduğu gibi kabul edebildiğini ve onu anlamak için üst bir soyutlamaya gerek duymadığını belirtir. Bugüne kadar yapılan felsefedense, radikal deneyimciliğin yaklaşımının hayatımızın gerçekliğini ve deneyim alanındaki değişiklikleri karşılayabilmek için daha geçerli bir teori olduğunu iddia eder.

Kaynakça

Aaron Richard, *John Locke*, Oxford: Oxford University Press, 1937.

Aristotle, *Metaphysics*, çeviren: Arthur Madigan, Oxford: Clarendon Press, 1997.

Ayer, A, *The Origins of Pragmatism*, San Francisco: Freeman, Cooper, 1968.

Bennett, Jonathan, *Learning from Six Philosophers*, Oxford: Clarendon Press, 2001.

————, *Locke, Berkeley, Hume, the Central Themes*, Oxford: Clarendon Press, 1971.

Berkeley, George, *Of the Principles of Human Knowledge*, editör: Colin M. Turbayne, New York Liberal Arts Publications, 1957.

Bode, Boyd Henri, "Cognitive Experience and Its Object", *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* içinde, 1905, Kasım, cilt II, no. 25: 658-663.

————, "Some Recent Definitions of Consciousness", *Psychological Review* içinde, 1908, Mayıs: 255-164.

————, "Pure Experience and the External World", *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* içinde, 1905, Mart, cilt 2, no. 5: 128-133.

Boutroux Emile, *William James*, Kessinger Publications, 2007.

Brotherston, Bruce, "The Empirical Method in Philosophy", *The Journal of Philosophy* içinde, 1933, Ağustos, cilt 30, no. 17: 449-458.

Browning, Don S., *Pluralism and Personality: William James and Some Contemporary Cultures of PSychology*, U.S.A.: Bucknell University Press, 1981.

Cotkin George, *William James, Public Philosopher*, USA: University of Illionis Press, 1994.

Descartes Rene, *Meditations on First Philosophy*, New York: Bobbs-Merrill Company, 1960.

Descombes Vincent, *Modern French Philosophy*, çeviren: L. Scott-Fox ve J. M. Harding, Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1980.

Ferguson Kennan, *William James: Politics in the Pluriverse*, Rowman & Littlefield Publications, 2007.

Forsyth, T, M, "The Conception of Experience in its Relation to the Development of English Philosophy", *Mind* içinde, 1904, Temmuz, cilt 13, no 51: 394-409.

Gavin William Joseph, *William James and the Reinstatement of the Vague*, Philadelphia: Temple University Press, 1992.

Hobhouse, L. T., *Theory of Knowledge a Contribution to Some Problems of Logic and Metaphysics*, New York: AMS Publications, 1970.

James, William, *Principles of Psychology*, Cambridge MA: Harvard University Press, 1981, orijinal yayın tarihi: 1890.

————, *Essays in Radical Empiricism*, Lincoln: Nebraska University Press, 1996, orijinal yayın tarihi: 1912.

————, *Pragmatism and the Four Essays from the Meaning of the Truth*, New York: Meridian Books, 1955, orijinal yayın tarihi: 1902.

————, *Some Problems of Philosophy*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1979.

————, *The Meaning of Truth*, New York: Longman Green and Co, 1911.

————, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, New York: New American Library, 1902.

————, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, (New York: Dover Publications, 1956, orijinal yayın tarihi: 1898.

————, *A Pluralistic Universe*, Cambridge: MA: Harvard University Press, 1977, orijinal yayın tarihi: 1909.

————, *Manuscript Essays and Notes*, Harvard University Press, 1989.

————, "What is an Emotion?", *Mind* içinde, 1884, Eylül: 188-205.

————, "The Sentiment of Rationality", *Mind* içinde, 1879, Temmuz, cilt 4, no. 15: 317-346.

————, "Remarks on Spencer's Definition of Mind as Correspondence", ilk yayınlanışı *The Journal of Speculative Philosophy* içinde 1878, daha sonra *Essays in Philosophy* içinde 1897: 7-22.

————, *Talks to Teachers on Psychology and to Students on Some of Life's Ideals*". New York: Henry Holt, 1899.

William James Pragmatism in Focus, editör: Robert Meyers, Routledge, 1992.

Jolley, Nicholas, *Locke, His Philosophical Thought*, Oxford: Oxford University Press, 1999.

Kallen Horace M, "James, Bergson and Traditional Metaphysics", *Mind* içinde, 1914, Nisan, cilt 23, no 90: 207-239.

Kirkham, Richard, *Theories of Truth: A Critical Introduction*, Cambridge, Mass: MIT Publications, 1992.

Kress, Jill, "Contesting Metaphors and the Discourse of Consciousness in William James", *Journal of the History of Ideas* içinde, 2000, Nisan, cilt 61, no. 2: 263-283.

Lamberth David, *William James and the Metaphysics of Experience*, Cambridge, U. K., New York: Cambrdige University Press, 1999.

Lapoujade David, *William James Ampirizim ve Pragmatizm*, çeviren Nusret Polat, İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2009.

Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, New York: Dover Publications, 1959.

Lovejoy, Arthur, "Pragmatism and Realism", *The Journal of Philosophy* içinde, 1909, Ekim, cilt 6, no 21: 575-580.

Miller Joshua I., *Democratic Temperament: The Legacy of William James*, USA: University of Press of Kansas, 1997.

Moller, Mark, "James, Perception and Miller-Bode Objections", *Transactions of Charles Peirce Society* içinde, 2001, sonbahar, cilt 27, no. 4: 609-626.

Montague, "May a Realist be a Pragmatist?", *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* içinde, 1909, Ağustos, cilt 6, no. 17: 460-463.

Perry Ralp Barton, *The Thought and Character of William James*, Cambridge: Harvard University Press, 1948.

Pitkin, Walter B., "James and Bergson: Who is Against Intellect?", *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* içinde, 1910, Nisan, cilt 7, no. 9: 225-231.

Plato, *The Republic*, çeviren Desmond Lee, Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1988.

————, *Meno*, çeviren W. H. C. Guthrie, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1971.

————, *Parmenides*, çeviren Smauel Scolnicov, A.B.D.:Kessinger Publishing Co, 2004.

————, *Theaetetus*, çeviren Robin W. Waterfield, Penguin Classics, 1987.

Russell, Bertrand, *The Problems of Philosophy*, New York: Oxford University Press, 1954).

Suckiel, Ellen Kappy, *The Pragmatic Philosophy of William James*, Notre Dame, IN ve London: Notre Dame University Press, 1982.

————, *Cennet Savunucusu William James'in Din Felsefesi*, çeviren Celal Türer, İstanbul: Elis Yayınları, 2005.

Walling English William, *The Larger Aspects of Socialism*, USA: Kessinger Publishing, 2007.

Wells Harry K., *Emperyalizmin Felsefesi Pragmatizm, Hukukta, Tarihte, Psikolojide, Eğitimde, Ahlâkta, Din ve Dış Politikada İş Bitiricilik Felsefesi*, çeviren: Tahsin Yılmaz, İstanbul: Sorun Yayınları, 2003.

Wickam Harvey, *The Unrealists, James, Bergson, Santayana, Einstein, Bertrand Russell, John Dewey, Alexander and Whitehead*, Freeport, N. Y. Books for Libraries Press, 1970.

WILLIAM JAMES İÇİN GENEL KAYNAKÇA

James, William, *Principles of Psychology*, Cambridge MA: Harvard University Press, 1981, orijinal yayın tarihi: 1890.

————, *Essays in Radical Empiricism*, Lincoln: Nebraska University Press, 1996, orijinal yayın tarihi: 1912.

————, *Pragmatism and the Four Essays from the Meaning of the Truth*, New York: Meridian Books, 1955, orijinal yayın tarihi: 1902.

————, *Some Problems of Philosophy*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1979.

————, *The Meaning of Truth*, New York: Longman Green and Co, 1911.

————, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, New York: New American Library, 1902.

————, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, (New York: Dover Publications, 1956, orijinal yayın tarihi: 1898.

————, *A Pluralistic Universe*, Cambridge: MA: Harvard University Press, 1977, orijinal yayın tarihi: 1909.

————, *Manuscript Essays and Notes*, Harvard University Press, 1989.

————, "What is an Emotion?", *Mind* içinde, 1884, Ekim: 188-205.

————, "The Sentiment of Rationality", *Mind* içinde, 1879, Temmuz, cilt 4, no. 15: 317-346.

————, *Essays in Philosophy*, içinde 1897, Cambridge, MA ve Londra: Harvard University Press, 1978.

————, *The Works of William James*, MA and London: Harvard University Press, 1975.

————, *William James: Writings 1878-1899*, New York: Library of America, 1992.

————, *William James: Writings 1902-1910*, New York: Library of America, 1987.

———, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, Cambridge, MA and London: Harvard University Press, 1979; orijinal basım tarihi: 1897.

———, *Talks to Teachers on Psychology and to Students on Some of Life's Ideals"*, New York: Henry Holt, 1899.

———, *The Letters of William James*, editör: Henry James, Boston: Little Brown, 1926.

———, *The Correspondence of William James*, editör: Ignas K. Skrupskelis ve Elizabeth M. Berkeley, Charlottesville and London, University Press of Virginia, 1992.

Selected Letters of William and Henry James, Charlottesville and London: University Press of Virginia, 1997.

Barzun, Jacques, *A Stroll with William James*, New York: Harper and Row, 1983.

Benoist, Jocelyn, "A Phenomenology or Pragmatism?" *Pragmatism, Critical Concepts in Philosophy* içinde, cilt 2, editör: Russell B. Goodman, Londra ve New York: Routledge, 2005: 89-112.

Bird, Graham, *William James* (The Arguments of the Philosophers), London: Routledge and Kegan Paul, 1986.

Boutrox Emile, *William James*, Michigan: Longmans Green, 1912.

Browning, Don S., *Pluralism and Personality: William James and Some Contemporary Cultures of PSychology*, U.S.A.: Bucknell University Press, 1981.

Edie, James, *William James and Phenomenology*, Indianapolis: Indiana University Press, 1987.

Feinstein, Howard M., *Becoming William James*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1984.

Flournoy Theodore, *The Philosophy of William James*, 1917. Michigan: H. Holt, 1917.

Fontinell, Eugene, *Self, God, and Immortality: A Jamesian Investigation*, Philadelphia: Temple University Press, 1986.

Gale, Richard M., *The Divided Self of William James*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Girel, Mathias, "Les Angles de l'acte. Usages d'Emerson dans la Philosophie de William James," *Cahier Charles V* XXXVII, October, 2004, pp. 207-245.

Goodman, Russell B., *American Philosophy and the Romantic Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, Chapter 3.

———, *Wittgenstein and William James*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

———, "James on the Nonconceptual," *Midwest Studies in Philosophy*, XXVIII, 2004, pp. 137-148.

Lamberth David, *William James and the Metaphysics of Experience*, Cambridge, U. K., New York: Cambrdige University Press, 1999.

Levinson, Henry S., *The Religious Investigations of William James*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1981.

Matthiessen, F. O., *The James Family*, New York: Knopf, 1947.

McDermott, John, *Streams of Experience: Reflections on the History and Philosophy of American Culture*, Amherst: University of Massachusetts Press, 1986.

Moore, G. E., "William James' 'Pragmatism'", in *Philosophical Studies*, London: Routledge and Kegan Paul, 1922, pp. 138.

Myers, Gerald, *William James: His Life and Thought*, New Haven: Yale University Press, 1986.

Perry, Ralph Barton, *The Thought and Character of William James*, Boston: Little, Brown, 1935, 2 vols.

Poirier, Richard, *Poetry and Pragmatism*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992.

Putnam, Hilary, *The Many Faces of Realism*, La Salle, IL: Open Court, 1987.

———, (Ruth Anna Putnam ile birlikte), "William James's Ideas," Putnam, Hilary, *Realism with a Human Face* içinde, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990: 217-231.

Putnam, Ruth Anna, *The Cambridge Companion to William James*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Royce Josiah, *William James: And Other Essays on the Philosophy of Life*, Michigan: The Macmillan Company, 1911.

Russell, B., *The Collected Papers of Bertrand Russell*, Vol. 6, London: George Allen and Unwin, 1986, pp. 257-306.

Simon, Linda, *Genuine Reality: a life of William James*, New York: Harcourt Brace, 1998.

Seigfried, Charlene Haddock, *William James's Radical Reconstruction of Philosophy*, Albany: State University of New York Press, 1990.

Shook John R, *Amerikan Pragmatizminin Öncüleri, William James, Charles S. Peirce, John Dewey*, İstanbul: Üniversite Kitabevi, 2003.

Skillen, Anthony, "William James, 'A Certain Blindness' and an Uncertain Pluralism," in *Philosophy and Pluralism*, ed. David Archard. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 33-45.

Sprigge, T. L. S., *James and Bradley: American Truth and British Reality*. Chicago: Open Court, 1993.

Suckiel, Ellen Kappy, *The Pragmatic Philosophy of William James*, Notre Dame, IN and London: University of Notre Dame Press, 1982.

————, *Heaven's Champion*, Notre Dame, IN and London: University of Notre Dame Press, 1996.

Taylor, Charles, *Varieties of Religion Today: William James Revisited*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002.

Taylor, Eugene, *William James on Consciousness beyond the Fringe*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996.

Türer Celal, *William James' in Ahlâk Anlayışı*, Ankara: Elis Yayınları, 2005.

Wilshire, Bruce, *William James and Phenomenology: A Study of "The Principles of Psychology"*, New York: AMS Press, 1979.

6

Friedrich August von HAYEK

(1899 - 1992)

İlkay YILMAZ

Yaşamı ve Önemli Eserleri

20'nci yüzyılda liberal ekonomik politikaların en önde gelen savunucularından ve sosyalizmin en önemli eleştirmenlerinden biri olan Avusturya asıllı Britanyalı iktisatçı Friedrich August von Hayek, 1899'da Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun başkenti Viyana'da, köklü ve entelektüel bir ailede dünyaya geldi. Babası, August von Hayek, yarı-zamanlı olarak Viyana Üniversitesi'nde botanik dersleri veren bir tıp doktoruydu. Anne tarafından dedesi, Franz von Juraschek ise Avusturya İstatistik Kurumu'nun başkanlığını da yapmış olan bir iktisatçı ve anayasa hukukçusuydu.

Hayek, 1. Dünya Savaşı'nda Avusturya-Macaristan ordusunda topçu subayı olarak İtalyan cephesinde görev yaptı. Savaştan sonra Viyana Üniversitesi'ne kaydoldu ve 1921'de hukuk, 1923'te ise siyasal ekonomi dalında doktora öğrenimini tamamladı. 1924'te liberal görüşlerinden etkilendiği Ludwig von Mises'ın özel seminerlerine katılmaya başladı. Mises'le birlikte 1927'de Avusturya İş Çevrimi Araştırma Enstitüsü'nü kurdu ve 1931 yılına kadar bu kurumun başında kaldı. 1929'da Viyana Üniversitesi'nde iktisat dersleri vermeye başladı ve aynı yıl ilk kitabı *Geldtheorie und Konjunkturtheorie [Para Teorisi ve Konjonktür Teorisi]* yayınlandı.

1931'de London School of Economics'te (LSE) daha sonra *Prices and Production [Fiyatlar ve Üretim]* adıyla yayınlanacak olan bir dizi konferans vermek üzere İngiltere'ye davet edildi. Konferansların ardından İngiltere'ye taşınarak LSE'de İktisat ve İstatistik profesörü oldu. 1938'de Britanya vatandaşı olan Hayek, 1950'ye kadar LSE'de kaldı. 1930'lu yıllarda

Keynes'in devletçi-müdahaleci yaklaşımına karşı liberal ekonomi anlayışını savundu. Daha önceki iki kitabında ve 1939'da yayınlanan *Profits, Interests and Investment [Kârlar, Faizler ve Yatırımlar]* adlı eserinde, ani parasal genişlemelerin ve bu tür genişlemelerin ardından gelen kredi olanaklarındaki artışların, ekonomideki malların göreli fiyatlarını çarpıtarak kaynak dağılımında etkinliği bozacağını ve sürdürülemeyecek bir yatırım artışına neden olacağını belirtti. 1941 tarihli *The Pure Theory of Capital [Sermayenin Mutlak Teorisi]* adlı kitabında ise kendi sermaye teorisini geliştirdi. Ancak bu kitap dönemin Keynesyen eğilimleri nedeniyle çok az dikkat çekti.

2. Dünya Savaşı sırasında Britanya'da ekonomik planlama yapılması ve İşçi Partisi taraftarlarının açıkça savaştan sonra da ekonominin merkezî planlamayla yönetilmesini savunması, Hayek'i sosyalizmin ve diğer kolektivist sistemlerin tehlikelerine dikkat çeken *The Road to Serfdom [Kölelik Yolu]* adlı kitabı yazmaya itti. 1944 yılında yayınlanan bu kitapta Hayek, sosyalizmle dönemin faşist ve Nazi akımları arasındaki benzerlikleri vurgulayarak merkezî planlamaya dayalı bir kolektivist ekonomik sistemde bireylerin hak ve özgürlüklerinin kaçınılmaz olarak yok edileceğini vurguladı. Bu kitabın etkisi Britanya'nın sınırlarını aştı, ABD'de en çok satan kitaplar arasına girdi ve pek çok dile çevrildi.

Hayek, 2. Dünya Savaşı'nın ardından 1947 yılında, yükselen kolektivist-totaliter eğilimlere ve akımlara karşı kendisi gibi özgür toplum ve piyasa ekonomisi ideallerini benimseyen, aralarında Karl Popper, Karl Polanyi, Milton Friedman, Ludwig von Mises ve George Stigler gibi düşünürlerin de bulunduğu üst düzey entelektüellerle birlikte bir çeşit liberal enternasyonal olan *Mont Pèlerin Topluluğu*'nu kurdu ve 1961'e kadar bu topluluğun başkanlığını yürüttü.

1950'de LSE'den ayrılan Hayek, Amerika'daki Chicago Üniversitesi'ne Toplumsal Düşünce Komitesi üyesi ve toplumsal ve moral bilimler profesörü olarak geçti. Chicago'da kaldığı dönemde 1960'ta yayınlanan *The Constitution of Liberty [Özgürlüğün Temel Yapısı]* adlı klasik eserini yazdı. Klasik liberalizmin temel eserlerinden biri olarak kabul edilen bu kitapta, karmaşık bir toplumun gelişebilmesi için bireysel özgürlüklerin, özgürlükçü bir düzen için de hukukun üstünlüğü ilkesinin gerekli olduğunu vurguladı ve hangi tür devlet faaliyetlerinin özgürlükle ve piyasa ekonomisiyle bağdaşabileceğini açıkladı.

Hayek, 1962'de Amerika'dan ayrıldı ve 1968'de emekli olana dek Batı Almanya'daki Freiburg Üniversitesi'nde iktisat politikası profesörü olarak görev yaptı. 1974 yılında Nobel İktisat Ödülünü kazanan Hayek, bu ödülün ardından daha önce 1973'te ilk cildi yayınlanmış olan *Law, Legislation and Liberty [Hukuk, Yasama ve Özgürlük]* adlı çalışmasının 1976'da ikinci, 1979'da ise üçüncü cildini tamamladı. Bu eserde hukuk kurallarıyla toplumsal düzen arasındaki ilişkiyi, sosyal adalet kavramının niteliğini ve özgür bir toplumda uygulanması gereken siyasal düzeni irdeledi.

Son kitabı *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism [Ölümcül Kibir: Sosyalizmin Hataları]* 1988'de yayınlandı. Bu kitapta, sosyalist düşüncenin ortaya çıktığı ilk dönemlerden beri olgusal ve mantıksal hatalarla dolu olduğunu ve bu hatalar nedeniyle reel sosyalizmin 20. yüzyılda sürekli başarısız olduğunu savundu. İnsanın içinde yaşadığı dünyayı tam olarak anlayabileceğine ve bu dünyayı istediği gibi biçimlendirebileceğine olan inancı "ölümcül kibir" olarak adlandırdı.

Friedrich August von Hayek 23 Mart 1992'de 93 yaşında Freiburg'da öldü.

Giriş

Bütün entelektüel yaşamı boyunca özgürlüğü ve özgür bir toplumsal düzeni savunmuş olan Hayek, özgürlük teriminden bireyin, başka insanların ve dolayısıyla devletin baskısına ve zorlamasına mümkün olduğunca az maruz kalmasını anlamaktadır. Hayek'e göre böyle bir ortam, ancak hukukun üstünlüğü ilkesinin geçerli olduğu yerlerde sağlanabilir. Kölelik, tutsaklık ya da bireysel özgürlüğün çeşitli derecelerde ihlali, sadece bu durumlara maruz kalan insanlar üzerinde nahoş etkiler yapmakla kalmaz, aynı zamanda bu insanların içinde yaşadıkları toplumların gelişimini ve dolayısıyla genel olarak diğer insanların çıkarlarını ve potansiyel refahlarını da azaltır. Uzun vadede birey, kendi özgürlüğünün yanı sıra ve belki de ondan daha fazla, içinde yaşadığı toplumdaki diğer insanların özgür olmalarından fayda sağlar. Özgürlüğün toplumsal düzen içerisinde nasıl böyle bir etki yaptığını anlamak için insan uygarlığının ve toplumun nasıl bir yapıya ve düzene sahip olduğunu kavramak gerekir.

Hayek, insan uygarlığının yüksek gelişmişlik ve karmaşıklık düzeyinin spontane (kendiliğinden doğan) bir düzene dayanması sayesinde mümkün olduğunu düşünmüştür. Spontane düzen, insanın kültürel ev-

rim sürecinde ortaya çıkmıştır ve insanların en azından belli bir dereceye kadar tutarlı ve uyumlu bir kurallar manzumesine uymaları şeklinde var olur. İnsanlar, bu kuralların hepsinin bilinçli olarak farkında olmasalar da, toplumsal alışkanlıkları ve gelenekleri sayesinde genellikle bunlara uyarlar. Spontane düzen biçiminde evrimleşerek günümüze gelmiş olan toplumsal kurumlar, insan eylemlerinin sonucu olmalarına karşın, onları, ortaya çıkmalarından önce tasarlamış bir akıl mevcut değildir. Bu nedenle spontane düzenler, insan aklının bilinçli olarak tasarlayabileceği bütün organizasyonlardan ve sistemlerden daha yüksek bir karmaşıklık ve gelişmişlik düzeyine sahiptir. İnsan aklı tarafından tasarlanmamaları, aynı zamanda belli bir amaca yönelik olmamaları sonucunu da doğurur. Spontane düzenin kendisinin belli bir amaca yönelik olmaması, kapsadığı insanların kendi farklı amaçlarını izlemelerine olanak sağlar.

Hayek, piyasa ekonomisinin, spontane bir düzen olarak geliştiği için insanlar tarafından tasarlanan merkezî planlı ekonomiden çok daha verimli ve üstün olduğu fikrindedir. Piyasa ekonomisi, bir yandan milyonlarca insan arasında dağılmış çok farklı ve çeşitli bilgileri fiyat sistemi yoluyla etkin bir şekilde kullanır, diğer yandan kendisi belli bir amaca yönelik olmadığı için insanların çok farklı ve hatta bazen birbirlerininkiyle çelişen amaçlara sahip olmalarını engellemez.

Piyasalarda arz ve talep tarafından belirlenen fiyatlar, bütün ekonomik aktörlerin sahip oldukları enformasyonun bir çeşit özetidir. Fiyatların oluşumunda etkili olan bireylerin kararlarını dayandırdıkları bu bilginin büyük bir kısmı insanların özel konumlarından dolayı sahip oldukları yere ve zamana ait olan bilgidir. Bu tür bilgiler doğaları gereği çoğu zaman bireyler arasında sözlü ya da yazılı iletişim yoluyla aktarılamazlar. Bazen de çok kısa bir zaman dilimine ait bilgiler oldukları için, bunlar başkalarına aktarılsalar bile, aktarıldıkları anda geçmişe ait ve carî anda yararsız bilgi halini alırlar. Büyük kısmı bu bahsedilen türden, zamana ve mekâna ilişkin, milyonlarca insan arasında dağılmış olan muazzam hacimdeki enformasyonun tamamının bir akıllı merkez tarafından toplanması ve değerlendirilmesi mümkün değildir. Piyasa ekonomisi, insanların iktisadî davranışlarının koordinasyonunda fiyat mekanizmasını kullandığı için, kaynakların en verimli kullanım alanlarına yönelmelerini ve üretimde mümkün olan en ucuz girdi bileşimlerinin kullanılmasını mümkün kılar. Piyasa sistemine müdahale edilip fiyatlar idarî kararlarla belirlendiğinde ya da manipüle edildiğinde, bu yeni "fiyatlar" yurttaşların

tercihlerini değil, yöneticilerin tercihlerini yansıtacak ve dolayısıyla, toplumda çok sayıda insan arasında dağılmış olan bilgiyi toparlayıp özetleme fonksiyonunu da yitirmiş olacaktır.

Spontane bir düzen olan piyasa ekonomisi bünyesinde faaliyet gösteren, insanlar tarafından bilinçli olarak tasarlanmış ekonomik kurumlar (örneğin firmalar, sendikalar, meslek odaları vb.), çok çeşitli ve hatta bazen birbirleriyle çatışan amaçlara sahip olabilirler. Piyasa ekonomisinin kendisinin bir amacı olmaması ve içinde barındırdığı unsurlara bir amaçlar ve değerler silsilesi dayatmaması, tersine onların kendi amaçlarını gerçekleştirmesine izin vermesi, özgürlük ve barış içinde işbirliği için uygun bir ortam oluşturur. Piyasada mübadele eden taraflar birbirlerinden çok farklı amaçlara ve değerlere sahip olabilmelerine karşın mübadeleden fayda sağladıkları için birbirleriyle mübadele etmeye devam ederler.

Hayek, piyasa ekonomisiyle karşılaştırıldığında, merkezî planlamaya dayanan sosyalist ekonomik sistemin daha ilkel ve daha az verimli olduğu kanısındadır. Merkezî planlı sosyalist ekonomi, spontane bir düzen olmayıp bazı insanların önce kafalarında kurguladıkları daha sonra oluşturdukları bir sistemdir. Böyle kurgulanmış sistemlerin karmaşıklık (complexity) derecesi, onu kurgulayan insanların muhakeme kapasitelerinin gücüyle sınırlıdır ve spontane düzenlerin eriştiği karmaşıklık derecesine ulaşmaları mümkün değildir. Nitekim merkezî planlı ekonomiler, ekonomik faaliyetlerin koordinasyonunda hiçbir zaman piyasa ekonomilerindeki gibi, toplumda milyonlarca insan arasında dağılmış bulunan ve çok çeşitli ve farklı özelliklere sahip olan bilginin tamamını kullanamazlar. Merkezî otoritenin toplayıp değerlendirebileceği bilgi, ancak insanlar arasında kelimelerle ifade edilebilecek türden olan bilgidir. Bu tür bilgi, piyasa ekonomilerinde arz ve talep tarafından belirlenen fiyatların oluşumunda etkili olan toplam bilgi dağarcığının tamamı değil, sadece bir alt kümesidir. Bu nedenden ötürü sosyalist planlı ekonomiler, piyasa ekonomileriyle karşılaştırıldıklarında daha az bilgi kullanırlar ve performansları daha düşük kalmaya mahkûmdur.

Hayek'in sosyalizmi eleştirisindeki bir diğer önemli nokta da, sosyalizmin doğası gereği özgürlükle bağdaşmayan bir sistem olmasıdır. Bütün üretim araçlarının mülkiyetinin devlette olduğu bir siyasal-ekonomik sistemde, devleti yönetenlerin elinde muazzam bir iktidar yoğunlaşması olur ve yöneticiler toplum üzerinde mutlak bir güç elde ederler. Ekonomide kamusal (devlete ait) olmayan hiçbir alanın bırakılmaması, muhale-

fetin hiçbir şekilde kendini finanse edememesiyle ve yaşam alanı bulamamasıyla sonuçlanır. Dahası, merkezî plancıların hazırladıkları planın topluma emredici bir şekilde dayatılması, bireylerin hangi üretim faaliyetlerinde bulunacakları, hangi işlerde çalışacakları ve hatta ne tür malları ve hizmetleri tüketecekleri konularında özgür olamamaları anlamına gelir. Ekonomik faaliyetler doğrudan ya da dolaylı olarak insan hayatının diğer veçheleriyle de ilişkili olduğundan, ekonomik alanın denetim altına alınması, pratikte insanın bütün hayatı üzerinde kontrol anlamına gelir. Sonuçta devletin merkezî planı, yurttaşların kendi hayatlarına ilişkin bireysel planlar yapmalarını engeller ve yurttaşlar, yönetici kadronun üzerlerinde istediği şekilde eylemde bulunduğu devletin piyonları konumuna indirgenirler.

Hayek, yalnızca sosyalizme değil, sosyal adalet fikrine de karşı olmuştur. Sosyal adalet kavramının açıkça tanımlanmamış, farklı insanlarca farklı şekillerde anlaşılan bir kavram olduğunu düşünmektedir. Pratikte, sosyal adalet savunucuları, insanlar arasında piyasa ekonomisinde ortaya çıkan gelir farklılıklarının ya tamamen ya da kısmen ortadan kaldırılmasını istemektedirler. Hayek'e göre gelir farklılıklarının azaltılması amacıyla devletin piyasa mekanizmasına müdahalesi, hem ekonomik büyümeyi yavaşlatır hem de adil değildir. Her şeyden önce serbest piyasada ortaya çıkan gelir farklılıkları, bir takım insanların bilinçli tasarımlarının ve amaçlarının sonucu değildir; piyasa sürecinde katılımcıların becerilerine, çabalarına ve kısmen de şanslarına bağlıdır. Dolayısıyla insanların gelirlerini yanlış ya da adil olmayan bir şekilde dağıtmış, sorumluluğu olan bir otorite yoktur. Bu nedenle ortaya çıkan sonuç (gelir farklılıkları) gayri adil olarak tanımlanamaz. Piyasa ekonomisinin üstün yanı, insanların iktisadî faaliyetlerini sürekli olarak tüketicilerin değişen taleplerinin karşılanmasına yöneltebilmesidir. Piyasada tüketicilerin zevk ve tercihlerinin değişmesi sonucunda bazı mallara olan talep azaldığında, bu malları üreten sektörlerde çalışanların gelirlerinin düşmesi ya da işlerini kaybetmeleri mümkündür. Fakat aynı zamanda talebi artan ürünleri üreten sektörlerde gelirler ve istihdam artacaktır. Fiyat değişimleri ve gelir farklılıkları piyasadaki aktörlerin gerekli uyumu yapmalarını sağlamak için elzemdir. Bir takım insanların gelirlerinin düşmesini engellemek amacıyla devletin fiyatları etkilemesi ya da bu insanlara devlet bütçesinden kaynak aktarması, piyasadaki bu uyum sürecini yavaşlatır, hatta tamamen engelleyebilir. Bunun sonucu da doğal olarak ekonominin büyü-

me hızının yavaşlaması veya durması olacaktır. Bununla birlikte, devletin, gelirlerin yeniden dağıtımını üstlenmesine kesin olarak karşı çıkan Hayek'e göre, belli bir ekonomik gelişmişlik düzeyinde bulunan özgür toplumlarda devletin istisnasız bütün vatandaşlara belli bir asgarî yaşam standardını garanti etmesi savunulabilir. Bu asgarî düzey, insanın sağlığını ve çalışma kapasitesini sürdürebilmesi için gerekli olan yiyecek, barınma ve giysiden oluşacak ve mutlak yoksulluğun önlenmesini sağlayacaktır.

Hayek, sosyalizmin ve sosyal adalet fikrinin popülaritesinin temelinde, insanın ve insanın atalarının Neolitik devrimden önce avcı-toplayıcı olarak yaşadığı birkaç milyon yıllık dönemde edindiği ve genetik yapısının bir parçası haline gelmiş olan içgüdülerin bulunduğu kanısındadır. Bu uzun dönemde bir reisin önderliğinde on beş ila kırk kişiden oluşan ve üyelerinin her birinin diğerleri tarafından tanındığı gruplarda yaşayan insanların içgüdüleri, dayanışma ve özgecilik (altruizm/diğerkâmcılık) temelinde biçimlenmiştir. Buna karşın insanların, üyelerinin sadece çok az bir kısmını şahsen tanıdığı günümüzün piyasalara dayanan "Büyük Toplum"unu mümkün kılan bu içgüdüler değil, mülkiyet, dürüstlük, sözleşme, mübadele, ticaret, rekabet ve özel hayata ilişkin adil davranış kurallarıdır. İçgüdülere dayanmayan, daha çok geleneklerin ve alışkanlıkların içinde gizlenmiş olan ve kuşaktan kuşağa kültürel yolla aktarılan bu kurallar sayesinde insanlar hiç tanımadıkları, amaçları ve niyetleri konusunda bilgi sahibi olmadıkları diğer insanlarla barış içinde yaşayabilmektedirler.

ÖZGÜRLÜK ANLAYIŞI

Özgürlüğün Anlamı ve Değeri

Hayek'in düşünce sisteminde merkezî bir öneme sahip olan özgürlük kavramı, bireyin diğer bireylerle ve toplumla olan ilişkileriyle ilgilidir. Bu nedenle, insanın özgürlük alanının sınırlandırılması ya da genişletilmesi, doğrudan insanlar arasındaki davranış kurallarındaki değişikliklerin bir sonucudur. İnsanın, diğer insanların eylemlerinden ve davranışlarından bağımsız olarak maddî ya da fiziksel şartların değişmesi sonucu daha az ya da daha fazla özgür olması mümkün değildir. Bir insanın ne kadar özgür olduğunu belirleyen şey, hangi maddî ve fiziksel şartlar altında yaşadığı değil, diğer insanlarla olan ilişkilerini hangi kuralların belirlediğidir.

Hayek, özgürlüğü, birey üzerinde toplumun diğer üyelerinin zor kullanmasının minimuma indirilmesi şeklinde tanımlar. Açıktır ki, toplu halde yaşam, bireyin eylemlerinin sınırlandırılmasını ve gerekirse bu tür sınırlandırmaların uygulanabilmesi için bireyler üzerinde toplumun diğer üyelerince zor kullanımını gerektirir. Bu nedenle insanlar üzerindeki zor kullanımı tamamen ortadan kaldırılamasa da, özgürlüğü yerleştirmek ve korumak için bu tür zor kullanmalar mümkün olan en düşük düzeye çekilmeye veya insanlar üzerinde zor kullanmanın zararlı etkileri ortadan kaldırılmaya çalışılmalıdır (Hayek, 1960:11–12).

Hayek'in bu özgürlük kavramı, insanların kendi yöneticilerini seçmeleri anlamına gelen "siyasal özgürlük" kavramından farklıdır. İnsanların kendi istekleriyle bir diktatörü iş başına getirmeleri örneğinde açıkça görüldüğü gibi, insanların kendi yöneticilerini seçebilmeleri, bizatihi onların özgür oldukları anlamına gelmez (Hayek, 1960:13–15). Buna karşın, insanların kendi yöneticilerini seçmedikleri ama özgür oldukları durumlar da olasıdır. Hukukun üstünlüğü kuralına riayet eden özgürlükçü bir yabancı ülkenin yönetimi altında yaşayan bir halkı oluşturan bireylerin özgür olduğu söylenebilir. 20'nci yüzyılda bağımsızlıklarına kavuştuktan sonra pek çok eski Britanya kolonisinde, bireysel özgürlüklerin çiğnenmiş olması ve yerli yöneticilerin vatandaşlar üzerinde eski koloni yöneticilerinden daha fazla zor kullanımına gitmiş olması, siyasal özgürlük ve bağımsızlığın, bireylerin özgürlüğü anlamına gelmediğinin kanıtıdır.

Hayek'in özgürlük kavramıyla hiçbir şekilde karıştırılmaması gereken ve pek çok kafa karışıklığına yol açan bir özgürlük anlayışı da, özgürlüğü, bir şeyi yapabilme iktidarı ya da gücü olarak gören anlayıştır. Özgürlüğü, insanın önündeki seçeneklerin sayısıyla ilişkilendiren bu anlayışa göre, insanın maddî ya da fiziksel gücü arttıkça özgürlüğü de artar. Geliri yüksek olan bir kişi, geliri düşük olan bir diğer kişiye göre daha özgürdür; çünkü geliriyle satın alabileceği mal ve hizmetlerin sayısı daha fazladır. Hatta bu konuda biraz daha ileriye gidilirse şöyle söylenebilir: Zengin bir adamın kölesi olarak lüks içinde yaşayan bir kişi, yoksul fakat azat bir insandan daha özgürdür. Benzer bir şekilde, bir ordu generali muazzam yetkilere sahip olduğu ve önünde ordu kaynaklarını çok çeşitli şekilde kullanma seçenekleri olduğu için son derece özgürdür. Oysa Hayek'in bireysel özgürlük anlayışına göre, her iki örnekte de özgürlük söz konusu olamaz. Köle, efendisinin; general ise üstlerinin tercihleri doğrultusunda her an planlarını ve eylemlerini değiştirmek zorunda kalabi-

lir. Birey, diğer insanların zor kullanması ya da zor kullanma tehdidi nedeniyle kendi planları yerine bir başkasının planlarını izlemek zorunda kalıyorsa, özgürlüğü sınırlanmış demektir. Bu nedenle, başkalarının zor kullanma tehdidine maruz olmayan bir çiftçi ya da çoban, yalnızca köleden değil, generalden de özgürdür (Hayek, 1960:17).

Hayek'in özgürlük anlayışının temel noktası, insanın insan üzerindeki zor kullanımının sınırlandırılması ve mümkün olan en düşük seviyeye çekilmesi gereğidir. Bu tür zor kullanmaları tamamen ortadan kaldırmak mümkün değildir. Çünkü zor kullanımı, ancak yine zor kullanma tehdidiyle ortadan kaldırılabilir. Özgür toplumlar, zor kullanma tekelini devlete vererek ve devletin zor kullanma hakkını sınırlandırarak bu sorunun üstesinden gelmişlerdir. Devletin zor kullanma tekeli, soyut ve genel kurallara bağlanıp keyfîlikten arındırıldığında, bireyler bu kuralları veri olarak alıp kendi tercihleri doğrultusunda hayatlarına yön verebilirler ve kendi planlarını uygulayabilirler (Hayek, 1960:21). Bu nedenle, özgürlük ortamı ancak hukukun üstünlüğü ilkesine uyulan yerlerde gerçekleşebilir.

İnsanların, hukukun üstünlüğü ilkesine riayet edilen ülkelerde yaşamaları ve özgür olmaları, bizatihi o insanların mutlu ve müreffeh olacakları anlamına gelmez. Özgürlük pek çok zaman sorumluluk gerektirir ve bazen insanın aç kalmasına, hatalarının bedelini ağır şekilde ödemesine, ölümcül risklerle karşı karşıya kalmasına neden olabilir. Hatta bazen, yoksul bir insanın orduya alındıktan sonra zorunlu ihtiyaçlarının devlet tarafından karşılanması örneğinde olduğu gibi, özgürlüğün kaybedilmesi bireyin içinde yaşadığı maddî ve fiziksel şartlarda göreli bir iyileşmeye neden olabilir. Belki de bu tür nedenlerden dolayı, insanların büyük çoğunluğu bireysel özgürlüğün değerini yeterince anlayamamıştır. Bireysel özgürlükle ekonomik ve sosyal güvenlik arasında bir seçim yapmak gerektiğinde, güvenliği özgürlüğe tercih edecek insanlar bulunabilmektedir. Peki, öyleyse özgürlüğü birey ve toplum için değerli kılan şey nedir?

Özgürlük, insanların farklı şeyleri deneyerek ve uygulayarak doğal ve toplumsal çevrelerine daha iyi uyum sağlamalarına imkân verdiği için, yani bir anlamda uygarlığın ilerlemesini mümkün kıldığı için, değerlidir. Hayek, bu konudaki temel argümanını insanların göreli cahilliği olgusuna dayandırmaktadır. İnsanlar içinde yaşadıkları dünya hakkında çok az bilgiye sahiptirler. Dahası, bilgi her zaman bireylerin bilgisi olarak mevcuttur; bütün insanların tek tek sahip oldukları bilgileri belli bir yerde ve

zamanda toplayıp değerlendirebilecek olan bir merkezî akıl yoktur ve olamaz. Bilgi, geniş anlamda, yani geçmişin deneyimleri de dâhil olmak üzere insanın çevresine uyumu için gerekli olan her şey anlamında kullanılırsa, uygarlığın ilerlemesiyle bilgi birikimi aynı anlama gelir (Hayek, 1960:26). Bu durumda insanlık ilerledikçe, yani uygarlığın ve toplumun üzerine inşa edildiği bilgi miktarı arttıkça, bir bireyin sahip olduğu bilginin, uygarlığın dayandığı toplam bilgi birikimine oranı azalır. Uygarlık sürecinde, bireylerin bu göreli cahilliğindeki artışı dikkate alır ve uygarlığın bireylere fayda sağladığını kabul edersek, insanların sadece kendi sahip oldukları bilgiden değil, diğer insanların sahip oldukları ve kendilerinin hiçbir zaman bilmedikleri bilgilerden de yararlandıkları ve bu yararlanmanın göreli öneminin sürekli arttığı sonucuna varırız. Özgürlük, toplumdaki geniş anlamda bilgi birikiminin, yani doğal ve toplumsal çevreye adaptasyonun, artması için gerekli olan yeni bilgi ve yöntemlerin keşfedilmesi, bulunması için uygun bir ortam sağlar. İnsanların özgür olmadıkları, neleri yapıp neleri yapamayacaklarının kısıtlandığı, sınırlandırıldığı ve denetlendiği ortamlarda ise insanların deneyebilecekleri, sınayabilecekleri davranış ve eylem seti daralır ve belki de doğal ve toplumsal çevreye daha iyi adaptasyon için gerekli olan davranış ve eylemler bu izin verilen set içinde yer almazlar. Böyle bir durumda özgürlüğün yokluğu, ilerlemenin durması ve hatta bazı durumlarda ölüm kalım meselesi haline gelebilir.

İnsanlığın kültürel evrim sürecine bakıldığında özgürlüğün önemi daha iyi anlaşılabilir. İnsanlar hiçbir zaman tek bir grup, halk ya da ulus olarak yaşamamışlardır. İnsan ortaya çıktıktan sonra sürekli birbirleriyle rekabet eden, çatışan ve savaşan toplumlar var olmuşlardır. İnsanlık tarihi açlık, salgın hastalık veya kitle katliamları yoluyla yok olmuş veya kimliklerini kaybederek diğer toplumlara karışmış insan gruplarının sayısız örnekleriyle doludur. Bir insan grubunun hayatta kalabilmesi, başarılı bir şekilde çevreye uyum sağlayabilmesine, yani yeterli ve sağlıklı besin bulabilmesine, hastalıklara karşı önlem alabilmesine, rakip gruplara karşı kendini savunabilmesine vb. bağlıdır. Bu uyumu sağlayamayan gruplar, diğer gruplar tarafından ortadan kaldırılma tehlikesiyle karşı karşıya kalır. Hayatta kalma savaşımında başarılı olmuş olan insan grupları, sürekli olarak değişen koşullara uyum sağlama özelliği gösterebilmiş olan gruplardır. Sürekli yeni koşullara uyum sağlama, ancak sürekli olarak yeni yöntemlerin keşfedilmesi, yeni bilgilerin edinilmesi ve başarıları

kanıtlanmış yeni davranış biçimlerinin toplumda yerleşmesi yoluyla olur. Yeni yöntemlerin keşfedilmesi ve uygulanabilmesi, alışılmış ve daha önce denenmiş olanlardan farklı olan şeylerin denenebilir, sınanabilir, yapılabilir olmasına bağlıdır. Bu nedenden ötürü özgürlük ortamı, insanların çevrelerine başarılı adaptasyonu için gerekli bir şarttır.

Burada vurgulanması gereken önemli nokta, insanın sadece kendi özgürlüğünden değil, içinde bulunduğu gruptaki diğer insanların özgürlüğünden de büyük fayda sağladığıdır. Hatta çoğu zaman insanın bu şekilde diğer insanların özgürlüğünden sağladığı fayda kendi özgürlüğünden sağladığı faydadan daha büyük olabilir. Ne kadar çok insan ne kadar çok farklı yöntemleri, davranışları ve eylemleri gerçekleştirir ve uygularsa bunlar arasında "doğru" olanların bulunma şansı artar. Özgürlüğü kullanan ve "doğru" olanı keşfedenlerin keşifleri sadece kendileri için değil, içinde bulundukları grubun tüm üyeleri için de değerlidir. Bu nedenle, bir insan grubunda en azından bir alt-grup ya da sınıf özgür olabilmelidir ki, grubun değişen koşullara ve çevreye başarılı adaptasyonu için gerekli yenilikler ve keşifler gerçekleştirilebilsin. Hayek'in açıkça belirttiği gibi, bir toplum için o toplumda hiç değilse bazı insanların özgür olması, kimsenin özgür olmamasından ve pek çok insanın tam özgür olması herkesin kısmen özgür olmasından daha iyidir (Hayek, 1960:32). Özgürlük, sadece kendi eylemlerimizin sınırlandırılmasına karşı duyduğumuz içsel tepki nedeniyle değil, içinde yaşadığımız toplumun gelişmesini mümkün kılması ve uzun dönemde hızlandırması nedeniyle arzuya değer bir durumdur. Özgürlükten tam olarak faydalanabilmemiz için sadece kendimizin özgür olması yetmez, içinde yaşadığımız toplumdaki diğer insanların da özgür olması gerekir.

Gelenekler, İlerleme ve Özgürlük

Hayek'e göre, geleneklerin ve nesillerdir devam eden toplumsal alışkanlıkların geçmişin bilgisini ve tecrübesini taşıma ihtimali çok fazladır. Bir geleneğin nesilden nesile aktarılması ve bir toplumun hayatı için çok uzun sayılabilecek bir süre varlığını koruması, o geleneğin o toplumun hayatta kalma mücadelesinde olumlu bir rol oynadığına ilişkin kuvvetli bir göstergedir. Bir toplumun hayatta kalma mücadelesine olumsuz etki yapan toplumsal davranış biçimlerinin ve alışkanlıkların çok uzun süre varlığını koruması pek olası değildir. Çünkü bu tür olumsuz gelenekler, o gelenekleri taşımakta olan toplulukların hayatta kalma olasılığını azaltır-

lar. Bu tür topluluklar yok olduklarında ya da çözüldüklerinde (üyeleri topluluktan ayrılıp başka topluluklara katıldıklarında) o toplulukların gelenekleri de yeryüzünden silinir.

Bu nedenle uzun süreli geleneklere uymak, bizim bilmediğimiz ve belki de hiçbir zaman tam olarak bilemeyeceğimiz bazı toplumsal yararlar sağlayabilir. Açıkça yanlış olan ya da açıkça faydasız olduğu gösterilebilen geleneksel kuralları ve adetleri terk etmek gerekli olsa da, açıkça yanlış olduğu ispat edilemeyen, gösterilemeyen, geleneksel kuralların toplumsal bazı yararlı işlevleri olması kuvvetle muhtemeldir. Pratikte toplumun üyelerinin bu kurallara riayet etmeleri, toplumun bir bütün olarak hayatta kalabilmesi ve diğer topluluklarla yaptığı mücadelelerden başarıyla çıkabilmesi şansını arttırabilir. Bununla birlikte, geleneksel kuralların ve/veya toplumun çoğunluğunun benimsediği kuralların tamamının yararlı oldukları kesin değildir. Bunların yararlılıkları ancak uzun dönemde o kuralları ve gelenekleri taşıyan grupların çevreye uyum konusunda, yani hayatta kalma konusunda, başarılı olmasıyla anlaşılabilir. Uzun dönemde hayatta kalma mücadelesinde başarılı olmak için toplulukların, üyelerini genel olarak geleneklere riayet etmelerini özendiren ama gerektiğinde de, yani çevre şartları değiştiğinde ve yeni çevre şartları mevcut geleneklerle uyuşmadığı zaman, geleneklerin değişmesine olanak sağlayan bir yapıda olması gerekir. Bu noktada özgürlüğün önemi ve değeri bir kez daha öne çıkmaktadır. Özgürlüğün olmadığı toplumlarda, yani bireylerin geleneksel ve toplumsal kuralları, normları hiçbir şekilde değiştiremedikleri toplumlarda, eğer bu normlar ve kurallar toplumun hayatta kalması ve uzun vadede gelişimi için olumsuz etkide bulunacak türdense, toplum (grup) çözülmeye, yok olmaya mahkûmdur. Bireysel özgürlüğün bulunduğu toplumlarda ise bireyler, toplumun tepkisini çekmek pahasına da olsa bu kuralları çiğneyebilir ve farklı olanı deneyebilirler. Böyle denemelerin başarılı sonuç vermesi, yani "yanlış/yararsız" geleneği çiğneyen bireyin, zenginleşerek ya da toplumda saygınlık kazanarak toplumsal konumunu iyileştirmesi, toplumun diğer üyelerinin de benzer şekilde davranma eğilimi göstermesine yol açacak ve uzun dönemde "yanlış" gelenek terk edilecektir. Denemelerin başarısız sonuç vermesi, yani "doğru/yararlı" geleneği çiğneyen bireyin, zenginleşememesi veya toplumda saygınlık kazanamaması ise sadece bu denemeleri gerçekleştiren bireylerin geleneğe karşı çıkmış üyeler olarak toplumsal konumlarının kötüleşmesine yol açacak ve toplumun diğer

üyelerinin bu kötü örnekleri izlememesi eğilimi artacaktır (Hayek, 1960:67).

Özgürlük ve Sorumluluk

Hayek, özgürlüğün bireye farklı alternatifler arasında seçim yapma imkânı ve yükümlülüğü vermesinin yanı sıra sorumluluk yüklediğini de vurgulamaktadır. Özgürlük ve sorumluluk ayrıştırılamazlar ve bir arada bulunmak zorundadırlar. Özgür bireylerden oluşan özgür bir toplumun etkin bir şekilde işleyebilmesi için bireylerin toplumdaki pozisyonları mümkün olduğunca kendi eylemlerinin sonucu olmalı ve bu durum adil kabul edilmelidir.

Bireylerin eylemlerinden dolayı sorumlu olduklarının ve eylemlerinin kendi yaşamlarını belirlediğinin kabul edilmesi, insanların dikkatlerini kendilerinin kontrol edebilecekleri veya en azından etkileyebilecekleri değişkenler üzerinde yoğunlaştırır. Bireyin kendi konumunu ve yaşamını etkileyen her şeyi kontrol edememesine karşın, kendi yaşamından kendisinin sorumlu olması, onu kendi yaşamını etkileyen değişkenlerden kontrol edebileceği ya da etkileyebileceği değişkenleri izlemeye ve bunlar üzerinde eylemde bulunmaya iter. Özgürlük, bireye seçim yapma ve çevresini etkileme imkânı verirken, sorumluluk, onu kendi yaşamını etkileyen şeylerle ilgilenmeye, özgürlüğünü bu alanda kullanmaya yönlendirir.

Açıktır ki, bireyin kendi yaşamından, toplumdaki başarı ya da başarısızlığından sorumlu olduğunun kabul edilmesi, onun yaşamını, eylemleriyle değiştirebileceği ve etkileyebileceği ön kabulünü gerektirir. Eğer bireylerin kendi yaşamları üzerinde hiçbir etkide bulunamayacakları, bireylerin yaşamlarının tamamen kendi kontrolleri dışındaki güçlerle belirlendiği kabul edilirse, insanların sorumluluğundan bahsedilemez ve bu durumda özgürlüğün de bir anlamı kalmaz.

Özgürlükle sorumluluk arasında ayrılmaz bir bağ bulunduğunu savunan Hayek, bazı deterministlerin bütün insan davranışlarının ve eylemlerinin önceden belirlendiği, yani yakın ve uzak geçmişteki etkenlerin carî durumu belirlediği ve bu nedenle insanların eylem ve davranışlarından dolayı sorumlu tutulamayacakları şeklindeki görüşlerini reddetmektedir. Deterministler, bireysel kişiliği oluşturan en önemli unsurlar arasında bireyin genetik-biyolojik yapısının ve geçmiş deneyimlerinin bulunduğunu vurgulamaktadırlar. Buradan hareketle insanın kişiliğini, eylem ve

davranışlarını etkileyen en önemli faktörler arasında akıl yürütme yeteneği, başkalarının onu ikna çabaları ve eylemlerinin neticesinde gelmesi beklenen takdir ya da kınama da sayılabilir. Bireylerin eylemlerinden dolayı takdir edilmeleri ya da kınanmaları ise kendi davranışlarından sorumlu oldukları durumlarda mümkündür. Bu nedenle Hayek, determinizmin, aslında bireysel sorumlulukla tamamen bağdaştığı fikrindedir. Bireylerin davranışlarından sorumlu tutulmaları ve bu durumun farkında olmaları, bireylerin davranışlarını ve eylemlerini etkileyip yönlendirdiği için, yani en azından kısmen belirlediği için, bireylerin davranışlarından sorumlu tutulmaları arzuya değerdir. İnsan eylemlerinde determinist bağın koptuğu, yani insanın hareket ve eylemlerinin geçmişten etkilenmemesi gibi bir durum söz konusu olduğunda, bireysel sorumluluk da anlamını yitirir. Nitekim geçmişten ders almayan, hayat tecrübelerinden ders çıkaramayan düşük zekâlı kimseler ve akıl hastaları eylem ve davranışlarından dolayı sorumlu tutulmazlar (Hayek, 1960:72–76).

Hayek, bireysel özgürlüğün herkesi sadece kendi bencil çıkarları için eylemde bulunmaya iteceği şeklindeki fikre katılmamaktadır. Pek çok insan, çeşitli şekillerde ilişkide bulundukları diğer insanların refah ve mutluluğunu kendi amaçları olarak görmekte ve önlerindeki farklı alternatifler arasında seçim yaparken bu amaçları da gözetmektedirler. İnsanların kendi arkadaşlarını ve ortaklarını seçmeleri ve onların çıkarlarını ve ihtiyaçlarını da gözetmeleri özgürlüğün doğal bir sonucudur. Buna karşın, bireyin şahsen tanımadığı ve haklarında yeterli bilgi sahibi olmadığı insanların çıkarları ve amaçları için yaşaması anlamında genel özgecilik (altruizm/diğerkâmlık), Hayek'e göre, tamamen anlamsız, içi boş bir kavramdır. Çünkü, hiç kimse tanımadığı bir başka yetişkin ve hür bireyin çıkarlarını, o bireyi kuşatan özgül koşullar hakkında o birey kadar yeterli bilgiye sahip olamayacağı için kendi çıkarı gibi koruyup gözetemez. Özgür insanlar, kendileri dışında kimlerin çıkarlarını ne ölçüde gözeteceklerine kendileri karar verirler (Hayek, 1960:78–80). İnsanların sorumluluklarını onların rızaları hilafına aşırı derecede genişletmek, bireysel sorumluluktan beklenen faydayı yok edebilir. İnsanlara sorumluluk yüklemenin gerekçesi, insanların eylemlerini belirli şekilde etkilemek olduğu için, sorumluluk insanın üzerinde yeterli bilgi sahibi olabileceği, en azından kısmen öngörüde ve eylemde bulunabileceği alanlarla sınırlı olmalıdır. Bireyin sorumluluğu, kendisinin ve bakmakla yükümlü olduğu mümeyyiz ya da reşit olmayan kişilerin eylemleriyle sınırlanmalı, kendi-

si gibi hür olan diğer insanların eylemlerini kapsamamalıdır (Hayek, 1960:83).

Hayek'e göre, özgür toplumda insanın kendi kaderinden kendisinin sorumlu olması, modern dünyada önemli bir hoşnutsuzluk kaynağı olmuştur. Bunun nedeni şudur: Bir bireyin toplumdaki başarısı ve konumu, daha önce hiç olmadığı kadar, o bireyin ne kadar bilgi ve beceriye sahip olduğuna göre değil, bilgi ve becerilerini nasıl ve nerelerde somut bir şekilde kullanabildiğine bağlı olmaktadır. İş bölümünün fazla gelişmediği, toplumun hızla değişmediği ve toplum yapısının çok fazla kompleks olmadığı eski dönemlerde hemen herkes toplumdaki fırsatların büyük bir kısmından haberdardı ve kendi becerilerini nerede ve nasıl kullanması konusunda günümüzün modern toplumlarındaki kadar zorluk çekmiyordu. Bu durumun doğal bir sonucu olarak da benzer bilgi ve beceriye sahip olanların toplumdaki konumları da birbirinden farklı değildi. Ancak toplum yapısı karmaşıklaştıkça bireyin toplumdaki başarısı ve konumu, bilgi ve becerilerini somut bir şekilde nerede kullandığına artan bir şekilde bağlı olmaya başladı. Benzer bilgi ve beceriye sahip olan insanlar arasında gelir ve statü farkları, nerelerde çalıştıklarına ve becerilerini nerelerde ve nasıl kullandıklarına bağlı olarak önemli farklılıklar göstermeye başladı. Bu durum özellikle kendi bilgi ve becerilerini tam anlamıyla kullanabilecekleri fırsatları yakalayamamış olanlar arasında – işsizler ve istedikleri işlerde çalışamayanlar arasında – özgürlüğe ve özgür topluma karşı negatif duygular yarattı. Piyasa ekonomisine dayanan özgür toplumda hiç kimsenin bir başkasının yeteneklerinin ve becerilerinin en uygun şekilde kullanılmasından sorumlu olmaması, özgür topluma yöneltilen en keskin eleştiriler arasında yer almaktadır.

İnsanların kendi yetenek, beceri ve bilgi birikimlerine uygun bir iş bulmaktan kendilerinin sorumlu olması özgür toplumun bireylere yüklediği en sert disiplindir. Ancak unutulmaması gereken şey şudur: Eğer insanların bilgi ve yeteneklerinin en uygun şekilde kullanılmasından sorumlu olacak bir kamu otoritesi yaratılırsa, bu otorite belirli işlere belli kişileri yerleştirmek için insanlar üzerinde güç kullanacaktır. Bir kişiye belli bir pozisyonun garanti edilmesi, aynı zamanda o pozisyonun diğer insanlara yasaklanması anlamını taşır. Açıktır ki, bu tür yasaklamalar özgürlükle bağdaşmaz. Özgür toplumda, bir bireyin değeri ve geliri onun soyut kapasitesine değil, kapasitesini somut bir şekilde diğer insanlara faydalı olacak ve bunun karşılığını alacak şekilde kullanabilmesine bağlı-

dır. Özgürlüğün temel amacı, bireye sahip olduğu bilgi ve becerileri mümkün olduğunca faydalı bir şekilde kullanma fırsatı ve güdüsü vermektir (Hayek, 1960:80–81).

İnsanların özgür toplumda başarılı olmak için sadece bilgi ve beceri edinmeleri değil, aynı zamanda bu bilgi ve becerilerini diğer insanlara faydalı olacak bir şekilde kullanabilmeleri için uygun fırsatlar aramalarının ya da yaratmalarının gerekmesi eski toplum ahlakı ile çelişki arz etmektedir. Modern piyasaların bugünkü gelişmişlik düzeyine gelmesinden önce pek çok ülkede, bireylerin toplumda kendilerine daha uygun çalışma alanları ararken, bilgi ve becerilerini sergilemeleri ve övmeleri çok da hoş karşılanmazdı. Özellikle toplumda ayrımcılığa uğrayan gruplar (örneğin Avrupa'da Yahudiler) başka şansları olmadığından, toplumsal konumlarını ilerletebilmek ve kendilerine uygun işler bulabilmek için, iş arama, iş yaratma, diğer insanlara ne kadar faydalı olabilecekleri konusunda onları bilgilendirme gibi konularda da beceriler kazandılar ve bu tür davranışlar onların kültürlerinin bir parçası oldu ve belki de bu yüzden toplumun diğer kesimlerinin artan hoşnutsuzluğunu üzerlerine çektiler. Aslında modern toplumlarda insanlar, toplumsal refaha en fazla bu şekilde davranarak, yani yeteneklerini daha iyi bir şekilde piyasada kullanmak için fırsatlar kollayarak ve bularak, katkıda bulunabilirler. Modern toplumda yeni nesillere aşılanması gereken şey, başarılı olmak için insanın yalnızca bilgi ve beceri elde etmesinin yeterli olmadığı, edindiği bilgi ve beceriyi piyasada diğer insanlara fayda sağlayacak biçimde kullanması gerektiğidir. Özgür bir toplumda insanların kendi kaderlerinden kendilerinin sorumlu olduklarının bilincine varmaları, insanları hem bireysel alanda daha başarılı yapacak, toplumsal konumlarını ilerletecek hem de onları yaşadıkları topluma daha faydalı bireyler haline getirecektir (Hayek, 1960:81–83).

Özgürlük ve Eşitlik

Hayek'e göre, özgürlükle bağdaşan tek eşitlik türü yasalar önünde eşitliktir. Bireysel özgürlük, doğası gereği insanlar arasındaki farklılıkların artmasına yol açar ve eşitsizlikleri arttırır. Özgürlük, bireylere farklı yaşam biçimleri ve farklı eylemler arasında seçim yapma imkânı ve fırsatı verir. Kimi tercihler insanları içinde yaşadıkları çevreye daha iyi adapte ederler, bu tercihlerde bulunan insanlar içinde yaşadıkları toplumdaki konumlarını iyileştirirler, daha iyi maddî ve manevî şartlar içinde yaşamaya baş-

larlar. Kimi diğer tercihler ise bireylerin toplumsal konumlarında ve maddî şartlarında olumsuz değişmelere neden olurlar. İnsanlar arasındaki farklılıkları azaltmak amacıyla onları tercihte bulunma imkânından mahrum bırakmak, "doğru" ya da "yararlı" sonuçlar vermesi düşünülen seçenekleri önlerine tek seçenek olarak getirip "zararlı" sonuçlara yol açacak seçenekleri tamamen yasaklamak, yani insanları tercih yapma özgürlüğünden alıkoymak, bireysel özgürlüğün sonu anlamına gelir.

Özgürlükle bağdaşan tek eşitlik türü olan yasalar önünde eşitliğin gerekçesi, kesinlikle insanların eşit olması değildir. Diğer canlı türleriyle karşılaştırıldığında, insanoğlu kendi içinde en fazla çeşitlilik ve farklılık gösteren türlerden biri olarak göze çarpar. Her insan, eşsizdir ve her yeni doğan bebek, belki de yepyeni bir alanda insanlığa daha önce kimsenin yapmadığı kadar yüksek katkılar yapma potansiyelini içinde taşır. İnsanların birbirlerinden çok farklı olmaları, insan topluluklarının çok farklı bireylerden oluşmuş olmaları, insan uygarlığının yüksek gelişmişlik düzeyinin nedenleri arasında yer almaktadır. İnsanların doğuştan gelen genetik farklılıklarına çevresel şartlar, içinde yaşadıkları farklı ortamlar nedeniyle oluşan farklılıklar eklendiğinde, insanlar arasındaki eşitsizlikler daha da artar. Farklı insanlara aynı kurallar uygulandığında, yani yasalar önünde eşitlik ilkesi geçerli olduğunda, insanlar arasındaki eşitsizlikler ortadan kalkmaz, aksine devam eder. Farklı insanları eşit konuma getirmek, aynı şartlarda yaşamalarını sağlamak için insanlara farklı muamele etmek gerekir. Örneğin piyasada oluşan gelir farklılıklarını ortadan kaldırmak için devletin gücüne başvurulursa, devlet geliri yüksek olandan vergi alıp bunu geliri düşük olana transfer harcaması olarak aktararak gelirleri eşitleyebilir. Ancak bu durum, bireylere farklı muamele edilmesi anlamına gelir ve açık bir ayrımcılıktır. Yasalar önünde eşitlik kavramı, insanların farklı olmasının, yani eşit olmamasının, devletin insanlar üzerinde ayrım yaparak ve cebir kullanarak onlardaki farklılıkları ortadan kaldırmaya çalışmasının gerekçesi olamayacağı varsayımına dayanır. Bu nedenle, yasalar önünde eşitlik ve gelir eşitliği hem birbirlerini dışlarlar, hem de birbirleriyle çatışırlar. Bu iki eşitlik türünün aynı anda var olması mümkün değildir (Hayek, 1960:85–88).

Hayek, modern piyasa ekonomilerinde insanlar arasında mevcut bulunan eşitsizlikleri devletin zor kullanımı yoluyla ortadan kaldırmasına karşı çıkışını iki temel önermeye dayandırmıştır. Bunlardan ilki, insanlar arasında ne kadar büyük zekâ farklılıkları bulunursa bulunsun, hiçbir

birey ya da grubun diğer insanların potansiyellerini tam olarak öngörme ve onlara kendileri ve toplum yararı için en uygun davranış biçimini söyleyebilme yetisine sahip olmadığıdır. Bu önerme, devleti yönetenler de dâhil olmak üzere hiçbir zümrenin kendileri dışındaki hür insanlara – onların gelirlerini ve konumlarını eşitlemek gibi bir amaç için bile olsa – ne yapıp ne yapamayacaklarını empoze etmeye hakkı olmadığını ima eder. İkinci önerme ise, toplumun herhangi bir üyesinin, yararlı olabilecek şeyleri üretme kapasitesi yaratması ya da var olan kapasitesini artırmasının o toplum için daima bir kazanç olduğudur. Üretim kapasitesini arttıran bireyle rekabet halinde olan bazı diğer bireyler bu durumdan zarar görse bile, toplumun geneli bu üretim kapasitesi artışından fayda sağlayacaklardır. Bu önermenin ima ettiği sonuç ise şudur: Toplumun bütün bireylerinin üretim kapasitelerini aynı anda ve oranda arttırabilmek mümkün olmasa bile, bazı bireylerin ya da tek bir bireyin üretim kapasitesini arttırması – eşitliğin bozulmasına yol açmasına rağmen – toplumsal açıdan arzu edilebilir bir durumdur (Hayek, 1960:88).

Hayek'e göre, eşitsizlikleri ortadan kaldırmak amacıyla veraset kurumunun ortadan kaldırılması ve insanların çocukları için farklı ve üstün eğitim olanakları sağlamalarına engel olunması özgürlükle bağdaşmayacağı gibi, daha iyi bir toplumsal-ekonomik sonuç da doğurmaz. Ebeveynlerin kendi çocuklarının refah ve mutlulukları için kaygı duymaları, bu uğurda çabalamaları içgüdüsel bir davranıştır ve hemen her şart altında kendini gösterebilir. Zenginlik, güç ve iktidar elde etmiş kişilerin kendi çocukları için yapabilecekleri şeylerin tamamı dikkate alındığında, maddî varlıkların ebeveynlerden çocuklara transferi ve/veya ebeveynlerin çocukları için kaliteli ve pahalı eğitim hizmetleri satın almaları, toplumsal açıdan en az sorunlu olan yöntemler olarak göze çarpmaktadır. Veraset kurumunun ortadan kalkması halinde – komünist ülkelerde olduğu gibi – insanların kendi çocuklarını kamuda bol maaşlı ve prestijli pozisyonlara yerleştirmeye yöneldikleri görülür. Bu durum derin kaynak israfına ve büyük adaletsizliklere yol açar (Hayek, 1960:91).

Özgürlük, Yasalar ve Hukukun Üstünlüğü

Özgürlüğü birey üzerinde diğer insanların zor kullanmasının engellenmesi olarak tanımlayan Hayek, insanın toplu halde yaşaması nedeniyle, bireyin her istediğini yapabilmesi anlamında mutlak özgürlüğün mümkün olmadığı fikrindedir. Bir insanın mutlak özgürlüğe sahip olması, di-

ğer insanlar üzerinde zor kullanabilmesini de içerir ve diğer insanların özgürlüğünün kısıtlanması ya da tamamen ortadan kaldırılması sonucunu doğurur. Bütün insanlar aynı anda mutlak özgürlüğe sahip olamayacaklar ise toplum üyelerinin aynı anda elde edebilecekleri maksimum özgürlük düzeyi ve bu düzey için gerekli toplumsal ortam/düzen nedir?

Özgürlüğün engelleyicisi olan insanın insan üzerindeki zor kullanımının tamamen ortadan kaldırılması mümkün değildir. Çünkü zor kullanımı ancak daha büyük bir gücün zor kullanmaya niyetli olanı zor kullanma tehdidi ile bu arzusundan vazgeçirmesi yoluyla önlenebilir. Yapılabilecek olan şey, zorlamaları mümkün olduğunca azaltmak ve gerekli zorlamaları belirli kurallara bağlayarak öngörülebilir hale getirmektir. Özgür toplum, zorlamanın minimum düzeye çekildiği ve kurallara bağlandığı toplumdur. Özgür toplumda zor kullanma tekeli devlete verilmiştir ve devlet bu tekeli kullanırken kendini genel ve herkese uygulanan soyut kurallarla bağlar. Böylece toplumda bireyler diğer bireylerin zorlamasına maruz kalmadan ve devletin ne zaman, nasıl ve hangi koşullarda zorlama uygulayacağını bilerek yaşamlarını düzenleyebilirler. Hayek'in hukuk devleti ya da hukukun üstünlüğü ilkesine uyan devlet diye tanımladığı, özgür toplumu mümkün kılan bu tür devlet, bireylere devletin müdahale etmediği ve diğer bireylerin de müdahale etmesine izin vermediği, sınırları herkese uygulanan genel ve soyut kurallarla çizilmiş, geniş bir bireysel özgürlük alanı (private sphere) sağlar (Hayek, 1960:139–140).

Özgürlük için gerekli olan hukuk devleti, her şeyden önce zorlamayla ilgili yetkileri sınırlandırılmış devlet demektir. Bu nedenle yasaların egemen olması anlamında meşru devletin de ötesinde bir kavramdır. Hukuk devleti elbetteki yönetimin her türlü eyleminin yasalara uygun olmasını gerektirir. Ancak meşruiyet, tek başına hukuk devleti için yeterli değildir. Örneğin bir yasa çıkarılıp hükümete sınırsız yetki verilirse, hükümetin her türlü eylemi meşru olur. Fakat bu durum hiçbir şekilde hukukun üstünlüğü ilkesi ile bağdaşmaz. Hukuk devleti meşruiyetin yanında yasaların nasıl olması gerektiğiyle ilgili bir siyasal idealdir. Eğer kanun koyucu bu ideali benimsemez ise hukukun üstünlüğü ilkesi hayat bulmaz. Bu nedenle demokrasilerde hukukun üstünlüğü ilkesinin geçerli olabilmesi ve devletin hukuk devleti vasfını kazanıp koruyabilmesi için, toplumun çoğunluğunun bu ideali benimsemesi ve içselleştirmesi gereklidir. Hukuk devleti ideali çoğunluk tarafından benimsenmediğinde, par-

lamenter demokratik bir rejimin baskıcı bir diktatörlüğe dönüşmesi mümkün olur (Hayek, 1960:205–206).

Hayek, hukuk devletinde yasaların nasıl olması gerektiğini açıklarken, yasama organlarının çıkardığı iki farklı yasa türüne dikkat çeker. Yasama organının çıkardığı yasalardan bir kısmı, bireyin diğer bireylerle ve devletle olan ilişkilerini düzenleyen adil davranış kuralları şeklindeki gerçek yasalar iken, diğer yasalar, devlet aygıtının yönetilmesi için gerekli olan ve devlet personeline nasıl davranması gerektiğini bildiren buyruklardır (Hayek, 1960:207). Özgür bir toplumu özgür olmayan bir toplumdan ayıran en önemli kıstaslardan biri, toplum düzeninin bir şefin ya da devleti yöneten sınıfın verdiği emirlerden çok, toplumun büyük çoğunluğu tarafından kabul edilen adil davranış kurallarına dayanmasıdır.

Özgür toplumda ağırlıklı olarak uygulanması gereken adil davranış kuralları şeklindeki gerçek yasaların en temel özelliği, herkese – yönetenlere de dâhil olmak üzere – eşit şekilde uygulanmaları, genel ve soyut olmaları, belli kişilere, mekânlara ve objelere gönderme yapmamaları, uzun dönemli olmaları ve asla geriye yürümemeleridir. Belirli gruplara ayrıcalıklar tanınmamalı ya da belirli gruplar ayrımcılığa tabi tutulmamalıdır.

Gerçek yasalarda aranan diğer bir özellik ise mümkün olduğunca açık ve seçik bir şekilde ifade edilen kesin kurallar olmalarıdır. Yasaların göreli kesinliği ve netliği Batılı toplumların yüksek refah düzeylerinin en önemli nedenleri arasındadır. Yasalar açık, seçik ve net olduğu ölçüde, açılan ve açılabilecek davaların sonuçlarını öngörmek mümkün olur. Bu öngörü, pek çok potansiyel davanın gereksiz yere açılmasını engelleyerek ticarî ve sosyal hayatın etkin işlemesini sağlar (Hayek, 1960:208–210).

Yeni genel kuralların yapılması ile bu kuralların her bir farklı olay için uygulanması işini etkin bir şekilde birbirinden ayırmak için yasama ve yargı işlevlerinin farklı organlar tarafından ifa edilmeleri gereklidir. Bu açıdan kuvvetler ayrılığı doktrini hukukun üstünlüğü ilkesinin ayrılmaz bir parçasıdır. Yasama organı, yasaları yaparken, belli kişileri ve özel durumları göz önüne almamalı, herkese uygulanacak uzun vadeli genel kuralları koymalıdır. Devletin geçici hedefleriyle ilgilenmeyen bağımsız yargı organları ise devletin zorlayıcı gücünün bu genel kurallara uygun şekilde belli davalarda nasıl ve ne şekilde uygulanacağına karar vermelidir.

Hukukun üstünlüğü ilkesi açısından yürütme erkinin durumu ve bu erkin diğer erklerden keskin bir şekilde ayrılması konusu, nazik ve zor bir konudur. Yürütme organının, yasama organının çıkardığı yasalara riayet etmeksizin ve yargı denetiminden muaf bir şekilde yurttaşlar üzerinde devletin zorlayıcı gücünü tatbik etmesi hiçbir şekilde hukukun üstünlüğü ilkesiyle bağdaştırılamaz. Hukukun üstünlüğü ilkesi, yürütmenin, devletin zorlayıcı gücünü ne zaman, nasıl ve hangi koşullarda kullanabileceğinin, yasamanın belirlediği kurallarla sınırlandırılmasını ve yargı organlarınca denetlenmesini gerektirir (Hayek, 1960:210–211).

SPONTANE TOPLUMSAL DÜZEN DÜŞÜNCESİ

Toplumsal Kurumlara ve Düzenliliklere Bakmanın İki Yolu

Hayek, insan eylemleri ve insan eylemlerinin sonucunda oluşan toplumsal kurumlar konusunda iki farklı görüşün bulunduğunu vurgulamaktadır. Bu konuda yaygın olan görüş, bütün toplumsal kurumların ve düzenliliklerin temelinde, onları kurulmadan ya da meydana gelmeden önce belirli amaçlar için dizayn etmiş olan, akıl ya da akılların bulunduğunu savunur. Hayek'in benimsediği diğer görüş ise toplumsal düzenliliklerin ve toplumsal kurumların evrimsel süreçler sonucunda ortaya çıktıkları, geliştikleri ve bugünkü gelişmişlik düzeylerine ulaştıklarıdır.

Hayek'in karşı çıktığı ve kurucu rasyonalizm olarak adlandırdığı görüşün temel tezleri, özellikle René Descartes tarafından açıkça ifade edilmiştir. Descartes'ın açık ve kesin öncüllerden mantıksal olarak çıkartılamayan her şeyin doğruluğundan şüphe etmesi, onun izleyicilerini geleneğe dayanan ve rasyonel olarak ispat edilemeyen her şeyi irrasyonel boş inançlar olarak görmelerine yol açmıştır. Bu anlayışa göre, rasyonel eylemler, yalnızca aklın tam hakimiyetinin olduğu alanlarda gerçekleştirilebilirler ve yararlı bütün kurumlar ve davranış biçimlerinin temelinde onları dizayn etmiş akıl ya da akıllar bulunur. Örneğin ahlak, din, hukuk, dil ve yazı, para ve piyasa, biri ya da birileri tarafından tasarlanarak oluşturulmuştur. Bu kurumların toplumda belli bir düzeni sağlıyor olmaları, onların bir düşünen aklın ürünü olduğunun kanıtıdır. Söz konusu kurumlar insanın bilgi birikimi arttıkça, yeni elde edilen bilgiler ışığında yeniden düzenlenmeli ve daha yararlı hale getirilmelidir. Buna karşılık insan aklı tarafından bilinçli olarak tasarlanmamış kurumlar ve davranış biçimleri bir düzen oluşturamazlar ve ancak tesadüfen yararlı olabilirler. Bu

tür davranış biçimleri terk edilmeli ve yerlerine insan aklının tasarladığı yenileri getirilmelidir.

Hayek'e göre, kurucu rasyonalizm insan aklına sahip olmadığı bir kusursuzluk atfetmektedir. Oysa gerçek şudur ki, daha toplumsal kurumlar ve düzen oluşmadan önce bunları tasarlamış gelişmiş bir insan aklı mevcut değildir. İnsan aklı, insanın içinde yaşadığı çevreye uyum sağladığı bir evrim sürecinde oluşmuş ve bu süreçte toplumsal kurumlarla sürekli bir etkileşim içerisinde olmuştur. Toplumsal kurumları kısmen etkilerken onlardan büyük çapta etkilenmiş ve bir bakıma toplumsal çevrenin bir ürünü olmuştur. İnsanların, içinde yaşadıkları grubun hayatta kalma şansını arttırmış olan kuralları ve alışkanlıkları benimsemeleri insan aklını biçimlendirmiştir. Bu kurallar ve alışkanlıklar insan eylemlerinin sonucu olmasına rağmen insan tasarımı değildir. Başlangıçta belki de tesadüfen izlenen bu kurallar ve alışkanlıklar, yalnızca bu türden kuralları ve alışkanlıkları edinen insan grupları hayatta kaldığı için yerleşmiştir.

Hayek, toplumsal düzenliliğin büyük çapta insanın kural izleyen bir canlı olmasından kaynaklandığını düşünmektedir. İnsanlar hayattaki bütün eylemlerini düşünerek ve akıllarını kullanarak gerçekleştirmezler. İnsanın her eylemini tasarlayarak ve düşünerek yapması da mümkün değildir. İnsan davranışlarının çoğu, insanın kelimelerle ifade edecek şekilde bilmediği ve üzerinde düşünmediği, belirli kurallara uyma şeklindedir. Örneğin insanların büyük çoğunluğu anadilleriyle ilgili hayatlarında hiç gramer eğitimi almamış olmalarına rağmen anadillerini kullanırken bu gramer kurallarına uyarlar. Onların sözlerini anlamlı kılan, bu farkında olmadıkları, kelimelerle ifade edemeyecekleri, dilbilgisi kurallarına riayet ediyor olmalarıdır.

İnsanların akıllarını kullanarak, bilinçli amaçlar güderek ve düşünerek gerçekleştirebilecekleri şeylerin sınırları vardır. Bu sınırların farkına varılması, aklın en etkin şekilde kullanılması için elzemdir. Kurucu rasyonalizmin hatası, bu sınırların farkında olmaması ve aklın muhakeme gücünü her alanda kullanmak istemesidir. Aklın gücünün ve etkin olduğu alanın fazla abartılması, aklın tüm somut ayrıntıları kavrayabileceğinin düşünülmesine ve soyut düşüncenin küçümsenmesine yol açmıştır. Oysa insan aklı bütün somut ayrıntıları kavrayacak bir güce sahip değildir. Soyut düşünce, tam da bu nedenle, insanın içinde yaşadığı çevreye adaptasyonunda daha başarılı olmasını sağlayan bir araçtır. İnsan aklının tüm ayrıntılara vâkıf olabileceğinin zannedilmesi, aklın, toplumdaki dü-

zenlilikleri ve kurumları, bunlara ilişkin tüm ayrıntıları bilebilecek şekilde kavrayabileceğinin ve hatta bu kurumları inşa edebileceğinin ve ettiğinin zannedilmesine yol açmıştır. Kurucu rasyonalizm, bir yandan tüm yararlı toplumsal kurumların temelinde aklın bulunduğu gibi bir yanlış fikri savunurken, diğer yandan aklın gücünün yetmediği ya da tam hâkim olmadığı alanlarda da aklı kullanmak gibi bir yanılgıya düşmektedir. Bu nedenle, kurucu rasyonalizmin her şeyi rasyonel yapma çabası irrasyonel bir çabadır.

Hayek'in savunduğu ve evrimci rasyonalizm dediği anlayış ise insan aklının toplumla beraber, hem toplumu etkileyerek hem de toplumdan etkilenerek bir evrim süreci içerisinde geliştiğini kabul ettiği için başlangıçta toplumsal kurumları ve düzenlilikleri tasarlamış bir gelişmiş aklın olmadığını savunur. Toplumsal evrim sürecinden gelişerek bugüne ulaşan insan aklının günümüzdeki gelişmişlik düzeyi de mükemmelliğin çok gerisindedir. İnsan aklı, çevresindeki somut ayrıntıların hepsini birden bilecek kadar gelişmiş değildir. Akıl, bütün somut ayrıntılara vâkıf olamayacağı için, insan, çevresini olabildiğince anlamak ve çevresine uyum sağlama sürecinde başarılı olmak için soyut kavramları kullanır. Aklın bu yetersizliğinin farkına varılması, evrimsel süreçten geçerek günümüzdeki gelişmişlik düzeyini almış olan yararlı toplumsal kurumların ve düzenlerin yıkılarak yerlerine akıl tarafından tasarlanacak alternatiflerinin konulmasının fecî sonuçlar verebileceğinin anlaşılmasını sağlar. İnsan aklı, insan eylemlerinin sonucu olan fakat insan tasarımı olmayan toplumsal kurumlar ve düzenler üzerinde kısmî şekilde yararlı etkide bulunabilir. Onların daha iyi işlemeleri için bir takım değişikliklere gitmek mümkün olsa da onlardan daha iyi ve daha karmaşık kurumların ve düzenlerin insan aklı tarafından inşa edilebileceğini düşünmek, kurucu rasyonalizmin düştüğü hataya – insan aklını olduğundan daha güçlü ve gelişmiş olduğunu sanmaya – düşmek demektir. Bu hatadan sıyrılıp, aklın hangi alanlarda tam olarak ve hangi alanlarda kısmen etkili olduğunu kavramak, aklın insan hayatında en etkin bir şekilde kullanılmasına olanak sağlar. (Hayek, 1996:15–52)

Spontane Düzen ve Organizasyon

Hayek'in düzen kavramıyla belirtmek istediği şey, farklı parçaların birbirleriyle oluşturdukları belirli niteliklere sahip bir ilişkiler ağıdır. Düzeni oluşturan ilişkiler ağı öylesine şekillenmiştir ki, bütünün bazı parçaları-

nın hangi yerde ve zamanda bulunduklarına ilişkin bilgi kullanılarak, bütünün diğer parçaları hakkında doğru beklentiler ya da en azından doğru çıkma olasılığı yüksek beklentiler oluşturulabilir. Açıktır ki, insanın toplu halde yaşaması ancak bu türden bir düzen içinde mümkün olabilir. İnsanın toplum içinde yaşarken eylemlerinin kendisi için yararlı sonuçlar vermesi, ancak o eylemlerin toplumun diğer bireyleri üzerindeki etkilerini, en azından bir dereceye kadar, öngörebilmesi halinde mümkündür. Aksi takdirde, yani birey, eylemlerinin toplumsal sonuçlarını hiçbir şekilde öngöremediği zaman, ileriye yönelik planlar yapamaz ve toplumsal yaşam mümkün olmaz. Peki, toplumsal yaşamdaki bu düzenliliğin kaynağı nedir? Bazı düşünen beyinler mi bunu tasarlamıştır, yoksa bu düzen evrimsel bir süreç içinde kendiliğinden mi oluşmuştur?

Hayek'e göre, insan uygarlığının bugünkü gelişmişlik düzeyine ulaşmasının temelinde toplumun spontane (kendiliğinden doğan) bir düzene sahip olması yatmaktadır. Toplumdaki düzenin temelinde onu dışarıdan tasarlayarak oluşturmuş bir beyin ya da beyinler yoktur. Spontane düzen, düşünen akılların oluşturduğu yapma düzenlerden pek çok bakımlardan farklılık gösterir. Her şeyden önce yapma bir düzenin karmaşıklık düzeyi, o düzeni tasarlayan aklın muhakeme gücünün kapasitesiyle sınırlıdır. Bu nedenle, yapma düzenler görece basittirler. Buna karşın, spontane düzen, herhangi bir akıl tarafından tasarlanarak oluşturulmadığı için, bu türden bir sınırlamayla bağlı değildir. Karmaşık olmak zorunda değildir, ancak son derece karmaşık bir yapıya sahip olabilir. Yapma düzenlerle spontane düzenler arasındaki bir diğer temel fark ise onların algılanış şeklinde belirir. Yapma düzenlerin sezgisel olarak algılanma anlamında çoğunlukla somut olmalarına karşın, spontane düzen soyut bir niteliğe sahiptir. Spontane bir düzenin anlaşılması bu nedenden ötürü oldukça zordur. Bu türden bir düzenin unsurları arasındaki ilişkiler belki belli bir dereceye kadar gözlemlenebilir, ancak düzenin yapısının anlaşılması ancak düzeni oluşturan ilişkiler ağı insan zihninde yeniden inşa edilerek sağlanabilir. Söz konusu iki tür düzen arasındaki üçüncü temel fark ise şudur: Yapma düzenler önceden tasarlanarak üretildikleri için, her zaman kendilerini tasarlayanların belirli amaçlarına hizmet ederler ya da vaktiyle etmişlerdir. Buna karşın, spontane düzen, onu oluşturan unsurların kendi farklı amaçlarını izlemeleri için imkân sağlamasına rağmen, tasarlanarak inşa edilmiş olmaması nedeniyle belli bir amaca sahip değildir.

Hayek, spontane düzen kavramını toplumda görülen düzenlilikleri açıklamak için kullanmakla birlikte, doğadaki spontane düzenlerden de bahsetmektedir. Örneğin bir kristal veya bir karmaşık organik bileşik spontane düzen şeklinde oluşmuştur. Biyokimyacılar, bireysel atomları belli konumlara yerleştirerek bir karmaşık organik bileşik oluşturamazlar. Bu anlamda, insanların organik bir bileşik yaratmalarının mümkün olmamasına karşın, atomların kendilerini organik bir bileşik şeklinde düzenleyecekleri koşullar yaratılabilir. Bu şekilde oluşturulan organik bileşiğin özel konumu, tabiatıyla düzeni oluşturan parçaların başlangıçtaki konumlarına, her bir parçanın çevresiyle olan etkileşimine ve bu parçaların hareketlerini yöneten doğa kurallarına bağlı olacaktır. Yani, özel konum hiç kimsenin bilemeyeceği kadar çok sayıda değişkene ve bu değişkenler arasındaki ilişkilere bağlı olacaktır. Bu nedenle insanların bir spontane düzen üzerinde etkili olabilmelerine ve hatta o spontane düzenin oluşmasına yol açacak koşulları sağlamak suretiyle o spontane düzenin oluşumuna neden olabilmelerine karşın, spontane düzeni oluşturan unsurların özel konumlarını denetlemeleri ve toptan belirlemeleri mümkün değildir.

Spontane düzenlerin özellikle hayat, akıl ve toplum alanlarındaki yüksek gelişmişlik ve karmaşıklık düzeyi, bunların insanlar tarafından anlaşılıp açıklanmasını güçleştirdiği gibi insanların bu düzenler üzerinde zaten sınırlı olan etkileme gücünü daha da sınırlandırır. Bu tür yapıları oluşturan unsurların uyduğu genel kuralları bilebilmemize rağmen bu unsurların her birinin içinde bulunduğu özel şartları bilemeyiz. Bu nedenle, spontane düzen hakkındaki bilgimiz, düzenin genel karakteriyle sınırlı olacaktır. Örneğin, toplumdaki spontane düzeni, düzenin oluşmasını sağlayan toplumsal davranış kurallarından bir kısmını belli derecelere kadar değiştirerek etkileyebilsek bile, bu etki üzerindeki kontrolümüz oldukça genel olacak ve hiçbir zaman toplumu oluşturan bütün unsurların özel durumlarını belirleme şeklinde olmayacaktır.

Spontane düzenler, unsurlarının belli davranış kurallarını izlemeleri sayesinde oluşurlar. Bu kuralların, düzenin unsurları tarafından bilinmesi gerekmez. Önemli olan unsurların davranışlarının bu kuralları izlemeleridir. Doğada görülen spontane düzenlerde bu durum çok açıktır. Örneğin bir kristalin oluşumu için gerekli olan kuralları izleyen kristal parçacıkları, bu kuralların farkında olan bilinçli canlılar değillerdir. Hayvanlar dünyasından da bu duruma arı ve karınca gibi böcek topluluklarının oluşturduğu karmaşık spontane düzenler örnek gösterilebilir. Arıların

belirli düzenlilikle hareket ediyor olmaları, davranışlarının belirli kurallarla uyumlu olmaları, arı kolonisindeki karmaşık düzenliliği mümkün kılar. Ancak arılardan hiçbiri ne bu düzenin nasıl bir düzen olduğu konusunda bir fikre sahiptir ne de kendi izlediği kuralların bilinçli olarak farkındadır.

Spontane düzeni mümkün kılan kuralların var olması ama bu kurallara uyan unsurlarca bilinmemesi hususu insan toplumunda da büyük ölçüde geçerlidir. İnsanoğlu, eylemlerinin uyumlu olduğu kuralların tamamını onları kelimelerle ifade edecek şekilde bilmez. İlkel insan topluluklarında insanların belirli davranış düzenlilikleri göstermeleri toplumsal düzeni mümkün kılmıştır. Ancak, uzun dönemler boyunca insanlar, izledikleri kuralların farkında olmamışlar ve bu kuralları sözle ve/veya yazıyla ifade etmeden yaşamışlardır. Yalnız insan kültürü ve zekâsı belli bir düzeye ulaştıktan sonra, bu kuralların bir kısmı keşfedilmeye ve kelimelerle ifade edilmeye başlanmıştır. Keşfedilen kurallar, – yöneticilerin toplumun onayını alarak uygulayabilecekleri – hukuk kurallarının temellerini oluşturmuşlardır.

Toplumdaki spontane düzen için insan davranışlarının kural temelli olması ve bu sayede belli bir düzenliliğe kavuşması gereği, hiçbir şekilde insanların davranışlarındaki her düzenliliğin bir spontane düzene yol açacağını ima etmez. Bu bağlamda, toplumsal bir yaşamı mümkün kılmayacak kurallı insan davranışları tasavvur edebiliriz. Hayek bu konuda şu örneği vermektedir: Her bireyin karşılaştığı diğer bireyleri öldürmeye ya da onlardan kaçmaya çalışması şeklindeki kurallara uyan insanlar asla bir toplumsal düzen oluşturamazlar. Toplumsal yaşamın, insanın bir canlı olarak gezegenimizde varlığıu sürdürebilmesi için elzem olduğu kabul edilirse, günümüzün toplumlarında yaşayan insanların, geçmişte yalnızca toplumsal hayatı mümkün kılabilen davranış kurallarını benimsemiş olan insanların torunları olduğu sonucuna varırız.

İnsan toplumundaki düzenliliği sağlayan kuralların kendiliğinden bir seleksiyon süreciyle ortaya çıkmış olmasına karşın, insanlar kısmen de olsa bu kuralların bazılarının farkına varmış, onları değiştirmeyi ve geliştirmeyi öğrenmişlerdir. Nitekim modern insan toplumunda hukuk kurallarının bir kısmı tamamen insan tasarımı (diğerleri geleneksel değerlere dayalı kuralların yazılı ifadesi) şeklindedir. Teorik olarak tamamen insan tasarımı olan kurallara dayalı bir spontane düzen oluşması mümkündür. Böyle bir durumda, düzenin spesifik yapısının, düzenin kurallarını tasar-

layan aklın bilemeyeceği ve öngöremeyeceği şartlara dayanacak olması ve tasarlayıcının bu şartlar üzerinde tam bir kontrole sahip olmaktan çok uzak olması, düzenin spontane niteliğini gösterir.

Toplumdaki düzenliliğin bir spontane düzenden kaynaklanıyor olması gerçeği, bizi toplumdaki işbirliğinin sadece spontane düzene dayandığı gibi bir yanılgıya sevk etmemelidir. Toplumda insanlar arasındaki işbirliği, hem spontane düzene hem de tasarımlı organizasyon şeklindeki düzene dayanır. Belli bir amacı gerçekleştirmek için çok fazla karmaşık olmayan insan faaliyetlerinin koordine edilmesi gerektiğinde, organizasyon güçlü ve etkili bir yöntem olarak kullanılabilir. İnsan tasarımı ve amaçlı insan eylemlerinin sonucunda oluşturulan organizasyonlar üzerinde, insanlar, spontane düzen üzerinde olduğundan çok daha fazla etkiye ve kontrole sahiptirler. İzlenilen amaca ulaşmak için organizasyon üzerinde değişiklik yapmak ve organizasyonun işleyişini büyük ölçüde kontrol etmek çoğu zaman imkân dahilindedir. Buna karşın şartların karmaşıklığı yüzünden insan faaliyetlerinin eşgüdümü için spontane düzene dayanmak zorunda kalınan durumlarda, belirli bir durumun ya da sonucun gerçekleşmesini sağlamak neredeyse imkânsızdır.

Toplumun tümünü kuşatan spontane düzen, toplumun bünyesinde bulunan alt-spontane düzenlerin, organizasyonların ve tüm bireylerin faaliyetlerinin eşgüdümünü sağlar. Hükümet, toplum içinde yer alan organizasyonlar arasında çok özel bir konuma sahiptir. Çünkü hükümetin uygulanmasını sağladığı kuralların önemli bir kısmı, toplumun spontane düzeninin devamı için elzem olan kurallardır. Örneğin ceza kanunlarındaki pek çok madde toplumda hakim olan – ve spontane düzeni mümkün kılan – adil davranış kurallarının ihlal edilmesini engelleyici niteliktedir. Hükümetin, toplumun spontane düzeninin dayandığı kuralların uygulanmasıyla ilgili görevlerinin dışında, piyasalardan oluşan spontane düzenin yeterli düzeyde sağlayamayacağı mal ve hizmetlerin üretilmesiyle ilgili görevleri de vardır. Hükümetin bu iki farklı görevi arasındaki ayrım son derece önemlidir. Özgür toplumlarda hükümetin bireyler üzerinde zor kullanma tekeli sadece adil davranış kurallarının uygulanmasına yönelik birinci tür görevleriyle ilgilidir. Hükümetin, elindeki zorlayıcı gücü, bu alanın dışına taşırarak genişletmesi, insanların özgürlük alanını daraltır.

Hayek, toplumda spontane düzenin ve organizasyonun birlikte var olmalarına karşın, bunların ancak bazı bileşimlerinin ve etkileşimlerinin

mümkün olabileceğini, bunların her istenilen tarzda karıştırılamayacaklarını vurgulamaktadır. Bu konunun anlaşılması için toplumdaki organizasyonların işleyişinde kuralların ve kural rehberliğindeki davranışların oynadığı rolü de değerlendirmek gerekir. Organizasyonlar temelde organizasyon şefinin komutlarının organizasyonun alt birimleri tarafından uygulanması şeklinde işlemektedir. Ancak organizasyonun işleyişinde kurallar da önemli bir görev ifa eder. Organizasyon kuralları, organizasyon şefinin emirlerinin boş bıraktığı alanlarda alt birimlerin nasıl davranmaları konusunda rehberlik eder. Organizasyonun büyüklük derecesi arttıkça, organizasyonda kuralların önemi daha da artar. Organizasyonun işleyişinde birincil olarak yöneticinin emir ve direktifleri belirleyicidir. Bu emir ve direktifleri hayata geçirmekle görevli organizasyon elemanlarının ayrıntılarla uğraşırken bağlı bulundukları organizasyon kuralları ise ikincil bir rol oynarlar.

Organizasyonların ikincil olarak da olsa kurallara dayanması, bilgi problemiyle bağlantılıdır. Organizasyon basit bir yapının ötesine geçince, organizasyondaki bütün işlerle ilgili ayrıntıların tek bir akıl tarafından kavranması imkânsız hale gelir. Organizasyon daha da büyüyüp karmaşıklaşırken tek bir insanın organizasyon hakkında bilebileceklerinin göreli önemi ve kapsayıcılığı da azalır. Bu nedenden ötürü, organizasyon yöneticisi, sahip olmadığı bilginin kullanılmasını sağlamak için kurallara dayanmak zorundadır. Amaçları doğrultusunda organizasyon ve organizasyonun içinde bulunduğu şartlarla ilgili bilgisine dayanarak alt birimlere emirler verir ve hedefler gösterir. Fakat, her elemanın içinde bulunduğu özgül şartları bilmediği için onların görevlerini nasıl ifa edeceklerini ayrıntılarıyla belirlemez. Organizasyon elemanları emirleri yerine getirirlerken ve şefin belirlediği hedeflere ulaşmak için hareket ederlerken, ayrıntıları organizasyon kurallarına bağlı kalarak ve kendi bilgilerini kullanarak düzenlerler.

Organizasyonda hem emirler hem de kurallar yönetimin belirlediği hedeflere ulaşılmasını amaçlar. Spontane düzende ise kurallar, özel ve somut içeriği hiç kimse tarafından – en azından başlangıçta – bilinmeyen bir soyut düzeni gerçekleştirmeyi hedefler. Organizasyonda emirlerin kurallarla tamamlanabilmesine ve organizasyonların bir spontane düzenin unsurları olabilmesine karşın, bir spontane düzenin kurallarını emirlerle tamamlamak zararlı sonuçlar verir. Spontane düzende kurallar, kendi bilgilerini kullanarak kendi hedeflerine ulaşmak için çabalayan unsurların

hareketlerini bir asgarî düzenliliğe kavuşturarak koordine eder. Belli bir aklın, bilmediği şartlar içinde bulunan ve bilmediği amaçlar peşinde koşan unsurlara, spesifik emirler vererek onların hareketlerini belirlemesi, kuralların gerçekleştirdiği düzenliliği ve koordinasyonu tahrip eder. Bir spontane düzen olan piyasa ekonomisine devlet müdahalesi tam da böyle bir durum yaratır. (Hayek, 1996:55–78)

Piyasa Ekonomisi

Piyasa ekonomisine karşı çıkan pek çok insan, onu belli bir amacı olmayan ve bu nedenle milyonlarca insanın kaderini nereye götüreceği önceden kestirilemeyen ve denetlenemeyen bir süreç olarak görmektedir. Bir piyasa ekonomisinde faaliyet gösteren insanlar, elbette ki kendi çıkarlarını maksimize etmeye çalışırlar; ancak bu insanların pek çok zaman birbirlerinden çok farklı olan ve hatta bazen çatışan amaçlar ve çıkarlar peşinde koşmaları kaosa yol açmaz mı? İnsanların farklı amaçlara sahip olmaları yerine, tek bir amaçlar listesi üzerinde anlaşarak ekonomik faaliyetlerde bulunmaları daha düzenli ve etkin bir sonuç ortaya çıkarmaz mı? Bu tür düşüncelerle piyasa ekonomisine karşı çıkan pek çok çevre, kapitalizmin bir krizden diğerine sürüklenmesinin kaçınılmaz olduğunu düşünmüştür. Kapitalizm karşıtı cephenin en önünde yer alan Marksistler, daha da ileri giderek kapitalizmin kendi iç çelişkileri nedeniyle kaçınılmaz bir şekilde çökeceğini ve yerine, insanların ekonomik faaliyetlerinin merkezî planlama yoluyla koordine edileceği sosyalist bir düzenin kurulacağını öngörmüşlerdir. Merkezî planlama sayesinde, ekonomik kararların daha rasyonel bir şekilde alınacağını ve ekonomik faaliyetlerin bireylerin çatışan amaçlarına değil, toplumun ortak amaçlarına dayanacağını düşünmüşlerdir.

Hayek'e göre ise, piyasa ekonomisi spontane bir düzen olarak geliştiği için insanlar tarafından tasarlanan merkezî planlı ekonomiden çok daha verimli ve üstündür. Üstelik piyasa ekonomisi, insanların özgürce ekonomik faaliyetlerde bulunmalarına izin verdiği için, özgür bireylere dayanan bir düzendir, yani özgür toplumun ekonomik koordinasyon biçimidir. Piyasa ekonomisi ile özgürlük arasındaki bağlantı, piyasa ekonomisinin bireye belli bir amaçlar silsilesi dayatmadığı gerçeği dikkate alındığında daha iyi anlaşılabilir. Piyasa ekonomisini eleştirenler, onun insanların farklı ve çelişen amaçlar peşinde koşmalarına izin vererek israfa ve istikrarsızlığa yol açtığını ve insanların, toplumsal dayanışma içinde, or-

tak amaçlar için faaliyet göstereceği bir ekonomik düzenin daha iyi olacağını savunmaktadırlar. Peki insanların farklı amaçlar peşinde koşmaları nasıl engellenebilir? Açıktır ki, bunun tek yolu, izin verilenlerin dışında amaçlara sahip olanların cebir yoluyla dize getirilmesidir. Nitekim piyasa ekonomisine sahip özgür toplumlarda da toplumsal düzenin devamı için insanların bazı amaçlar peşinde koşmaları devlet tarafından yasaklanmıştır. Örneğin diğer insanları öldürmek veya mal varlığını hırsızlık yaparak artırmak gibi amaçları hiç kimsenin edinmesine izin verilemez. Ancak, özgür toplumlarda bu tür yasaklamalar, insanların diğer insanlar üzerinde zor kullanımını sınırlandırmak ve genel olarak toplumda zor kullanımını minimize etmek amacıyla konulmuşlardır. Özgür toplumun ekonomik düzeni olan piyasa düzeninde bireylerin istedikleri şekilde faaliyet gösterebilecekleri çok geniş bir alan mevcuttur. İnsanlar, işlerini seçerlerken ve iktisadî faaliyetlerde bulunurlarken, yalnızca herkese uygulanan genel kurallara tabidirler. Herhangi bir otoritenin kararıyla neleri, ne kadar ve kimler için üretecekleri onlara dikte ettirilmez. Farklı insanların, farklı amaçlar için çaba gösterebilmeleri mümkündür ve çoğu zaman bu farklı amaçlara sahip insanlar piyasada mübadelede bulunarak, hiç farkında olmadan birbirlerine yardımcı olurlar. Piyasa düzeninin topluma belli bir amaçlar listesi dayatmaması ve bireylerin kendi amaçlarına ulaşmak için faaliyette bulunmalarına izin vermesi, onun özgürlükçü niteliğidir. Piyasa ekonomisinin alternatifi olarak sunulan bütün kolektivist sistemlerin özünde, bireyin tercihleri yerine toplumun ya da belirli sınıfların tercihlerinin öne alınması isteği yatmaktadır. Toplumun tercihlerinin bireyin tercihlerinin önüne geçirilmesi, pratikte, bir takım insanların tercihlerinin diğer bir takım insanların tercihlerine devlet gücü kullanılarak kurban edilmesi anlamına gelir ki bu durumda özgürlükten bahsedilemez.

Yapma düzenlerin, onları tasarlayan aklın muhakeme düzeyinin sınırlarını aşamaması nedeniyle, daima basit olmalarına karşın, spontane düzenlerin insan aklının bütün veçheleriyle kavrayamayacağı düzeyde bir karmaşıklığa ulaşabilmelerinin bir tezahürü de piyasa ekonomisidir. Piyasa ekonomilerinde, farklı amaçları olan milyonlarca insan faaliyet göstermektedir. Bütün bu insanların faaliyetleri nasıl bir süreç içerisinde birbirleriyle uyumlulaştırılmakta ve ne tür bir dengeye ulaşmaktadır? Piyasada çok sayıda insan, hem birbirlerinin olası davranışları hem de ekonomideki fiziksel ve maddî şartlar hakkında çeşitli beklentilere sahiptirler. Bu beklentiler, bireylerin kendi gelecekleriyle ilgili yaptıkları bireysel

planlarına dayanak teşkil ederler. Beklentiler değiştiğinde insanlar planlarını da değiştirirler. O halde, özgür insanların mübadelelerine dayanan piyasa ekonomisinde bir tür dengeden bahsedecek olursak, bu "denge", insanların hem birbirleri hem de ekonomideki fiziksel ve maddî şartlar hakkında doğru beklentilere sahip oldukları ve bu nedenle bireylerin eylemlerinin birbirleriyle uyumlu olduğu bir durum olarak betimlenebilir. Gerçek hayatta, bütün bireylerin beklentilerinin tamamen doğru ve uyumlu olması mümkün olmasa da, insanların önemli bir kısmının bu tür doğru ve uyumlu beklentilere sahip olması, ekonomik faaliyetlerin bir düzen yaratacak şekilde gerçekleşmesini sağlayacaktır. Düzenin kalitesi ve "denge"ye yaklaşma derecesi, insanların hem birbirlerinin beklentileri hem de ekonominin fiziksel ve maddî şartları hakkında ne derece ve ne hızla doğru beklentilere sahip olduğuna bağlı olacaktır (Hayek, 1948/1980:37–38).

Piyasa ekonomisinde insanların hem birbirlerinin beklentileri ve davranışları hem de ekonomideki fiziksel ve maddî şartlar hakkında doğru bilgiye sahip olmalarında, rekabet süreci son derece önemli bir rol oynar. Piyasa ekonomisinin karşıtlarının rekabeti yıkıcı, yararsız bir süreç olarak görmeleri ve rekabetin olmadığı bir başka düzene özlem duymaları, rekabetin ekonomideki asıl işlevini kavrayamamış olmalarından kaynaklanmaktadır. Hayek'in de belirttiği gibi, rekabetin asıl işlevi, olguları keşfetme süreci olmasıdır. Rekabet süreci sayesinde başka türlü ortaya çıkarılamayacak ya da en azından kullanılamayacak olan olgular keşfedilmektedir. Örneğin, yakın ikame malları üreten iki firma birbirleriyle rekabet ederlerken, birbirlerinin davranış kalıpları, tüketicilerin zevk ve tercihleri, potansiyel müşterilerin kimler oldukları, onların gelirleri, malların üretiminde kullanılan girdilerin alternatif kullanım alanları, girdilerin yakın ikame malları ve bu girdilerin mevcut ve potansiyel tedarikçileri gibi pek çok alanda daha önce bilmedikleri olguları keşfederler. Rekabetin sonucunda kimin kazançlı çıkacağı da büyük ölçüde bu süreçte kimin daha fazla şey keşfettiğine bağlı olacaktır. Rekabet sonucunda keşfedilen olgular sayesinde ekonomide faaliyet gösteren bireyler, birbirlerinin beklentileri ve ekonomideki fiziksel ve maddî şartlar hakkındaki görüşlerini gözden geçirir ve düzeltirler. Sonuçta, insanların ekonomik faaliyetleri birbirleriyle daha uyumlu hale gelir. Rekabetin bu olguları keşfetme şeklindeki temel niteliği, onun değerinin tam olarak anlaşılmamasına ve etkinliğinin ölçülüp değerlendirilememesine yol açmaktadır. Rekabet daha

önce bilinmeyen olguların bilinmesini sağlar, ancak bu işlevi ne kadar etkin bir şekilde gerçekleştirdiğini kesin olarak ölçemeyiz. Çünkü, rekabeti kullanarak elde etmek istediğimiz olguların hacmi konusunda bir bilgiye sahip değiliz ve bu bilgiye sahip olmadığımız için rekabet sonucu keşfettiğimiz olguların keşfedilebilecek olan bütün olgular kümesinin ne kadarlık bir kısmını oluşturduğunu bilemeyiz. Yalnız uygarlık tarihine bakarak şunu belli bir güvenle söyleyebiliriz: Rekabeti kullanan toplumlar, rekabeti kullanmayanlara göre, daha fazla bilgi ve olgu keşfetmektedirler (Hayek, 2002:10).

Hayek, rekabeti, bu bilinmeyeni keşfetme özelliğiyle bilimsel çalışmalara benzetmektedir. Bilim adamlarının çalışmaları da rekabet gibi daha önceden bilinmeyen olguları keşfetme amacına yöneliktir. Piyasadaki rekabet ile bilimsel çalışmalar arasındaki fark, rekabetin daha çok zamana ve mekâna dâir geçici nitelikte olguların keşfedilmesini sağlamasına karşın, bilimin genel olgular olarak adlandırılan düzenliliklerin keşfedilmesini amaçlamasıdır. Rekabetin keşfettiği olguların genellikle geçici nitelikte olması, rekabetten sağlanan fırsatların ve yararların da yalnızca kısa süreler zarfında geçerli olmasına yol açmaktadır (Hayek, 2002:10–11). Rekabet sonucunda keşfedilen, genel nitelikte olmayan, zamana ve mekâna dâir olan olgular genellikle yalnızca rekabet sürecine katılan kişilerce bilinir ve diğer insanlara aktarılmaz. Rekabet sonucunda daha önce bilinmeyen olguları keşfeden bireyler, beklentilerini ve davranışlarını değiştirerek – fiyatları etkileyerek – bu yeni bilginin etkisinin ekonominin tümüne yayılmasını sağlarlar.

Piyasa ekonomisinde fiyat mekanizması, pek çok sayıda insan arasında dağılmış olan bilgilerin özetlenerek ilgili tüm taraflara iletilmesi gibi son derece önemli bir fonksiyonu yerine getirir. Fiyatları izleyen ve birbirlerini şahsen tanımayan milyonlarca insan, fiyatlardan aldıkları sinyaller sayesinde, iktisadî davranışlarını birbirleriyle uyumlulaştırırlar. Piyasa ekonomisi karşıtları, piyasanın fiyatlar yoluyla gerçekleştirdiği bu koordinasyonun yerine genellikle şunu önerirler: Bir merkezî otorite, toplumdaki tüm ekonomik enformasyonu toplayarak değerlendirmeli ve rasyonel bir şekilde tüm toplumun ekonomik faaliyetlerini toplumsal amaçlar doğrultusunda belirleyen bir ekonomik plan ortaya çıkarmalıdır. Bu şekilde ortaya çıkan planın uygulanması yoluyla, piyasa sisteminin gerçekleştirdiğinden daha düzenli ve daha etkin bir sonuca ulaşılacağı düşünülmektedir. Hayek'e göre bu düşünüş tarzı, rasyonel bir ekonomik

düzen kurmak için çözmemiz gereken sorunun ne olduğunu kavrayamamaktan kaynaklanmaktadır. Eğer toplumdaki tüm ekonomik enformasyona sahip olabilseydik ve ekonomideki her birey aynı ve tutarlı bir tek tercih sistemine sahip olsaydı, yapmamız gereken tam da merkezî planlama taraftarlarının önerdikleri şey olurdu. Gerekli tüm bilgiye ve tek bir tercih sistemine sahip olduğumuz için sadece bir mantık yürütmesiyle optimum çözümü bulurduk. Zaten, bu çeşit bir analiz iktisatta çoktan yapılmıştır ve en basit şekliyle çözüm, herhangi iki malın ya da faktörün marjinal ikame oranlarını bütün farklı kullanımları için eşitlemek şeklinde özetlenmiştir (Hayek, 1948/1980:77).

Oysa büyük toplumun çözmek zorunda olduğu ekonomik problem, merkezî planlama taraftarlarının sandığından çok daha farklı ve karmaşıktır. Toplumun ekonomisiyle ilgili tüm enformasyon tek bir merkezde toplanmış ve düzenlenmiş olarak bulunmamaktadır ve toplumda milyonlarca birey arasında dağılmış olan ekonomik enformasyonun, tutarlı ve hızlı bir şekilde, belli bir merkezde toplanması imkânsızdır. Çünkü, idarî bir merkez, ancak bilimsel bilgiyi toplayabilir. Büyük toplumun ekonomisinin dayandığı bilgi ise sadece bilimsel türden bilgi değildir. Zamana ve mekâna dair spesifik bilgi de çok yoğun bir şekilde iktisadî faaliyetler konusunda karar verilirken kullanılır. Bu tür bilgiler doğaları gereği çoğu zaman bireyler arasında sözlü ya da yazılı iletişim yoluyla aktarılamazlar. Bazen de çok kısa bir zaman dilimine ait bilgiler oldukları için bunlar başkalarına aktarılsalar bile aktarıldıkları anda geçmişe ait ve yararsız bilgi halini alırlar. Toplumdaki hemen herkes başka hiç kimsenin bilmediği bu tür spesifik bilgiye sahiptir ve bu sayede diğer insanlara göre bazı konularda daha avantajlıdır. Bu spesifik bilginin yararlı bir şekilde kullanılabilmesi, ancak bu bilgiye sahip olanların ilgili iktisadî kararları vermeleriyle ya da en azından onların karar alma süreçlerine katılımıyla gerçekleştirilebilir. İş hayatında kullanılan bilgilerin büyük çoğunluğu bu türden zamana ve mekâna dâir bilgilerdir ve bunların edinilmesi, okullardaki teorik eğitimden sonra iş hayatında gerçekleşir. Bütün iş alanlarında, kitaplardan edinilemeyecek türden, belirli insanlar, yerel şartlar ve özel durumlar hakkındaki bilgiler, karar alma süreçlerinde önemli rol oynarlar. Büyük toplumun çözmek zorunda olduğu ekonomik problem, toplumda milyonlarca birey arasında dağınık halde bulunan ve tek bir merkezde toplanıp değerlendirilemeyecek olan bütün bu enformasyonun toplum yararına nasıl en etkin bir biçimde kullanılacağıdır.

Eğer toplumun temel iktisadî probleminin, zaman ve mekâna dâir şartlardaki değişmelere hızlı bir adaptasyon olduğu kabul edilirse, iktisadî karar alıcıların bu zaman ve mekâna ait şartları en iyi bilenler olması gerektiği sonucuna varılır. Zamana ve mekâna dâir enformasyon belli bir merkeze tam ve hızlı bir şekilde iletilemeyeceği için etkin iktisadî kararlar ancak desentralize (ademi merkeziyetçi) bir şekilde alınabilir. Piyasadaki insanlar kendi işleriyle ilgili zamana ve mekâna dâir bilginin yanı sıra kendi eylemlerini genel ekonomiye adapte edebilmek için yakın çevreleri dışındaki ekonomik alanla ilgili bilgiye de ihtiyaç duyarlar. Piyasada faaliyet gösteren bireyin kendi eylemlerini ekonominin tamamıyla uyumlulaştırabilmesi için temelde ihtiyaç duyduğu bilgi, kendi kullandığı malzemelerin, faktörlerin ve ürettiği ürünün toplumdaki göreli kıtlık derecesidir, yani ekonomideki diğer mallarla karşılaştırıldıklarında göreli önemidir. Bu bilgi, fiyat sistemi yoluyla, ekonominin tümüne aktarılır. Fiyatlar sayesinde farklı malların taleplerindeki dalgalanmaları ve malların göreli önemlerini izlemek mümkün hale gelir. Bir malın, örneğin kalayın, göreli fiyatındaki artış, kalayın eskisine göre ekonomide daha kıt olduğu ve daha verimli kullanılması gerektiğini gösteren bir sinyaldir. Bu fiyat artışının, kalay kaynaklarından birinin kurumasından mı yoksa kalayın yeni bir kullanım alanının doğmasından mı kaynaklandığının bütün kalay kullanıcıları tarafından bilinmesine gerek yoktur. Kalay kullanıcılarının bilmeleri gereken tek şey kalayın yeni fiyatıdır. Artan fiyat nedeniyle kalay, daha pahalı hale geldiğinden, kalay kullanıcıları, kalayı daha idareli kullanmaya başlarlar ve gerekirse kalayın ikame mallarını daha çok kullanırlar. Benzer şekilde kalayın göreli fiyatındaki bir azalma, kalayın eskiye göre daha az kıt olduğu anlamına gelir. Kalay kullanıcıları, azalan fiyat nedeniyle kalayı daha fazla kullanırlar. Ekonomideki tüm malların fiyatlarındaki ve bunların arasındaki oranlardaki değişiklikler, piyasada faaliyet gösteren bireylere malların göreli önemlerindeki değişiklikleri – bu değişikliklerin nedenlerini bilmelerine gerek kalmadan – izlemelerini sağlar. Ekonomik enformasyonu toplumun tümüne yayan bir mekanizma olan fiyat sistemi, piyasadaki bireylerin eylemlerini birbirleriyle uyumlaştırmak için ihtiyaç duydukları enformasyonun boyutunu fevkalade küçültmektedir. Âdeta ekonomik şartlardaki değişiklikler özetlenerek fiyatlara kaydedilmekte, bireysel üreticiler ve tüketiciler fiyatları izleyerek doğru kararlar verebilmektedirler (Hayek, 1948/1980:83–86). Böylece fiyat mekanizması, insanlar üzerinde emredici bir otorite kurmadan, insan-

ların ekonomideki malları en verimli bir şekilde üretebilmelerini ve en verimli kullanım alanlarına sevk edebilmelerini mümkün kılmaktadır.

Hayek'e göre, eğer fiyat sistemi insan tasarımının ürünü olsaydı ve insanlar bu mekanizmayı bütün veçheleriyle kavrasalardı, bu sistemi insan aklının en muhteşem zaferleri arasında kabul ederlerdi. Ancak gerçekte, bilinçli insan tasarımının ürünü olmayan fiyat sisteminin gerçek işlevi ve değeri, toplumda çok az kimse tarafından takdir edilmektedir. Dahası, pek çok insan, fiyatların rehberliğindeki hareketlerinin tüm toplumsal sonuçlarından haberdar değildir. Bunun temel nedeni, insan aklının çözemeyeceği bir problemin (farklı enformasyona sahip milyonlarca bireyin iktisadî faaliyetlerinin etkin bir koordinasyonu) insan tasarımı olmayan evrimsel bir süreç sonucu meydana gelmiş bir sistemle (fiyat sistemi) çözülmesinin, insanların çoğu tarafından kabullenilememesidir (Hayek, 1948/1980:87–88).

SOSYALİZMİ ELEŞTİRİSİ

Sosyalizm ve Planlama Kavramlarına İlişkin Yanlış Anlamalar

Bütün entelektüel yaşamı boyunca sosyalizmi eleştirmiş olan Hayek, sosyalizmi kolektivizmin bir çeşidi olarak görmüştür. Bu itibarla, Hayek'in sosyalist merkezî planlamayı eleştirisinde kullandığı argümanların büyük çoğunluğu, faşizm, ulusal sosyalizm ve teokrasi gibi bireysel özgürlüğe dayanan piyasa sistemi karşıtı diğer tüm kolektivist toplumsal–ekonomik düzenlerin eleştirisine de uyarlanabilir.

Hayek'in vurguladığı gibi, sosyalizm terimi, sosyal adalet, eşitlik ve sosyal güvenliğin artırılması gibi, sosyalizmin nihaî amaçları olarak kabul edilen idealleri ifade etmek için kullanılabilir ve genellikle de bu anlamda kullanılmaktadır. Ancak bu terim, ayrıca pek çok sosyalistin söz konusu amaçlara ulaşmak için uygulamayı düşündükleri yöntemleri de ifade etmektedir. Bu anlamda sosyalizm, özel girişimin yasaklanması, üretim araçları üzerindeki özel mülkiyetin ilgası ve merkezî planlama yoluyla tüm toplumsal ekonomik faaliyetlerin koordinasyonunun sağlanması anlamına gelmektedir (Hayek, 1944/1994:37). Sosyalizmin amaçlarının sadece sosyalistlerin bu amaçlara ulaşmak için kullanılmayı düşündükleri araçlarla sağlanabileceğinin varsayılması, sosyalizmin kullandığı ya da kullanmayı tasarladığı araçlara ve yöntemlere karşı olanların sosyalizmin amaçlarına da karşı olduklarının sanılmasına yol açabilmektedir.

Oysa sosyalizmin amaçlarını benimsedikleri halde, sosyalizmin araçlarının bu amaçları gerçekleştiremeyeceğini ve hatta tam tersi sonuçlara neden olacağını düşünen pek çok sosyalizm eleştirmeni ve karşıtı bulunmaktadır. Nitekim liberallerle sosyalistler arasındaki tartışmaların büyük çoğunluğu, toplumsal amaçlardan ziyade, kullanılan yöntemlere ve araçlara ilişkindir.

Sosyalist bir toplumsal-iktisadî düzende kullanılacak olan yöntemlerle sosyalizmin amaçları arasında sarsılmaz mutlak bir bağ olmadığının anlaşılması için şu saptama önemlidir: Sosyalist ekonomik düzenin en temel kurumları olan kamu mülkiyeti ve merkezî planlama sosyalist ideallerden çok farklı amaçlar için de kullanılabilir. Örneğin, millî gelirden "soylular sınıfına" daha fazla pay ayırmak istendiğinde ya da bir etnik azınlığın millî gelirden aldığı pay azaltılmak istendiğinde de kullanılacak olan araçlar "daha hakça bir bölüşüm" için kullanılacak olan araçların aynısı olacaktır. Toplumda kimin ne kadar gelir elde edeceği piyasanın gayri şahsî mekanizması yoluyla belirlenmeyecek, merkezî otorite tarafından, yani bir takım devlet görevlileri tarafından, belirlenecektir. Bu nedenle, tüm üretim araçlarının kamu mülkiyetine alınması ve ekonominin belli bir merkezin aldığı kararlar doğrultusunda yönlendirilmesi metotlarını, kolektivizm başlığı altında sınıflandırmak ve sosyalizmi kolektivizmin çeşitlerinden biri olarak değerlendirmek uygun olur. Hayek'in sosyalizme yönelik eleştirilerinin büyük kısmı, doğrudan sosyalizmin (ve diğer kolektivist ideolojilerin) kullanmayı tasarladığı yöntemlere ilişkindir. Hayek, bu yöntemlerin, pek çoğu iyi niyetli ve hümanist olan sosyalistlerin amaçladıkları şeyleri asla gerçekleştirmeyeceğini, buna rağmen bu yöntemlerde ısrar etmenin baskı ve zulüm rejimlerine yol açacağını savunmuştur.

Sosyalist merkezî planlama yöntemi ile piyasa mekanizması karşılaştırılırken pek çok insanın yaptığı yanlışlıklardan biri de, sosyalizmin ekonomik sorunları, akıl yürütme, öngörüde bulunma ve amaçlar manzumesi belirleme anlamında planlama yaparak çözmeyi önermesine karşılık, piyasa mekanizmasının bu türden bir planlamayı içermediğinin zannedilmesidir. Oysa, Hayek'in belirttiği gibi, merkezî planlama savunucuları ile piyasa mekanizması taraftarları arasındaki anlaşmazlık, ekonomik faaliyetlerde bulunurken sistematik bir şekilde kafa yormanın, yani plan yapmanın, gerekli olup olmadığıyla ilgili değildir. Anlaşmazlık konusu şu iki alternatif arasında seçim yapmakla ilgilidir: Bireylerin bilgi

ve inisiyatiflerini en iyi şekilde kullanabilmelerine ve kendi yaşamlarıyla ilgili planları en başarılı şekilde yapmalarına imkân sağlayacak şartları mı yaratmalıyız, yoksa bütün ekonomik faaliyetleri bir kurallar ve emirler manzumesine göre organize etmeli ve yönetmeli miyiz? Daha basit bir ifade ile, herkesin kendi planını özgürce yapabileceği bir düzen mi, yoksa devletin hazırladığı planın tüm topluma empoze edildiği bir düzen mi? Sosyalistlerin planlama türü bu ikinci tür planlama yöntemidir; bireylerin kendi yaşamlarını planlamalarına imkân vermeyen, bütün ekonomik faaliyetlerin bilinçli olarak hazırlanmış bir proje dâhilinde, devlet tarafından belirlenmesini ve denetlenmesini gerektiren bir planlamadır. Planlama teriminin artık sadece sosyalist merkezî planlama anlamında kullanılıyor olması, sosyalist merkezi planlamanın, piyasa mekanizmasına göre, bilgi kullanma ve sistematik düşünme anlamında daha fazla planlama içerdiği anlamına gelmez. Bu mesele, sosyalistlerle liberaller arasındaki temel anlaşmazlık noktasıdır (Hayek, 1944/1994:39–41).

Merkezî Planlama Kaçınılmaz Değildir

Hayek, sosyalistlerin savunduğu, modern ekonominin gelişmişlik düzeyinin planlı bir ekonomiyi kaçınılmaz kıldığı, şeklindeki iddianın rekabetçi piyasa düzeninin tamamen yanlış anlaşılmasından kaynaklandığı fikrindedir. Hayek'e göre, gerçekte modern ekonominin karmaşıklığı, rekabetçi düzeni bütün ekonomik faaliyetlerin koordinasyonu için gerekli olan tek yöntem haline getirmiştir.

Küçük ve basit bir ekonomide, bir merkezî planlama kurulunun bütün ekonomik olayları izleyebilmesi ve değerlendirebilmesi mümkün olabilir. Ancak, ekonomi karmaşıklaştıkça dikkate alınması gereken etkenler ve şartlar artar ve merkezin işleri daha da yoğunlaşır ve güçleşir. Modern ekonominin etkin bir şekilde işleyebilmesi için değerlendirilmesi ve kullanılması gerekli olan bilgi miktarı tek bir merkezin toplayabileceğinden çok daha fazladır. Bu nedenle, asıl ekonomi karmaşıklaştıkça desentralizasyon zorunlu bir hal alır. Ekonomideki milyonlarca malın arz ve talebi üzerinde sürekli etkili olan ve sürekli değişen etkenleri bütün ayrıntılarıyla bilebilecek ve bu bilgileri yeterli hızla toplayıp değerlendirebilecek bir merkez oluşturmak imkânsızdır. Rekabet rejimi böyle bir merkeze gerek duymadan fiyat sistemi vasıtasıyla toplumdaki ilgili tüm ekonomik enformasyonun kaydedilmesine ve süratle gerekli yerlere ulaştırılmasına olanak sağlar. Her bir üretici ve tüketici fiyatların seyrini izleye-

rek kendi faaliyetlerini ekonomideki diğer tüm üreticilerin ve tüketicilerin faaliyetlerine göre ayarlar.

Merkezî planlamanın kaçınılmaz olduğunu kanıtlamak için ileri sürülen argümanların en sık tekrarlananlarından biri de şudur: Teknik gelişmelerin pek çok alanda gittikçe artan bir ölçüde rekabeti ortadan kaldırması nedeniyle artık sadece iki seçenek kalmıştır. Üretim ya tamamen özel tekeller tarafından kontrol edilecektir ya da devletçe idare edilecektir. Bu görüşün temelinde Marksist sermayenin merkezleşmesi ve yoğunlaşması doktrini yer almaktadır. Bu doktrine göre, sermaye yapısı gereği yoğunlaşma ve merkezleşme eğiliminde olduğu için kapitalist gelişme sürecinde küçük sermaye ortadan kalkacak ve zorunlu olarak büyük sermayeye katılacaktır. Bu gelişmenin sonucunda ekonomide tekeller hâkim olacaktır. Hayek, 19. yüzyılın sonlarında ve 20. yüzyılın başlarında tekellerin arttığını ve rekabet sahasının daraldığını kabul etmekle birlikte, bu gelişmenin teknolojik ilerlemelerin doğal bir sonucu olmaktan ziyade, birçok ülkede bilinçli olarak sürdürülen ekonomi politikalarının bir sonucu olduğunu düşünmektedir. Hayek'e göre, eğer Marksistlerin iddia ettiği gibi tekelleşme eğilimi kapitalist gelişimin doğal bir sonucu olsaydı, ilk önce ve en fazla, sanayi devrimini ilk gerçekleştiren ve en fazla sanayileşmiş olan ülkelerde görülürdü. Oysa tekelleşme ilk önce 19. yüzyılın son çeyreğinde görece genç iki sanayileşmiş ülkede, ABD'de ve Almanya'da, görülmüştür. Daha sonraları kapitalizmin zorunlu gelişmesinin tipik bir örneği olarak gösterilecek olan Almanya'da, tekelleşme 1878'den beri sistematik bir devlet politikasıyla bilinçli olarak teşvik edilmiştir. Bu ülkede devlet, satış miktarını ve fiyatları belirleyen tekellerin kurulması için sadece korumacı önlemler almakla yetinmemiş, bunları doğrudan teşvik etmiş ve hatta zorlamalarda bulunmuştur (Hayek, 1944/1994:52). Dolayısıyla tekellere dayalı ekonomik yapı, teknik ilerlemeler sonucundaki doğal bir gelişimin değil, bilinçli devlet politikalarının ürünüdür.

Merkezî Planlamanın Demokrasiyle Uyuşmazlığı

Hayek, ekonominin merkezî planlamayla idare edilmesinin demokratik bir toplumda gerçekleşemeyeceğini ya da daha doğru bir deyişle demokratik bir ülkenin merkezî planlama yönünde mesafe kaydettikçe demokrasiden uzaklaşacağını ve sonuçta demokrasinin tamamen tahrip edileceğini düşünmüştür. Bunun temel nedenini de kolektivist bir ekonominin bütün yurttaşların, esasen birbirleriyle çelişen ve uzlaşmaz olan, değer

yargılarını ve amaçlarını uzlaştırmak gibi imkânsız bir görevi üstlenmiş olması olarak açıklamaktadır. Eğer insanlar, barışçıl bir biçimde tartışarak ve kendi hür iradeleriyle karşılıklı ödünler vererek bir ortak amaçlar manzumesi belirleyemezlerse, kolektif ekonominin amaçları demokratik suretle belirlenemiyor demektir. Bu durumda kolektif ekonominin uygulanması, ancak anti-demokratik yollarla mümkündür.

Sosyalizmde olduğu gibi, bütün kolektivist sistemlerin ortak özelliği, toplumun tek bir amaca ya da amaçlar manzumesine yönlendirilmesidir. Kolektivist sistemlerin kaçınılmaz suretle totaliter olmalarının temel nedeni budur. Çünkü kolektivizm bireyin amaçlarının tamamen hâkim olduğu bir bireysel özgürlük alanını kabul etmez. Her türden kolektivistin karşı çıktığı bu özgürlük alanı, bireyciler ve liberaller tarafından savunulur. Kolektivistler, "toplumsal amaç", "ortak hedef", "genel refah" ve "genel çıkar" gibi bir takım müphem terimleri kullanarak, toplumun çıkarlarının bireyin çıkarlarından önce geldiğini ve bu nedenle ekonomik alanda bireysel girişimin yasaklanması ve bireyin temel ekonomik faaliyetinin kolektivist ekonominin kendisine yüklediği görevleri yerine getirmek olması gerektiğini savunurlar.

Kolektivistlerin amaçladığı gibi tüm toplumsal ekonomik faaliyetlerin tek bir merkezî plana göre yönlendirilmesi ve yönetilmesi, ihtiyaçlarımızın tamamının tek bir değerler silsilesinde sıraya konulmasını gerektirir. Ancak bu işin tutarlı bir şekilde yapılması mümkün değildir. Çünkü toplumdaki insanların çeşitli ihtiyaçları için yaptıkları değerlendirmeler birbirlerininkinden farklıdır ve çoğu zaman birbirleriyle çelişirler. Üstelik, bireyler doğal olarak sadece kendi ihtiyaçlarını bilebilirler ve sadece bunlarla ilgilenirler. Başka insanların ihtiyaçlarıyla kendi ihtiyaçlarını objektif bir şekilde karşılaştırıp değerlendirmeleri söz konusu değildir. Milyonlarca bireyin birbirleriyle çelişen ve birbirleriyle örtüşmeyen çok farklı ihtiyaçlarının tutarlı bir şekilde bir araya değerlendirilmesi ve toplumun tamamının ya da çoğunluğunun onaylayacağı bir değerler silsilesinin oluşturulması imkânsızdır. Buna rağmen, merkezî planlama yoluyla üretimin belirlenmesi, devlete hâkim olanların değerlerinin tüm topluma empoze edilmesi anlamına gelir.

Demokrasiyle yönetilen bir ülkenin ekonomisinin merkezî planlama yöntemiyle idare edilmesi yoluna gidildiğinde ne tür sonuçlarla karşılaştırılacağını kestirmek hiç de zor değildir. Merkezî planlamanın demokrasiyle bağdaşır suretle uygulanabilmesi için insanların gerçek hayat-

ta olabileceğinden çok daha fazla konuda hemfikir olmaları gerekir. Plancılık taraftarları belki başlangıçta merkezî planın hedefini "genel refah" gibi müphem bir terimle tanımlayarak toplumda planlama lehine bir çoğunluk sağlayabilirler. Ancak insanların merkezî planlamanın uygulanması konusunda anlaşma sağlaması, planın hedefleri konusunda da anlaşma sağladıkları anlamına gelmez. Nitekim planın somut hedefleri açık bir şekilde ifade edilmeye başlanınca, planlama lehindeki çoğunluk derhal parçalanmaya ve ayrışmaya başlayacaktır. İnsanların hedefler konusunda anlaşma sağlamadan merkezî planlamanın uygulanması konusunda karar almaları, bir grup insanın nerede sonuçlanacağı belli olmayan bir yolculuğa çıkmak için karar almalarına benzemektedir. Bu yolculuğun sonunda pek çok insan kendisini daha önce hiç istemediği bir yerde bulacaktır (Hayek, 1944/1994:68–69).

Halk, demokratik bir referandum sonucu parlamentonun tam bir ekonomik plan hazırlamasını kararlaştırmış olsa bile, bu parlamentonun belirli bir plan üzerinde anlaşmaya varabileceğini göstermez. Tutarlı ve uygulanabilecek bir merkezî planın oluşturulabilmesi için, milletvekillerinin her alanda bütün ulusal kaynakların yönetimi konusunda anlaşmaya varmaları gereklidir. Bu tür bir karar için çoğunluğun sağlanabilmesi de pek gerçekçi gözükmemektedir. Çünkü, parlamentolar, sınırlı sayıda alternatifler arasında bir seçim yapmak durumunda olduklarında çoğunluk teşkil edebilirler. Ancak ülke kaynaklarının mümkün olan kullanım şekillerinin sayısı son derece fazladır. Bu kullanım şekillerinden herhangi biri lehine bir çoğunluk oluşturulabilmesi için hiçbir neden yoktur. Merkezî planı parçalara ayırarak ve her parça için ayrı bir oylama yaparak tutarlı bir plan oluşturulması ise mümkün değildir. Tutarlı bir planın bütün unsurlarının birbirleriyle uyum içinde olması için, planın tamamının tek bir elden çıkmış olması gereklidir.

Parlamentonun tutarlı bir merkezî plan oluşturmaktaki yetersizliği, halkın demokratik kurumlara olan güveninin kaybolmasına yol açtığında, verimli ve etkili bir planlama yapılabilmesi için bu işin politikacılardan alınıp uzmanlara devredilmesi gerektiği görüşü toplumda yerleşir. Buradaki yetki devrinin sadece teknik bir meseleden ya da milletvekillerinin bilgisizliğinden kaynaklanmadığının kavranması önemlidir. Hayek'in de örnek gösterdiği gibi, medenî kanunla ilgili düzenlemeler de son derece teknik konulardır. Ancak, şimdiye kadar medenî kanunun çıkarılması işinin bir uzmanlar heyetine devredilmesi fikri ciddî olarak or-

taya atılmamıştır. Çünkü medenî kanunla ilgili mevzuat, üzerinde çoğunluğun anlaşma sağlayabileceği genel kurallara ilişkindir. Oysa ekonomi alanında uzlaştırılması gereken menfaatler birbirlerinden o kadar farklı ve uzlaşmazdır ki, demokratik bir meclisin bunlarla ilgili bir anlaşmaya varması mümkün değildir (Hayek, 1944/1994:73–74).

Görüldüğü gibi, plan oluşturulabilmesi için, parlamentonun bir takım kurullara ya da kişilere yetki devretmesinin temelinde, farklı insanların birbiriyle uzlaşmaz çıkarları arasında seçim yapamaması yatmaktadır. Yetki devri, söz konusu seçim sorununu ortadan kaldırmaz. Farklı kurullara farklı sektörlerin planlaması işi verilse ve bu şekilde her sektör için kısmî planlar oluşturulsa bile, yine bu kısmî planların tutarlı bir bütün haline getirilmesi sorunu ortaya çıkar. Bu noktada yetkinin sadece bir kurula ya da bir kişiye devredilmesi ve bu kurulun ya da kişinin merkezî planı tek başına oluşturması gerektiği, aksi takdirde ekonomi yönetiminin mümkün olmadığı savunulur. Sonuçta yasama organının tek işlevi mutlak güce sahip olacak kişileri seçmeye indirgenecek ve dolayısıyla tüm sistem devlet başkanının bütün yetkileri elinde topladığı bir diktatörlüğe dönüşecektir. Devlet başkanı, referandumla işbaşına gelmiş olsa dahi, her türlü yetkiyi elinde tutacağı için bir sonraki referandumda iktidarda kalmak, onun için hiç de zor olmayacaktır.

Hayek, bir demokraside, bilinçli kontrol ve denetimin, üzerinde gerçekten anlaşmak mümkün olan sahalarla sınırlı olması gerektiğini, diğer sahalarda işi tesadüfe bırakmanın demokrasinin bedeli olduğunu düşünmektedir. Bütün iktisadî faaliyetlerin merkezî bir plan dâhilinde yürütüldüğü bir toplumda, işlerin kontrolü ve yönetimi çoğunluğun elinde olamaz; çünkü, çoğunluk tarafından onaylanacak bir merkezî plan oluşturmak imkânsızdır. Merkezî plan, ister istemez, bir azınlığın iradesinin toplumun tümüne baskıyla kabul ettirilmesini zorunlu kılar. Demokrasi, devlet fonksiyonlarının, üzerinde hür tartışma ile çoğunluk kararı alınabilen alanlarla sınırlandırılabildiği yerlerde başarılı olmuştur. Kapitalizm, tüm ekonominin bilinçli bir şekilde devlet tarafından yönetilmesini gerektirmediği için, üzerinde anlaşma sağlanması gereken konuların sayısını demokratik bir yönetimin sağlayabileceği bir düzeye indirgemektedir. Bu nedenle, demokrasi ancak rekabetçi piyasalara ve özel mülkiyete dayanan bir ekonominin bulunduğu yerlerde mümkün olabilir. Kolektivist fikirlerin hâkim olduğu bir demokrasinin çökmesi kaçınılmazdır (Hayek, 1944/1994:77–78).

Kolektivist Rejimler En Kötü İnsanlar Tarafından Yönetilirler

Sosyalist bir ekonomik düzen yolundaki çabaların demokrasinin tahribatıyla ve diktatör yetkilerine sahip yöneticilerle sonuçlanacağını düşünen Hayek'e göre, totalitarizm, doğası gereği kötü insanları devletin zirvesine taşır ve bu nedenle büyük ve iyi hedeflerin gerçekleştirilmesi amacıyla totaliter bir rejim kesinlikle kullanılamaz. İktisadî yaşamı planlama işine girişen demokrat bir devlet adamının kısa bir süre içinde diktatör olmakla planlarından vazgeçmek arasında bir seçim yapmak zorunda kalması gibi, totaliter bir lider de kısa bir süre içinde başarısız olmakla temel ahlakî değerleri çiğnemek arasında bir seçim yapmak zorunda kalır.

Demokratik bir toplumda, merkezî plan hazırlama görevinin, parlamento tarafından yapılamayacağının anlaşılması, demokratik ilkelerle ve değerlerle kendini sınırlamayan, son derece kararlı, güçlü ve "iş bitirici" partilere ve liderlere özlem duyulmasına yol açar. Böylece belli bir halk desteği ile devleti ele geçirerek kendi diktatörlüğünü kurmak isteyen lider adayları için uygun bir ortam doğar. Potansiyel totaliter lider, iktidara gelmek ve kolektif bir ekonomik sistem yerleştirmek için, her şeyden önce kendi emirlerine harfiyen uyacak ve halka da baskı uygulayacak bir grubu etrafında toplamak zorundadır. Çünkü planlı totaliter bir toplumda, gelişmeleri, artık mevcut olmayan bir çoğunluğun istekleri değil, amaçları ve yöntemleri konusunda kararlı olan ve toplumu belirli bir tarzda biçimlendirmeye hazır örgütlü siyasal gruplardan en büyüğü belirleyecektir (Hayek, 1944/1994:150).

Hayek, önemli ölçüde türdeş ve sayıca en büyük örgütlenmiş siyasal grubun büyük bir ihtimalle toplumdaki en değersiz insanlar tarafından oluşturulacak olmasını üç temel nedene bağlamaktadır. Öncelikle, insanların eğitim ve bilgi düzeyleri arttıkça tercihleri ve görüşleri farklılaştığı için fikirleri birbirlerine çok yakın ve tek bir değerler sistemini benimsemiş insan gruplarından en büyüğü toplumun düşük eğitimli katmanlarından çıkacaktır. İkinci olarak, böyle bir grup bile, liderin istediği ölçüde büyük olamayacağı için, lider, benzer insanları kendi saflarına çekmek ihtiyacını hissedecektir. Böylece, kendine ait sağlam görüşleri olmayan, propaganda yoluyla kandırılabilecek düşük entelektüel birikime sahip insanlar, totaliter liderin grubunu genişletecek ve totaliter partinin üst kademelerinde kendilerine yer bulacaklardır. Üçüncü olarak, düşük eğitimli ve düşük ahlakî değerlere sahip destekçilerini sıkı bir şekilde bir arada tutabilmek amacıyla, lider, ortak bir insan zafiyetine dayanmak zorunda ka-

lacak ve insanları nefret ve kıskançlığa dayalı negatif bir program etrafında birleştirecektir. Bu şekilde geniş kitlelerin desteğini sağlamak için "biz" ve "onlar" arasındaki ayrım sürekli gündemde tutulacak, azınlık mensupları "iç düşman", yabancılar ise "emperyalistler" ve "dış düşmanlar" olarak kabul edilecektir (Hayek, 1944/1994:152–153).

Hayek'e göre, kolektivist politikaların, uygulandıkları her yerde eninde sonunda ulusalcı bir form almasının nedeni sadece kolektivist liderlerin ve partilerin halk desteği sağlama çabalarıyla sınırlı değildir. Kolektivizmin çıkarlarını gerçekleştirmeye çalıştığı ortak amaçlara ve ilgi alanlarına sahip insanlardan oluşan bir topluluk kavramı, dünyada farklı ülkelerde yaşayan insanların sahip oldukları benzerliklerden ve ortak değerlerden daha fazla benzerliğe ve ortak değere dayanır. Bu nedenle, dünya çapında bir kolektivizm düşünülemez. Dünya çapında bir kolektif düzen, hiçbir sosyalistin yüzleşmek istemeyeceği teknik ve ahlakî sorunlar yaratır. Örneğin, İngiliz işçilerinin kapitalist düzen tarafından sömürüldükleri varsayımıyla, İngiliz işçilerinin İngiliz sermaye gelirlerinden eşit pay almaları ve İngiliz sermayesinin yönetiminde eşit söz sahibi olmaları gerektiği kabul edilirse, bütün Hintlilerin de aynı şekilde İngiliz sermayesinden eşit pay almaları ve İngiliz sermayesinin yönetiminde eşit söz sahibi olmaları gerekir. Oysa sosyalistlerin hemen hepsi, ülkelerindeki sermayeyi bütün insanlığa ait bir değer olarak kabul etmez, onu sadece ulusal bir kaynak olarak görürler. Ülkenin yoksul bölgelerine zengin bölgelerinden kaynak aktarımını savunsalar bile, yoksul ülkelere kendi ülkelerinden kaynak aktarımı, üzerinde ciddî şekilde düşündükleri bir konu bile değildir (Hayek, 1944/1994:154–155).

Kolektivist sistemlerde, toplumun veya devletin bireyden önce geldiğinin ve bireyinkinden daha üstün ve değerli amaçlara sahip olduğunun kabul edilmesi, bireyin ancak toplumsal amaçlar ya da devletin amaçları için çalıştığı müddetçe toplumun asil bir üyesi olarak görülmesine yol açmıştır. Böylece bireye, sadece insan olduğu için saygı gösterilmesi sona ermiş ve ona duyulan saygı, onun toplumun ya da devletin amaçlarına ne derece hizmet ettiğine dayanmaya başlamıştır. Toplumun amaçlarının bireyin amaçlarının önüne geçirilmesi ve bireyin toplumsal amaçlar için gösterdiği çabanın onun toplumdaki değerini belirlemesi, insan eylemlerinin, bu eylemlerin niteliğinden ziyade sonuçlarına göre değerlendirilmesine neden olmuş, amacın aracı meşrulaştırması ilkesi yerleşmiştir. Bu nedenle, kolektivist bir sistemde yükselme, büyük oranda

ahlak dışı şeyleri yapabilme istekliliğine dayanır. Tutarlı bir kolektivist için kriter, toplum yararı olduğundan, "toplum yararına" yol açacaksa yapamayacağı hiçbir şey olamaz.

Sosyalist Sistem Mutlak İktidar Yaratır

Açıktır ki, bir toplumun ekonomisinin tek bir merkezden emir ve direktiflerle yönetilebilmesi, merkezin son derece güçlü olmasına bağlıdır. "Toplumsal amaçlar"ı gerçekleştirmek için kolektivistler, insanlar üzerinde kullanılacak olan ve daha önce görülmemiş boyutta bir iktidarı yaratmak zorunda kalacaklardır. Uygulamayı düşündükleri planların gerçekleşme olasılığı da büyük oranda bu iktidarı ne ölçüde elde ettiklerine bağlı olacaktır.

Pek çok sosyalist, kapitalist sistemde özel bireylerin sahip olduğu gücü onlardan alıp bu gücü sosyalist sistemde topluma devrederek gücün kötüye kullanımını önleyebileceklerini zannetmektedir. Hayek'in bu tezin karşısındaki temel argümanı şudur: Tek bir planın uygulanmasında kullanılmak üzere güç merkezde yoğunlaştırıldığında, güç devredilmekle kalmaz, nitelik değiştirir ve sınırsız bir şekilde büyür. Daha önce toplumda dağılmış halde bulunan ve çok sayıda insan tarafından birbirinden bağımsız surette ve çoğu zaman da birbirlerine karşı kullanılmakta olan güçler, tek bir kurumun elinde toplandığında, daha önce mevcut olan toplam güç miktarından muazzam derecede daha büyük bir güç varlığı yaratılır. Rekabetçi piyasa sisteminde hiç kimse, sosyalist planlama kurulunun sahip olduğu gücün bir kısmını dahi kullanamaz. Bu kurulun gücünün rekabetçi sistemde büyük küçük tüm kapitalistlerin kullandıkları güçlerin toplamı kadar olduğu savı gerçekçi değildir. Çünkü, bütün kapitalistlerin birleşerek tek bir doğrultuda karar almaları rekabetçi sistemde mümkün değildir. Gücün parçalanarak birbirinden bağımsız hareket eden bireyler arasında dağıtılması, aynı zamanda toplumdaki mutlak güç miktarının azaltılması anlamına gelir. Özel mülkiyete dayanan rekabetçi sistemde, üretim araçlarının kontrolü, birbirinden bağımsız hareket eden çok sayıda insan arasında dağılmış bir halde bulunduğu için toplumda insanın insan üzerinde kullandığı güç miktarı son derece düşüktür. Bütün üretim araçları tek bir elde toplandığında ise insanlar üzerinde tam bir kontrol sağlanır ve durum âdeta bir kölelik düzenini andırır (Hayek, 1944/1994:159–161).

Merkezî planlamanın sadece toplumun ekonomik hayatıyla ilgili olduğu ve bu nedenle siyasal alanda bireysel hak ve özgürlüklerin kullanımı konusunda bir sorun yaratmayacağı şeklindeki düşünüş tarzı da hatalıdır. Çünkü ekonomik hayatın kontrolü insan hayatının her veçhesinin kontrolü anlamına gelir. Kolektif bir ekonomide sadece kimin nerede hangi koşullarda ve hangi ücretle çalışacağı değil, üretilen malların ülkenin farklı bölgeleri ve farklı toplumsal gruplar arasında nasıl paylaştırılacağı da devlet tarafından belirlenir. Devleti ele geçirmiş bulunan kişi ya da kişiler, toplum üzerinde mutlak bir hâkimiyet sahibi olurlar. Böyle bir düzende muhalifler için hiçbir yaşam alanı yoktur. Kapitalist bir ekonomide mevcut iktidara muhalif olanların hayatlarını kazanabilmeleri ve taraftar toplayabilmeleri için gerekli finansmanı sağlayabilecekleri geniş bir özel ekonomik alan mevcut iken, üretim araçları üzerinde özel mülkiyetin yasaklandığı, tüm üretim ve tüketimin devlet denetiminde olduğu kolektivist bir ekonomide muhaliflerin seslerini duyurabilmeleri için kullanabilecekleri devletin denetimi dışında bir kaynak bulunmaz.

Devletin ulusal kaynaklar üzerinde tam bir denetim sağladığı kolektivist bir ekonomik-siyasal sistemde bile hukukun üstünlüğü ilkesinin gözetilebileceğini, bu sayede yurttaşların siyasal hak ve özgürlüklerinin korunabileceğini ve muhaliflerin kamu kaynaklarından finansman sağlamalarının mümkün olacağını düşünmek, hiç de gerçekçi değildir. Hayek'in vurguladığı gibi, hukukun üstünlüğü ilkesinin özü, devletin bütün faaliyet ve hareketlerinin, sabit ve önceden ilan edilmiş bir takım genel kurallarla sınırlandırılması ve bu kurallar sayesinde devletin belli durumlarda nasıl davranacağının yurttaşlar tarafından mümkün olduğunca açık ve net bir biçimde öngörülebilmesidir. Böylece birey, bu genel kurallara riayet etmek kaydıyla, serbest bir şekilde kendi hedeflerine ulaşmak için çaba gösterebilir. Hukukun üstünlüğü ilkesinin uygulandığı ülkelerde yurttaşların bireysel çabaları sonucunda elde ettikleri değerlere ve kazanımlara, devlet adamlarının indî ve keyfî kararlarıyla el konulamaz. Merkezî planlama, kendi doğası gereği hukukun üstünlüğü ilkesinin geçerli olamayacağı bir düzen yaratır. Merkezî plancılar, ülke ekonomisinin yönetiminden tek başlarına ve tamamen sorumlu oldukları için, halkın ihtiyaçları baş gösterdikçe bu ihtiyaçların hangilerinin ne ölçüde ve nasıl giderileceğine anında karar vermek zorundadırlar. Ekonomide üretilen bütün malların çeşitlerini, sayılarını ve bütün kullanım yerlerini belirleyen ve her gün denetleyen merkezî otorite, genel kurallar yerine, ister istemez

o anın şartlarının gerektirdiği *ad hoc* kararlar alacak ve bu kararlar bazı insanların çıkarlarını zorunlu olarak başka bazı insanların çıkarlarına feda edecektir. Böylece, merkezî otoritenin yürütme faaliyetleri yurttaşlardan hangilerinin daha iyi ve hangilerinin daha kötü yaşayacağını belirleyecek, devlet âdeta her gün yurttaşlar arasında bilinçli bir ayrımcılık yapacaktır (Hayek, 1944/1994:80–82).

Merkezî planlama düşünce özgürlüğüyle de bağdaşmaz. Kolektivist bir ekonominin etkin bir şekilde işleyebilmesi için yurttaşların merkezî otoritenin belirlediği hedefler için çalışmaya zorlanmaları yetmez; bu hedeflerin kendi hedefleri olduğuna da inanmaları gerekir. Kolektivist bir ülkede, devletin bu amaçla propaganda faaliyeti yürütmesiyle, kapitalist ülkelerde gerçekleştirilen propaganda faaliyetleri arasında çok temel bir fark vardır: Kolektivist düzende bütün propaganda tek bir istikamete odaklanmıştır. Bütün enformasyon araçları, eşgüdüm halinde, yurttaşların tek bir şekilde düşünmesi için kullanılır. Bu nedenle kapitalist ülkelerde, bağımsız ve birbirleriyle rekabet eden farklı odakların gerçekleştirdikleri propaganda faaliyetleri ile sosyalist bir ülkede, devletin tek elden yürüttüğü propaganda faaliyeti arasında sadece nicelik değil, nitelik farkı da vardır. Toplumdaki tüm propaganda tek elden yürütüldüğünde, halkı belli bir doğrultuda yönlendirmek çok da zor değildir. İnsanların çoğunluğu, devletin yürüttüğü ve hiç bir eleştiriyle karşılaşmayan propagandanın etkisiyle istenilen doğrultuda hareket edecektir. Ancak toplumun tam anlamıyla kontrolü için bu bile yeterli değildir. Eleştirel düşünceye açık azınlığın da susturulması gerekir. Merkezî planın başarısı veya devletin resmî açıklamaları konusunda en ufak bir şüphe beyan edenler, diğer yurttaşların kararlılığı ve çabaları üzerindeki muhtemel etkileri nedeniyle itaatsizlik ve hatta hainlikle suçlanırlar (Hayek, 1944/1994:174–175).

Hukukun üstünlüğü ilkesinin geçerli olmadığı, bireysel özgürlüklerin çiğnendiği kolektivist rejimlerde, özgürlük kelimesinin, en az diğer her yerde olduğu kadar, sıklıkla kullanıldığına dikkat çeken Hayek, bu durumu totaliter sistemlerde propagandanın oynadığı role bağlamaktadır. Totaliter devlet, kendi belirlediği değerleri ve amaçları halkın da benimsemesi için, halkı, propaganda yoluyla, bu değerlerin ve amaçların gerçek sahibi olduğuna inandırmaya çalışırken, eski kelimelerin anlamlarını değiştirerek kullanır (Hayek, 1944/1994:172–173). Rekabetçi piyasa düzeninde insanların ekonomik özgürlüğe sahip olmadıkları ve ekonomik özgürlük olmadan siyasal özgürlüklerin hiçbir anlamı olmadığı sü-

rekli vurgulanır. Kolektivistlerin kullandığı bu "ekonomik özgürlük" kavramı, bireyin istediği mesleği seçebilmesi, istediği alanda ekonomik faaliyet gösterebilmesi ve kendi planlarını yapabilmesi anlamına gelmez. Onlar bu kavramı, bireyin ekonomik sorunlarının devlet tarafından çözülmesi ve bu sayede bireyin her türlü ekonomik endişeden kurtulması anlamında kullanırlar. Oysa bu anlamda "ekonomik özgürlük", ancak bireyleri bağımsız ekonomik kararlar alıp bunları uygulama, yani seçim yapma, imkânından ve zorunluluğundan mahrum ederek sağlanabilir. Siyasal özgürlük de dâhil olmak üzere diğer tüm özgürlüklerin temelindeki ekonomik özgürlük, insana kendi yolunu çizmesi ve serbestçe faaliyette bulunabilmesi imkânını sağlayan ekonomik özgürlüktür (Hayek, 1944/1994:110–111). Kolektivizmin vadettiği "toplum için kolektif özgürlük", toplumu oluşturan bireylerin serbestçe faaliyette bulunmalarına değil, toplumu yönetenlerin toplumla istedikleri gibi oynamalarına imkân sağlar (Hayek, 1944/1994:173).

SOSYAL ADALET ELEŞTİRİSİ

Özgür Bir Toplumda "Sosyal Adalet"in Anlamsızlığı

Hayek, yalnızca insan eylemlerinin adil ya da gayri adil olarak nitelendirilebileceğini, yani herhangi bir durumun, ancak o durumun gerçekleşip gerçekleşmemesinden sorumlu olan birinin ya da birilerinin olması halinde adil ya da gayri adil olabileceğini vurgulamaktadır (Hayek, 1995:57–58). Bu bakımdan deprem, salgın hastalıklar ve kuraklık gibi insanları son derece olumsuz etkileyen ama hiçbir insanın sorumlu olmadığı doğal felaketler, ne kadar acı ve üzüntü verirlerse versinler, gayri adil olarak değerlendirilemezler.

Birden fazla insanın birbirleriyle anlaşarak ortaklaşa gerçekleştirdikleri eylemler de adil ya da gayri adil olarak değerlendirilebilir. Bu bakımdan insanların oluşturdukları organizasyonların ve devletin faaliyetlerinin adil ya da adaletsiz olduklarından bahsedilebilir. Ancak toplumun kendisi spontane bir düzen olarak kaldığı müddetçe toplumsal sürecin özgül sonuçları adil ya da gayri adil olarak nitelendirilemez. Çünkü spontane bir düzen olan özgür toplumda, toplumsal sürecin özgül sonuçları, düzenin unsurları olan hür bireylerin eylemlerinden etkilense de hiçbir şekilde bilinçli bir tasarımın sonucu değildir ve bu nedenle gerçekleşen sonuçtan sorumlu olan birey ya da bireyler yoktur.

Sosyal adalet kavramı, adaleti insanların davranışlarından ziyade bu davranışların sonuçlarıyla ilişkilendirmektedir. "Sosyal adalet" taraftarları serbest piyasa ekonomisinde gerçekleşen gelir dağılımının adil olmadığını ve adil bir gelir dağılımı için devletin piyasa mekanizmasının işleyişini denetlemesi ve yönlendirmesi gerektiğini savunmaktadırlar. İddia ettikleri şey, piyasa ekonomisinin adaletsiz bir sonuç ortaya koyduğu, istedikleri şey ise piyasa ekonomisinin gerçekleştirdiği türden gelir dağılımı yerine, başka bir tür gelir dağılımıdır. Hayek'e göre, piyasa ekonomisinde gerçekleşen gelir dağılımının adil olmadığını iddia etmek kesinlikle saçmadır. Çünkü piyasa ekonomisi spontane bir düzendir ve bu spontane düzenin özgül sonuçlarından sorumlu olan birey ya da bireyler yoktur. Piyasa ekonomisinde, insanların gelirleri, tüm piyasa katılımcılarının eylemlerinden etkilenen gayri şahsî bir süreç sonunda belirlenir. Bir kişinin gelirinin belirlenmesinde, kendi kişisel yetenekleri ve çabaları yanında, şans da önemli ölçüde rol oynayabilir. Ancak insanların gelirlerini belirleyen bir otorite olmadığı sürece, gelir dağılımının adil olmadığı söylenemez. Adalet, insan davranışının bir niteliğidir ve adaletsizliğin olduğu yerde kimin ya da kimlerin adil davranmadığı sorusuna açık bir cevap verilmesi gerekir. Kimsenin adil davranış kurallarını ihlal etmediği yerde, sırf sonuçlar bir takım insanların beklenti ve özlemleriyle uyuşmuyor diye adaletsiz bir durumun gerçekleştiğini iddia etmek anlamsızdır.

Piyasa ekonomisine dayalı bir toplumda "sosyal adalet" kavramının bir anlamının olmamasına karşın, insanlara ne yapacaklarının emredildiği ve bütün fiyatların devlet tarafından belirlendiği bir kolektivist ekonomide bu kavram bir anlam kazanabilir. Böyle bir sosyo-ekonomik düzende, bütün ekonominin yönetiminden ve fiyatların belirlenmesinden sorumlu olan biri ya da birileri vardır. Bu durumda, gelir dağılımını belirleyen ve her bir kişinin toplumdaki konumunu belirleyen devlet otoritesinin adil olup olmadığından bahsedilebilir. Ancak insanların yapacakları işleri devletin belirlediği böyle bir düzen adil olarak kabul edilse bile, özgür insanlardan oluşan bir toplum düzeni değildir.

Adil Toplumsal Fiyatlar Yoktur

Hayek'e göre, "sosyal adalet" taraftarlarının piyasa sisteminde ortaya çıkan gelir farklılıklarını adaletsiz bulmalarının temel nedenlerinden biri de üretilen mal ve hizmetlerin toplum için belirli ve kavranabilir bir değeri olduğu ve piyasa fiyatlarının bu değerden bariz şekilde farklı olduğunu

sanmalarıdır. Oysa, insanların mal ve hizmetlere atfettikleri değer tamamen özneldir ve bunların tüm toplum için kesin bir değeri yoktur. Açıktır ki, bir mal ya da hizmet, sadece onu kullanmak isteyenler için değerlidir. Ayrıca insanlar birbirlerinden çok farklı ihtiyaç türlerine ve şiddetlerine sahip oldukları için bir mal ya da hizmet onu kullanan farklı insanlar için farklı değerlere sahip olacaktır. İnsanların birbirlerinden farklı olmadığı bir toplumda, bir malın ya da hizmetin, hem tek tek tüm bireyler için hem de toplumun tamamı için bir değeri olabilir. Ancak, özgür ve farklı bireylerden oluşan bir toplumda, toplumsal değer diye bir şey düşünülemez (Hayek, 1995:110).

Piyasa sisteminde insanların gelirlerindeki bazen muazzam düzeylere varan farklılıklar, bu insanların piyasaya sundukları ürünlerin piyasadaki değerlerinin farklı olmasından kaynaklanmaktadır. Birkaç yüz kişiye üst düzeyde bilgi sunan bir üniversite profesörünün, milyonlarca hayranı olan düşük eğitimli bir şarkıcıdan çok daha az para kazanması, pek çok insana adaletsiz görünebilir. Benzer şekilde çalışma hayatı riskli ve yorucu bir madenci ile milyonların seyrettiği bir futbolcunun gelirleri arasındaki fark insanların çoğunun kafasındaki adalet kavramıyla uyuşmaz. Çeşitli meslek gruplarının piyasadan elde ettikleri gelirlerin, onların ifa ettikleri toplumsal hizmetle uyuşmadığı ve parasal gelirlerin toplumsal değerleri yansıtmadığı düşünülür. Ancak insanların çoğunluğu piyasa fiyatlarının ve gelirlerinin adil olmadığı konusunda hemfikir olsa da, neyin (hangi fiyatların) daha adil olduğu konusunda farklı görüşlere sahiptir. Farklı miktarlarda ve farklı kalitede mal ve hizmet üreten insanların gelirlerini "daha adil bir şekilde" düzenlemek için piyasa fiyatlarının dışında bir başka fiyatlar seti belirlenebileceğini düşünmek gerçekçi değildir. Çünkü, insanların tamamının ya da en azından çoğunluğunun kabul edebileceği tek bir "toplumsal değer" standardı yoktur. Piyasada bir hizmeti sunana ödenen fiyat, bir takım kişilerin kafalarındaki toplumsal değer standardına göre değil, o hizmeti talep edenlerin sayısına ve bu talebin şiddetine göre belirlenir. Piyasanın belirlediği gelirler, çok sayıda üretici ve tüketici arasındaki ilişkilere bağlı olan gayri şahsî bir sürecin sonucunda oluşurlar ve bu açıdan adil ya da gayri adil olarak nitelendirilemezler.

Sosyal adalet taraftarlarının piyasada oluşan fiyatların adaletsizliği konusundaki temel argümanlarından biri de, piyasadaki mal ve hizmetlerin fiyatlarının onları üretenlerin çabalarını ve liyakatlerini yansıtmadı-

ğıdır. İnsanların üretim sürecinde katlanmak zorunda kaldıkları çetinliklerin ve gösterdikleri çabaların, elde ettikleri gelirle uyumlu olduğu bir durumun, piyasa düzeninin sağladığı gelir dağılımından daha adil ve arzuya değer olduğu çoğu kez iddia edilir. Hayek, piyasa sisteminde gelirlerin çoğu kez çalışanların gösterdikleri çabalarlar ve liyakatle uyumlu olmadığını ve bu durumun pek çok kişiyi rencide etmekte olduğunu kabul etmekle birlikte, özgür bir toplumda gelirlerin, halkın normal olarak layık gördüğüne karşılık gelmesini istemenin ne uygulanabilir ne de arzu edilebilir olduğunu düşünmektedir (Hayek, 1960:94). Her şeyden önce insanların gelirlerini çabalarının sonuçlarına göre değil de, çabalama derecelerine ve liyakate göre belirlemek son derece güçtür. Bir insanın herhangi bir işi yaparken ne kadar çaba ve özen gösterdiği, ne kadar güçlüklerle ve çetinliklerle karşılaştığı her zaman kolaylıkla gözlemlenemez ve hiç kimse başka insanların değerini ve hangi koşullar altında bulunduğunu tam anlamıyla bilemez. Ayrıca toplum için yararlı olan şey, bireylerin herhangi bir üretim sürecinde bulunurken, emek de dâhil olmak üzere, bütün üretim faktörlerini mümkün olduğu kadar verimli kullanmalarıdır. Bu nedenle daha az çabayla daha fazla üretim gerçekleştirenlerin ve buna imkân veren yeni üretim teknikleri geliştirenlerin ödüllendirilmeleri gereklidir. Piyasa ekonomisinin yaptığı şey tam da budur. Piyasa ekonomisinde insanlara işlerini yaparken gösterdikleri çaba için değil, ürettikleri katma değer için ödeme yapılır. Piyasanın çabaları değil, sonuçları ödüllendirici gayri şahsî mekanizması yerine insanların gösterdikleri çabaları ölçerek onların gelirlerini belirlemeye çalışan bir kamu otoritesinin tesis edilmesi, insanları daha fazla gelir elde etmek amacıyla yararsız işlere gereksiz yere çok fazla çaba göstermeye sevk edeceği gibi bireysel özgürlüğü de tahrip edecektir. Çünkü insanların gelirlerini belirleyen otorite, pratikte onların hangi işte ne yapmaları gerektiğini emreden bir otorite olacaktır.

"Sosyal Adalet" Taleplerinin Siyasal Yozlaşmaya Yol Açması

Hayek, toplumda yaygın destek bulan "sosyal adalet" temelli taleplerin, devletin, gelirleri yeniden dağıtımını üstlenmesine yol açmasının, büyük adaletsizliklere ve ekonomik duraklamaya yol açacağı kanısındadır. Bu kanaatinin temelinde, piyasa sisteminde fiyatların oynadığı hayatî rolün, devletin çeşitli toplumsal grupların gelirlerini belirlemesi durumunda zarar görecek olması vardır. Toplumun bir bütün olarak çıkarı, toplumda-

ki mevcut üreticilerin değişen koşullara sürekli uyum sağlamalarında yatmaktadır. Piyasa mekanizması bunu fiyatlardaki değişiklikler yoluyla yapar. Bir mal ya da hizmet göreli önemini kaybettiğinde, yani ona olan talep azaldığında, fiyatı düşer. Malın düşen fiyatı, o sektörde kârların azalmasına ve hatta bazen iflaslara ve iş kayıplarına yol açar. Sektörün kullanımından çıkan kaynaklar daha verimli (kârlı) olan başka alanlara kayarlar. Bu sürecin sektörde zarar eden sermayedarlar ve iş değiştirmek zorunda kalan işçiler ve girişimciler için sancılı ve çetin olduğundan kuşku yoktur. Ancak bu durum hür insanlara dayanan etkin bir ekonomik koordinasyon düzeni olan serbest piyasa sistemini sürdürebilmemiz için toplum olarak ödemek zorunda olduğumuz bir bedeldir (Hayek, 1997:139–140).

Toplumun genel olarak çıkarı, fiyat mekanizmasının ekonomideki bütün mal ve hizmetlerin göreli önemlerini yansıtacak şekilde ve etkin bir biçimde işlemesi iken; örgütlü üreticilerin çıkarı, fiyatların kendi sektörleri için uygun olmasıdır. Bu nedenle örgütlü üretici grupları, daima kendi ürettikleri malların fiyatlarının mümkün olduğu kadar yüksek, kullandıkları ara malların ve hammaddelerin fiyatlarının ise mümkün olduğu kadar düşük olmasını isterler. Bu grupların, yüksek fiyatları ve kârları sürdürebilmek için kendi sektörlerine yeni katılımları engellemeye çalıştıkları ve ürettikleri malın piyasa fiyatı düştüğünde ya da ara malların fiyatları yükseldiğinde devletten sübvansiyon ve koruma talebinde bulundukları sıklıkla gözlemlenir. Özellikle ürettikleri mala olan talebin düştüğü ve bu nedenle işsizliğin ve düşük gelirlerin sektörde çalışanlar için kaçınılmaz olduğu dönemlerde, devletten beklenen yardım ve müdahaleler "sosyal adalet" söylemi kullanılarak haklılaştırılmaya çalışılır. Modern piyasa ekonomilerinde bu tür söylemlerin ve istemlerin çok çeşitli üretici gruplar tarafından benimsenmesi ve bunların hükümet politikaları üzerinde etkili olması, hükümetleri bütün üretici grupların reel gelirlerinin sürekli artması ya da en azından hiçbir zaman azalmaması gibi piyasa ekonomisinin işleyişiyle ve kendisinden beklenen faydayla asla bağdaştırılamayacak olan hedefleri izlemeye zorlayabilmektedir.

Devletin üretici gruplardan gelen baskılarla piyasa ekonomisinin sağlıklı işlemesi için elzem olan fiyat sinyallerini tahrip etmesinin ve ekonomideki pek çok mal ve hizmetin fiyatlarının ve dolayısıyla gelirlerin idarî kararlarla belirlenmesinin çok önemli bir sakıncası da devlet yönetimindeki yozlaşmadır. Devletin çeşitli toplumsal grupların gelirlerini doğ-

rudan belirlediği bir yerde, bütün üretici gruplar, kendi konumlarını iyileştirmek için, üretim kapasitelerini artırmak ve ürünlerini daha kaliteli hale getirip piyasaya sunmak yerine, hükümeti kendi sektörlerine daha fazla gelir aktarmaya yöneltmek için ikna etmeye çabalarlar. Bu tür çabaların yoğunlaşarak artması, gelirlerin, toplumsal grupların siyasal etkisine ve istemlerinin gerçekleşmemesi durumunda hükümete yönelik yıpratma kapasitesine bağlı olarak belirlenmesine yol açar. Siyasal partiler, iktidara gelmek ve iktidarda kalmak için, daha da artan bir şekilde kamu kaynaklarının çeşitli gruplara dağıtılmasında birbirleriyle yarışırlar. Böylece parlamento adeta bir hayır kurumu haline gelir ve hükümetin gelirleri yeniden dağıtımında en önemli kıstas kamu yararı ya da liyakat olmaktan çıkar ve ilgili üretici gruplarla siyasetçiler arasındaki karşılıklı menfaat ilişkisi asıl belirleyici olur (Hayek, 1997:154).

Özgür Bir Toplumda Ekonomik Güvenlik

Hayek özgür bir toplumda ekonomik güvenlik konusunu incelerken, bu kavramın iki farklı şeyi ifade edebileceğine vurgu yapmaktadır. Bunlardan ilki, toplumun tüm bireyleri için belli bir asgarî yaşam standardının garanti edilmesi şeklindeki güvenlik türü; ikincisi ise, bir kişi veya grubun başkalarına oranla sahip olduğu gelir ya da yaşam düzeyinin garanti edilmesi şeklindeki güvenlik türüdür. Hayek'e göre belli bir genel refah düzeyine ulaşmış bir toplumda özgürlük tehlikeye atılmadan birinci tür ekonomik güvenlik türü sağlanabilir. Yani toplumun bütün üyeleri mutlak yoksulluğa karşı devlet tarafından korunabilirler. Bu koruma, bütün yurttaşlara sağlıklı bir yaşam için gerekli olan yiyecek, barınma ve giysinin sağlanması şeklinde gerçekleşebilir. Ayrıca devlet, sel, yangın, deprem gibi toplumsal felaket günlerinde zarar gören yurttaşlara yardım edebilir ve hatta kaza ve hastalık gibi talihsizliklere karşı yurttaşların korunması amacıyla geniş bir sosyal güvenlik sistemi teşkilatını kurabilir (Hayek, 1944/1994:132–133).

İkinci tür, yani bir kişi veya grubun başkalarına oranla sahip olduğu gelir ya da yaşam düzeyinin garanti edilmesi şeklindeki ekonomik güvenlik türü ise özgür bir toplumda uygulanmamalıdır. Çünkü piyasa sisteminde bir üretici gruba belli bir gelir güvencesi sağlamanın tek yöntemi, üretimi kısıtlamak ve fiyatların yükseltilmesini sağlamaktır. Bu tür bir politika ancak söz konusu üretim faaliyetinin yeni girişimcilere yasaklanması yoluyla gerçekleştirilebilir. Bu nedenle belirli bir sektörün bu şekil-

de bir ekonomik güvence altına alınması kaçınılmaz bir şekilde sektör dışındakilerin ayrımcılığa tabi tutulmaları ve karşılaştıkları risklerin artması anlamına gelmektedir. Bir sektöre yeni katılımların engellenmesi doğal olarak sektör dışındaki herkesin ekonomik güvenliğini azaltır. Bu tür korunan sektörlerin sayısı arttıkça korunmayan sektörlerdeki üreticilerin faaliyet gösterebilecekleri alanlar azalır. Korunmayan sektörlerde, talebin düşmesi nedeniyle işlerini kaybeden ya da büyük gelir kayıplarına uğrayan insanların başlarına gelen felaketin ana nedeni devletin yurttaşlar arasında ayrım yaparak bazı ekonomik faaliyet alanlarını diğerleri aleyhine korumasıdır (Hayek, 1944/1994:141–142). Korunmayan sınıfların korunan sınıflar tarafından adeta vahşice sömürülmesi ve bunun devlet eliyle gerçekleştirilmesi, hükümetlerin "sosyal adalet" söylemli istemlere kapılmalarının yol açtığı bir adaletsizliktir.

KÜLTÜREL EVRİM VE ÖLÜMCÜL KİBİR

Uygarlık, Kültürel Evrimin Sonucudur

Hayek, günümüzün insan uygarlığının hem temelinde hem de mevcudiyetinde insanların özgürce ekonomik faaliyetlerde bulunmalarına imkân veren ve evrimsel bir sürecin sonucunda bugünkü haline ulaşmış olan piyasa ekonomisinin bulunduğunu düşünmektedir. Piyasa ekonomisini mümkün kılan geleneksel ahlakî kurallar ve bu kurallara uygun davranışlar, insanlar bu kuralları ve davranışları yararlı gördükleri ve bunların ne tür bir toplumsal-ekonomik düzene yol açacağını kavradıkları için değil, bu kuralları ve davranışları çoğu zaman tesadüfen benimseyen insan grupları diğer gruplara göre daha hızlı çoğaldıkları, zenginleştikleri ve diğerlerini ortadan kaldırdıkları ya da diğerleri onlara katıldıkları için dünyaya yayılmış ve günümüzde insanlığın neredeyse tamamında hakim olmuştur. Uygarlığın temelinde yatan bu kuralların oluşması ve yerleşmesi, Hayek'in kültürel evrim dediği adeta insanı hayvanlar dünyasından çekip çıkaran bir süreç neticesinde gerçekleşmiştir.

Kültürel evrim, özellikle özel mülkiyet, dürüstlük, sözleşme, mübadele, ticaret, rekabet, kazanç ve özel hayata ilişkin adil davranış kuralları geleneğinin evrimini ifade etmektedir (Hayek, 1988:12). Daha çok yasaklamalar şeklinde olan bu kurallar sayesinde, insanın içgüdüleri kontrol altına alınabilmiş ve uygarlık mümkün olmuştur. Adil davranış kurallarının denetlediği insan içgüdüleri, çok uzun bir biyolojik evrimin

sonucunda insanın biyolojik yapısının bir parçası olmuş ve genetik yolla nesilden nesle aktarılır hale gelmiş olan içgüdülerdir. Bu içgüdüler, insanın ve insanın atalarının milyonlarca yıl içinde yaşadığı doğal ortama, yani ortalama on beş ila kırk kişiden oluşan avcı-toplayıcı grupların yaşamına, uygun bir şekilde gelişmiştir. Birbirlerini şahsen tanıyan insanlardan oluşan bu küçük grupların üyelerinin hayatta kalabilmeleri, grubun varlığını sürdürebilmesine bağlıydı. Çünkü, doğada yalnız başına bir insanın hayatta kalabilmesi ve üreyebilmesi mümkün değildi. Bu ilkel insanlar, hayatları boyunca bir parçası oldukları avcı-toplayıcı grubun diğer üyeleri ile, yani şahsen tanıdıkları ve güvendikleri insanlarla, dayanışma içinde ortak amaçlar için çaba gösterdiler. Grubun hayatta kalabilmesi ve grubun üyelerinin genlerini geleceğe taşıyabilmeleri, büyük çapta grubun içindeki dayanışmanın ve ortak amaçlar için gösterilen çabanın derecesine bağlı idi. Bu nedenle, insanın içgüdüleri, dayanışma ve özgecilik (altruizm/diğerkâmlık) temelinde biçimlenmiştir. Bu içgüdüler, bireyin içinde bulunduğu grubun üyelerine yöneliktir ve grup dışındaki insanları kapsamaz. Avcı-toplayıcı grubun üyeleri için yabancılar, yani başka bir avcı-toplayıcı grubun üyeleri, potansiyel düşmandır. İçgüdülerimizin, bize benzemeyen, bizimle ortak amaçlara ve değerlere sahip olmayanları da kendimiz gibi görmemizi asla söylememesi bu yüzdendir. Yabancılara karşı duyduğumuz kuşkular ve olumsuz düşünceler, avcı-toplayıcı atalarımızdan miras aldığımız içgüdülerin desteğine sahiptir.

Günümüzün büyük toplumlarında insanlar, uygarlık öncesindeki küçük avcı-toplayıcı gruplarda olduğundan çok farklı bir şekilde, sadece şahsen tanıdıkları insanlarla değil, hiç tanımadıkları ve belki de hayatları boyunca hiçbir zaman tanımayacakları insanlarla eylemlerini uyumlulaştırmaktadırlar. Bu durum, özellikle iktisatçıların çeşitli şekillerde sürekli vurguladıkları bir noktadır. Ticaretin ortaya çıkması ve uzmanlaşmaya yol açması, insanın hiç tanımadığı insanlar için üretim yapmasına ve hiç tanımadığı insanların ürettikleri malları tüketmesine neden olmuştur. Toplumsal düzenin temeli artık grup içi dayanışma ve grup dışındakilere karşı uyanık olmayı gerektiren içgüdülerimiz değil, tanımadığımız insanlarla aynı büyük toplumda yaşamamızı sağlayan adil davranış kurallarıdır. Modern büyük toplumlarda uzak geçmişten miras aldığımız özgecilik ve grup içi dayanışma duygularının, aile ve küçük cemaat gibi, üyelerinin birbirlerini şahsen tanıdığı küçük gruplarda hala çok önemli işlevle-

ri vardır. Bu tür küçük grupların büyük toplumdaki ve insan hayatındaki önemli rolleri asla yadsınamaz. Ancak büyük toplumun tamamının özgecilik ve dayanışma ile düzenlenmesi mümkün değildir. Milyonlarca farklı insandan oluşan bir ulusta, bir bireyin hiç tanımadığı ve haklarında bilgi sahibi olmadığı diğer insanların çıkarlarını ve refahlarını kendisininki gibi gözetmesi beklenemez. Ayrıca milyonlarca insanın tek bir amaçlar hiyerarşisi oluşturup, bu uğurda gönüllü dayanışma içinde faaliyet göstermeleri de mümkün değildir. Büyük toplumun koordinasyonunu sağlayan adil davranış kuralları sayesinde, insanlar, kendi çıkarları (ve şahsen tanıyıp değer verdikleri yakın çevrelerindeki insanların çıkarları) için faaliyette bulunurken toplumun şahsen tanımadıkları diğer üyeleriyle barış içinde yaşayabilmektedirler.

Kuşkusuz, insanın içgüdüleri hala son derece kuvvetlidir. Pek çoğu yasaklamalar şeklinde olan ve bu içgüdüleri kontrol eden adil davranış kurallarının insanlar tarafından sevilmemesi bu yüzdendir. Üstelik insan, halen bu kuralların toplumsal düzeni gerçekleştirmekte oynadıkları rolü ve kendilerine nasıl fayda sağladığını, tam olarak kavramış değildir. Bir yandan insanın içgüdüleri, onu çevresindeki pek çok şeye ve davranışa doğru iterken, diğer yandan adil davranış kuralları, bunların pek çoğunu yasaklamaktadır. O halde, insanın hoşlanmadığı, içgüdüleri üzerinde hâkimiyet sağlayan, insanı sert bir şekilde disipline eden bu kurallar, nasıl oldu da insan kültürünün bir parçası oldu? Hayek, bu soruya şu cevabı vermektedir: İnsanlar, bu kuralları bilinçli şekilde seçmediler. Bu kurallara yol açan davranış kalıplarını tesadüfen benimseyen insan grupları, hayatta kaldıkları, çoğaldıkları ve diğer grupları ortadan kaldırdıkları için bu kurallar yayıldı. Bu başarılı pratikler yeni nesillerin önceki nesillerden öğrenme ve taklit etme yoluyla aldığı gelenekleri oluşturdu. Son on ila yirmi bin yılın ürünü olan insan uygarlığı, bu başarılı pratiklerin oluşturdukları gelenek sayesinde gerçekleşmiştir.

Kültürel Evrimin Rehberi İnsan Aklı Değildir

Hayek, kültürel evrimin insan aklının bilinçli bir şekilde düzenlediği ya da etkide bulunduğu bir süreç olmadığını vurgulamaktadır. Hayek'e göre düşünen insanın kültürünü yarattığı fikrinin yanlış olması bir yana, bunun tam tersi doğrudur. İnsan aklı, kültürel evrimin sonucunda ortaya çıkmıştır, yani kültürel evrim insan aklını yaratmıştır.

İnsan aklının henüz gelişmediği uzak geçmişte, insan, biyolojik evriminin bir neticesi olarak taklit yoluyla öğrenme ve öğrendiklerini başkalarına intikal ettirme kapasitesini edinmişti. Hayek, bu kapasitenin, yani insanın taklit ederek yeni davranış kalıplarını özümseme yeteneğinin, belki de insan türünün genetik olarak sahip olduğu en önemli özellik olduğunu düşünmektedir (Hayek, 1988:21). Bu kapasite sayesinde insan çevreye uyum sağlamasına, yani hayatta kalıp çoğalmasına, yardımcı olan davranış biçimlerini başarılı hemcinslerinden öğrendi. İnsan için, çevreye uyum sağlamasını sağlayan davranış kuralları, bu kuralların neden ve nasıl başarılı sonuçlar verdiğiyle ilgili bilgiden çok daha önemliydi. Diğer bir deyişle, insan, neden doğru olduğunu anlamadan doğru şeyleri yapma alışkanlığını kazandı. İnsanın çevreye uyum sağlamasına yardımcı olan ve nesilden nesle intikal ettirilen davranış kuralları geleneğinin genişlemesi ve daha etkin bir hale gelmesi sürecinin, yani kültürel evrimin, ileri bir aşamasında bu öğrenilmiş kurallar, insanın çevresindeki olayları önceden tahmin etmesine imkân veren bir tür soyut model içermeye başladığı zaman, insan aklı ortaya çıktı (Hayek, 1997:236). Bu nedenle, insan aklı, kültürel evrimin bir nedeni değil, sonucudur.

Biyolojik evrimin insan içgüdülerini belirlemesinden sonra fakat insan aklının ortaya çıkışından önce başlamış olan kültürel evrim sürecinde, insanın edindiği gelenek ve oluşan kurumlar insan eylemlerinin bir sonucu olmasına rağmen bilinçli insan tasarımının ürünleri değildir. Kültürel evrimin taşıdığı, bilinçli insan tasarımının ürünü olmayan davranış kuralları geleneği sayesinde insan, uygarlığın kurulmasından önceki küçük gruplar halindeki hayat tarzına uygun olarak gelişmiş bulunan içgüdülerini denetim altına alabilmiş ve uygarlık mümkün olmuştur. İnsanı iyi ve uygar yapan doğal içgüdüleri ya da aklı değil, kültürel evrim sürecinde ortaya çıkan gelenektir. Modern insanın günümüzdeki duyguları ve içgüdüleri, ilkel insanınkine benzese de, modern insan, ilkel insandan farklı olarak, büyük toplum düzenine uymayan doğal içgüdülerini denetleyen adil davranış kuralları geleneğine sahiptir.

İnsan aklı, kültürel evrimi başlatmamış olduğu gibi, onu yönlendirmiş ve denetlemiş de değildir. İnsanın içgüdüsel dürtülerini denetleyen davranış kurallarının belirmeye başlamasından sonra, bu kurallar kümesindeki değişmeler ve nihayetinde kültürel ilerleme, insan aklının rehberliğinde olmamıştır. Yani, insanlar, düşünerek ve muhakeme ederek geçmişte edindikleri davranış kurallarını daha iyi olduğunu düşündükleri

yeni kurallarla değiştirmediler. Bu kurallardaki değişim ve gelişim, bazı bireylerin geleneksel kurallardan bazılarını çiğneyip onların yerine başka kuralları uygulamaları sayesinde oldu. Bu kurallardan bazıları, çok sayıda insanın bir arada yaşamasına imkân veren, refahı ve insanların çoğalmasını sağlayan kurallardı. Bu tür kuralları benimseyen gruplar, diğer gruplarla yaptıkları mücadelelerden başarıyla çıktılar, hayatta kaldılar ve gruplarını genişlettiler. Böylece, bu grupların benimsediği kurallar dünyaya yayıldı.

Özel Mülkiyetin ve Ticaretin Önemi

Kültürel evrim sürecinin günümüze taşıdığı adil davranış kuralları soyut, amaçtan bağımsız ve herkese uygulanabilir kurallardır. Çok sayıda insanı içeren büyük toplumun düzeni, toplum üyelerinin bu kurallara uymalarına bağlıdır. Toplum düzeni için herkesin belli bir amaçlar hiyerarşisi için çaba göstermesi gerekmez; insanların kendi çıkarları ve amaçları için çaba gösterirken adil davranış kurallarına riayet etmeleri, toplumsal düzenliliği sağlamak için yeterlidir. Bu açıdan, uygarlık öncesi küçük gruplarla günümüzün büyük toplumları arasındaki farklılık çarpıcıdır. Küçük grubun düzeni ortak amaçlara dayanırken, büyük toplumun düzeni ortak adil davranış kurallarına dayanır. Küçük grupta ortak amaçları benimsemeyen bireyler, düzen bozucuyken, büyük toplumda daha çok negatif karakterli, yani yasaklamalar şeklindeki, adil davranış kurallarını ihlal edenler, düzen bozucudur. Büyük toplumun ekonomik düzeni olan piyasa ekonomisi, ancak özel mülkiyet, mübadele, ticaret, rekabet ve dürüstlük gibi alanlardaki adil davranış kurallarının insanlar tarafından içselleştirilip benimsenmesi sayesinde mümkün olmuştur.

Uygarlığa ve piyasa ekonomisine yol açan gelişmelerin ilklerinden ve en önemlilerinden biri, hatta belki de en önemlisi, özel mülkiyet kurumunun ortaya çıkmasıdır. Bazı maddî varlıkların bireye ait olması, birey tarafından başkalarına devredilebilmesi ve bireyin içinde yer aldığı topluluğun o maddî varlıklar üzerinde hak iddia edememesi sayesinde insanlar, farklılaşabilmiş ve özgürleşebilmişlerdir. İnsanı içinde yaşadığı grubun diğer üyelerinden farklılaştıran, kendi bireysel (toplumsal olmayan) amaçlarını edinip, bunlar için kendi araçlarını, kendi bilgi ve tecrübesini kullanabilmesidir. Özel mülkiyet sayesinde birey, kendi amaçları için kullanabileceği araçlara sahip olmuştur. Özel mülkiyet, ayrıca mübadelenin ve ticaretin mümkün olmasını sağlayarak adil davranış kuralları gelene-

ğinin oluşmasında temel bir rol oynamıştır. Bireyler, ancak kendilerine ait maddî varlıklar varsa ve bunları istedikleri gibi kullanıp devredebiliyorlarsa mübadele ve ticaret mümkün olabilir. Ticaret, işbölümünü ve dolayısıyla üretkenliği artırması bir yana, yabancılar arasında barışçı ilişkilerin kurulmasının da temelidir. Ticaretin genişlemesi, farklı insan topluluklarını birbirleriyle bağlantılı ve birbirlerine bağımlı kılmış ve insanların, dünyanın hemen her köşesine yayılabilmelerini sağlamıştır. Dünya üzerinde çok az yer, ticaret olmadan insanların yaşamasına elverişli durumdadır. İnsanlar, pek çok yerde ticaret sayesinde yerel olarak üretilemeyen ama yaşamlarını sürdürebilmeleri için elzem olan malları edinilebilmiş ve böylece o yerler, insanların yaşam alanlarına dâhil edilebilmiştir (Hayek, 1988:41).

Özel mülkiyetin ve ticaretin, insanın uzak ve uzun geçmişte küçük avcı-toplayıcı gruplar halinde yaşarken edindiği ancak günümüzde de biyolojik yapısının bir parçası olan ve genetik yolla aktarılan dayanışmacı-özgeci-kolektivist içgüdüleriyle bir tezat teşkil ettiği açıktır. Özel mülkiyet, insanın kendine ait araçlara sahip olmasına imkân tanıdığı için insanı gruptan ayıran, grubun ortak amaçlarından farklı kendi amaçlarını izlemesine fırsat sağlayan, dolayısıyla insanı tam bir kolektivist yaşamdan uzak tutan bir kurumdur. Ticaret ise bir yandan insanın yabancılarla barışçı bir şekilde ilişkide bulunmasına dayandığı için insanın yabancıları potansiyel düşman olarak gören içgüdüleriyle, diğer yandan bireysel inisiyatife dayandığı ve bireysel zenginleşmeye yol açtığı için dayanışmacı içgüdülerle çatışma halindedir. Özel mülkiyet ve ticaret kurumlarının ilk ortaya çıkışlarından günümüze kadar on binlerce yıl geçmiş olmasına ve bu kurumların, insanlığın büyük kısmının kültürel geleneğinin en önemli unsurları olmalarına karşın, günümüzde pek çok insanın özel mülkiyeti ve ticareti, özgürlüğün, zenginliğin ve barışın değil, adaletsizliğin, sömürünün ve savaşın kaynağı olarak görmelerinin temel nedeni, insanın kolektivist içgüdüleridir.

Ölümcül Kibir

Hayek'e göre, bir yandan insanın kolektif içgüdüleri onda büyük toplumun makro düzeninden hoşnutsuzluğa yol açarken, diğer yandan insan aklına aşırı güven ve insan aklının yapabileceklerinin ve kapasitesinin sınırlarının göz ardı edilmesi, evrimleşerek bugünkü gelişmişlik düzeyine ulaşmış olan toplumsal düzenin yıkılarak yerine tamamen insan tasarımı

olan daha iyi bir toplumsal düzenin kurulabileceği yolundaki yanlış görüşlere yol açmıştır. İnsanın içinde yaşadığı dünyayı istediği gibi değiştirebileceğine olan inancı "ölümcül kibir" (Hayek, 1988:27) olarak adlandıran Hayek, evrimsel bir süreçle oluşan ve spontane bir düzen olan piyasa ekonomisinin gerçekleştirdiği koordinasyonu hiçbir insan tasarımı düzenin gerçekleştiremeyeceğini vurgulamaktadır. Bu nedenle, insan tasarımı olan sosyalist ekonomik düzenin, piyasa ekonomisi kadar başarılı olması mümkün değildir.

Sosyalist düşünce, insanın kolektif içgüdülerinin yanı sıra, insan aklına aşırı güven duyan kurucu rasyonalist düşüncenin desteğine sahiptir. Ancak ne insanın biyolojik içgüdüleri ne de aklı, mevcut büyük toplumu ve uygarlığı yaratmıştır. İçgüdülerimiz, günümüzün makro düzeninden ziyade, uzak geçmişin avcı-toplayıcı mikro düzenine uygundur. Uygarlığı yaratan ve makro düzeni mümkün kılan ise kültürel evrim ve onun selektif bir süreçle oluşturduğu adil davranış kuralları geleneğidir. Bu adil davranış kuralları geleneği, insan aklının bir tasarımı olmadığı gibi, insan aklının kendisi de adil davranış kuralları geleneğini yaratan kültürel evrimin bir sonucudur. Yukarıda vurgulandığı gibi insan, bugünkü konumuna farkında olmadan, yani aklının rehberlik etmediği bir kültürel evrim sürecinin sonucunda ulaşmıştır. Hayek, sosyalistlerin anlamadığı şeyin tam da bu olduğu kanısındadır. Sosyalistler, piyasa ekonomisinin gerçekleştirdiği makro düzenin tamamen bir insan tasarımı olduğunu zannetmektedirler. İnsanların kendi iktisadî faaliyetlerini koordine eden bir sistemi (kapitalizm) bilinçli bir şekilde yarattıklarını düşünmekte ve insan ihtiyaçlarını ve özlemlerini daha iyi karşılayan başka bir sistemin (sosyalizm) de insanlar tarafından tasarlanıp gerçekleştirilebileceğini sanmaktadırlar.

Hayek, piyasa ekonomisini ve büyük toplumun makro düzenini oluşturan adil davranış kuralları, evrimsel bir süreçle belirlendiği için, bu kurallarda insanın çevresi hakkındaki düşüncelerinden çok daha fazla akıl bulunduğu kanısındadır (Hayek, 1997:237). Bir kez daha vurgulamak gerekirse, kuşaktan kuşağa taklit ve öğretme yoluyla aktarılan, insan davranışlarının önemli bir kısmını belirleyen adil davranış kuralları, bu kuralları benimseyen insan grupları/toplulukları diğerlerine göre daha hızlı çoğaldığı ve daha çok üretim yapabildiği için günümüze taşındılar. Diğer bir deyişle, insanın çevresine başarılı bir şekilde adaptasyonunu sağladıkları için, kendilerini benimseyen insanlarla birlikte hayatta kaldılar

ve dünyaya yayıldılar. Özel mülkiyet, dürüstlük, sözleşme, mübadele, ticaret, rekabet, kazanç ve özel hayata ilişkin adil davranış kuralları geleneği bir ya da bir grup insan onları mantıklı ya da uygulanabilir bulduğu için değil, çok uzun dönemler boyunca *başarılı* oldukları için, yani onları benimseyen insanlar hayatta kaldıkları ve çoğaldıkları için, modern insan uygarlığının temelinde yer almaktadır. Uygarlığımızı yaratan bilincimiz ve aklımız değil, başarının yönlendirdiği bir gelenektir. Sosyalistlerin yapmaya çalıştığı şey, bu geleneği yıkıp onun yerine insan aklının dizayn ettiği başka bir davranış kuralları seti getirmektir. Ancak, sosyalist düşünürler ve genel olarak insan, sosyalistlerin zannettiği kadar akıllı değildir. İnsan, aklını kullanarak evrimsel bir sürecin biçimlendirdiği spontane bir düzenden daha karmaşık ve daha tutarlı bir düzen dizayn edemez. Bu ifadenin ekonomik sistem tartışmaları açısından pratik anlamı şudur: Sosyalist bir ekonomi piyasa ekonomisinin kullandığı kaynakları kullanarak piyasa ekonomisinin gerçekleştirdiği koordinasyonu ve üretimi gerçekleştiremez; yani, piyasa ekonomisinin beslediği kadar insanı besleyemez. Bu nedenle, iki ekonomik sistem arasındaki tercih sorunu, doğrudan bir ölüm-kalım sorunudur (Hayek, 1988:7).

Hayek, sosyalistlerin insan aklının yepyeni bir dünya inşa edebileceği yolundaki anlayışlarına karşı çıkarken, kesinlikle insan aklının hiçbir zaman toplumsal yaşamda öneminin olmadığını ya da olamayacağını savunmamaktadır. Hayek'e göre insan aklı kendi sınırlarının farkına vardığında ve hiçbir aklın dizayn etmediği spontane düzenlerin insanların planlayabileceği en karmaşık sistemlerden bile daha karmaşık olabileceğini kavradığında, insan aklı doğru bir şekilde kullanılabilir. Toplumsal kurumların ve geleneklerin bazı unsurları birbirleriyle ve büyük toplumun makro düzeniyle tutarlılıkları açısından büyük bir dikkatle insan aklı tarafından incelenebilir, eleştirilebilir ve hatta reddedilebilir. Ancak, mevcut düzenin bütün unsurlarıyla ortadan kaldırılıp yerine insan aklının dizayn ettiği daha iyi bir başka düzen getirilebileceğini düşünmek, ölümcül bir kibirden başka bir şey değildir.

Kaynakça

REFERANSLAR (YAZIDA ALINTI YAPILAN KAYNAKLAR)

HAYEK, Friedrich August, *The Road to Serfdom*, Chicago: The University of Chicago Press, 1944/1994

HAYEK, Friedrich August, *Individualism and Economic Order*, Chicago: The University of Chicago Press, 1948/1980

HAYEK, Friedrich August, *The Constitution of Liberty*, Chicago: The University of Chicago Press, 1960

HAYEK, Friedrich August, *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism*, Chicago: The University of Chicago Press, 1988

HAYEK, Friedrich August, *Kanun Yasama Faaliyeti ve Özgürlük, Cilt II, Sosyal Adalet Serabı*, Çev. Mustafa Erdoğan, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1995

HAYEK, Friedrich August, *Hukuk, Yasama ve Özgürlük, Cilt I, Kurallar ve Düzen*, Çev. Atilla Yayla, 2'nci Baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1996

HAYEK, Friedrich August, *Hukuk, Yasama ve Özgürlük, Cilt III, Özgür Bir Toplumun Siyasal Düzeni*, Çev. Mehmet Öz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1997

HAYEK, Friedrich August, "Competition as a Discovery Procedure", *The Quarterly Journal of Austrian Economics*, Vol. 5, No. 3, pp. 9-22, 2002

KAYNAKÇA (HAYEK'İN ÖNEMLİ ESERLERİ VE ONUN HAKKINDAKİ ESERLER)

İNGİLİZCE

ANGNER, Erik, *Hayek and Natural Law*, London: Routledge, 2007

AIMAR, Thierry, *F. A. Hayek as a Political Economist: Economic Analysis and Values*, London: Routledge, 2001

ALLEN, Richard, *Beyond Liberalism: The Political Thought of F.A. Hayek & Michael Polanyi*, New Brunswick: Transaction Publishers, 1998

BIRNER, Jack, *Hayek, Coordination and Evolution: His Legacy in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, London: Routledge, 1994

BIRNER, Jack, GARROUSTE, Pierre, AIMAR, Thierry (eds), *F.A. Hayek as a Political Economist: Economic Analysis and Values*, London: Routledge, 2002

BOETTKE, Peter J. (ed), *The Legacy of Friedrich von Hayek*, Edward Elgar Publishing, 2000

BOUCKAERT, Boudewijn, GODART-VAN DER KROON, Annette (eds), *Hayek revisited*, Northampton: E. Elgar, 2000

BUTLER, Eamonn, *Hayek, His Contribution to the Political and Economic Thought of Our Time*, New York: Universe Books, 1985

BURCZAK, Theodore A., *Socialism after Hayek: Advances in Heterodox Economics*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 2006

CALDWELL, Bruce, *Hayek's Challenge*, Chicago: The University of Chicago Press, 2004

CROWLEY, Brian Lee, *The self, the Individual, and the Community: Liberalism in the Political Thought of F.A. Hayek and Sidney and Beatrice Webb*, Oxford: Oxford University Press, 1987

CUBITT, Charlotte E., *A Life of Friedrich August von Hayek*, Bedfordshire: Authors OnLine Ltd., 2006

EBENSTEIN, Alan, *Hayek's Journey*, New York: Palgrave Macmillan, 2003

EBENSTEIN, Alan, *Friedrich Hayek: A Biography*, Chicago: The University of Chicago Press, 2003

FESER, Edward, *The Cambridge Companion to Hayek*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006

FLEETWOOD, Steve, *Hayek's Political Economy: The Socio-Economics of Order*, London: Routledge, 1995

GAMBLE, Andrew, *The Iron Cage of Liberty*, Boulder: Westview Press, 1996

GRAY, John, *Hayek on Liberty*, Oxford: B. Blackwell, 1986

HAYEK, Friedrich August, *Prices and Production*, London: George Routledge and Sons, Ltd., 1931

HAYEK, Friedrich August, *Monetary Theory and the Trade Cycle*, New York: Augustus M. Kelley, 1933/1966

HAYEK, Friedrich August (ed), *Collectivist Economic Planning*, London: George Routledge & Sons, 1935

HAYEK, Friedrich August, *Profits, Interest and Investment, and Other Essays on the Theory of Industrial Fluctuations*, London: Routledge, 1939

HAYEK, Friedrich August, *The Pure Theory of Capital*, London: Routledge & Kegan Paul, Ltd., 1941

HAYEK, Friedrich August, *The Road to Serfdom*, Chicago: The University of Chicago Press, 1944/1994

HAYEK, Friedrich August, *Individualism and Economic Order*, Chicago: The University of Chicago Press, 1948/1980

HAYEK, Friedrich August, *John Stuart Mill and Harriet Taylor: Their Friendship and Subsequent Marriage*, London: Routledge & Kegan Paul, Ltd., 1951

HAYEK, Friedrich August, *The Sensory Order*, Chicago: The University of Chicago Press, 1952

HAYEK, Friedrich August, *The Counter Revolution of Science*, Indianapolis: Liberty Press, 1952/1979

HAYEK, Friedrich August (ed), *Capitalism and the Historians*, Chicago: The University of Chicago Press, 1954

HAYEK, Friedrich August, *The Constitution of Liberty*, Chicago: The University of Chicago Press, 1960

HAYEK, Friedrich August, *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, London: Routledge & Kegan Paul, Ltd., 1967

HAYEK, Friedrich August, *Law, Legislation and Liberty, Vol. I, Rules and Order*, London: Routledge & Kegan Paul, Ltd., 1973

HAYEK, Friedrich August, *Law, Legislation and Liberty, Vol. II, The Mirage of Social Justice*, London: Routledge & Kegan Paul, Ltd., 1976

HAYEK, Friedrich August, *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, London: Routledge & Kegan Paul, Ltd., 1978

HAYEK, Friedrich August, *Law, Legislation and Liberty, Vol. III, The Political Order of a Free People*, London: Routledge & Kegan Paul, Ltd. 1979

HAYEK, Friedrich August, *Knowledge, Evolution and Society*, London: Adam Smith Institute, 1983

HAYEK, Friedrich August, *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism*, Chicago: The University of Chicago Press, 1988

HAYEK, Friedrich August, *Hayek on Hayek: An Autobiographical Dialogue*, Chicago: The University of Chicago Press, 1994

HOOVER, Kenneth R., *Economics as Ideology: Keynes, Laski, Hayek, and The Creation of Contemporary Politics*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2003

HOY, *Calvin M., A Philosophy of Individual Freedom: The Political Thought of F. A. Hayek*, Westport: Greenwood Press, 1984

HUNT, Louis, McNAMARA, Peter (eds), *Liberalism, conservatism, and Hayek's idea of spontaneous order*, New York: Palgrave Macmillan, 2007

KLEY, Roland, *Hayek's Social and Political Thought*, Oxford: Oxford University Press, 1994

KUKATHAS, Chandran, *Hayek and Modern Liberalism*, Oxford: Oxford University Press, 1989

MACHLUP, Fritz (ed), *Essays on Hayek*, London: Routledge & Kegan Paul, 1977

McCORMICK, Brian J., *Hayek and the Keynesian Avalanche*, New York: St. Martin's Press, 1992

ROWLAND, Barbara M., *Ordered Liberty and the Constitutional Framework: The Political Thought of Friedrich A. Hayek*, Greenwood Press, 1987

SCIABARRA, Chris Matthew, *Marx, Hayek, and Utopia*, Albany: State University of New York Press, 1995

SELDON, Arthur (ed), *Agenda for a Free Society: Essays on Hayek's "The Constitution of Liberty"*, London: The Institute of Economic Affairs, 1961

SHEARMUR, Jeremy, *Hayek and After: Hayekian Liberalism as a Research Programme*, London: Routledge, 1996

STEELE, G. R., *The Economics of Friedrich Hayek*, New York: St. Martin's Press, 1993

STEELE, G. R., *Keynes and Hayek: The Money Economy*, London: Routledge, 2007

STREISSLER, Erich (ed), *Roads to Freedom: Essays in Honour of Friedrich A. von Hayek*, London: Routledge & Kegan Paul, 1969

TOMLINSON, Jim, *Hayek and the Market*, London: Pluto Press, 1990

TOUCHIE, John C. W., *Hayek and Human Rights: Foundations for a Minimalist Approach to Law*, Cheltenham: Edward Elgar Publishing, 2005

WALKER, Graham, *The Ethics of F. A. Hayek*, Lanham: University Press of America, 1986

WOOD, John Cunningham, WOODS, Ronald N. (eds), *Friedrich A. Hayek: Critical Assessments*, London: Routledge, 1991

TÜRKÇE

AKTAŞ, Sururi, *Hayek'in Hukuk ve Adalet Teorisi*, Ankara: Liberte Yayınları, 2001

BUTLER, Eamonn, *Hayek: Çağımız İktisat ve Siyaset Felsefesine Katkısı*, Çev. Yusuf Ziya Çelikkaya, Ankara: Liberte Yayınları, 2001

HAYEK, Friedrich August, *Kanun Yasama Faaliyeti ve Özgürlük, Cilt II, Sosyal Adalet Serabı*, Çev. Mustafa Erdoğan, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1995

HAYEK, Friedrich August, *Hukuk, Yasama ve Özgürlük, Cilt I, Kurallar ve Düzen*, Çev. Atilla Yayla, 2'nci Baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1996

HAYEK, Friedrich August, *Hukuk, Yasama ve Özgürlük, Cilt III, Özgür Bir Toplumun Siyasal Düzeni*, Çev. Mehmet Öz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1997

HAYEK, Friedrich August, *Kölelik Yolu*, Çev. Turhan Feyzioğlu – Yıldıray Arsan, Ankara: Liberal Düşünce Topluluğu Yayını, 1995

YAY, Turan, F. A. *Hayek'te İktisadi Düşünce: Hayek ve Keynes/Keynesçiler Tartışması*, Bursa: Ezgi Kitabevi Yayınları, 1993

YAYLA, Atilla, *Özgürlük Yolu: Hayek'in Sosyal Teorisi*, Ankara: Liberte Yayınları, 1993

7

Louis ALTHUSSER*

(Ekim 1918 - Ekim 1990)

* Bu yazının bazı bölümleri, Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde 2009 yılında, Tuncay Saygın tarafından yapılan, Althusser, Yapı ve Yapısal Marxizm başlıklı Yüksek Lisans tezinden derlenerek yazılmıştır.

Tuncay SAYGIN

Hayatı ve Eserleri

Louis Althusser, 18 Ekim 1918'de Cezayir dolaylarındaki Boulogne Ormanı'ndaki bir ormancı evinde bir öğretmen ve bir banka memurunun ilk çocuğu olarak dünyaya gelir. Babası, 1870'li yıllarda Cezayir bölgesine sürgünle yollanan Alsace'lı Fransız bir köylü ailesinin iki oğlundan biri, annesi de Fransız bir ailenin iki kızından biridir. Althusserler ailesinin iki erkek çocuğu ve Berger ailesinin iki kız çocuğu birlikte büyürler ve sonrasında aileler arasında çocukların kendi aralarında evlendirilmesi kararı alınır. Erkeklerden edebiyat ve sanat meraklısı olan Louis ile kızlardan aynı eğilimleri bulunan Lucienne ve okula pek de ilgisi olmayan Charles ile Juliette birbirlerine uygun görülür. Louis ile Lucienne bir arkadaşlık döneminden sonra nişanlanırlar, takip eden zamanda Althusser ailesinin iki çocuğu da askere alınırlar ve Lucienne'nin nişanlısı Louis savaş sırasında ölür. Althusser ailesi, Lucienne'e "Louis'ten boşalan yeri" Charles'ın doldurması önerisinde bulunur ve aileler arasında onaylanan bir karar olması dolayısıyla Lucinne de kabul eder. Charles ve Lucienne çifti ilk çocuklarına Charles'ın erkek kardeşinin, Lucienne'nin eski nişanlısı Louis'in adını verirler. Kendi ifadesiyle Althusser, yaşamının önemli bir kısmında bu ismin altında ezilmiştir (Althusser, 1996a: 35-43).

Annesinin aşırı ihtimamı ile babasının oldukça buyurgan yapısı otobiyografisine bakılırsa Althusser'in üzerinde ciddi olumsuz etkiler yaratır. 1930'a kadar Cezayir'de, hizmetçileri eşliğinde gidip geldiği, evlerinin üç yüz metre kadar ötesindeki mahalle okuluna devam eder, 1929 yılında burs sınavlarını kazanır. Babasının tayinin Lyon'a çıkmasıyla birlik-

te Althusser burada Lycée du Parc'ta Lise eğitimine başlar ve École normale supérieure sınavlarına yönelik kurslara katılır. Lyon'da önce kendisinden açık-seçik ve bir konuda a-priori durumda yazmayı öğrendiği Jean Guitton'dan, sonra da Jean Lacroix'ten felsefe dersleri alır. Bu dönemde sosyalizme karşı oluşturulan "Katolik Eylem Hareketi"ne aktif olarak katılır ve kendi lisesinde bu çalışmalara öncülük eder. Temmuz-Ağustos 1939'da École normale supérieure sınavını kazanır ama aynı yıl Eylül ayında askere alınır (Althusser, 1996a: 73-104). Temel astsubaylık eğitimini Issoire'de tamamlar, 17 Mayıs 1940'da Fransız ordusu Alman kuvvetleri karşısında bozguna uğrar ve 20 Haziran'da Althusser tutsak düşer. Pek çok sefer kaçma fırsatı doğduğu halde kaçma girişiminde bulunmaz ve 9 Eylül'de Bremen'in kuzeyindeki Sandborstel kampında bulur kendini (Carpet & Boutang, 1999: 11). Tutsaklık deneyiminde kendi ifadesiyle, siyasal eylemin koşulları ve biçimleri üzerine Freud'dan önce düşünmüş olan tek kişinin Machiavelli olduğunu fark eder. Yanı sıra aile yuvasının, derslerin, sınıfın dışında olmaktan haz ve rahatlık duyar. "Başka deyişle artık, -elbette devleti olan bir toplumda- bu Devlet'in *en korkunç: Evet korkunç diyorum, ...o ürkünç mezarının dibinden beni duyuyor musun Gramsci? Evet, devletin en korkunç, en dehşetli ve en ezici ideolojik aygıtı olan ailenin* boyunduruğu altında değildim" (Althusser, 1996a: 111). *Tutsaklık Günce-si*'nden anlaşıldığı kadarıyla 1941'in Mayıs ayına kadar tutsaklık oldukça zor geçer, 6 saatlik uyku ile 12 saat çalışır, çokça aç kalır, -25 derece soğukta ayakta dikilir (Althusser, 1999: 43-54). Takip eden aylarda okuma dinlenme ve yeterince beslenme imkânı bulur. Hastalıklarla boğuşmakla beraber tutsaklık boyunca şiir, tiyatro başta olmak üzere felsefe, tarih vb. alanlarda, Goethe'den Rilke'ye, Nietzsche'den Descartes'a ait pek çok eseri okuma imkânı bulur (Althusser, 1999: 54 vd.). Merkez kampın 1945 Mayıs'ında kapatılmasına kadar burada kalır. İngilizlerin gelmesiyle birlikte salıverilen tutsaklar arasında uçakla Paris'e gönderilir ve 6 Ağustos 1945'de Casablanca'daki ailesine kavuşur (Carpet & Boutang, 1999: 15-22; Althusser, 1999: 119).

Althusser, Ekim 1945'te École normale supérieure'a başlar ve aynı yılın sonlarında Yahudi bir ailenin kızı olan, sorunlu bir çocukluk dönemi geçirdikten sonra oldukça zor şartlarda yaşayan ve 1930'da Komünist Parti'ye katılıp partinin önde gelen militanlarından biri olan Hélène'le tanışır. 1945'ten itibaren çeşitli depresyonlar geçirir erken bunama belirtileriyle boğuşur. 1963'den itibaren psikanalitik tedavi görür ve zaman za-

man çeşitli hastanelere yatırılır. 1974-1975'ye doğru Hélène'le araları oldukça karmaşık bir hal alır ve karakter bozuklukları görüldüğü için Hélène de psikanalize girmeye başlar (Althusser, 1996a: 123-170).

Althusser, Ekim 1945'te girdiği École normale supérieure'den 1980'e kadar hiç ayrılmaz. İlk diplomasını Goston Bachelard'ın danışmanlığında yaptığı *G. W. F. Hegel Düşüncesinde İçerik Üzerine* başlıklı çalışmayla 1948 yılında alır ve École normale'de kalır. Aynı yıl Komünist Partiye katılmakla birlikte Katolik kilisesine bağlılığı bir süre daha devam eder. Kendi ifadesiyle Komünizm ve Marksizmle tanışması "Katolik eylem hareketinin çeşitli yan örgütleri yoluyla gerçekleşir" (Althusser, 1996a: 220). Bu dönemlerde kaleme aldığı metinlerde Hegelci terminolojinin yanı sıra Katolik etkinin ağırlığı da dikkat çeker. Komünist partiye katıldığı ilk yıllarda partinin faaliyetlerine aktif olarak katılır fakat ciddi hayal kırıklıkları yaşar. Partinin halka daha fazla inmesi gerekliliği doğrultusunda yapılan bu çalışmaların başarılı olma şansının pek fazla olmadığını ilk yıllardan itibaren anlamaya başlar. 1950'lere kadar hem Katolik Kilisesi'ne üyeliğini hem de Komünist parti üyeliğini sürdürür (Ferretter, 2006: 3). Matheron'un belirttiğine göre Althusser, Katolik inançlarını neredeyse hiçbir zaman tam olarak terk edememiştir. 1969'da *Lumiere et Vie*'de yayınlanan bir yazısı ve 1985'de Satnislas Breton'la yapılan bir tartışmanın yayınlanmamış tutanaklarında önemli ölçüde Katolik inancın izleri görülür (Matheron, 2004: 20).

Althusser'in 1950'li yıllarda yazdığı ve Erken dönem çalışmaları olarak kabul edilen çalışmalarından *Yüce Duygular Enternasyoneli*; *Hegel'e Dönüş*; *Jean Lacroix'e Mektup* başlıklı metinleri öne çıkan yazılarıdır (Elliot, 2006: 389). 1953 yılında kaleme aldığı *Marksizm Üzerine* başlıklı yazı Marksist bir bakışa geçiş çalışması olarak görülebilir ve olgun Althusser'i haber veren yönlere sahiptir. Bu dönemlerde kendi ifadesiyle bilgilerinin çoğu kulaktan dolma bilgilerdir ve metinlere dayalı olanları oldukça sınırlıdır. İlk olarak bu yıllarda Marx okumalarının etkisiyle felsefeyi politikaya sıkı sıkıya bağlayan bir yaklaşım benimsemeye başlar ve bu yaklaşımı ana hatlarıyla 1960'lardaki tüm metinlerinde savunur (Althusser, 1996a: 181).

Vaktiyle inançlı oluşuyla da ilişkili olarak Althusser, Feuerbach'ın *Hristiyanlığın Özü*'nü çevirmeye koyulur ve bu dönemde yoğun bir Feuerbach okuması yapar, bu okumalar daha sonra Marx'ın gençlik dönemi çalışmalarına dair önemli vargılara kaynaklık eder. Bu çalışmaları takiben Althusser Marx düşüncesinde ilerlemeye devam eder (Althusser, 1996a:

223). Batı Marksizminin girdiği yol 1956'da Kruşçev'in Stalin'e yönelik ciddi eleştiriler içeren konuşmasıyla hümanizma eksenine iyice kayarken, Althusser bu yönsemenin tehlikelerinin farkındalığıyla özgün kuramının ana hatlarını ortaya koyan 1965'de bir araya getirilerek *Marx İçin* başlığıyla yayınlanan ilk yazılarını kaleme alır. *Marx İçin*'i oluşturan yazılarda Althusser, Marksizmi bir bilim olarak ve anti-hümanizma olarak açıklayarak Batı Marksizmine ciddi bir karşı çıkış geliştirir. Bu yazılarda dile getirdiği tezleri, 1964-65'te Étienne Balibar, Pierre Macherey, Roger Establet ve Jacques Ranciére ile yaptıkları *Kapital* eksenindeki seminerlerde yapısalcı terminolojiden önemli etkilenimlerle daha da geliştirir. Althusser'in 1960–66 periyodunda yazdığı eserler Marksist düşüncede devrim etkisi yapan çalışmalar olup onun en bilinen çalışmaları olur.

1968 olayları başlamadan önce çömezleriyle Althusser arasında ciddi fikir ayrılıkları başlar. Robert Linhart'ın önderliğindeki grup kısa süre içinde Komünist Gençlik Örgütünü ele geçirerek Parti dışında önemli bir oluşumu başlatır ve Mayıs 68 olaylarına önderlik eder. Althusser, 68 olaylarının goşist bir hareket olduğu düşüncesiyle ve ciddi çekincelerle hareketi desteklemez. Partinin 68 olayları dâhil pek çok noktada temel duruşunu benimsememiş olmakla birlikte Komünist Parti'de kalmaya devam eder ve Parti içinde tek başına muhalefet olur (Althusser, 1996a: 224-250).

Althusser, 1967–75 yılları arasında hem kendisine yöneltilen eleştiriler hem de Komünist hareketlerin de etkileriyle temel tezlerini gözden geçirmeye ve bir anlamda self-kritik yapmaya başlar. Düşüncesinin üçüncü evresi olarak kabul edilen bu dönemde, erken tezlerindeki yapısalcı etkileri ve Marx'a dair kesinlikleri önemli oranda elden geçirir. Bu dönemde sınıf mücadelesinin teorideki temsili olarak felsefe tezini geliştirir. *Lenin ve Felsefe*, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, *Özeleştiri Öğeleri* ve *Felsefe ve Bilim adamının Kendiliğinden Felsefesi* bu periyotta yazılan en önemli eserlerdir (Ferretter, 2006: 4-5; Elliot, 2006: 393-398).

1970 yılında Althusser, Latin Amerika solunun önemli isimlerinden Şilili Marta Harnecker'in bir milyon satacak olan *Tarihsel Materyalizmin Temel Kavramları* isimli kitabına önsöz yazar. Bu dönem Latin Amerika'da etkilerinin dorukta olduğu yıllardır, bazı çevrelerde neredeyse yeni Marx olarak selamlanmaktadır (Ballibar, 2002: 319-320). Buna karşın 1970 yılı dolayları dramatik gelişmelerin yaşandığı yıllar olur. 68 ertesinde radikal sol hareketlerle pek ilişkisi kalmayan Althusser, École normale supérieu-

re'daki siyasal-felsefi çalışmaları durdurur. *Kapital* seminerleri ve bilim adamları için felsefe dersleri dönemi sona ermiştir. Komünist partinin etkilerinin azaldığı bu sıralarda Althusser, Komünist Parti içinde mücadele etmeye karar verir (Matheron, 2004: 23). Aynı dönemlerde Althusser'in psikolojik rahatsızlıkları sürekliliğini korumakta hatta ciddi ilerlemeler göstermektedir. Buna karşın zihinsel üretimi pek duraksamadan devam eder. 1975'ten sonra daha çok Marksizm içindeki krize yoğunlaşan yazıları öne çıkar. 1976–78 yılları arasında yazdığı *Marksizmin Krizi*, *Partide Ne Değişmeli* ve *Bugün Marksizm* başlıklı yazılar bu yıllarda öne çıkan yazıları olur (Ferretter, 2006: 5).

Althusser, 1975 yılında doktora tezini "çalışmaları üzerinden" savunur. *Amiens Tez Savunması* olarak geçen bu savunmanın merkezinde *Marx İçin* ve *Kapital* seminerleri vardır. Ertesi yıl uzun zamandır birlikte olduğu Hélène ile evlenir (Ballibar, 2002: 320) Bu yıllarda Hélène'nin yaşadığı psikolojik rahatsızlıklar kendisi üzerinde de oldukça etkili olur. 1979 yılında ciddi bir atak atlattıktan bir süre sonra 16 Kasım 1980'de École normale'daki evlerinde Hélène'i boğazlayarak öldürür. Bunu takip eden üç yıl içinde sürekli gözetim altında tutulur ve değişik hastanelerde tedavi görmeye devam eder. İşlediği cinayettin etkisinden uzun zaman kurtulamaz ve hayatının geri kalan kısmını büyük ölçüde hastanelerde geçirmek zorunda kalır (Althusser, 1996a: 19–34).

1980'den sonra düşünsel üretimi çokça geriler, 1982-1988 yılları arasında düşüncesinin beşinci ve son evresini oluşturan eserleri kaleme alır. Bu periyotta Althusser, Marksist teoride şansın yerini ön plana çıkarır. Tesadüfe bağlı Marksizmi savunduğu bu dönemde, bütünlüklü yazı ve çalışmalardan ziyade, kısa yazılar, notlar, otobiyografik eser ve röportajlar görülür (Ferretter, 2006: 5).

Althusser 1979'den itibaren yemek borusuna bağlı rahatsızlıklar yaşamaktadır. Bu rahatsızlığı 1987 yılında ciddi şekilde nükseder, alındığı ameliyatın ardından yeni depresyonları başlar ve sağlığı iyiden iyiye bozulur. 1990 yılında 22 Ekimde geçirdiği kalp krizi sonucu hayatını kaybeder.

Althusser, 1960'lardan itibaren ortaya attığı tezlerle Batı Marksizminin kazandığı felsefi yapıyı ciddi bir biçimde eleştirerek yeni ve oldukça etkili bir Marksist yaklaşımın kurucusu olarak yüzyılın Marksist düşünürleri arasında öne çıkar. Temel tezleri daha çok Yapısal Marksizm olarak kabul edilmekle birlikte 1970'lerden itibaren yapısalcılıktan uzaklaş-

ma çabası içerisinde olduğu görülür. Daha çok bilimsel bir yapı üzerinde Marksizmi yeniden inşa etmeye çalıştığı ve bu nedenle de eserlerinde kesinlik bildiren bir dil kullandığı görülür.

20. Yüzyıl Marksizmi ve Althusser

Althusser, Marksist düşüncenin öncelikle Avrupa'da karşı karşıya kaldığı 20 yüzyıldaki temel çıkmazlar üzerine ve bu çıkmazların aşılmasına yönelik geliştirdiği düşünceleriyle öne çıkmış bir düşünürdür. Bu nedenle temel tezleri yüzyıl Marksizminin temel tartışmalarına başvurmadan tam olarak anlaşılamaz.

Bu bağlamda, Marx'ın düşünceleri iki ana kavram odağından takip edilebilir: Bunların birincisi Diyalektik Materyalizm olup, kuramın temel felsefi boyutunu ifade ederken, ikincisi olan Tarihsel Materyalizm ise, daha çok sosyolojik ve tarihsel yönü ifade eder. Her iki boyutu itibariyle de Marx'ın oluşturduğu kuramın en önemli kaynağı Hegelci düşüncedir. Marx, teorisinin ana hatlarını ortaya koymuş olmakla beraber, sınıf bilinci, kapitalizmin ileri biçimleri, batı dışı toplumlarda tarihsel ilerleme vb. konularda önemli eksiklikler bırakmış bulunmaktaydı. Marksist teorinin bu yönlerini, Marx'ın ölümünü takiben Engels, geliştirdiği tezlerle tamamlamaya çalışır. Engels, ana hatlarıyla Marx'ın temel tezlerinden uzaklaşmamakla beraber (Gentile, Labriolla ve Sorel gibi düşünürler doğrudan doğruya bunun tam aksini savunurlar) pek çok yönüyle daha bilimsel açıklama modelleri geliştirir[1]. Bu nedenle de Marksizmin 20. Yüzyılda girdiği ayrışmalarda Engelsçi katkılar oldukça belirgin bir rol oynar ve Ortodoks Marksizmin, büyük ölçüde de Batı dışı Marksizmlerin, gelişiminde çokça etkili olur. Buna karşın Engelsçi karakteri büyük ölçüde dışlayan bir tutuma sahip olan Batı Marksizminin ise daha çok Hegelci kaynaklara başvurduğu görülür (Jacoby, 1999: 79–104). Engels, hem diyalektik materyalizm bağlamında hem de tarihsel materyalizm bağlamında bilimselci bir çerçeve içerisinde Marksist teoriye katkıda bulunarak, devrim sürecinde çeşitli şekillerde başarıya ulaşan Marksizmlerin başvurdukları ilk isim olurken, başarıya oldukça uzak ka-

---

1 Marx ve Engels arasında önemli kopukluk ve farklılıklar olduğunu ilk olarak savunan kişi Lucaks ve bir ölçüde Korsch'tu. Bunu takiben Batı Marxizminde Engels'in metinlerine yönelik önemli itirazlar ve eleştiriler öne çıkmaya başlamıştır. Önde gelen İtalyan Marxistlerden Giovanni Gentile, Engels'in Marx'ı tahrif ettiğini savunurken benzeri yöndeki bazı eleştiriler, Labriolla, Croce, Sorel ve Andler tarafından da yapılmıştır (Jocoby, 1999: 115).

lan Batı Marksizminin önde gelen entelektüelleri arasında ise doğrudan eleştiri konusu olur.

Batı Marksizmi olarak, Anderson tarafından adlandırılan Avrupa Marksizminin Birinci Dünya Savaşı'nı takip eden yıllardan başlayarak felsefi ilgiye gark olduğu ve pratik yönü ciddi oranda arka planda bıraktığı görülür. Birinci Dünya Savaşı'nı takip eden yıllardan itibaren, Marksizmin Avrupa'da kazandığı yapı, özellikle Sovyet Rusya'da yaşanan rejim sorunlarına ilişkin yorumlarla git gide daha çok içe kapanmaya başlayınca Avrupa'daki Marksist düşünce geleneği içerisinde felsefenin hâkimiyeti ve teorik yoğunluk çok daha ileri bir boyuta ulaşır. Anderson'un ifadesiyle, bu yıllarda teori ile pratik arasındaki organik birlik 1968'e kadar git gide kopar. Bu dönemde Batı Marksizmini teşkil eden düşünürlerin tümü ve bağlı oldukları Komünist Partiler halk yığınlarının hareketlerine cevap verecek teoriler ve düşünceler geliştirmek bir yana, bunları çoğunlukla göz ardı ederler. Batı Marksizmi, özellikle Sovyet Marksizmini ve de Çin Marksizmini karşısına alan bir yaklaşım geliştirerek, Hegelci özlere saplanır. Bu yaklaşımın oluşmasında Anderson'a göre, "1920'den sonra, İspanya, Yugoslavya, Yunanistan gibi Marksist kültürün "kenar" bölgeleri dışında büyük bir devrimci hareket olmaması" ve Ekim Devrimi'nin III. Enternasyonal'den itibaren Stalinciliğe saplanması etkili oldu (Anderson, 2004: 75–76).

"Bu yüzden, Batı Marksizmi'nin bir bütün olarak taşıdığı gizli özelliği, bir *yenilgi*nin ürünü oluşudur. Sosyalist devrimin Rusya dışında yayılmaması, Rusya içinde de bozulmasının nedenleri ve sonuçları, bu dönemin bütün teorik geleneğinin ortak temelleridir. Batı Marksizminin belli başlı eserlerinin hepsi de siyasi yalnızlık ve umutsuzluk ortamlarında yazılmıştır" (Anderson, 2004: 77). Gerçektende yüzyılın Avrupa Marksizmi erken Marksist hareketlerden oldukça uzak bir biçim kazanarak git gide karamsar bir yapı kazanır. Hobsbawm'ın ifadesiyle 19. Yüzyılda halkların baharı olarak karşılanan Marksizme ilişkin inanç, 20. Yüzyılda Avrupa'da git gide aşınmaya başlarken Marksist düşünürler arasında yoğun bir karamsarlık göze çarpar ve Marksizm, Avrupa'da felsefi sorunların pek de ötesine geçemeyen bir yola girer[2].

---

2 Bu eleştirel yönün saklı tutulması gerekliliği bir yana, bu dönemde üretilen felsefi ve düşünsel mirasın kaynaklarla ciddi bir yüzleşmeyi beraberinde getirdiği ve refleksif bir süreci başlattığı da göz ardı edilmemelidir.

Bu dönemde özellikle Sovyet Marksizminin Stalinci bir eksene kaymasıyla birlikte Avrupa'da Marksist ideolojinin hümanist bir boyutu bulunduğuna ilişkin ciddi bir vurgunun yükseldiği ve Marx'ın böylesi bir hümanist yorumlamayla okunduğu görülür. *1844 Elyazmaları*'nın 1932'de ilk olarak yayınlanmasıyla birlikte, Avrupa'da Marx'ın hümanist yorumlamaları daha da belirginleşir ve Engelsçi yönler büyük ölçüde dışlanmaya başlanır.

Marksizm, 20. Yüzyılda, bu sorun ve tartışmalarla da bağlantılı olarak ciddi bir ayrışma ve farklılaşma sergiler. Çok farklı Marksizmler yüzyıl boyunca görülmekle birlikte iki Marksizm öne çıkar. Bu iki Marksist yaklaşımı Jacoby, Ortodoks ve Konformist olarak adlandırırken; farklı yönlerden hareket etmekle birlikte benzeri bir ayırımla Gouldner, Eleştirel Marksizm ve Bir Bilim Olarak Marksizm ayırımına gider (Gouldner, 1980: 38–43). Ayrışmalarda en çok dikkat çeken düşünce farklılaşmaları Marx'ın düşünsel gelişimi, Marx-Hegel ilişkisi ve tarihin yönü konularındadır.

Althusser, Marksizm içindeki bu ayrışma ve tartışmalardan hareketle düşünen bir filozof olarak, Marksist düşüncenin açmazlarını, geliştirdiği Marx yorumuyla aşma girişiminde bulunur. Bu bağlamda Althusser'in cevap aradığı soruları kısaca şöyle sıralamak mümkündür: 1) Marx'ın düşünsel gelişimi nasıl bir seyir izlemiştir ve erken dönem çalışmaları Marksizmin teorik bütünlüğünü ne kadar yansıtır? 2) Marx'ın Hegelci kaynaklarla ve Hegelci düşünceyle ilişkisi nedir? 3) Marksist teorinin yeniden inşası nasıl olanaklıdır? Bu soruları cevaplama girişimiyle başlayan Althusserci düşünce, zamanla kendine özgü bir konumlanmaya ve yeni bir Marksist teoriye, yani Yapısalcı Marksizme dönüşecektir.

Marx'ta Epistemolojik Kopuş ve Bilimsel Marksist Teori

Althusser, Marksizmdeki tartışmalara Marksizm dışından etkilenimlerle çözümler geliştirir. Bu etkilerin en belirgin olanları, Spinozacı etkiler, Bachelard ve Canguilhelmci Fransız Tarihsel Epistemoloji anlayışından gelen etkiler ve Yapısalcı etkilerdir. Althusser'in yukarıda belirtilen ilk iki soruya yönelik geliştirdiği cevaplar, Spinoza ve Tarihsel Epistemoloji ışığında Marx'ı okumasının ürünü olan cevaplardır.

Althusser, özellikle Batı Marksizminin hümanist Marx yorumuna ve Marx-Hegel ilişkisinde sürekliliğe vurguda bulunan yaklaşımlara, ge-

liştirdiği Genç Marx-Olgun Marx ayırımıyla karşı çıkar. Ona göre, hümanizm ve Hegelci kaynaklar vurgusu net bir ifadeyle Marx'ın doğru anlaşılmamasıyla ilişkili yanlış çıkarsamalardır. Bu yanlış çıkarsamalar onu Husserl, Hegel kılığına veyahut etik ya da hümanist bir kılığa sokmaktadır (Althusser, 2002: 36)[3]. Marx'ın doğru anlaşılması için yapılması gereken, onun bir bütün olarak yeniden değerlendirilmesi, bir anlamda da niyetli bir okumayla düşüncesinin yeniden inşa edilmesidir. Bir yönüyle Marx'ın açık bıraktığı gediğin doldurulması gerekir. Ona göre Marx'ın amacı (ve hatta felsefesi), ancak simptomatik[4] bir okumayla net olarak anlaşılabilir.

Althusser'e göre, simptomatik bir okumaya tabi tutulduğunda Marx'ın temel düşüncesinde süreklilik olmadığı, epistemolojik bir kopuşun olduğu[5] fark edilir. Bu kopuş felsefeden bilime geçiş şeklinde gerçekleşir ve felsefeyi geride bırakan bir kopuştur. Ona göre Marx'ın kuramında felsefenin sonu, onun kendi felsefesinin gerçekleşmesine tekabül eder. Yani "Felsefenin kendisini *imkânsız* olarak düşünmek" (Althusser, 2002: 36). Marx bu düşünceyle "felsefenin eylem içinde, politik gerçekleşmesi ve proleterce tamamlanması içinde ölümünü" (Althusser, 2002: 37) kutlayarak eleştirel yeni bir ufka açılmaktadır. Bu, Marx'ın epistemolojik kopuşudur, klasik anlamda felsefe yapmak, aslında Genç Marx'a geri dönmektir. Marx'ta felsefenin geride bırakılmasıyla ulaşılan yer "tarihin toprağı"dır. Marx, tarih kıtasını keşfettiğinde gerçek kuramını oluşturmaya başlamış ve epistemolojik kopuşunu gerçekleştirmiştir[6]. Ancak epistemo-

---

3 Erken metinlerinde Althusser'in de Marx'ı oldukça hümanist bir çerçevede ele aldığı görülür. 1946'da yayınlanan *Yüce Duygular Enternasyonali*, yoğun bir katolik etkiyle yazılmış ve insan kimliği üzerine yoğunlaşmış yarı Marxist bir yazıdır (Althusser, 2006: 19).

4 Simptom kavramı, Lacancı etkilerle Freud'dan alınmış olup, Althusser tarafından oldukça özgün bir içerik kazandırılmış kavramlardandır. Freud, ruh ve beden sağlığındaki anormal durumu ifade eden simptomları doğrudan bireyin gelişim süreçlerine, cinsel tecrübelerine vb. kişisel öykülere bakarak incelemek gerektiğini belirtirken (Bkz. Freud, 2006: 398–418) Lacan, simptomun geçmişten değil gelecekten ele alınması gerektiğini belirtir (_i_ek, 2002: 70–71). Althusser'in kavramı içeriklendirme şekli daha çok Freudçu olmakla birlikte okumanın niyetselliği bağlamında ise Lacancı yaklaşıma yakın durmaktadır.

5 Epistemolojik kopuş kavramı Bachelard'dan alınan bir kavram olup, bir bilim adamı veya düşünürün, içinde yer aldığı epistemolojik evrenin belirleyici etkisinden kurtularak farklı bir epistemolojik görüyle düşünmeye başlamasını veya sadece söz konusu hâkim epistemolojiden kopmasını ifade eder (Ballibar, 1991: 21).

6 Yeni oluşturulan bu bilim kıtasının en iyi görülebileceği yer Althusser'e göre *Kapital*'dir. Tarihçilerin bizzat görmedikleri ve görmezden geldikleri bu bilim aslında tarihçilerin üzerinde çalıştıkları, aydınlatmaya ve değiştirmeye çalıştıkları pek çok nosyonu değiştirebilecek bir bi-

lojik kopuş burada tamamlanmış ve anlık bir olay değildir, sonu olmayan bir başlangıçtır ve günümüze değin devam etmektedir. "Bugün hâlâ bu kopuşla açılan ve açıkça belirlenen kuramsal alanın sınırları dâhilindeyiz" (Althusser, 2003a: 166).

Althusser'e göre Marx, zihinsel anlamda erken dönem içinde tamamıyla ideolojik bir etki altında olduğu için gerçek Marksizmin eserleri bu dönemde verilen eserler değildir. Bu dönemin çalışmaları Hegelci daha doğru ifadeyle Feuerbachçı etkilerin çokça görüldüğü çalışmalardır. Marx'ın hümanizm ile ilişkisi en doğru şekilde Feuerbach üzerinden okunabilir. Bu doğrultuda bakıldıkta, görülür ki erken döneminde Marx, Hegelci olmaktan ziyade Feurbahçıdır ve sorunları da Feuerbach'ın sorunlarıdır. Özellikle Marx'ın insan eksenindeki tezleri doğrudan Feuerbach'tan alınmıştır ve hümanist unsurlar bu bağlamda değerlendirilmelidir. Feuerbach'ın felsefesinin en bariz yönü insan vurgusudur: "Feuerbach şöyle der: Her yeni felsefe yeni bir sözcükle kendini duyurur. Modern zamanların felsefesi, benim felsefem, kendini İnsan sözcülüğüyle duyurmaktadır. Nitekim İnsan, insanın özü, Feuerbach'ın tüm felsefesinin merkezi ilkesidir." Ve yine Feuerbach'ın felsefesinde "İnsan, mutlak ufkunun, *Umwelt*'inin merkezinde olduğu gibi, kendi dünyasının da merkezindedir. Onun dünyasında ona *ait olmayan* hiçbir şey yoktur, çünkü dünyasındaki bütün nesneler, ancak onun özünün gerçekleşmesi ve yansımaları oldukları ölçüde onun nesneleridir." Buradan da anlaşılacağı üzere Feuerbach için merkezde insan bulunur ve tüm etkileşimler, onun dünyasından hareketle düşünülür. Bu nedenle Marx'ın tüm erken sorunu Feuerbach'ın sorunlarıyla aynıdır ve Marx'ın kullandığı terminoloji bizzat Feuerbach'tan alınmış kavramlarla doldurulmuştur. İnsanın özü, yabancılaşma gibi kavramlar bu terminolojinin başat ve belirleyici kavramlarıdır. Söz gelimi, Marx'ın kullandığı şekliyle yabancılaşma kavramı bizzat Feuerbach'ın kavramsallaştırmasıdır ve onun hümanizma görüşünün bir sonucudur. Zira Althusser'e göre "Feuerbach, *açıkça* bir kuramsal-hümanisttir", fakat bu hümanizm anlayışı bütünüyle bizzat Feuerbach'a ait olan bir düşünce değil, içinde Kilise ve Feodalite öğretilerinin kalıntılarını

limdir (Althusser, 2003a: 192-193). Althusser'in tarihin kıtasının keşfine ilişkin ortaya koyduğu bu tez ana hatlarıyla, Lenin ve Stalin kaynaklı bir düşüncedir. Lenin, *Karl Marx ve Öğretisi*'nde Marx'ın tarih kavramını keşfederek, sınıf hareketini anlamaya başladığını ve Tarihsel Materyalizmi inşa ettiğini dile getirirken (Lenin, 1977: 24), benzeri şekilde Engels ise, Marksist teorinin gelişiminde tarihe ilişkin tezlerin çok özel bir yere sahip olduğunu ve bu düşüncenin Marx'a ait olduğunu belirtir (Engels, 2006: 44).

açıkça taşıyan bir geleneğin düşüncesidir (Althusser, 2003a: 258-260). Bu nedenle Marx'ın epistemolojik kopuşuyla başlayan süreçte Marx'ın düşüncesi hümanist değil anti-hümanist bir kuramdır. Hümanist kuramın tasvir ettiği özne, kapitalizmin özgürce alış veriş yapan bağıl öznesidir. Oysa Marx'ın teorisi tam da buna karşı çıkmak amacındadır. Althusser'e göre bu nedenle, Marx'ın, ancak bu türden her türlü hümanizmanın kuramsal iddiasıyla bağlarını kopartarak ancak Tarih bilimini kurabilmiş ve *Kapital*'i yazabilmiştir. Marx'ın bu yolla gerçekleştirdiği şey, ideolojiden ve görünür tarihten sıyrılarak yapıya ulaşmaktır. Marx, tarih kıtasını demistifikasyona uğratarak, bilimsel bilgiye açmış ve somut insana ulaşmayı başarmıştır (Althusser, 2003a: 265-269).

Althusser'in ana vurgularından biri, tarih kıtasının keşfi olmakla birlikte bu düşüncenin çok da net olmadığı görülür. Althusser, en başta Marx'ın Tarih kıtasını ideolojik karartılardan kurtararak bilimsel bilgiye açtığını ve bu yolla da mevcut bilim yöntemlerini ve pratiğini yeni alanlara sokmaktan fazlasını yaptığını öne sürer. Ancak bunun hangi yönlerden ne denli bilim olduğu veya ne denli Teori olduğu çok belirlenmiş değildir. Çünkü Althusser, Marx'ın en büyük keşfinin teorik-pratik olduğunu dile getirirken de aslında Tarih kıtasının keşfini kast etmektedir. Bu anlamıyla bilimin teorik-pratik bir boyuta sahip olduğu düşünülebilir ancak Althusser, teorik-pratiği daha çok felsefe olarak ele almaktadır ve felsefenin bilime bağımlı olduğunu savunmaktadır. Bu bağlamda felsefeyi önemli ölçüde bilimsel bir aktivite olarak mı tanımladığı veya teorik-pratik ile tarih kıtası arasında özel ayırımlara mı gittiği çok da belirgin değildir. Tarih kıtasına ilişkin belirsizlikler özellikle Paul Ricœur ve J. Wahl tarafından eleştirilir (Althusser, 2003a: 192-199).

Althusser'e göre erken döneminde Marx, daha çok klasik Feuerbachçı sorunlara odaklanmış ve ideolojik belirlenim altındadır. Oysa 1845'te başlayan kopuştan sonra Marx, eski ideolojik bilincini tamamen terk ederek gerçek anlamıyla Marksizmi oluşturmaya başlamıştır (Althusser, 2002: 43). (Bununla birlikte, Althusser'in Marx'ın Hegelci etkileri ne kadar geride bıraktığına ilişkin düşüncesi pek net değildir. *Marx İçin*'de Marx'ın *Kapital*'de Hegelci etkileri önemli ölçüde aştığı belirtilmekle beraber, *Kapital'i Okumak*'da, *Kapital*'in Birinci cildinde Hegelci etkilerin hala devam ettiğini ifade etmektedir. Geç dönem yazılarında ise Hegelci etkilerin *Kapital*'e de yerleştiğini ve ne kadar kopmaya çalışırsa

çalışsın Marx'ın bu etkilerden çok fazla kurtulamadığını yazmaktadır (Althusser, 2009: 72).

Marx'ın epistemolojik kopuşunun anlaşılması onun Feuerbach ve Hegel'le ilişkisi bağlamında, bütünlüklü bir biçimde değerlendirilmesiyle mümkündür. Böylesi bir okumayla onun ulaştığı sonuçlar ise şu şekilde özetlenebilir:

"1) Marx'ın eserinde açık seçik bir *"epistemolojik kopuş"*, bizzat Marx'ın gösterdiği noktada, eski felsefi (ideolojik) bilincini eleştirdiği ve sağlığında yayımlanmamış eserlerinde görülür." Bunlar, *Alman İdeolojisi* ve *Feuerbach Üzerine Tezler*'dir. Marx bu eserlerde yeni bir teorik bilince ulaşmıştır (Althusser, 2002: 43).

"2) Bu "epistemolojik kopuş", birbirinden ayrı ve teorik iki *disiplini* birlikte içerir. Marx, tarih teorisini (tarihsel materyalizm) kurarken, aynı anda, önceki ideolojik felsefi bilincinden koptu ve yeni bir felsefe (diyalektik materyalizm) kurdu" (Althusser, 2002: 43). Bu yolla Marx, yeni bir bilim ve yeni bir felsefe kurmuş olmaktaydı. Bu yeni bilim ve felsefe, kesinlikle Hegelci felsefenin devamı değildir.

"3) Bu "epistemolojik kopuş", böylece, Marx'ın düşüncesini iki büyük temel döneme ayırır: 1845 kopuşundan önceki, hâlâ "ideolojik" olan dönem ve 1845 kopuşundan sonraki "bilimsel" dönem. Bu ikinci dönem de iki evreye ayrılabilir: Marx'ın teorik olgunlaşma evresi ve teorik olgunluk evresi" (Althusser, 2002: 44).

Bu sonuçlar doğrultusunda Marx'ın düşünsel gelişimine bakıldığında da eserleri için şu tür bir dönemselleştirmeye gitmek mümkündür:

1- Birinci dönem eserleri: Marx'ın gençlik dönemine ait eserler, Gençlik Dönemi Eserleri: *1844 Elyazmaları* ve *Kutsal Aile*'ye kadar olan tüm eserler.

2- 1845 dönemi kopuş metinleri, Kopuş Eserleri: *Alman İdeolojisi* ve *Feuerbach Üzerine Tezler*.

3- 1845-57 arasındaki eserler, Olgunlaşma Eserleri: *Kapital*'in ilkyazım denemeleri, *Komünist Parti Manifestosu*, *Felsefenin Sefaleti*, *Ücret, Fiyat ve Kâr* vs[7].

---

7 Bu dönemdeki eserler, Althusser'e göre Marx'ın temel tezlerini, yani *Kapital*'in Marx'ını anlamamızı sağlayabilecek eserlerdir. Çünkü 1850'den sonra Avrupa'da proletarya yükselişe geçtiğinde Marx, ekonomi politiği yeniden ele almaya başlamıştır (Althusser, 2001: 66).

4- 1857'den sonraki tüm eserler, Olgunluk Eserleri (Althusser, 2002: 44-45).

Althusser'e göre Hegelciler, 1840'larda tarihin sonunu beklerken IV. Frederick Wilhelm zorbalığıyla karşılaştıklarında önemli teorik açmazlara düşmekteydiler. Feuerbach, bu teorik açmazları cevaplayan tek kişi olduğundan yeni-Hegelcilerin *"hepsi Feuerbachçı"* oldular ve onun eserlerini felsefi manifestoları olarak kabul ettiler. Marx da bu döneminde bir Hegelci olmaktan öte bir Feuerbachçıdır[8] ve özellikle 1842–44 arasındaki terminolojisi tamamıyla Feuerbach terminolojisidir. Bu dönemde kullandığı, yabancılaşma, türsel varlık, bütünlüklü insan, özneyle yüklemin "tersine çevrilmesi" vs. terimler ve daha da önemlisi, *felsefi sorunsal*'ının özü Feuerbachçıdır. Marx'ın devrimi, bu terminolojiden koparak gerçekleştirdiği epistemolojik kopuştur (Althusser, 2002: 60-61). Gerçekten de Marx'a göre, Alman eleştiri geleneği en son aşamasında bile (Feuerbach) Hegelci bir felsefeden türemiş ve ondan tam anlamıyla kurtulamamıştır (Marx & Engels, 1976: 34). Marx, bu nedenle Feuerbach'tan kopuşunu gerçekleştirdiğinde yeni bir bilim kıtasına ve felsefi yaklaşıma ulaşmıştır.

Marksist düşüncedeki sapmaların en büyük nedeni, Althusser'e göre, Marx'ın, Genç Marx gölgesinde, yani ideolojik belirlenimler altındaki eserleriyle anlaşılmasıdır. Oysa Marx'ın doğru anlaşılması için Marx'a Marksist yöntemin uygulanması[9] ve filozofların da bir gençlik döneminin olduğunun göz önünde bulundurulması gerekir (Althusser, 2002: 82). Genç Marx'tan hareketle Marx'ı anlamaya çalışmak, *Yahudi Sorunu*'ndan hareketle *Kapital*'e ulaşmak yerine, *Kapital*'den hareketle *Yahudi Sorunu*'na ulaşmak anlamına gelir (Althusser, 2002: 69-71).

Althusser'e göre, Marx'ın epistemolojik kopuşunu gerçekleştirmesi 1843 yılından itibaren İngiliz ekonomistlerini okumaya başladıktan sonra, Machiavelli'yi, Montesquieu'yü, Rousseau'yu, Diderot'yu okumaya yönelmesiyle gerçekleşmiştir. Bu yönelimde amaçlanan, sadece Hegel-

---

8 Althusser'e göre, Feurbach'ta varolan Alman ve Hegel geleneğine karşı çıkış ve bunun üzerine kurulu olan materyalizm, Marx'ın olgunluk döneminin bir nüvesini barındırdığı için, Genç Marx Feurbachçıdır (Feurbach'ın Alman felsefesi ve Hegel eleştirileri için bkz. Feurbach, 1991).

9 Bunun diyalektik ve gelişimsel bir süreç olduğuna ilişkin açık ifadeler kullanmamakla birlikte Althusser'in böylesi bir tarihsel ilerlemeyi Marx'ın düşünsel gelişiminde de gördüğü anlaşılmaktadır.

ci kaynaklar değil, Hegel'i belirleyen sorunu anlamaktı. Marx'ın bu süreç içinde *Alman İdeolojisi*'ni, bir bakıma Hegel'in ötesine geçerek aştığı görülür. Bu aşma Althusser'e göre Hegelci bir aşma, hakikatin açığa çıkması, "yanılsamanın hakikate doğru "aşılması" değildir (Althusser, 1970: 77). Marx, ideolojiden bilimsel bir kopuş gerçekleştirmiştir. Oysa Hegel'den bilimsel bir çıkış olabileceği söylenemez. Bu nedenle Althusser'e göre "Marx'a felsefi bir soy bulunmak istenirse, Hegel'den ziyade Spinoza'ya başvurmak gerekir. Zira Spinoza, birinci tür bilgi ile ikinci tür bilgi arasında, kendi dolaysızlığı içerisinde (Tanrı'daki tümlükten soyutlanırsa) tam olarak radikal bir *süreksizlik* varsayan bir ilişki öngörüyordu" (Althusser, 2002: 99).

Marx'ın epistemolojik kopuşu sadece teorik okumalardan kaynaklı değildir. Marx'ın Fransa'da örgütlü işçi sınıfını, Engels'in de İngiltere'deki sınıf mücadelesini keşfi yeni bir gerçekliğin keşfi anlamına geliyordu. Dolayısıyla Marx'ın epistemolojik kopuşu *icat*larla gerçekleşmiş oluyordu (Althusser 2002: 103–104). Bu süreç, Marx'ın tam olarak Hegelci mantığın ruhundan vazgeçmek gerektiğini anladığı dönemdir (Althusser, 2002: 103). Althusser, bu kopuşun, sadece teorik bir kopuş olmadığını *Özeleştiri Öğeleri*'nde ve son dönem yazılarında daha net olarak dile getirir. Ona göre, Marx'ın yaptığı en önemli şeylerden biri, bu dönemde burjuva dünyasından koparak proleteryaya bağlı yeni mevzilere geçmekti. Bu hem sınıf kuramında hem de felsefe de radikal bir değişiklikti (Althusser, 2000: 27; Althusser, 2009: 42).

Althusser, geliştirdiği bu yorumla Batı Marksizminin uzun zamandan beri uğraştığı, temel bazı sorunlara yeni bir yaklaşım getirmiş olmaktaydı. Daha önceden Marx'ın sözünü ettiği diyalektiğin tersine çevrilmesinden hareketle Batılı Marksistler genellikle, Marx'ın, tin yerine maddeyi koyarak yeni bir teori geliştirdiğini ileri sürerken, Althusser, Marx'ın tamamıyla farklı bir yaklaşıma sahip olduğunu ortaya koyar. Bu yoruma göre Marx, Hegelci diyalektiği referans noktası olarak almış olamaz, Marx'ın Hegel'in diyalektik ilkesiyle ilişkisi çok daha farklıdır.

Ona göre, "Hegel'in elinde diyalektiğin mistisizmle bozulması, ayrıntılı ve bilinçli bir biçimde diyalektiğin genel işleyiş biçimini, ilk kez onun sunmuş olduğu gerçeğini örtemez. Hegel'de diyalektik baş aşağı duruyor. Mistik kabuk içerisindeki usa uygun özü bulmak istiyorsanız, onun yeniden ayakları üzerine oturtulması gerekir" (Marx 1997: 28) ifadeleri, diyalektiğin mistik kabuğun içindeki rasyonel çekirdeğin çıkarılma-

sını ifade eder. "Diyalektik, idealist kabuğundan bir kez çıkarıldığında, "*Hegelci diyalektiğin doğrudan tersi*" olur". Burada diyalektiğin kabuğundan çıkarılması onu idea yerine, yaşama uygulamaktır ve tersine çevirme, anlamının da tersine çevrilmesini ifade eder. O halde Marx'ın diyalektiği alması, tam anlamıyla bir ters çevirip alma, yani *mistifiye edilmiş biçime* karşı *rasyonel figürü*'nü çıkararak bilimsel bir teoriye ulaşmadır (Althusser, 2002: 112–115).

Althusser'in bu çıkarsamaları, pek çok noktada Marksizminin sorunlarını aşma olanağı sunmaktadır. Marx'ın düşüncesinde epistemolojik bir kopuş olduğu tezi, onun düşüncesinde bir süreklilik olmadığını, yani Genç Marx ile Olgun Marx arasında önemli düşünsel ayrılıklar bulunduğunu ortaya koymaktadır ki bu yorum aracılığıyla Marx'ı hümanist bir çerçeveden çıkarmak olanaklı olmaktadır. Bunun yanı sıra, bu yorum aracılığıyla Marx'ı Hegel'den kopartmak mümkün olacağı gibi Marksizmin felsefede (veya teoride) boğulma tehlikesi de aşılabilecektir. Zira Marksizm, bu yoruma göre, klasik diyalektik anlayış içerisinden de kesinlikle çıkmış, tamamıyla yeni ve bilimsel bir yola girmiştir.

Althusser'e göre, epistemolojik kopuşla başlayan süreçte Marx, Hegel'den ziyade Spinoza'ya yakın bir konuma yerleşir. Spinoza, bilginin Kökeni, Öznesi ve bilgi Hakkı'na ve bunların ilkinde yaşanan dünyaya, üçüncüsünde ise Yahudi halkının "tekil özü"ne odaklanır. Marx'ın ve sonrasında Lenin'in tavrı bu yaklaşımla yakından ilgilidir. Marx, bu yaklaşımla bilgiyi bir üretim olarak işlemektedir Althusser'e göre ve bu üretim anlayışı aynı zamanda toplumsal üretimi de içermektedir. Bu anlayış ampirizme ve Hegel'e yöneltilen net bir muhalafeti de içerir. "Ampirizme karşı, Marx, bilginin somuttan soyuta doğru değil, ama soyuttan somuta doğru gittiğini ve bunun da, onun deyimiyle söylersem, "düşüncenin içinde" cereyan ettiğini, oysa bütün bu sürece yol açan gerçek nesnenin düşüncenin dışında var olduğunu savunuyordu. Hegel'e karşı, Marx, soyuttan somuta ilerleyen bu sürecin gerçeğin değil, ama sadece onun bilgisinin üretilmesi olduğunu savunuyordu. Ve bütün bu serimleme içinde beni en fazla büyüleyen şey de işe *soyuttan başlamasıydı*. Şimdi, Marx, bilginin "*düşünmenin, kavramanın bir ürünü* [...] sezgiden ve betiden kalkarak *kavramlar geliştirmenin bir ürünü* (ein Produkt der Verarbeitung) olduğunu yazdığından; ve öte yandan da, "İşe *gerçekte ve somutta başlamak* doğru görünmektedir [...] örneğin: Ekonomi politikte halkla başlamak [...] Bununla birlikte buna yakından bakıldıkta, bunun bir hata olduğunu

fark ediyoruz, *Halk bir soyutlamadır*" diye yazmış olduğundan, ben buradan, sezginin ve betinin Marx tarafından soyutlamalar olarak görüldüğü sonucuna vardım". Bu soyutlama anlayışı Althusser'e göre tam olarak Spinozagil bir bilgi anlayışıdır ve nesnesine yönelim şekli de Spinozacıdır. Ona göre Marx, gerçek nesne ile bilgi nesnesi arasında bir ayırıma gider ve bu ayırım aracılığıyla hem ampirizmi aşar hem de idealizmden sakınmayı başarır. Bu bir tür nominalizm olarak yorumlanamayacak kadar gelişkin bir bilgi görüşüdür ve Marx'a özgü olup bilimsel bilgiye açılan bir yoldur (Althusser, 2003a: 251-256).

Althusser'de yapısalcı düşünce, bu yeni çerçevenin getirdiği bir sonuç olarak karşımıza çıkmaktadır ve klasik tarihsel materyalizm öğretisi de bu düşünceye paralel olarak değişmiş olacaktır. İlerlemeci tarih anlayışının yerine, bütünüyle yeni bir tarih felsefesini benimseyen bu tez, farklı bir diyalektik yaklaşıma dayandırılmaktadır. Althusser'in karşı çıktığı hümanizma öğretisi, Marx'ı genel Marksist teorinin oldukça uzağında olacak şekilde bireye hapsetmekteyken Althusser bir bakıma niyetli okumalarla Marx'ın teorisini yeniden inşa etmekte ve Marx'ın temel tezlerinin olanaklılığına, yeni bir teorik zemin oluşturmaktadır.

Yapısal Marksizm

Söz konusu teorik zemini Althusser, iki basamakta inşa eder. İlk basamakta Marx'ı simptomatik okumaya tabi tutar, ikinci basamakta da yapısalcı etkiler ve terminolojiyle yeni bir Marksist teori geliştirir. Bu yaklaşım şekliyle, Marksist teorinin yeniden inşası nasıl olanaklıdır? sorusu da büyük ölçüde cevaplandırılmış olacaktır.

Althusser'e göre Marx'a yönelirken, onun temel amacını görmemizi sağlayacak şekilde onu yeni bir okumaya tabi tutmak gerekmektedir. Bu okuma, bütünlüklü ve sorunsallaştıran bir okuma türü olmak zorundadır. Felsefi ve basit olmadığı gibi, "suçlu" bir okuma şekli olan bu okuma tarzını Althusser, Nietzsche ve Freud'dan aldığını ve burada amacın derinliği keşfetme, demek isteneni sorgulamak olduğunu belirtir (Althusser, 2007: 23–26). Özü yakalamaya ve hakiki bilgiye yönelik bu okuma şekli, ona göre bizzat Marx tarafından kullanılan, Tarih teorisine dayanan ve *Kapital*'de Marx'ın tüm öncüllerini eleştirmek üzere kullandığı okuma biçimidir (Ferretter, 2006: 52). Marx, bu okuma şekliyle, kendisinden önceki düşünürlere karşıt bir şekilde çözüm olarak görülen noktalara *sorun*

olarak bakar (Althusser, 2007: 421)[10]. Bu nedenle Marx'ı doğru anlamak onu kendi sorunsalı içinde anlamakla olanaklıdır. Sorunsal, sözcük veya kavramın soyutlanmadan kendi bağlamı içinde, kullanıldığı teorik ve ideolojik çerçevede kullanılmasını ifade eder. Sorunsal bir dünya görüşü değildir ve bireyin veya dönemin gözlenmesiyle algılanabilecek bir şey olmadığından ona ancak simptomatik bir analizle ulaşmak mümkündür (Brewster, 1999: 316). Althusser'in simptomatik okuma olarak adlandırdığı okuma tarzı, tıpkı psikanalizdeki gibi bilinçaltı süreçlerinin analizini amaçlayan bir okuma biçimidir (Ferretter, 2006: 56)[11].

Althusser'e göre, simptomatik bir okumayla ve kendi sorunsalı bağlamında Marx'ı değerlendirdiğimizde onun yapı anlayışına ulaşırız. Bunu anlamak veya görmek için Marx'ın nesnesinin ne olduğunu tespit etmemiz gerekir. Marx'ın nesnesi mal, kâr, işçi vb. yüzeydeki kavramlar veya unsurlar değildir. Yüzeydeki unsurların üzeriden yapılan toplumsal çözümleme ve analizler Marx'ın tüm öncüllerinde görülebilecek analizlerdir. Oysa Marx, toplumsal konfigürasyonu anlamayı amaçlar. Onun en temelde nesnesi *Kapital*'den anlaşılacağı üzere toplumun konfigürasyonudur. Toplumsal konfigürasyonun temel öğeleri ise ekonomi, hukuk ve ideoloji gibi yapılardır. Bu sonuç bağlamında da Althusser, Marx'ın toplumu yapısal bir işleyiş içinde ele aldığını savunur. Althusser, toplumu, Levi-Strauss'un yapısal yaklaşımına oldukça benzer bir şekilde anlamaktadır ve toplumun temel unsurlarını bir tür yapısal unsurlar olarak görür.

Levi-Strauss'un ortaya koyduğu yapı anlayışına göre, toplumların çeşitli kodları vardır bu kodlar bir toplumsal alan içerindeki her şeyi be-

---

10 Althusser, sorunsal kavramını "teorik bir oluşumun özgül birliğini ve sonuç olarak bu özgül farklılığın saptanacağı yeri belirtmek" amacıyla Jacques Martin'den aldığını belirtir (Althusser, 2002: 42). Ancak Marx'ta belirttiği sorunsal bakış tezi, daha çok Engels kaynaklı bir düşüncedir. Engels, *Kapital*'in İkinci cildine yazdığı önsözde Marx'ın kendisinden önceki iktisatçılardan farkını ortaya koymak amacıyla: "Marx, burada sahnede belirdi. Ve bütün kendisinden önce gelenlere karşıt bir görüşü benimsedi. Onların çözüm diye baktıkları şeye, o yalnızca *sorun* diye baktı" (Engels, 1997: 25). Engels'in *sorun*sallaştırmaya ilişkin yaptığı bu vurguya Althusser'in eserlerinde hiçbir borçluluk ifade edilmez.

11 Althusser, psikanalitik yaklaşımdan da çokça etkilenmiştir. Bu etki, özellikle "yapı" arayışlarında da önemli etkenler arasında sayılabilir. 1969'da yazdığı *Freud ve Lacan* başlıklı yazıda Freud'un özellikle bireyin içkin olan yönlerini keşfederek önemli bir bilimsel keşif yaptığını ve bize biçimsel olan üç temel yönü gösterdiğini ileri sürer. Bunlar, 1) pratik, 2) teori ve 3) teori-pratik ilişkisine dair teoridir. Bu üç yön, ona göre tüm bilimin yapısında bulunan temel boyutlardır (Althusser, 1996b: 18). Freud'a ilişkin getirdiği bu yorumdan aşırı bir yorum denemesiyle, Althusser'in bilimde ilerlemeyi, pratik, teori ve teori-pratik aşamalar olarak anladığı çıkarsanabilir. Çünkü ona göre Marx, bilimsel anlamda keşfini gerçekleştirirken yaptığı önemli devrimlerden biri teori-pratiği kurmaktı.

lirlemektedir. Bu etki öylesine derin ve belirleyici bir etkidir ki, bireylerin bilinçaltına kadar işler ve kişi bunun farkında olmaksızın o yapıya uygun edimlerde bulunur. Levi-Strauss'un oluşturduğu bu kuram, ilk olarak bireyin failliğini doğrudan reddeden, hatta neredeyse onun hiçbir özgür edimin olmadığını savunan bir görüştür. Bu toplum anlayışına göre bireyler, toplumsal yapının kendilerine verdiği kodların dışında bir eylemde bulunmazlar. Yüzeyde bir değişiklik ve renklilik varmış gibi görülmekle birlikte aslında tüm toplumsal işleyişler belirli ve sabittir, hatta bu işleyiş, her toplumda tarih boyunca geçerliliğini korumuştur. Zira Strauss'a göre bütün insanlar Homo Sapiens soyundan geldiklerine ve hepsinin beyni aynı unsurlardan oluştuğuna göre, bütün insanların düşünüm şekilleri ve eylem biçimleri benzer şekillerdedir (Leach, 1985: 28).

Levi-Strauss'un bu yaklaşımı, Marksizmin sorunlarını aşmak için oldukça uygun bir kuramdır. İlk olarak bu kuram aracılığıyla tarih, belirli bir sabitlik içerisinde anlaşılacaktır. İlerlemeden ziyade sabit bir süreklilik olduğu tezi, Marksizmin tarihsici öngörüleriyle ilgili çıkmazlarını aşma olanağı sunacaktır. Althusser, aslında tam da bu nedenle *Kapital'i Okumak*'ta doğrudan doğruya tarihsici Marksizm yorumlarına karşı çıkarak Marksizmin hiçbir şekilde tarihsici olmadığını dile getirir.

Bunun yanı sıra Yapısalcı yaklaşımda öznenin merkezden uzaklaştırıldığı ve hatta özne merkezci modern anlayışın ciddi bir şekilde aşındırıldığı görülür. Althusser, tam da bu noktada yapısalcı düşünceyle uyuşur. Yapısalcılık Aydınlanma projesini desteklemek üzere özne merkezliliği aşındırırken, Althusser de Marksist projenin geçerliliğini göstermek amacıyla özne merkezliliği aşındırır. Dolayısıyla bu amaç için Yapısalcılık, Althusser'e çok ciddi bir teorik imkân sağlar ve bu imkân Marx'ın hümanist okumalarına da karşı çıkmayı mümkün kılar.

Althusser, Marksizmi yapısalcı bir yaklaşımla inşa etme girişimine, en temel tezleri yeniden gözden geçirmekle başlar. Althusser'e göre, Marx'a ilişkin yanlış anlamaların en büyük sebeplerinden biri tarih anlayışına ilişkin karışıklıktır. Klasik iktisat, iktisadi kategorilere dair bir tarih anlayışına sahip olmayıp, her türlü iktisadi öğeyi ezeliyetçi ve ebediyetçi bir anlayışla çözümlemektedir. Oysa Marx böylesi bir yaklaşımın dışına çıkarak Hegelci zaman ayırımından hareket eder. Hegel zamanı ikiye ayırmaktadır, bunların ilki zamanın homojen sürekliliği, ikincisi ise zamanın çağdaşlığıdır. Zamanın homojen sürekliliği, ideanın diyalektik gelişiminin sürekliliğidir. Bunun içinde "İdea'nın gelişim sürecinin diyalektik

sürekliliği kendini gösterir". İdeanın dönemleri tarihsel uğraklardır ve bunun ötesinde bu zaman anlayışında önceden var olan bir tinsel birlik söz konusudur. Bu, Hegel'in "kimsenin zamanın üzerinden atlayamayacağını" belirten ünlü formülü dikkate alındığında, tüm bilginin ufkunu belirleyen bir hâkimiyete sahiptir. İkincisi olan, zamanın çağdaşlığı düşüncesi ise, tarihsel şimdi kategorisidir. Bu zamanın bir öz kesitidir ve zamanın homojen sürekliliğine bağlıdır. Althusser'e göre burada dile gelen temel düşünce, toplumsal bütünün yapısıdır. Zamanda görülen tümlük, toplumsal sistemin *birlikte-var-oluş*unu ve tümlüğünü ifade eder (Althusser, 2007: 332-340). Şu halde, baskın olan, diğer öğeler üzerinde de hâkim olan global bir düzen vardır. Marx, bu ayırımdan hareketle kendi zaman anlayışına ulaşmış ve tarihi bu anlamıyla keşfetmiştir. Onun keşfettiği tarih anlayışı kesinlikle klasik söylemin ifade ettiği gibi tarihsici değildir. Marx'ın tarihte gördüğü şey onun *tümlüğü*dür. Çünkü Althusser'e göre Marx'ı klasik iktisatçılardan ayıran yön, onun iktisadi analizleri, ezeli ve ebedi görmeyip kendi özgül zamanı içinde değerlendirmesidir.

Althusser'in bu temellendirmesiyle yapı, ontolojik bir zemine yerleştirilmiş olur ve tüm toplumsal yönleri belirleyecek bir derin yapı anlayışına da imkân sağlar. Bu doğrultuda Althusser'e göre Marx'ın oluşturduğu teori hümanist olmadığı gibi tarihsici de değildir kesinlikle. Zira Marx, tarihi, klasik yaklaşımda olduğu gibi ampirik olaylar toplamı olarak görmez. Onun teorisinde tarih, toplumsal bütünün yapısını içerimleyen bir gelişimselliğe sahiptir. Dolayısıyla, "toplumsal bütünün belirgin bir anlayışına organik olarak bağlı"dır ve bu nedenle de toplumun üretim ilişkileri bu tarihsel yapının içinde bir bütün oluşturur. Bu bütünün uzuvları birlikte işler, bunlar aynı *yaştadırlar* ve toplumsal sistemin uzuvlarıdır. Marx, bu şekliyle toplumsal sistemin *birlikte-var-oluş* kazanan bütünsel yapısından söz etmektedir (Althusser, 2007: 336-340).

Althusser'e göre, Marx'ın ifade ettiği alt yapı üstyapı ilişkisi de bu yolla anlaşılmalıdır. Zira Marx, üretim ilişkilerinin belirleyici olduğunu dile getirirken yapının belirleyiciliğini kast etmektedir. Üretim ilişkileri, üretim tarzını, üretim araçlarını ve üretim süreci ile bunların sürekliliğini sağlayan toplumsal ilişkileri bir araya getiren üretim tarzının altında yatan temel bir bütünlüğü yani yapıyı ifade etmektedir. Bu nedenle üretim ilişkileri bütünsel bir kod gibi görülebilir ve bu kod toplumu genel anlamda belirlemektedir.

Bu yaklaşım dikkate alındığında, Althusser'e göre üretim ilişkilerinin nasıl bir belirleyici etkiye sahip olduğu daha iyi anlaşılır. Üretim ilişkileri (ekonomi) toplumsal formasyonu *son kertede* belirlerken, onu oluşturan her bir unsur da değişik etki derecelerine sahiptir. Bu yönüyle yapıyı oluşturan öğelerin belirli bir etki hiyerarşisi söz konusudur. Bu etki hiyerarşisi, belirli bir yapısal belirlenim biçimi veya yapısal nedensellik olduğu için kapitalist sistem, hâkim toplumsal yapıyı kökenden etkiler. Bu köken, altyapı öğeleri olduğundan her toplumsal formasyon ancak onu meydana getiren üretim ilişkileri ve üretim tarzıyla anlaşılabilir (Althusser, 2005: 61). Bir toplumsal formasyon söz konusu olan üretim tazıyla görünüm kazanır. Toplumsal formasyonu belirleyen üretim tarzı egemen üretim tarzıdır. Bir toplumda birden fazla üretim tarzı bulunmakla birlikte bunlardan yalnızca bir tanesi egemen olur (Althusser, 2005: 43). Bu üretim tarzının egemenliğini ve sürekliliğini sağlayan, siyasal ve ideolojik diğer yapısal unsurlardır. Çünkü üretim tarzı yalnızca üretimin maddi koşullarını değil, toplumsal koşullarını da içinde barındıran bir yapıdır. Üretim tarzı, üretimin maddi koşulları ile toplumsal koşulların birliğini ifade eder. Üretim ilişkileri ise, sadece üretim koşulları ve toplumsal koşulların ötesindeki yapıdır. Marx'ı klasik iktisatçılardan ayrı kılan şey, onun bu yapıyı ve yapının egemenliğini fark etmiş olmasıdır (Althusser, 2007: 466–7).

Althusser'e göre yapı, dışsallık değil bir içsellik biçimidir ve toplumsala "damgasını vuran" Spinozacı[12] anlamda içkin bir nedendir. Yapı, klasik felsefedeki öz ve fenomen ilişkisine benzer bir şekilde, yüzeyi, dışsallığı belirleyen bir içsel özdür. Bilimin işlevi de bu özlere ulaşmaktır (Althusser, 2007: 478–479). Yapıyı tanımlamak amacıyla daha çok iç dış ayırımına başvuran Althusser'e göre, yapı içi ifade eder. Bu içsel öz, dışı belirleyen ve onun sonuçlarını hazırlayan nedendir. Kapitalizmin özgül farklılığını hazırlayan şey nasıl onun çekirdek yapısıysa, diğer sistem ve toplumsallık biçimlerini de belirleyecek olan onların yapısıdır (Althusser, 2007: 489).

Yapı, tikel biçimlere kadar yayılan ve mutlak bir belirlemeyle her tür toplumsal öğeyi belirleyen bir tür sınırdır. "*Bu sınır haklı olarak aşılamazdır, çünkü o hiçbir şeyin sınırıdır, çünkü o bir sınır olamaz, çünkü bir şeyin*

12 Althusser'e göre Spinoza, bütünsel yapı fikrine ve parçanın bütüne bağlı olarak şekillendiğini ve onun belirleniminde olduğunu anlamış olan ilk düşünürdür. Buradan hareketle Althusser, Spinoza'nın sisteminde bütünsel olarak belirleyici etkiye sahip bir doğa anlayışı geliştirdiğini savunur (Assiter, 1990: 9-10).

kavramının soyutu ile sınır kavramının kullanımına izin verebilecek bir şeyin ampirik somutu arasında ortak homojen uzam (tin ya da gerçek) yoktur" (Althusser, 2007: 480).

Althusser'e göre, Marx'ta sürekli olarak vurgulanan tarih değil, merkezde olan öğe yani yapıdır. Zira tarih sadece dışsallık veya diğer bir deyişle fenomeni ifade etmektedir. Marx'tan öncekilerle Marx'ı birbirinden ayıran en temel fark, Marx'ın yapıyı veya daha da özelleştirilirse altyapıyı görmüş olmasıdır. Ondan önceki iktisatçılar yüzeyi dikkate alırken, Marx devrimci bir bakışla yapıyı fark etmiştir (Althusser, 2007: 416-467).

Althusser, bireyin belirlenim altında oluşunu, tarihsel süreç içindeki pasiflikle de ifade eder. Bu yönüyle görünüşteki olaylardan arındırılan şekliyle tarih, görünüş veya dışsallık olmaktan çıkarak yapının yerine geçer. Bu süreç içinde öznenin herhangi bir etkisi söz konusu değildir. Onun ifadesiyle, tarih öznesiz bir süreçtir. "Somut insanlar (çoğul), çünkü, tarihte özneler (çoğul) olarak eylerler. Ama tarihin Öznesi (tekil) yoktur. Daha da ileri gideceğim "insanlar" tarihin "öznesi" değildir" (Althusser 2004b: 110). Öznenin bu mutlak belirlenimi özellikle ideolojiye ilişkin analizlerde öne çıkar ve ideolojiye ilişkin tezlerinde Althusser ideolojik yapının bireyi mutlak biçimde belirlediğini dile getirir. Bu nedenle Althusser'e göre Marksizm tarihsici değildir. Marxist tarih anlayışı bileşim biçimlerinin değerlendirilme ilkesine, diğer ifadeyle üretim ilişkilerinin özel doğasına odaklanmaktadır (Althusser, 2007: 461).

Althusser yapısal analiz için toplum içindeki belirlenim biçimi olarak da yapısalcılıktan hareketle geliştirdiği yapısal nedensellik kavramına başvurur. *"Bir bölgesinin yapısı tarafından, verili bir bölgenin fenomenlerinin belirlenmesi olarak tanımlanmış olan yeni belirlenim türü hangi kavramdan yola çıkılarak düşünülebilir?* Daha genel olarak, *bir yapının öğelerinin belirlenimini hangi kavram ya da hangi kavramlar bütünü aracılığıyla düşünebiliriz? Bu öğeler arasında mevcut yapısal ilişkileri ve bu yapının etkili olması için bu ilişkilerin tüm etkilerini hangi kavramla düşünebiliriz? Ve dahası, egemen bir yapıya tabi bir yapının belirlenimini hangi kavram aracılığıyla ya da hangi kavramlar bütünü aracılığıyla düşünebiliriz? Başka deyişle, yapısal bir nedensellik kavramı nasıl tanımlanabilir?"* (Althusser, 2007: 474).

Althusser burada, nedenselliği klasik anlamından oldukça farklı bir şekilde anlamlandırarak yeni bir nedensellikten söz eder. Bu nedensellik Kartezyen felsefeden türemiş olan klasik çizgisel ve mekanik neden-

sellikten oldukça farklı bir şekilde bütünsel, kompleks ve yapısal bir nedensellik anlayışını imler (Brewester, 1997: 310). Ona göre, bu yeni nedensellik anlayışının kökenini Leibniz'in bir bütünün öğeleri üzerinde etkileri için kullandığı *görünüm* kavramında bulmak mümkündür ki, bu yaklaşım bütün Hegel sistemine yerleşmiştir. Althusser, Hegel ve Leibniz'deki bu *nedensellik* anlayışının bütünün *içsel özü*ne bağlı olduğunu ve fenomenal görünümlerin bütünün aracılığıyla görünüm kazandığını varsayar (Althusser, 1997: 186).

Althusser'e göre bu yeni bir nedensellik anlayışıdır, bunu bir sorun olarak ele alıp nasıllığını ortaya koymak, eldeki felsefi terminolojinin üstesinden gelemeyeceği bir güçlüktür. Bu güçlüğü aşmaya çalışan ilk düşünür ona göre Spinoza olmuştur ve bu nedenle de Spinoza'nın önemi ancak Marx'ın yaklaşımı aracılığıyla anlaşılabilir (Althusser, 2007: 476).

Marx'ın ortaya koyduğu bu yeni nedensellik, yapısal nedensellik anlayışı, "egemen bir üretim yapısının tabi kıldığı bazı üretim yapılarının belirlenimi" ve "bir yapının bir başka yapı tarafından ve tabi yapının öğelerinin egemen, belirleyici yapı tarafından belirlenmesi" olarak anlaşılabilir. Bu nedenle Marx'ta yapı, Althusser'e göre iktisadi bir yön taşıyan, ama *var olmayan* bir belirleme şeklidir. Üretim ilişkileri ve tarzları bu bağlamda değerlendirildiğinde, soyut ve belirsizliğine rağmen somut ilişkiler üzerindeki etkileriyle görünüm kazanan yapısal öğeler olarak anlaşılabilir. Bu yolla yapı, soyut görünümlerden çıkarak tekil etkilere kadar uzanır ve her şeyi belirleyip şekillendirir (Althusser, 2007: 478- 480).

Althusser, doğrusal nedenselliği eleştirirken daha çok 17. yy.'ın bilimsel devrimleriyle yerleşen nedensellik anlayışını eleştirir. Böylesi bir nedenselliği eleştirmesindeki temel amaç, kaba Marksizme saldırmak olarak görülebilir. Bu saldırı bir yönüyle Sovyet Marksizmine bir yönüyle de resmi komünizme yönelen bir saldırıdır. Althusser'in doğrusal nedenselliği reddetmesinin ve eleştirmesinin önemli nedenlerinden bir de bu görüşün Marksizmi ekonomizme hapsedeceği korkusudur. Althusser'e göre doğrusal nedensellik, ekonominin tek başına her şeyi belirlediği fikrine yol açmaktadır. Bunun doğal sonucu olarak her türlü toplumsal eylem ekonomiye indirgenecektir. Oysa ekonomi, sadece son kertede belirleyici bir faktördür. Bunun yanı sıra "ekonomizm diyalektik olarak da kusurludur çünkü onun egemen olduğu yerde, çelişki ortadan kalkar. Terimin kendisi kalsa bile, sadece basit ve doğrudan karşıtlıkları ifade eder. *Yapısal kararsızlıkların karmaşık kayıtları* olarak çelişkiler anlaşılmaz hale gelir-

ler. Dolayısıyla ekonomik belirlenimcilik Hegelci diyalektiğin akılcı özü ile Lenin'in "Marksizmin ruhu, ... somut durumların somut çözümlemesi" dediği şeyi birleştirmeyi imkansızlaştırır" (Levine, 2004: 139-140).

Althusser'in ortaya koyduğu bu yeni yaklaşımda Marx'ın temel tezleri, yapısalcı bir sistematiğe aktarılmış olmaktadır. Bu yaklaşımın içerisinde hâkim olan yapı Althusser'e göre toplumsal formasyonu belirler. Toplumsal formasyon, yapısal bir nedensellikle, yapısal belirlenimle şekillenir. Bu yaklaşımın temel tezlerinin başında, altyapıya ilişkin düşünceler gelmektedir. Altyapı son kertede belirleyici olup yapının en önemli unsurunu oluşturur ve bir bina iskeletinin temeli gibi temel unsur işlevi görür. Bunun üzerine kurulmuş olan üstyapı öğeleri, hem altyapının sürekliliğini sağlayan hem de onun vazgeçilmez unsuru olan öğelerdir.

Burada var olan yapısalcı yaklaşım, belirleyici etkinin somut öğelerde değil soyut bir unsurda olduğunu varsayar. Zira Althusser'e göre sadece üretim ilişkileri yapı olarak adlandırılırsa, somut görünümleriyle tarihi anlamak gibi geçici ve değişken öğeler üzerinden analiz yapılmış olacaktır. Toplumsal formasyonu şekillendiren yapılar birden fazladır ancak birden fazla olma durumunu bütünleyen bir bütünsel yapı mevcuttur. Bu bütünsel yapı derin yapı (veya tümlük) olarak adlandırılabilir. Altyapı, bir yapı olmakla birlikte tümlüğü ifade etmez. Althusser, zaman zaman somut görünümleri de yapı olarak adlandırıyor olmakla birlikte bütünsel yapı olarak bir derin (iç) yapıdan söz eder. Bu içyapı en yalın şekliyle tümlük olarak anlaşılabilir.

Yapıların yapılar tarafından belirlendiği ve her yapının da altında var olan somut öğeleri yapılandırdığı var sayılan bu yapısal yaklaşımda, soyut olarak kabul edilen tümlük veya derin yapısal unsur, altında yer alan yapısal öğelerden birey ve somut üretim şekillerine kadar gittikçe somut bir görünüm kazanır. Bu sürecin somut yansımaları ve sonuçları, tarihin parçaları veya zamanın parçaları olan birimler şeklinde anlaşılabilir. Burada, somutu ve somut var olma şekillerini belirleyen bir içsel yapı bulunur ve bu içsel yapı mutlak bir hâkimiyetle belirleme gücüne sahiptir.

İçsel yapı veya tümlük olarak kabul ettiğimiz bu yapısal yaklaşımdan hareketle geliştirilen bu teori, Marksizme bazı temel sorunları belirli ölçülerde aşma olanağı sunmaktadır. Öncelikle Marx'ın kuramının tarihsici bir yorumu, onun süreçselliğini ve zorunluluklara bağlı olarak anlaşılmasını beraberinde getirmektedir. Bu şekilde tarihsici bir yaklaşım,

onun gerçekleşme şekli olan Bolşevik Devrimi türünden devrimlere mahkûm edecek ve bunun sonuçlarıyla yüzleşmeyi ve aynı zamanda da bunun sonucunda ortaya çıkan her somut problemle belirli ölçülerde hesaplaşıp belki de her yeni görünümüne paralel olarak kuramın gözden geçirilmesini zorunlu kılacaktır. Oysa Althusser'e göre Marksizm, kesinlikle tarihsici değil bilimsel bir teoridir. Bu teorinin en özgün yanı onun yeni bir keşif olmasıdır. Burada söz konusu edilen tarih kıtasının keşfi, somut olaylarda görünüm kazanan tarih değil, yapının belirttiği tarih ya da yapısal tarihtir. Bunun bir sonucu olarak Marksizm, bilim olarak anlaşılmalı ve buna göre ele alınmalıdır.

Marksizmin bu yeni yorumunun getirdiği önemli sonuçlardan biri de birey yerine yapının hâkimiyetidir. Yapının hâkimiyeti Marx'ın hümanist ve şahıs merkezli yaklaşımlarını geçersiz kılacağı gibi, Marksist kuramın öngörülerinin de tarihsicilikten farklı bir şekilde gerçekleşmesinin zorunlu olduğunu ortaya koymuş olacaktır. Bu çerçevede var olan klasik tarihsici Marxizmin yerine bilimselci bir Marksizm inşa edilmiş olacaktır. Bu şekliyle kuramın yaslandığı yer somut, geçici ve değişken görünümler olmaktan kurtarılarak daha genel geçer bir biçim kazanmış olacaktır.

Althusser'in bu yaklaşımı ana hatlarında bile özgün Marksizme ya da Marx'ın kendi tezlerine ne denli uygun düştüğü tartışmaya açıktır. Ancak bu yeni yorumun özgün Marksizmin getirdiği sorunları önemli ölçüde aştığı iddia edilebilir. Özellikle sosyalizmin gerçekleşme şekilleri ve kazandığı görünümler Marx'ın temel tezlerinde önemli boşluklar olduğunu göstermektedir. Althusser, en başta Marksizmi, somut görünümlere hapsolmaktan ve bunların getirdiği sorunları sürekli aşma çabasının ötesinde bir girişimde bulunarak, ona tamamıyla teorik denebilecek ve somut görünümlerinin tümünün ona uyarlanabileceği bir teoriye dönüştürmüş olmaktadır. Bu yaklaşımın, Marksizme, teorik yön itibariyle çok önemli bir genişlik kazandırdığı savunulabilir. Ancak, Marksizmin nihayetinde bir teori olmaktan öte iddiası pratik olduğu için Althusser'in oluşturduğu bu yaklaşım teoriye boğulmakla da suçlanmıştır.

Yapısal Marksizmin, Marksist kuramın özüne tartışmasız uygun olan yönü, altyapının son kertede de belirleyici olduğu anlayışıdır. Bu yönüyle Marx'ın ifadelerine uygun olarak, insanların toplumsal yaşam formlarını gerçekten de maddi ilişkiler belirler tezi, korunmuş olmaktadır. Althusser, oldukça özselci bir tutum ortaya koymakla birlikte ortaya koyduğu yapısal anlayışta sabitlikler yapılarda bulunur. Bu anlamda top-

lumsal formasyonun değişmesi mümkün olmasa da onun parçaları olan öğeler değişebilirlik gösterir.

Toplumsal formasyonun içerdiği tüm pratikler yapıyla anlaşılabilir ve bu yapılar, çelişkilere dayanırlar veya onlar tarafından belirlenirler.

1) Çelişkilerin ilki ekonomik ilişkilerde var olan çelişkidir ve bu çelişki sınıf çatışmasının başlangıcını oluşturan çelişkidir.
2) Politik pratiklerdeki çelişki ise, denetim aygıtları ile halk kitleleri arasındaki çelişkidir.
3) İdeolojik pratiklerdeki çelişki ise, bireyin özne kılınması sürecinde var olan bilişsel çelişkidir (Resch, 1992: 37).

Çelişkiler Marx'ta olduğu gibi Althusser'de de belirleyici bir öneme sahiptir. Ancak söz konusu çelişkiler yüzeyselliğinin altında bu üç çelişkiyi belirleyen yapılar söz konusudur. Ekonomik yapının temel olması onun üst belirlenim etkisine sahip ve son kertede belirleyici olmasından kaynaklanır. Buradaki her bir çelişki, altyapı olan ekonomik yapıya zorunlu olarak bağlıdır. Çünkü ekonomik çelişki temel çelişkidir[13]. Bu yeni yaklaşım biçimi sadece ekonomik görünümlere boğulup kalmadığı için ekonomizmin beraberinde getirdiği sorunları da aşmış olacaktır. Buradaki belirlenim şekli bir öğenin diğer öğeyi belirlemesiyle sınırlı olmayan bir belirlenimdir. Onun için Althusser, sadece çeşitli belirleme durumlarından değil hiyerarşik belirlemeler zincirinden söz eder.

Yapısal nedensellik anlayışıyla Althusser, olaylar arasındaki mantıksal bağ ile gerçek bağı bütünleştirmeye çalışır. Ve yeni bir nedensellik, bir başka ifadeyle, bütünsel ve kompleks bir nedensellik anlayışı getirir. Bu bütünsel ve kompleks nedenselliğin bir sonucu olarak, toplumu oluşturan her basit kategori toplumun bütün yapısını da içerir (Assiter, 1990: 8).

---

13 Althusser, çelişkiyi şu şekillerde kavramsallaştırır: "1) *Temel çelişki* ve *tali çelişkiler* arasındaki ayırım; 2) Çelişkinin *temel yanı* ile *tali yanı* arasındaki ayırım nihayet, üçüncü bir kavram: 3) Çelişkinin *eşitsiz gelişimi*" (Althusser, 2002: 236)". Çelişki tüm toplumsal oluşumları içerir ve sadece dışsal bir şey değildir. Marksist teorinin en önemli keşiflerinden biri, çelişkiyi sadece farklı toplumsal oluşumlar arasındaki etkileşimde değil de toplumsal oluşumun bağrında yani tam olarak içinde görmesidir. Yani iç çelişkiyi fark etmesidir. Eşitsiz gelişim, çelişkinin dışında olmayıp onun en içkin özünü oluşturur. Çelişkinin devindirici güç olduğunu söylemek de bunu ifade eder. Marx, Hegelci çelişki anlayışından bu fikirleriyle tamamıyla kopmuştur. Hegel çelişkiyi tinsel olarak ele aldığı için tek bir çelişkiyi kabul etmektedir, oysa Marx, çelişkinin toplumsal oluşum içindeki şekillerini ortaya koymaktadır (Althusser, 2002: 236-262).

Althusser'in bu çerçevede mutlak yapısal formlardan ve bunlara bağlı bir toplumsal şekillenmeden söz ettiği görülür. Bunu daha açık ifadelerle özellikle yapısal öğelere yönelik geliştirdiği tezlerde daha yakından görmek mümkündür. Yapısal öğelere ilişkin Althusser'in tezlerinde çok açık tanımlama ve sınıflamalar olduğunu söylemek oldukça güçtür. Ancak, Marx'a dayanarak geliştirdiği ekonomik, siyasi ve ideolojik üç tür yapısal unsuru öne çıkarmaktadır. Bunların başta geleni ise, Marx'ın kuramına uygun şekilde ekonomik yapıdır.

Ekonomik Yapı ve Yeniden Üretim

Ekonomik yapı, Marx'ın temel tezlerinde oldukça farklı analizlerle ve değişik şekillerde karşımıza çıkan altyapı unsurlarının toplamını ifade eden bir kavram olarak düşünülebilir. Ancak bunun bir yapı olarak görüldüğünü Marx açısından söylemek oldukça güçtür. Zira Marx, ekonominin gizil belirleyici olmaktan öte somut anlamda belirleyici olduğunu savunur. Bu yüzdendir ki *Kapital*'in temel amacı, alt başlığının ifade ettiği üzere *Kapitalist Üretimin Eleştirel (Bir) Tahlili* aracılığıyla, kapitalist rejimin sadece tarihsel bir evre olduğunu göstermektir (Marx, 1997: 22). Oysa Althusser'e göre, tam tersi bir şekilde Marx, bilimsel bir kavrayışla duyumsal görünümleri paranteze alıp fenomenlerin gizli özlerini açığa çıkararak, yeni bir iktisat anlayışı geliştirmiştir. Bu anlayış, ona göre, Marx'ın Ricardo'yla aynı nesneyi konu ediniyor olmasına karşın, onun farklı bir sonuca ulaşmasını sağlayan yeni bilimsel bir bakıştır ve bilimin yapması gereken de fenomeni aşarak öze (yapıya) ulaşmaktır (Althusser 2007: 317–319).

Althusser'in hemen hemen her metininde ekonomik yapı, *son kertede belirleyici* olarak tanımlanmaktadır. Ekonominin son kertede belirleyici olması, her türlü yapısal unsuru da belirleyen bir yapı olduğunu, son aşamada özsel belirleyici bir etken olduğunu ifade etmektedir. Ekonomik yapı, Althusser düşüncesinde aşağıda göreceğimiz diğer yapıları da belirlemektedir ve nihai belirleyici konumundadır.

Althusser'e göre, ekonomik yapının anlaşılmasında kilit kavramlardan biri yeniden üretim kavramıdır. Yeniden üretim, Marx'ın ekonomi anlayışının da temel öğelerinden biridir. Zira Marx'a göre, kapitalist sistemin sürekliliği yeniden üretime bağlıdır çünkü "her toplumsal üretim süreci, aynı zamanda, bir yeniden üretim sürecidir" (Marx 1997: 540). Buna

göre toplumsal ilişkilerin sürekliliği veya düzenlerin sürekliliği sadece üretime değil, üretimin sürekliliğini sağlayan yeniden üretime bağlıdır.

Bu düşünceden hareketle Althusser, toplumsal formasyonun egemen üretim tarzından kaynaklandığını iddia eder. Bir toplumda birden fazla üretim tarzı bulunabilmesine karşın, egemen olan, bunlardan yalnızca bir tanesidir ve bu üretim tarzı, üretici güçlerini, üretim ilişkilerini barındırır ve onların iç birliği ile oluşmuştur. Egemen üretim tarzı ve Üretim ilişkilerinin maddi temeli ise üretim güçleridir. "Üstyapıda olup biten her şeyi son çözümlemede belirleyen Altyapıda, yani Üretici Güçler/Üretim ilişkileri birliğinde, mevcut Üretici Güçlerin maddi sınırları ve temeli içerisinde belirleyici olan, Üretim ilişkileridir" (Althusser, 2005: 45).

Emek süreçleri, üretim ilişkileri tarafından belirlenmekle birlikte üretim ilişkilerini belirleyen şey insanlar değil üretim araçlarıdır. Üretim güçleri, maddi temeli olduğu üretim ilişkilerini şekillendirir. Dolayısıyla üretim süreci, tamamıyla altyapıya, ekonominin üretici unsurlarına bağlıdır. Çünkü üretim ilişkilerini oluşturan üretim üyelerinin tümü, üretim etkinliğini sürdüren bireylerdir. Bu bireylerden üretim araçlarına sahip olanlar (Kapitalist toplum içinde burjuvazi) toplumsal yapıyı, sınıflı toplumu oluştururlar. Üretim ilişkilerinin sınıflı bir toplum şeklini aldığı kapitalist toplum yapısı, sömürü ilişkileridir (Althusser, 2005: 47-53). O halde kapitalist sömürü ilişkileri, sadece yüzeysel bir olgu değil, maddi temelde bulunup, üretim sisteminin içine kök salmıştır. Althusser'e göre Marx ve Lenin'in temel tezlerinde de bu yüzden üretim ilişkileri kökten belirleyici olarak tanımlanır (Althusser, 2005: 61-62).

Althusser'e göre üretim ilişkilerinin şekillendiriciliği onun tümüyle *mevcut* olması gerektiği yollu bir çıkarsamaya götürmez, çünkü üretim ilişkileri, "yapı olarak yalnızca *belirgin* yokluğu içinde mevcuttur. Yalnızca tümlüğün içinde mevcuttur; etkilerinin tüm hareketi içinde, doğasına bağlı bir nedenle -...- Marx'ın "varoluş biçimlerinin gelişmiş tümlüğü" olarak adlandırdığı şey içinde mevcuttur." Althusser, Marx'ın tümlük olarak ifade ettiği bu görünmez özü yapı olarak adlandırır: "üretim ilişkileri yapıdır" ve sıradan iktisatçı yüzeyde var olan kâr, emek, fiyat, mübadele gibi kavramları incelerken Marx yapıyı fark etmiştir (Althusser, 2007: 467).

Althusser'e göre Marx ile Hegelci diyalektik arasındaki temel fark da, Marx'ta bulunan üstbelirlenim durumudur. Marksist toplum kavrayışı, üstbelirlenim ile kavranabilir. Hegel'de toplumu yöneten şey toplu-

mun iç çelişkileri olarak görülürken Marx'ta, insanların tarihini yapan şeyin maddi yaşam olduğu ve buna bağlı olarak da bilinçlerinin maddi yaşamlarının görüngüsü olduğu görülür. Hegel'de ekonominin özü politik ideolojiye bağımlıyken, Marx'ta politik ideolojilerin özünü de ekonomi oluşturduğu için onun temel tezlerinde ideolojinin uğraklarını değil ekonominin uğraklarını ortaya çıkarma çabası söz konusudur (Althusser, 2002: 131–132).

Belirlenim bireysel iradelere kadar etkilidir, zira Althusser'e göre, "basit görülen her bireysel irade, "*fiziksel oluşum*"undan ve "*dış*" koşullarından, "*kendine özgü kişisel koşullar*"ından "*ya da*" "*genel toplumsal koşullar*"dan, "*son kertede ekonomik*" dış koşullardan doğan sonsuz miktardaki mikroskobik koşulun ürünüdür; bütün karmaşık bir şekilde dile getirilir, öyle ki, tamamen sonsuz ve tekil belirlenimlerin yanında genel belirlenimler de bulunur". Bireysel iradeler dâhil olmak üzere her şey doğrudan doğruya *son kertede* ekonomiye bağlı olduğundan, her anlamda tarihi şekillendiren olaylar da ekonomik temel üzerinde şekillenir (Althusser, 2002: 150- 155)[14].

Bu temel tezleri toplamında Althusser, ekonominin mutlak belirleyiciliğinden ve her anlamda şekillendiriciliğinden söz etmiyor olmakla birlikte, nihai anlamda belirleyici bir faktör olduğunu savunur. Bu belirleme şekli tümlükle ilgili bir durumdur. Ekonomik faktör ya da altyapı, ideoloji, siyaset vb. diğer toplumsal formasyon unsurlarını da şekillendirmektedir. Burada ekonominin Marx'ta olduğu gibi nedensel bir etkileme süreçlerinden öte "görünmez el" olarak etkide bulunduğu görülür.

Bu görünmez el, Hukuk aracılığıyla meşruiyetini ve ideoloji aracılığıyla da sürekliliğini sağlarken, ideolojik aygıtlar da, üretim ilişkilerinin işleyişini ve altyapının üstyapıyla bütünleşmesini sağlar. İdeolojinin sürekliliği altyapının sürekliliğini sağlayabilmesine bağlı olduğundan, ideoloji altyapının geçerlilik kazanma aracı konumundadır (Althusser, 2003: 121). Üstyapı son kertede altyapı tarafından belirlenmekle birlikte, bunlar birbirine bütünleşik bir yapı da göstermektedirler. Zira üstyapı, yapının sadece basit bir görüntüsü olmaktan öte onun bir yönüyle varlık koşuludur (Althusser, 2002: 250)

---

14 Althusser, ekonominin son kertede belirleyici olduğu savını Engels'in bir mektubuna referansla temellendirir: "Üretim belirleyici etkendir, ama yalnızca "*son kertede*". "Ne Marx ne de ben daha fazlasını ileri sürdük" (Althusser, 2002: 137)

Althusser, ekonominin Marx'ın temel tezlerine paralel olarak altyapı olduğunu ve üstyapıyı belirlediğini savunur. Altyapının temel unsurları, bir şekilde üstyapı (ideoloji, din, siyaseti vb.) unsurlarını son kertede belirler. Ancak Althusser'in ekonomiyi yapı olarak ele alması onu Marx'tan oldukça uzak bir noktaya yerleştirir. Özellikle *Kapitali Okumak*'ta temel yönleri itibariyle ekonominin yapı olduğu açık bir şekilde ifade edilir. Bu tezlere göre ekonomi gizil yönlendirme ve belirleme gücüne sahiptir. Bu doğrultuda ekonomiyi Althusser, somut görünümlerinden (Marx'ın tersine) uzaklaştırmaktadır. Bunun kaynağını da Althusser, niyetli okumasına oldukça paralel bir şekilde, Marx'ın somuttan soyuta, yani kavrama ulaştığı yollu tezle destekler (Althusser, 2007: 480).

Althusser'e göre ekonominin son kertede belirleyici olması onun mutlak etken olmadığını yani toplumsal ilişkilerin şekillenmesinde diğer öğelerin de etkili olduğunu gösterir. Örneğin üst yapı unsurları da nihayetinde toplumsal yapıda belirli bir etkiye sahiptirler ve üst yapı unsurları bazı durumlarda alt yapı üzerinde de belirleyici etkiye sahiptirler. Ekonomik yapının bu denli önemli olması her şeyin en son aşamada ona bağımlı olması dolayısıyladır. Her şeyi mutlak bir şekilde belirlemiyor olmakla beraber ekonomi, kökende yer alan yapıdır.

Siyasal Yapı

Althusser'e göre, ekonomik yapı tek başına sürekliliğini sağlama yeterliliğinde değildir. Ekonomik bir yapının sürekliliği ona meşru bir zemin sağlayacak olan bir hukuk düzeni ve bu hukuk düzenini yerleştirecek bir siyasal yapıya gereksinim duyar. Althusser'in siyasal yapı olarak ifade ettiği şey, çoğunlukla devlete gönderimde bulunur. Ancak devlet bütünlüklü ve yekpare bir yapı değildir. Devlet yapısının iki ana unsurunu öne çıkaran Althusser'e göre bu iki unsurdan Devletin Baskı Aygıtları, siyasal yapıdır. Diğer unsur olan Devletin İdeolojik Aygıtları (DİA) ise bunun sürekliliğini sağlayan yapısal unsurlardır.

Yapılar ayırımını çok net koymuyor olmakla birlikte, Althusser'in hukuku daha çok siyasal yapıyla birlikte ele aldığı ve onun içerisine yerleştirdiği görülür. Çünkü o, her ne kadar hukuku ideolojik unsurlardan biri olarak ifade ediyor olsa da pek çok noktada siyasal yapının meşruiyet kaynağı olmasından dolayı ona bağımsız bir siyasal güç de vermektedir. Hukuk, özellikle *Kapital*'de sermayenin sürekliliğini sağlayan bir ya-

salar toplamı (Marx, 1997: 94-95) olarak görüldüğü için, Althusser de benzeri bir şekilde hukuku, düzenin sürekliliğini sağlayan bir garantör olarak kabul etmektedir.

Politik her türlü kurum ve toplumsal öğe, hukukun garantörlüğünde ekonomik yapının üzerinde inşa edilir. Bu anlamda üretim ilişkilerine dayalı bir toplumsal yapılanma (*Gestalt*) vardır. Üretim ilişkilerinin varoluşu da bu yapılanmaya bağlıdır. Bu yönüyle toplumsal yapı bütünsel ve oldukça karmaşık bir nedensel ilişkiye (yapısal nedensellik) sahiptir. Her toplum, herhangi bir şekilde de olsa belli bir politik *konfigürasyon* içermektedir ve bu konfigürasyon üretim failleri ile üretim araçlarının bağlantı kiplerini düzenler. Dolayısıyla toplumsal düzen içinde herhangi bir şekilde üretim ilişkilerinin sürekli olabilmesi için bu politik yapı zorunludur (Althusser, 2007: 459-461).

Bu politik yapı, devletin siyasal ideolojik aygıtıdır. Burjuva devlet sisteminde olduğu gibi diğer devlet biçimlerinde de devletin iradesi, siyasal ideolojik aygıtlara bağlıdır. Bu devlet hükümetten başkaca bir şey olup, polis gibi uzmanlaşmış baskı güçleri aracılığıyla *baskı aygıtı* olur (Althusser, 2003b: 16-17). Baskı aygıtı olarak siyasal yapının ideolojik unsurlardan farkı, tek ve bütün olmasıdır. "Devletin tek bir baskı aygıtı olmasına karşın, *birçok* ideolojik aygıtı" vardır. Bu aygıt tek ve organik bir bütünlük sergiler. Bu bütünselliğin çeşitli uzmanlaşmış alt unsurları ve parçaları olmakla birlikte bunlar birer uzuv olmaktan öte bir bağımsızlığa sahip değillerdir (Althusser, 2003b: 54-55). Althusser'e göre, Marksist-Leninist kuramın bu konudaki temel tezlerinden biri şöyle ifade edilebilir: "Devlet, egemen sınıfın egemenliğinin "özeti" ve egemen "makinesidir", bu da tamı tamına şu demektir ki, *üst-yapı, sınıfsal üst-yapı olarak, devleti merkez edinmiş, devletin çevresinde yoğunlaşmıştır*" (Althusser, 2003b: 57).

Sınıfsal üstyapıların devletin çevresinde şekilleniyor olması siyasal yapının partileri, sendikaları vb. tüm öğeleri elinde bulundurmasıyla da ilgilidir. Ancak partiler ve özellikle Komünist partiler bu yapının dışında yer almaya çalışan ve bir yönüyle de onun dışladığı unsurlar olduklarından devrimi hazırlama imkânını içlerinde barındırırlar (Althusser, 2005: 100). Siyasal yapının içinden onun ideolojisinin kırılması aracılığıyla devrim gerçekleşebilecektir[15]. Siyasal burjuva devlet yapısı, bir yapı olmakla

15 Althusser, proletaryanın devrimi gerçekleştirme şekline ilişkin sistematik olmamakla birlikte bir tür yol haritası oluşturmaya çalışır. Bu yaklaşımın ana hatlarını şöyle belirtmek mümkündür. Althusser'e göre öncelikle partiler ile halk kitleleri birlikte hareket etmek zorundadırlar

birlikte içinde taşıdığı çelişkiden kaynaklı olarak kalıcı olmak zorunda değildir. Bu devletin siyasal yapısı başka bir devlet yapısı için de geçerlidir ve hepsinde siyasal yapının çatısı devlettir. *"Öyleyse Devlet, devletin baskı aygıtı ile devletin İdeolojik Aygıtlarının devlet iktidarının altında bir araya gelmesidir. Devlet aygıtı ile Devletin İdeolojik Aygıtlarının birliği ise, devlet iktidarını elinde bulunduranların sınıf siyaseti ile sağlanır; devlet iktidarını elinde bulunduranlar, devletin baskı aygıtını kullanarak doğrudan, devletin ideolojisinin, Devletin İdeolojik Aygıtlarında gerçekleşmesi ile dolaylı olarak sınıf mücadelesi içinde etkin olurlar"* (Althusser, 2003b: 58).

Devletin varlığı en belirgin şekliyle hukuka bağlı olduğundan devletin çökmesi hukukun çökmesine bağlıdır. Hukukun çöküşü de üretim ilişkilerinin değişmesi anlamına gelecektir. Burjuva devlet yapısı ve hukuku çöktüğü takdirde şimdiki sermaye tarzı değişecek ve ticari olmayan alışveriş başlayacaktır (Althusser, 2005: 86). Hukuk her ne kadar devletin ideolojik aygıtlarından biri olsa da böylesi bir fonksiyona sahip olmasından dolayı özgül ve siyasal yapının kopmaz bir parçasıdır. Hukuk, piyasa ilişkilerini düzenleyen veya onları garanti altına alan bir aygıt olduğu için mecburen biçimseldir ve bu biçimsellik sadece tanımlamalarla oluşmuş bir biçimsellik taşımaktadır. Bundan dolayı "biçimsel olduğu ölçüde sistematikleşmiştir" ve bu biçimsellik ile sistematiklik ona tümellik kazandırmaktadır. Biçimsellik onun *"kendi içinde yok olması"* tanımlanmış içeriklere uygulanmasındandır (Althusser, 2005: 81-82).

Althusser'e göre bu biçimsellik somut nesnelere ve bunların değişim şekillerine gönderimde bulunduğu için soyuttur ve bu soyutlukla kapitalist üretim ilişkilerini düzenlemektedir. Bu hukuk evrenseldir ancak bu evrensellik onun kendisinden değil, ele aldığı üretim ilişkilerinin evrenselliğinden kaynaklanmaktadır (Althusser, 2003b: 67-68).

Buna göre hukuk, üretim ilişkilerini ifade eder, fakat bunları gizleyerek ve onların sürekliliğini sağlayarak ifade eder. Marksist kuramın

---

ve bu hareketler, ideolojik baskıların ekonomik sömürülerin bilincinde olmalıdır. İşçi sınıfı hareketlerinde amaç zorunlu olarak bir "sosyal demokrasi" (Marx) veya Lenin'in ifadesiyle "sonuna kadar demokrasi" olmalıdır. Bunun nasıl olacağına ilişkin olarak Marx çok belirgin bir yöntem çizmediği için zorunlu olarak işçi sınıfı şiddete başvurmuştur ama bu Marxist-Leninist hareketin barışçıl geçişleri dışladığı anlamına gelmez. Bununla birlikte devletin "yıkılması", halk kitlelerinin egemenliği için zorunludur. Bu yıkım aslında yerle bir etmekle hiç ilgisi olmayan bir yeniden yapılandırma biçimidir. Elbette, mümkün olduğunca barışçıl geçişler yapılmalıdır, fakat proletearya diktatörlüğü devletin hâkim sömürü şeklinin kırılması için zorunlu bir geçiş aşamasıdır. Bu dönem, sosyalizm, kapitalizm ve komünizm arasındaki "geçiş dönemi" olduğundan çelişkili bir dönemdir (Althusser, 2004c: 38-61).

gördüğü önemli şeylerin başında da hukukun biçimselliği gelmektedir. Bu biçimsellik onun ilişkili olduğu burjuva devlet yapısına dayandığı için "ister istemez baskıcıdır". Hukuku oluşturan unsurlar veya hukukun kendilerine varlık zemini sağladığı polis, mahkeme vb. unsurlar devletin baskı aygıtları olduğu için hukuk bir baskı aygıtına dönüşür. Jandarma korkusu bunun en iyi göstergelerinden biri olarak ele alınabilir. Bu korku bireylerde bir "usluluk başlangıcı" olur ve böylelikle devletin hükümleri olan hukuki yükümlülüklere riayet gerçekleşmiş olur (Althusser, 2005: 80-91).

Siyasal yapının bir parçası olmakla birlikte hukuk, ideolojik bir aygıta da dönüşerek zihinleri şekillendiren ve belirleyen bir biçim kazanır. Hukuk, ahlak ideolojisiyle birleşip, bireylere yüklediği yükümlülüklerle namusluluk bilinci geliştirir; bu yolla var olan siyasal yapının vazgeçilmez unsuru olur. Hukuk ve ahlakın birleşmesinden oluşan hukuki-ahlaki ideoloji bir devlet şiddeti biçimini alarak jandarma korkusunun yerine geçer (Althusser, 2005: 93-94).

Hukuk ve ahlaki ideolojinin kurduğu bu yeni baskıcı işleyiş, bir bilince dönüştüğü için siyasal yapının kaynağı olur ve onun işleyişinin hem dayanak hem de beslenme noktası olur (Althusser, 2005: 95). Siyasal yapı ile hukuki-ahlaki ideolojik yapı bu çerçeve içinde birbirine mutlak bağımlı hale gelmiş olur. Siyasi yapının veya baskı aygıtlarının temellerinde hukuki ahlaki ideoloji bulunduğu için ahlaki hukuki ideoloji, siyasal yapı tarafından belirlenir ve onun aracılığıyla sürekli kılınmaya çalışılır. Devletin diğer ideolojik aygıtları da bunlar temelinde var olurlar.

Althusser siyasal yapı olarak devleti bir tür işleyişi sağlayan ve bu işleyişi sağlarken de her yere yayılan bir yapı olarak görmektedir. Bu amaç doğrultusunda kullanılan yasalar ve ahlak onun yayılım araçlarıdır. Özellikle toplumda yerleştirdiği ahlakilik ve hukukilik bilinci baskı aygıtının vazgeçilmez unsuru olduklarından siyasal yapı, başlı başına bir varlık kazanmaz. Siyasal yapının varlığı, ilk olarak altyapı olan üretim ilişkilerine bağlıdır. Bu üretim ilişkilerinin sürekliliğini sağlayan yapı olarak hukuk, ahlakla bütünleşerek bir sömürü aracına dönüşür ve vicdan, namusluluk gibi ideoloji biçimini alan formlarla bireysel yaşama kadar müdahale eder. Böylelikle kapitalist üretim ilişkilerinden temel alan hukuk, onun varlık koşulu olarak, bu ilişkilerin olağan varlığını garantiye almış olacağı gibi onların gelecekteki üretimlerini, yeniden üretimlerini de sağlamış olacaktır. Ancak bu ilişkilerin yeniden üretimi sadece siyasal yapı

ve onun temel öğesi olan hukuk aracılığıyla devam ettirilemez. Kapitalist üretimin sürekli yeniden üretimi hukuktan daha derin şekiller kazanan diğer ideolojik aygıtlarla veya ideolojik yapılarla mümkün olacaktır.

Marksist gelenek, Althusser'e göre devletin bir baskı aygıtı olması noktasında *Manifesto* ve *18 Brumaire*'den beri çok kesin olarak konuşmaktadır. Marx ve Lenin devleti çok açık olarak bir baskı aygıtı olarak tanımlamışlardır. "Devlet böylece her şeyden önce, Marxist klasiklerin *devlet aygıtı* adını verdikleri şeydir. Bu terim ile şu anlaşılır: Hukuki pratiğin gereklerine ilişkin olarak zorunluluğunu ve varlığını tanıdığımız (dar anlamıyla) özelleşmiş aygıt, yani yalnızca polis, mahkemeler, hapishaneler değil, fakat aynı zamanda polis ve uzmanlaşmış yardımcı birlikleri "olaylarla başa çıkamadıklarında" son kertede ek bir baskı gücü olarak doğrudan doğruya müdahale eden (proletarya bu dersi kanıyla öğrendi) ordu ve bu bütünün üzerinde devlet başkanı, hükümet ve yönetimdir" (Althusser, 1994: 27).

Bu bütünsel yapı Althusser'e göre, özellikle ideolojiler aracılığıyla daha net olarak kendisini bireysel yaşam alanlarına aktarır. Buna göre, baskı aygıtından başlayan bütünsel hükmetme, ideolojilerden de beslenerek bir total yapı kazanır. Devlet aygıtı devlet iktidarının işlevleriyle anlam kazanır ve sınıf mücadeleleri de devlet iktidarının çevresinde döner. Siyasal yapının asal unsuru olan devlet aygıtının ele geçirilmesi ya da elde tutulması onun sürekliliğini sağlayacak ideolojilerle mümkün olacağından, ideolojiler siyasal yapının baskı aygıtı kadar vazgeçilmez bir öğesidir (Althusser, 1994: 30-32).

Yeniden Üretim, İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları

Althusser'e göre, toplumsal yapıların sürekliliği tek başına bir yapısal unsurla açıklanamaz. Bir sistemin veya toplumsal yapının sürekliliği onun ekonomik yapısının yeniden üretimine bağlıdır. Çünkü toplum mutlak bir şekilde üretim ilişkileriyle ancak var olan bir yapıdır. Marx'ın devrimci bir bakışla gördüğü şey, toplum kavramının içeriğinin ideolojik olarak doldurulduğuydu. Marx, bu yüzden toplumsal formasyon kavramını kullanır ve toplumsal formasyonla somut toplumu belirtir. Bir toplumsal formasyon onun hakim üretim tarzıyla anlaşılabilir. Hâkim üretim tarzı üretim güçleri ve üretim ilişkilerinin bir toplamı mahiyetindedir. Bugün hâkim olan kapitalist üretim tarzının üretim ilişkileri sömürüye dayalı

üretim ilişkileridir (Althusser, 2005: 41-55). Her üretim tarzı kendi sürekliliğini sağlamak amacıyla yeniden üretim sürecine ihtiyaç duyar. Yeniden üretimin oluşması ise sadece ekonomik unsurlarla mümkün olmayacağı için siyasal ve ideolojik unsurlara başvurulur. Devletin ideolojik aygıtları (DİA) bu noktada devreye giren ve hâkim ideolojinin sürekliliğini sağlayan aygıtlardır.

Burada Althusser'in hareket noktası kuşkusuz Marx'ın *Alman İdeolojisi*'ndeki ideoloji anlayışıdır. Marx'a göre ideoloji, egemen sınıfın yerleştirdiği yanlış bilinçtir. Marx ve Engels'e göre, egemen sınıf, üretim araçlarını elinde bulunduran sınıf olarak, kendi egemenliğinin sürekliliğini sağlamak amacıyla fikir ve düşünceler de üretir. Bu fikir ve düşünceler onların istediği şekilde toplumsal bilinci ve üretim ilişkilerini de belirleyerek tarihi yönlendirir (Marx & Engels, 1976: 67–69).

Althusser'e göre, Marx'ın belirttiği gibi bir toplumsal formasyon, üretim sürecinde sürekliliğini sağlamak amacıyla üretim koşullarını da yeniden üretmek zorundadır. Bu zorunluluktan dolayı üretim yeniden üretime koşulludur. Yeniden üretim iki unsurun üretilmesini gerektirir. Bunlar 1) üretici güçler ve 2) üretim ilişkileridir. Üretim sürecinin maddi temeli olan üretici güçler emek gücünün yeniden üretimi ve üretim araçlarının üretiminin sürekliliği aracılığıyla sağlanır. Althusser'e göre yeniden üretim sürecinin sürekliliği, emek gücünü sunan işçi kesiminin maddi anlamda sürekliliğini sağlaması kadar kurulu düzenin kurallarına boyun eğmesini de sağlamayı gerektirir. Bunu sağlayacak olan şey ise ideolojidir (Althusser, 1994: 17–23).

İdeoloji, yönetici sınıfın egemenliğini "söz ile" sağlama aracıdır. "Emek-gücünün yeniden-üretimi, demek ki kendisinin *sine qua non* (olmazsa olmaz) koşulu olarak yalnızca vasıfların değil, aynı zamanda egemen ideolojiye boyun eğmesinin ya da "ideolojinin" pratiğinin, yeniden-üretimini ortaya çıkarıyor. Bu kesinliği belirtmek için "yalnızca bu değil aynı zamanda şu" demek yetmez, çünkü *emek-gücünün vasıflarının yeniden üretimi, ideolojik boyun-eğme biçimlerinin altında ve içinde sağlanıyor*" (Althusser, 1994: 24).

Buna göre tekil anlamda maddi koşullar üretim süreci ve ilişkilerinin sürekliliğini sağlamaya yeterli olmayacağına göre, devlet sistemi kendi sürekliliğini sağlamak amacıyla çeşitli şekillerde egemen ideolojisini de üretmek zorundadır. Ekonomik temel olan altyapı, şu haliyle iki katlı bir sistemin üzerinde süreklilik sağlar. Bunların ilki hukuki siyasal yapıdır ki

bu, bütün olarak siyasal yapıyı ifade eder. Diğeri ise ideolojik üstyapıdır (Althusser, 1994: 25).

İdeoloji, Althusser'e göre toplumsal formasyonlara, onların birarayа gelmiş biçimlerine ve bu yolla da sınıf mücadelelerine dayanmaktadır. Bu nedenle *ideolojinin tarihi yoktur*. "İdeoloji katıksız yanılsamadır, katıksız düştür, hiçliktir. Tüm gerçekliği kendi dışındadır." Bu anlamda hiçbir şey değildir, fakat bir yönetim aygıtı olarak işlev gördüğü için varoluşunu maddi olarak üretir. Bu yolla da kendi tarihi olmamakla birlikte somut ve maddi bireylerin tarihini üretir (Althusser, 2003b: 80). İdeoloji, tarihin karşısında aşkın olmamakla birlikte, tıpkı Freud'un bilinçdışı için söylediği gibi *öncesiz ve sonrasızdır*. Bu öncesiz ve sonrasızlık tüm toplumlar için geçerlidir, sınıfsız bir toplumda da benzeri şekilde bir ideolojik yapı hâkim olacaktır (Althusser, 2003b: 81–82). İdeoloji, bireyin içinde yaşadığı tüm atmosferi belirleyen ve bir anlamda da yaşaması için zorunlu olan şeylerin tümünü içinde barındıran, fakat bireyin farkında olmadığı bir yaşam alanı belirleyicisidir. Birey onun içinde sudaki balık gibidir; hiç farkında olmadan içinde yaşar ve her şey onların önlerinde gözükmekle birlikte arkalarında olup biter (Althusser, 2003c: 47-48)

Althusser'e göre devlet teorisinin doğru anlaşılması için devletin baskı aygıtı ile ideoloji aygıtı arasında ayırım yapmak zorunludur. Bunların her biri farklı şekillerde işleyen sistemlerdir. Baskı aygıtı dolaysız bir şekilde zor kullanarak işlemekteyken; DİA'lar, zor kullanmadan *"ideoloji kullanarak işlerler"* (Althusser, 1994: 35). İdeolojinin bu kendine özgü işleme tarzı onun sürekli soyut kalacağı anlamına gelmez. İdeoloji, kurduğu otoriter bilgi hâkimiyetiyle özneleri hedef alır ve insanların gündelik, somut bireysel yaşam akışında, "gündelik yaşamlarında, edim ve taahhütlerinde, tereddütlerinde, kuşkularında, ama en dolaysız apaçıklıklarında da var oldukları gibi insanlar düzleminde" işlemektedir (Althusser, 2003b: 83). Bu şekliyle ideoloji, somut yaşam pratiklerine kadar her yere müdahale eden bir özelliğe sahiptir. İdeolojinin kurduğu yaygın otorite, onun gözlemlenemeyecek bir baskı aracı olmasının bir sonucudur. Devlet ideolojisi adını verebileceğimiz siyasal aygıt, bu ideolojik ve hukuki aygıtlar toplamından oluşur. Olağan yapısında her baskı aygıtı, öncelikle şiddeti kullanır, oysa devlet, ideolojik aygıtla ideolojiyi kullanır. Devletin tek bir baskı aygıtı (siyasal yapı) olmasına karşın çok sayıda ideolojik aygıtı vardır (Althusser, 2005: 116).

Devlet ideolojisi, bu ideolojik aygıtların somut bireylere ulaşması aracılığıyla gerçeklik kazanır. Bu bölgesel veya sınıfsal bir hâkimiyetten öte demir-çelik işçisinin, memurun, öğrencinin, işçi militanın, kapitalistin, polisin, piskoposun düşünce ve erdemlerine ulaşma yoluyla bireysel alanlara ulaşan hakimiyet şeklidir. Bu anlamda toplu bir belirleme biçimi olmaktan öteye geçerek, kendisini tekil olarak bireylere ulaştıran bir özelliğe sahiptir. Daha net bir ifadeyle ideoloji, "bireyleri kıçlarına birer inzibat yapıştırmasına gerek kalmadan" işlemektedir ve "her bireyin tüm hareketlerini gözlemleyen-gözeten-yasaklayan-buyuran bireysel" bir gözetme biçimidir." İdeolojinin kendisine özgü işleyiş tarzı da burada gizlidir. Çünkü ideoloji şu haliyle kafaların içine yerleşmiş olmakta ve her an hazır ve nazır bir "aynasız" mitosuna dönüşmüş olmaktadır (Althusser, 2003b: 83-4).

İdeolojik baskı, "hem sömürünün, hem ideolojinin hem de devletin yerini" tutarak merkezin merkezi durumuna geçer. Baskı şu haliyle tüm devleti oluşturan unsurların bir araya geldiği, kendisinde birleştiği soyut bir şekil kazanmış olmaktadır. Baskıda oluşan bu genel "sentez" düşüncelerden başka şey değildir ve onun zihnimizdeki basit yansımalar aracılığıyla (aynasız, jandarma) varlığını sürdürdüğünü görürüz. Baskı, kendini net olarak "bilgi" aracılığıyla gerçekleştirdiğinden bilgi, süreklilik arz eden baskıcı bir kimliğe sahiptir. O halde; bilgi üreten otorite olarak devlete başkaldırmak gerekir. Mayıs olayları da böylesi bir anlayış doğrultusunda değerlendirilmelidir. Mayıs olaylarının üniversiteler, okullar ve hapishanelerin merkezde olduğu bir başkaldırı olması, burjuvazinin otoritesinin doğuşuna kaynaklık eden kurumlar olmasıyla doğru anlaşılabilir (Althusser, 2003b, 86).

İdeolojinin bu şekilde kendini baskı aracılığıyla gerçekleştirmesi oldukça sistematik bir biçimde giderek bir noktada toplanması ve buradan dağılması şeklinde yorumlanabilir. Çünkü Althusser'e göre sömürü, devlet aygıtlarında, devlet aygıtları da baskıda odaklanır. Baskı, sadece, bir baskı aygıtı olarak değerlendirilemez çünkü salt bir polis veya denetleyiciyle kendini gerçekleştirmez. İdeoloji o anlamda net biçimiyle bireyin doğma anından itibaren onu geliştiren, şekillendiren bir şeydir ve onu "işletip durarak" sürekliliğini sağlayan bir yapıya sahiptir. Aksi takdirde devlet, ideolojisinin sürekliliği için, her bireyin bir polis denetiminde tutulması, her kişinin kıçında bir aynasızın beklemesi gerekirdi ki bu durumda toplumsal işleyiş süreklilik kazanamaz veya aynasızın karnı bile

doyurulamazdı. Bu işleyiş biçiminin iyi örneklerinden birini, Platon'un ütopyasında bireyin güzel yalanlar yoluyla eğitilmesinde görmek mümkündür (Althusser, 2003b, 87).

İdeoloji Platon'un ütopyasında da olduğu gibi bir bilgi otoritesinin kendini yerleştirmesiyle sınıflı toplum işleyişi kazanır. Bu işleyiş, somut bireylere ulaşarak bir "sınıf sömürüsü" biçimini alır. Bunun kırılması, değiştirilmesi ise ancak devrimci bir sınıf mücadelesiyle, sosyalist devrime ilişkin verilecek eğitim yoluyla mümkün olacaktır (Althusser, 2003b: 88–89). Sınıf mücadelesi, ideolojik biçimler içinden çıkmakla birlikte, ona kendi silahını yönelterek onun içinde gerçekleşecektir. Devletin özellikle işçi sendikalarını, Komünist partiyi dışlaması da bu yüzden olmaktadır. Çünkü işçi sınıfının mücadelesi DİA'ları aşarak onu yok etmeye ve kırmaya yönelir (Althusser, 1994: 37)[16].

İdeoloji'nin yapısı ve işleyişi hakkında Althusser, iki ana tez ortaya atmaktadır: "*Tez I*: İdeoloji bireylerin gerçek varoluş koşullarıyla kurdukları imgesel ilişkiyi gösterir" (Althusser, 2003b: 89).

Bunun imgesel bir ilişki olması Althusser'e göre ideolojinin olumlu yönünü oluşturur. Çünkü dinsel, hukuki, ahlaki ve siyasal ideolojinin birer dünya görüşü olması, büyük ölçüde imgesel olması "gerçekliğe denk düşmediklerini" gösterir. O halde, *yanılsama* olmalarına rağmen gerçekliği andırıyor olmalarından dolayı sundukları imgesel dünya tasarımlarının altında bu dünyanın gerçekliğini bulmak adına onları yorumlamak yeterli olacaktır. Althusser devamında, "İdeolojide gerçek varoluş koşullarını, gerçek dünyalarını değil, her şeyden önce sözü edilen gerçek varoluş koşullarıyla olan *ilişkilerini* "tasarımladıklarını" .... [ve] her türlü ideolojik tasarımlamanın, dolayısıyla gerçek dünyaya ilişkin imgeselliğin merkezinde" bu ilişkinin yer aldığını ileri sürer. Ona göre bundan dolayı, gerçek dünyanın ideolojik tasarımlamasının yaşadığı imgesel çarpıtma söz konusu ideolojik ilişkide görülmektedir (Althusser, 2003b: 91-2). İde-

16 Bu doğrultudaki mücadelede Althusser, işçi sınıfının Devlet aygıtları hakkında bilmesi gereken iki temel ilke olduğunu savunur: 1) Devletin Baskı aygıtları onun sert çekirdeğidir. Bu anlamda mücadelenin karşısındaki en büyük engel de baskı aygıtlarıdır. Buna karşın 2) "devletin ideolojik aygıtları çok daha dayanıksızdır". Çünkü ideolojik aygıtlar devlet ideolojisini dağınık bir şekilde gerçekleştirmektedirler. İdeolojik aygıtlar birer ideoloji olarak işlev gördüklerinden egemen sınıfın devrilmesi ancak bu aygıtların bağrında gerçekleşecektir. Devletin baskı aygıtlarına karşı yapılan mücadele olağan bir mücadeleyken ideolojik aygıtlara karşı yürütülen mücadele daha ciddi bir işleve sahiptir ve daha olanaklıdır (Althusser, 2005: 117).

olojik yapının böylesi bir imgesellik taşıyor olması onun daha derinlere, daha açık bir ifadeyle bilgi ağlarına kadar yayılmasını beraberinde getirmiştir. *İdeolojik yanılsama*, bireyin doğumundan önce *bio-ahlaki* ve doğumundan sonra ise değişik ve radikal bilincin devre dışı kaldığı şekillerde çocuğun gelişimi boyunca onu belirler (Althusser, 2003b: 104-106).

Althusser'in bu ideoloji görüşü, yapının belirleme biçimine benzer, ancak bu onun bütünüyle soyut bir karakterde olduğunu göstermez. İdeoloji doğrudan doğruya somut görünümler kazanarak kendini gerçekleştirir. Bu da ideolojinin ikinci özelliğidir: "Tez II: İdeoloji maddi bir var oluşa sahiptir." İdeolojiyi oluşturur gibi görünen "düşüncelerin" ya da tasarımlamaların, vb. ülküsel, düşünsel, tinsel değil, maddi var oluşa sahip oldukları" görülür (Althusser, 2003b: 93).

Althusser'e göre, "düşünceler" ya da daha başka tasarımların tümü tinsel değil maddi bir var oluşa sahiptirler. Çünkü ideoloji aygıtlarının her biri, ideolojinin bir gerçekleşmesiyle var olur. Yani ideoloji, bir "aygıtın pratik ya da pratiklerinde var olur hep. Bu da maddi var oluştur" (Althusser, 2003b: 93-4). Buradaki somutluk elbette bir dış dünya nesnesinin somutluğu anlamına gelmez. İdeolojinin somutlaşması üretim ilişkileri dünyasına, somut yaşam alan ilişkilerine yansımasına bağlı olarak kendisini somutlaştırır. Dolayısıyla her ideoloji, zihinsel dünyadan başlayarak öznenin maddi davranış düzeneğine ulaşarak ortaya çıkar" (Althusser, 2003b: 94). Bir vicdan, görev duygusu, sorumluluk bilinciyle bireyi donatan ideoloji, onun şu veya bu şekilde çeşitli pratikleri benimsemesini beraberinde getirir. Bu durumda birey, bu ideolojik yapının kendisine yüklediği duygu ve düşünceler aracılığıyla kiliseye gider, eğitim alır, hukuk kurallarına saygılı olur, iş dilekçelerini imzalar ve tüm bu eylemlerinde "göreneklere uygun" davranışlarda bulunur. Bu biçimiyle ideoloji, tam anlamıyla bireyin yapması gerekeni, ona yapması gerektiği şekliyle sunar, benimsetir ve birey de bu doğrultuda eylemde bulunur" (Althusser, 2003b: 95).

İdeoloji, düşünceye açıkça yerleşememiş olsa bile, Althusser'e göre, maddi davranışlarla onu kendi içine alır ve belirlemeye başlar. Bu belirleme, çoğunlukla zihinden davranışa olmakla birlikte tersi durumda söz konusudur. Birey, ideolojik çemberin dışına çıkmaya başlasa bile onun yapması gereken davranışlar toplamı onu tekrar ideolojinin sınırlarına çeker, tıpkı Pascal'ın dua için "Diz çökün, dua eder gibi kıpırdatın dudaklarınızı, *inanç sarar sizi*" ifadelerinde olduğu gibi, edimde başlayan

ideolojik şekillenme öznenin içine yol alır ve böylelikle kalıcılık kazanır (Althusser, 2003b: 96). Eylemlerin her birinde ideolojinin somutlaşması hep aynı düzenekte olmak zorunda değildir. Bu durumda ideolojinin kendini gerçekleştirme şekilleri her davranışa göre ayrı bir kiplik kazanır. Bu ayrı şekillerde davranışın ideolojiyi somut görünümlere taşımasına bağlı olarak ideoloji yok olup gider ve bir maddi davranışlar toplamına dönüşür. Bu da üretim ilişkileri ve sınıfsal ilişkiler başta olmak üzere tüm toplumsal yapının süreklilik kazanmasını beraberinde getirir (Althusser, 2003b: 98).

Buna göre, "her ideoloji ancak bir özne aracılığıyla ve özneler için var olabilir". Çünkü ideoloji, nihayetinde sadece somut özneler için vardır, var olması da ancak özne sayesinde mümkün olacağına göre ve özne kategorisinde işleyiş kazanacağından, aynı zamanda özneleri kurma görevini de üstlenmiş olmaktadır. Şu halde "özne kategorisi her ideolojinin kurucusudur" ve her ideoloji, somut özneler "kurma" işlevine sahip olmasından dolayı öznelerin kurucusu olur. Bu durumda "her tür ideolojinin işleyişi de ancak bu çifte kuruluş içinde var olabilir, çünkü ideoloji, bu işleyişin maddi var oluş biçimlerinden başka bir şey değildir." "Varlık, devinim ve yaşama" ancak "*Logos*", yani ideoloji içinde mümkündür. Bundan çıkan sonuca göre, her birey için özne kategorisi apaçıklık ifade eder. Her bireyin bir özne oluşu da apaçıklık ifade ederken yine ideolojik zeminde ideolojik bir etkiyle olanaklıdır (Althusser, 2003b: 100).

İdeoloji apaçıklığı zorla kabul ettirirken, bütün geri kalan ideolojik yaşamın gündelik pratiklerini de kabul ettirir ve bu yolla içinde davrandığımız bir kabul edişler toplamına dönüşür. "ideolojinin bağrında kalarak, ideolojinin içinden bir şeyler söylerken, ideolojiye ilişkin bilimsel (öznesiz) bir söylemin başlangıcı olabilmek için ideolojiyle bağlarını kopartmaya yeltenecek bir söylem taslağı oluşturmak istendiğinde" de tam olarak ideolojinin kabul edilmesi gerekir (Althusser, 2003b: 102)

İdeoloji, özne kategorisini somut olarak kurarken ideolojiyi de tasarımlamak amacıyla bireye bilgi sağlayabilecek kadar da soyut bir sunuş kipi (kabul) sunmaktadır (Althusser, 2003b: 101–2). "Her tür ideoloji, özne kategorisinin işleyişi sayesinde, somut bireylere somut özneler olarak seslenir." Somut bireyler ile somut özneler birbirinden farklıdır ve ideoloji, somut bireyleri somut öznelere dönüştürür. Onlara *seslenerek* onları eyler, şekillendirir ve bunu kesin bir işlem yoluyla gerçekleştirir. "Hey sen oradaki" yollu sesleniş bunun en iyi göstergelerinden biridir. "Seslenilen

birey, bedenin yüz seksen derecelik dönüşüyle *özne* olup çıkar. Neden? Çünkü seslenmenin "tam da" kendisini hedeflediğini ve de (başkasına değil de) "kendisine seslenildiğini" anlamış bulunuyor" (Althusser, 2003b: 103). Seslenme, şu haliyle ideolojinin dışında olup bitermiş gibi gözükmekle birlikte, gündelik hayat edimlerinin tam olarak onun içinde olup bittiğini göstermektedir.

İdeolojinin kendini bu denli gündelik hayatın içine yerleştirmesi, ancak Devletin İdeolojik Aygıtları aracılığıyla mümkün olmaktadır. Dİ-A'lar, çok yaygın bir biçim kazanarak bireyin doğumundan başlayarak sürekli ona eşlik eder, onu inşa eder, şekillendirir, sınırlarını çizer ve eyleme biçimlerini belirler. Bunlar Althusser'e göre "gözlemcinin karşısına, birbirinden ayrı ve özelleşmiş kurumlar biçiminde dolaysız olarak çıkan belirli sayıda gerçeklikler"dir. Bunların belli başlıları şunlardır:

"- Dini DİA (değişik Kiliseler sistemi)

- Öğretimsel DİA (değişik, özel ve devlet "okullar"ı sistemi)

- Aile DİA'sı

- Hukuki DİA[17]

- Siyasal DİA (değişik partileri de içeren sistem)

- Sendikal DİA

- Haberleşme DİA'sı (basın, radyo-televizyon vb)

- Kültürel DİA (edebiyat, güzel sanatlar, spor vb)" (Althusser, 1994: 33).

DİA'ların özel veya kurumsal olmasının herhangi bir önemi yoktur. Her DİA işlevi itibariyle bir ideolojiye hizmet etmektedir ve bu işleviyle baskı aygıtının sürekliliğini sağlama amacındadır. DİA'larda önceden var olan bir *ideoloji*, doğrudan doğruya her öznenin tüm yaşam alanına yayılıp onu sarmalar. Bu durumda bireyler kendisini her ne kadar birer özne olarak düşünseler de onlar ideolojinin ve onun aygıtlarının belirlediği, kurduğu öznedir. Bu nedenle "hiçbir sınıf *DİA'lar içinde ve üstünde hegemonyasını uygulamadan devlet iktidarını sürekli olarak elinde tutamaz*". Baskı aygıtları tek kutupta toplanıp bir birliğe sahipken ideolojik aygıtlar çok değişik şekillerde karşımıza çıkabilmektedirler. Buna bağlı olarak da ideolojik aygıtlar, baskı aygıtı gibi kamu alanında sıkışıp kalmazlar, büyük ölçüde özel alanda bulunurlar (Althusser, 1994: 34–35).

---

17 Hukuk, daha önce siyasal yapı başlığında incelendiği gibi hem siyasal yapının hem de ideolojik yapının, Althusser'in ifadesiyle, baskı aygıtının ve ideolojik aygıtın da içinde yer alır.

İdeolojik aygıtın yayılım şeklinin belirgin biçimleri, aile; din ve eğitim DİA'larında görülebilir. Dinsel DİA'nın vazgeçilmez unsuru olan Kilise, insan bireyine "tanrının sesiyle seslendiğini" iddia eder. Bunu yaparken özneye dünyadaki yerini, yapacağını "sevginin yasasını" gözeterek gösterir. Dinsel DİA, bu çok alışıldık söylem aracılığıyla "Gerçekten doğru bu, ben burada, bu gözyaşı vadisinde, işçi, patron ya da askerim" dedirtip, onlara "Tanrının buyruklarına", Sevgiye dönüşen Yasa'ya saygılı veya saygısız olmalarına bağlı olarak bir kader çizip bir prosedür çerçevesinde egemenlik kuruyorsa bunu da *mutlak* bir *Öteki Özne*'ye dayanarak gerçekleştirmektedir (Althusser, 1994:109). Bu mutlak öteki özne, ideolojinin zaman ve mekânı aşarak sürekli onu denetlemesi anlamında oldukça etkilidir. Kapitalist düzen içerisinde dinsel DİA eskisi kadar işlev görmemekle birlikte onun işlevini yerine getiren değişik aygıtlar türemiştir.

Althusser'e göre ideolojik aygıtlar, kuşatıcılıkları sayesinde her yerdedirler. Bireyin doğma anından itibaren ve hatta onun doğumu öncesinde de devrededirler. Doğumdan itibaren kişinin adlandırılması ile başlayan süreç okulda, iş hayatında, kilisede vb. mekânlarda sürekli olarak özneyi işler, şekillendirir. Doğduğu günden itibaren ailenin içinde şekillenmeye başlayan özne, aralıksız olarak hep aynı ideolojik örgü içerisinde tutulur, denetlenir ve tabi kılınır (Althusser, 1994: 112–115). Her ideolojik aygıtın kişiye yüklediği ve yapması zorunlu görülen değişik yükümlülükler aracılığıyla, kişi var olan üretim ilişkilerinin sürekliliğini sağlayan bir kişiye dönüştürülmüş olur. Altyapı olan ekonomik yönlerin tümü vazgeçilmez bir şekilde ideolojik aygıtlara muhtaç durumdadırlar (Althusser, 1994: 118).

Althusser'e göre, ideolojinin yapı olma şekli onun altyapı ile ilişkisi çerçevesinde ele alınabilir. Çünkü ona göre, her türlü üretim ilişkileri belirli bir üstyapıya bağlıdır. Bazı üretim ilişkileri, siyasal yapı ile sürekliliklerini sağlıyor olmakla beraber, çoğunlukla ideolojik yapı altyapının sürekliliği için vazgeçilmez bir öneme sahiptir (Althusser, 2007: 461). Siyasi üstyapı ile ideolojik üstyapının etkinlik düzeyi farklıdır ve etkinlik düzeyi daha geniş olan üstyapı ideoloji üstyapısıdır. Bu nedene kapitalizm sadece siyasi yapılara değil ideolojik yapılara da başvurmaktadır.

Althusser ideolojinin yapı olma şeklini çok daha belirgin boyutlara vardırmak amacıyla gündelik somut örneklere de başvurmaktadır. Ona göre İdeoloji, bireyi özne kılarken tamamıyla kendi sistematiğine

göre yapılandırır. Bireyin özne olmak bakımından kendisine ayrılmış her hangi bir alan mevcut değildir. Bununla beraber insan edimlerinden iki tanesi ideolojik aygıtlar arasında sıralanamaz: Bunların birincisi bilim, ikincisi ise dildir. Bilim, ideolojinin içinde gelişmekle birlikte, ondan kopabilme potansiyeline sahiptir. Bu nedenle bilimler, var olan olağan ideolojinin içinden ona aykırı bir söylem geliştirme potansiyeline sahiptirler. Marx'ın tarih kıtasını keşfi de böyle anlaşılmalıdır (Althusser, 2007: 394).

Althusser'e göre ideoloji bireysel yaşam alanlarına bütünüyle yayılırken, kişileri kendilerinden tamamıyla habersiz bir şekilde yapılandırır ve onları her yandan sarmalar. Bunu yaparken ideoloji çoğunlukla altyapıya, üretim ilişkilerinin sürekliliğine hizmet eder. İdeoloji kendi başına bir varlık biçimine sahip değildir, ona yüklenmiş olan özellik ve işlevler itibariyle vardır. İdeolojiler bağımsız bir varlık olmadıkları için, altyapı unsurlarına, üretim ilişkilerine göre şekil kazanırlar. Tıpkı Marx'ın söylediği gibi, dönemin hâkim sınıfı, dönemin ideolojisini belirlemektedir.

İdeoloji, Althusser'e göre bu özellikleri dolayısıyla toplumsal bilincin tümünü şekillendirmektedir. Bu nedenle bir sınıfın denetimi ele geçirmesi, ancak ideoloji ile olanaklıdır. Dolayısıyla devlet sistemi ne olursa olsun orada derinden ve sürekli olarak işleyen bir ideoloji vardır. Devletin güç aygıtları, siyasal sistem ve hukuk ancak ideolojik aygıtlar aracılığıyla devamlılık gösterebilmektedirler. Bu devamlılığın bozulması sadece bilim veya o ideolojik siferin içerisinden çıkabilmekle olanaklıdır. Sendikal yapılar ve Komünist partiler ideolojik işleyişin zayıf tarafında yer alan oluşumlar olarak devrime giden yolu hazırlama potansiyeline sahiptirler. Çünkü sınıf mücadelesi, temeli üretim ilişkileri yani altyapı olması dolayısıyla DİA'ları aşan bir kökene sahiptir ve bu nedenle de DİA'ların içinde de gerçekleşebilir (Althusser, 1994: 37).

Buna göre, üretim ilişkilerinin yeniden üretimi, büyük ölçüde "hukuki-siyasal ve ideolojik üstyapı yoluyla sağlanır". Bunların temel özelliği birer devlet aygıtı olmalarıdır. Hem siyasal-hukuki hem de ideolojik aygıt nihayetinde kişileri bir denetime tabi tutarlar. Baskı aygıtları, merkezileşen ve devlet iktidarını elinde tutanlara bağlıyken ideolojik aygıtlar "görece özerktirler". Fakat bu özerkliğin sınırları da egemen sınıf ideolojisiyle sağlanır. Baskı aygıtı, son aşamada yeniden üretimin siyasal koşullarını, ideolojik aygıtlar arasındaki uyumu sağlayarak var olan egemen

devlet yapısının sürekliliği için gerektiğinde fiziksel şiddete de başvurur (Althusser, 1994: 38–39).

İdeolojinin Althusser'e göre çok derinden işlemesi, onun doğrudan egemen sömürü düzeninin vazgeçilmez unsuru olmasını da beraberinde getirir. Çünkü bireylerin özneye dönüştürülmeleri bir bakıma kurulu ideolojik düzenekler aracılığıyla kendiliğinden gerçekleşmeye başlar. Burada siyasal-hukuki aygıta düşen görev sadece düzenlemeler yapmaktır. İdeolojik aygıtlar bir şekilde yerleştikten sonra kendiliğinden ders kitapları, masallar, oyunlar, ilahiler, ahlak ilkeleri vb. şekillerde insanların yaşamlarının vazgeçilmezi konumuna yerleşirler. Bu nedenle ideolojik aygıtların toplumsal bellekten silinmesi Althusser'e göre oldukça uzun zaman ister.

Althusser'in ideoloji yorumu ve ideolojiye dair çıkarsamalarının temelinde daha önce belirtildiği gibi Marx'ın yanlış bilinç tanımı gelmektedir. Ancak Althusser'in ideoloji kavramına kazandırdığı kapsam genişliği yanlış bilincin sadece her hangi bir alanda olmadığını, her yere yayıldığını dile getirmektedir. Dolayısıyla onun ideoloji eksenindeki tezleri, tüm toplumsal işleyişi açıklama iddiasındadır. Bu nedenle Althusserci anlayışta altyapı üstyapı ilişkisi Marx'tan oldukça farklı ama ondan tamamıyla da kopmayan bir şekilde açıklanmaktadır. Buna göre toplumsal süreçler içinde altyapı yine belirleyiciliğini korur, fakat bu *son kertede* bir belirleyiciliktir. Onun üzerine inşa edilen siyasal-hukuki (baskı aygıtı) ve ideolojik aygıtlar egemen üretim ilişkilerinin devamını sağlarken bir anlamda toplumsal düzeni de yeniden kurmaktadırlar. Bu bağlamda egemen sınıfın ideolojisi, toplumsal yapının tümünü şekillendiren veya ona süreklilik kazandıran bir konuma sahiptir. İdeolojinin belirleyici etkisi bir tür *üstbelirlenim*dir, üstyapılar yapının katışıksız görüngüsü olmaktan ziyade onun varlık koşuludurlar (Althusser, 2002: 250).

Teorik-Pratik ve Bir Devrim Silahı Olarak Felsefe

Althusser'in temel tezleri bilimsel bir bakış ekseninden oluşturulmuştur. Ancak onun düşüncesinde bilim doğrudan sınıf mücadelesi içerisindeki işleviyle ön plana çıkar veya buna bağlı olarak ele alınır. Felsefeye ilişkin temel düşünceleri de bu doğrultudadır. Felsefe bir tür bilimsel çabadır ve bilimsellik nitelliği yükseldikçe amacına ulaşır. Bu nedenle Tarihsel Materyalizm sadece bir felsefe olarak anlaşılamaz daha çok bilimsel bir ger-

çek olarak anlaşılmalıdır. Bu bilimsel yönü dolayısıyla Marx'ın düşüncesi bir teorik-pratik veya felsefe-bilimdir[18].

Althusser bu noktada çoğunlukla Marx'a dayanıyor olmakla birlikte en önemli referans noktalarından biri Engels'in *Almanya'da Köylü Savaşı* kitabının önsözünde yaptığı mücadele sınıflamasıdır. Engels'e göre sınıf savaşı üç ayrı şekilde olur, ekonomik, politik ve teorik mücadele şeklinde. Althusser'e göre, Engels'in ifade ettiği teorik alandaki mücadele felsefe ile gerçekleştirilir (Ferretter, 2006: 70).

Marx'ın teorisini oluştururken temel amaçlarından birinin teori ile pratik arasındaki mesafeyi kapatmak olduğunu belirten Althusser'e göre ne teori ne de pratik tek başına işçi sınıfının mücadelesi için yeterli olabilir. Teori "pratiğin özgül biçimidir" ve insan toplumunun "toplumsal pratiğinin karmaşık birliğine aittir. "Teorik pratik, pratiğin genel tanımına dahildir" ve Marksizmin "toplumsal pratik"le ilişkisinin kavranması için zorunlu olan bir pratik türüdür. Bir pratik türü olarak teorik pratik toplumsal pratikten hareket eder ama ideolojik pratikten farklı olarak bilimsel bir boyuta sahiptir (Althusser, 2002: 202–212).

Marx'ın oluşturduğu felsefe, bu şekliyle ideolojiden ayrılarak rasyonel bir metodolojiyle, bilimsel pratikten hareket ederek sonuçlara ulaşan ve teorik boyutta sınıf mücadelesini amaçlayan bir felsefedir (Resch, 1992: 168). Olgun biçimini Lenin'le yakalayan bu felsefe, devrimci bir girişimdir ve Marx'ın XI. Tezde dile getirdiği dünyayı değiştirme ülküsünü gerçekleştirmek amacındadır.

Althusser, felsefe-bilim kavramsallaştırmasını şu doğrultuda ortaya koyar:

1) Bütün sınıf kavgası tarihinin en önemli olayı Marksist teorinin işçi hareketiyle birleşmesidir.
2) Marksist teori, insanlık tarihinde örneği olmayan bir devrimi temsil eder.
3) Marx, yeni bir bilim olarak tarih biliminin temellerini atmıştır.

---

18 Althusser'e göre felsefe ve bilim arasındaki ilişkiye dair iki tür sapma vardır. İlki sağ sapmadır ve burada felsefe hasıraltı edilirken sadece bilim kalır, sol sapma ise bilimi hasır altı ederken sadece felsefe kalır. Marx'ın oluşturduğu felsefe-bilim bu ikisi arasındaki ilişkiyi olduğu gibi kurmaktır (Althusser, 2004a: 23).

4) Felsefe her zaman bilimlere bağlı olduğu için ve hatta onu takip ettiği için bu bilimsel devrim felsefede de bir devrime yol açmıştır (Althusser, 2004a: 23–26).

Bu devrim Marx ve Lenin'in oluşturdukları felsefe-bilim devrimidir. Klasik felsefe bir tür geveleme halinden öteye gidememiştir. Lenin, siyasal boyuttan hareket ederek oluşturduğu argümanlar aracılığıyla felsefeyi en zayıf yerinden vurmuş, Marx'ın başlatmış olduğu "eski felsefi bilinçle hesaplaşma"yı devam ettirmiştir. Bu çizgi XI. Tezle başlamış olan dünyayı değiştirme girişiminin teorik pekinliğe ulaşmasını sağlamıştır. XI. Tezle başlayan süreç, yeni bir bilimin, tarih bilimin kuruluşudur. Bu bilim, egemen tarih anlayışlarının yani ideolojilerin yerine oluşturulmuştur. Her bilimsel keşif felsefede yeni düzenlemeleri beraberinde getirir ve bunlar belirli bir gecikmeyle oluşurlar. *Feuerbach Üzerine Tezler* ve *Anti-Dühring* arasındaki 30 yıllık mesafe böylesi bir gecikme olarak anlaşılabilir (Althusser, 2003a: 162-171).

Althusser, Marksist teorinin, tarihin keşfi ile Leninist kuramın birleşmesiyle bir *felsefe-bilime* dönüştüğünü ve gerçek bütünlüğüne ulaştığını savunur. "Marx, yeni bir bilimin temellerini atmıştır. Tarih bilimi. Bir imgeyle anlatayım, bunu: Tanınmış bilimler bir takım büyük "kıtalarda" toplanmışlardır. Marx'tan önce böyle iki kıta bilimsel bilgiye açıktı: "Marx'tan önce benzeri önemde iki bilimsel bilgi "kıta"sından söz edilebilir: MÖ. 5. Yüzyılda Yunanlılar tarafından oluşturulan Matematik Kıtası ve Galileo tarafından keşfedilen Fizik Kıtası"(Althusser, 2001: 45-6)[19]. Tarih kıtası, Althusser'e göre Marx'tan önce tarih felsefeleri ve ekonomi politikçilerin işgali altındaydı. Marx, bu kıtayı bilimsel bilgiye açan kişi olmuştur (Resch, 1992: 169).

Althusser'e göre felsefedeki tüm büyük dönüşümler, tarihte ya da sınıf ilişkilerinde kayda değer değişiklikler ve hareketlilikler olduğunda ortaya çıkmışlardır. Yani felsefi büyük teoriler, büyük toplumsal ve bilim-

19 Althusser ana hatlarıyla bu tezleri oluşturduğu dönemde yazdığı *Freud ve Lacan* başlıklı yazıda, bir kıta olarak adlandırmamakla birlikte Freud'un keşfinin de *devrimsel ve bilimsel bir keşif* olduğunu kaydeder (Althusser, 1996b: 13–14). Marx'ın devrimini kendisinden önceki bilimsel devrimlerden ayıran en önemli nokta, onun sınıf mücadelesiyle bütünleşmesi ve egemen ideolojiyi aşarak kendisini gerçekleştirmiş olmasıdır. Yunan düşünürlerinin ve Galileo'nun yaptığı bilimsel devrimler egemen ideolojiye hizmet eden devrimler olmuşlardır.

sel hareketlere bağlıdır. Marx için de bu geçerlidir. Felsefedeki büyük hareketlilikler ile siyasal ve toplumsal ilişkiler arasındaki bağıntıları Althusser şöyle bir tablo ile özetler:

Siyasal Olaylar	Bilimsel Olaylar	Yazarlar
Makedonya İmparatorluğu'nun kuruluşu (Site'nin sonu)	Biyolojik bilim fikri	Aristoteles
Köleci Roma İmparatorluğu'nun kuruluşu Roma Hukuku	Yeni bir fizik fikri	Stoacılar
Feodalite + Roma Hukuku'nun yeniden canlanmasının ilk işaretleri	Arapların bilimsel keşiflerinin ortaya serilmesi	Saint-Thomas
Mutlak Monarşi koşullarında hukuksal ilişkilerin gelişimi	Galileo'nun matematik fiziği kurması	Descartes
Burjuvazinin yükselişi Fransız Devrimi	Newton'un fiziği elden geçirmesi	Kant
Fransız Devrimi'nin çelişkileri [nin] ("Dördüncü Katman" tehdidinin) Thermidor ve Napoléon tarafından bertaraf edilmesi: Medeni Hukuk	Bir tarih teorisinin ilk hazırlıkları	Hegel
İşçi hareketinin doğuşu, büyümesi ve ilk mücadeleleri, yenilgiler ve zaferler	Marx'ın kurduğu tarih bilimi	Marx-Lenin (diyalektik materyalizm)
Emperyalizm ("küçük burjuvazi"nin yükselişi)	Matematikte aksiyomlaşma Mantık Matematik	Husserl
Emperyalizmin bunalımı	Teknolojinin gelişimi	Heidegger
Vs...		

(Althusser, 2005: 33-34)

Althusser, bu yaklaşımla aslında Marksist kuramın tam anlamıyla bir bilim olduğunu, ancak bu bilimin, felsefeye yaslanan, diyalektikten beslenen bir kuram olmakla kendinden önceki bilimleri de aştığını düşünür. Althusser'in bilimselci tutumunu yansıtan bu yaklaşım, teorik bir kanıtlama teşebbüsü olup aynı zamanda bir bilim tahlilini de içerir. Ona göre, Marx'ın keşfinin görmezden gelinmesi Galileo'nun keşfinin görmezden gelinmesine benzer bir bilimsel körlüktür ve buna neden olan şey tamamıyla ideolojik burjuva kültürünün hâkimiyetidir. Marx'ın bu keşfi, oluşturduğu bu yeni felsefe, sınıf kavgasını temsil eder (Althusser 2004a: 27). Bu anlamda Marx'ın epistemolojik kopuşu, felsefeden bilime, teoriden pratiğe, dünyayı yorumlamaktan değiştirmeye geçişi ifade eder. "Dünyayı değiştirmek" klasik felsefenin dışında bir girişim olup, Marx, bu aşamaya teorik pratik ile Hegel'den tamamıyla koparak ulaşmıştır. Marx'ın düşünsel gelişiminin doğru değerlendirilmesi ancak bu kopuşun görülmesiyle olanaklıdır. Marx, tarih teorisini tamamlayamamış olmakla birlikte bunun köşe taşlarını oluşturmuş ve epistemolojik kopuşunu gerçekleştirmiştir (Althusser, 2002: 40).

Marksist-Leninist felsefe-bilim, felsefe ile bilimin aynılığını belirten bir düşünce değildir. Bunlar arasında var olan ilişki üzerine kurulmuş bir yaklaşımdır ve bu ilişkinin ana hatları Lenin tarafından aydınlatılmıştır. Lenin oluşturduğu yeni düşünce ile felsefeyi, siyasetin belirli bir alanında, belirli bir biçimde sürdürülmesi olarak ve sınıf savaşını temsil edecek şekilde konumlandırır. Bu yeni bir felsefe pratiği olup felsefeyi dönüştürürken aynı zamanda dünyayı da dönüştürmeye yardım edecektir (Althusser, 2003a: 189–191).

Althusser'e göre sınıf kavgası içinde karşı karşıya gelen sınıf tavırları, son aşamada burjuvaziyi temsil eden idealist ve proletaryayı temsil eden materyalist dünya görüşleri olarak ikiye ayrılır. Bu dünya görüşleri *teori* alanına felsefe yoluyla yansımaktadırlar. Felsefe tam da bu nedenle politik bir sınıf kavgasıdır. Bu sınıf kavgasının asıl savaş alanı bilimsel bilgidir. Bu anlamda savaş, aslında bilimsel bilgiden yana olanlar ile bilimsel bilgiye karşı olanlar arasındaki bir savaştır. Geçmişte hep idealizm egemen olurken, Marx'ın kurduğu tarih bilimi bunu tersine çevirmiştir. Artık felsefede tam tersi bir durum vardır ve bu sınıf savaşına da yansıyacaktır. Sınıf savaşında da egemenliğin materyalizme geçmesinin gerçekleşmesi için *Kapital*'in bu anlayış çerçevesinde okunması gerekir (Althusser, 2004a: 27–28).

Marx'ın oluşturduğu teorik pratik, hayata bağlı olup, *sınıf kavgasının devrimci pratiğini* gerçekleştirmek üzere, Lenin'in ifadesiyle, doğru fikirlerle düzmece fikirleri birbirinden "*bir çizgiyle ayırmak*" amacındadır. Bu ayırım aynı zamanda, sınıfları ayırmaktır, zira "Teorik yönden doğru fikirlerle, düzmece fikirleri ayırmak, politik yönden halkla (proletarya ile onun müteffikleri) halkın düşmanlarını ayırmakla birdir." İşte bu nedenle "Felsefe halkın teorideki sınıf kavgasıdır. Teoride ve bütün *fikir konularında* (politika, ahlak ve estetik vb.) doğru ve düzmece görüşleri ayırt etmede halkın yardımcısıdır. İlke olarak doğru fikirler halkın dostu, düzmeceleri de düşmanıdır." Felsefenin yürüttüğü savaş kavramlarla yürütülen bir savaştır. Kelimelerle "fikirler" sınıf kavgasının gerçekliklerini dile getirirken felsefe bir devrim silahı işlevi görür (Althusser, 2004a: 30).

Felsefeci ve filozofun felsefe yapma şekli de bu sınıfsal konumla bağlantılı olarak şekillenir. "Felsefe konusunda her *nesnel* bilgi aynı zamanda, felsefe içinde bir konum, yani felsefe içinde ve felsefe üzerinde bir Tezdir." Bu nedenle felsefeci, felsefe içinde bir konuma yerleşir, bu konumla birlikte felsefeci kendi safını belirler ve öteki konumlarla arasına bir mesafe koyar. "Felsefe üzerine, aynı zamanda felsefi olmayan, yani felsefe *içindeki* konumlardan söylenmiş olmayan nesnel söylem yoktur" (Althusser, 2003c: 60). Böylesi bir nesnel söylemin olması mümkün değildir, çünkü felsefi önermeler dogmatiktirler ve nesneleri gerçek nesneler değildir (Althusser, 2003c: 13–19).

Althusser, felsefeyi belirli bir sistem içinde tanımlayıp özelliklerini açıklamaya çalıştığı derslerinde felsefenin neliğini ve nasıl işlediğini bazı tezlerle ifade eder. Buna göre, 1) "Felsefi önermeler birer tezdir." Bu tezler didaktik değil dogmatiktirler, çünkü bilimsel bir kanıtlamaya konu olamazlar ancak doğru veya yanlış oldukları bildirilebilir. O halde 2) "Her Felsefi Teze doğru veya doğru-değil denilir." Bu tezlerin doğrulukları için, *akılcı doğrulamalara* başvurulur. O halde "Felsefe bilimlerden farklı bir disiplindir." Çünkü 3) "Felsefenin nesnesi, herhangi bir bilimin gerçek nesnesi olması anlamında ya da gerçek nesne değildir." 4) Bilimlerde olduğu şekliyle Felsefenin bir nesnesi yoktur, bununla birlikte, 5) Felsefenin kendi iç nesneleri olarak tanımlanabilecek "felsefi nesneleri" vardır. 6) "Felsefe, Tez denilen dogmatik önermeler biçiminde düzenlenen sözcüklerden oluşur." 7) Bu tezler bir sistem içinde birbirine bağlanırlar ve kendilerine özgü sistemleri içinde kaldıklarından dolayı, 8) "Felsefe, kendisine göre, yanılmaz. Felsefi yanlış yoktur." Oysa, 9) "İdeolojik bir önerme,

.... amaçladığı nesneye ilişkin olduğundan yanlış bir önermedir." Ve felsefeye atfedilen, 10) "Disiplinlerarası sloganı, günümüzde, çoğunlukla *ideolojik* bir önermeyi dile getirmektedir." Bu yüzden, 11) "Felsefe ne disiplinlerarası bir disiplindir, ne de disiplinlerarasılığın kuramıdır." 12) Felsefe bir bilim olmadığı için toplumsal sorunları çözmez, sadece müdahale eder, sorunların doğru ortaya konulması amacıyla *yolu açıp temizlemeye* katkıda bulunacak tezler ortaya koyar. 13) "Felsefe, bilimsel kavram değil, felsefi kategoriler üretip bir araya getiren Tezler bildirir." Bu tezler, 14) "*felsefi yöntem* olarak toplanabilir ve *bir felsefi yöntem* olarak işleyebilirler." 15) "Felsefi yöntem, gerek işleyişi gerekse kipliği gereği, bilimsel bir yöntemden farklıdır." 16) "Felsefe, "köken" ve "son erekler" sorularına yanıt vermez çünkü, felsefe ne dindir ne de ahlak." 17-18) Köken ve erek soruları dinsel ve ahlaki ideolojilerden çıkarsanan ideolojik önermelerdir. 19) Bunlar pratik normlar koyarak somut tavırları yönetirler ve pratik birer ideoloji olurlar. Bütün bunlar dikkate alındığında felsefenin en belirleyici işlevi, yukarıda da değinildiği üzere, *sınır çizmek* olacaktır. O halde 20) "Felsefenin en önemli işlevi, bir yandan ideolojilerin ideolojikliği, öte yandan da bilimlerin bilimselliği arasına ayırım çizgisi çekmektir" (Althusser, 2003c: 13-28).

Bununla birlikte felsefe, ideolojiden kopmuş bir disiplin değildir, ideolojinin içinde şekillenir ve kültürün belirlenimi altındadır. Bu belirlenim hegemoniktir ve sürekli zihne hükmeden bir yapıya sahiptir. Felsefe de elbette bir konjüktür içerisinde şekillenmektedir ve tezlerini söz konusu koşullara bağlı olarak şekillendirmektedir. Felsefenin bu özelliği siyasi bir müdahale anlamına geliyor olmakla beraber felsefe yalnız siyaset değildir. Felsefe sadece pratik ideolojilere müdahale etmez, bilimlere de müdahale eder. Bu doğrultuda bilim ile ideoloji arasındaki ayırım, felsefe içerisinde ve felsefi müdahalenin sonucunda oluşan ayırımlardır. Felsefenin etkisi bu nedenle bilgi etkisinden farklıdır ve onun bilimlerle kurduğu ilişki onun özgül belirlenimini oluşturur. "Çeşitli disiplinlerin uzmanları, kendi bilimsel pratikleri içinde, felsefenin bilimlerle kurduğu ayrıcalıklı ilişkiyi "kendiliğinden" kabul ederler. Genelde bilinçsizce kabul ederler: bazı koşullarda, kısmen bilinçli olabilir. Ama, o zaman da bilinçsizce kabul etmenin kendine özgü *biçimlerine* bürünmüş olarak kalır: bu biçimler "bilginlerin" ya da "bilimadamlarının" kendiliğinden felsefesini oluşturur (B.K.F.)." Her bilim adamının ideolojik ve felsefi etkiyle benimsemiş olduğu böyle bir düşünce vardır. Bu bir bunalım döneminde veya buna-

lımın etkisinde olunarak ve çoğunlukla farkında olunmaksızın edinilmiş bir felsefedir. B.K.F. nin dışında kalmak veya farkında olmak ancak bunalımın farkında olmakla mümkündür. Bunun için gerekli olan en önemli şey sınıf bilinci ve felsefenin bir mücadele biçimi olduğunu bilmektir (Althusser, 2003c: 63-85)

Bütün bu yönleri ve özellikleri göz önünde bulundurulduğunda Althusser'in felsefeyi klasik yaklaşım biçimlerinin tamamıyla dışında bir yere konumlandırdığı görülür. Onun felsefeye ilişkin en belirgin tanımı dikkate alındığında, felsefe teorik alanda işçi sınıfının mücadelesini temsil eder. Buna göre felsefe, teori kökenli olmakla beraber pratik alana katılan, ona müdahale eden bir eylem şekline dönüşür. Onun eyleme şekli, teorik bir eylemedir ve müdahalesi de buna paralel bir müdahaledir. Çoğunlukla, daha önce de ifade edildiği üzere, Althusser'e göre felsefe bilimi takip eder ve bilimsel devrimlere paralel büyük değişimlere uğrar. Başlangıcında Platon'un bulunduğu felsefi gelişim süreçlerinin tümü dikkate alındığında, Platon'dan bugüne felsefede her zaman bilime bağımlı bir yönünün var olduğu görülür. Bu nedenle onun en önemli işlevi teorik sahada işçi sınıfının mücadelesini gerçekleştirmektir. Felsefenin bu amacı dikkate alındığında Marx'ın gerçekleştirdiği bilimsel devrime paralel olarak Marksist-Leninist felsefe de bir devrimi ifade eder ve nasıl Marx'ın bilimsel devrimi bilimlerin gelişimde son aşamayı temsil ediyorsa Marksist-Leninist felsefe de felsefede son aşamayı temsil eder.

Sanat Üzerine

Althusser, sanat konusunda çok yönlü ve üretken bir düşünür olmamakla birlikte değişik zamanlarda, kendi düşüncelerine paralel ve elbette Marksist çizgide bazı yazılar kaleme almıştır. Bu yazılar genellikle güncel sanat olayları ve bunlara ilişkin tartışmalar üzerine yazılmışlardır. Dolayısıyla Althusser'in bir estetik teorisi olmamakla beraber söz konusu metinlerinden hareketle onun sanata ilişkin bazı değerlendirmelerine ulaşmak mümkün olabilir.

Althusser'in sanata ilişkin yazdığı ilk önemli metin, 1962'de yazdığı *"Piccollo": Bertolazzi ve Brecht* başlıklı yazıdır. Materyalist Bir Tiyatro Üzerine Notlar alt başlığını taşıyan yazı daha çok 1962'de *Piccolo Teatro*'nun bir temsilini ve Brecht tiyatrosunu ele almaktadır. Bununla birlikte Althusser'in sanat konusundaki bazı tezlerini de bu yazıda görmek ola-

naklıdır. Althusser'e göre gösteri ve sanatsal etkinlik "esas olarak, kültürel ve ideolojik bir kabulün vesilesidir". Estetik dünyada var olan her türlü etkinlik de ideolojik, insanlığın politik ve toplumsal mücadelesinin bir kavga aracı, olmaya devam eder. Bu bağlamda sanatsal yaratı ideolojik bir kökenden beslenir ve bir birleşmeye aracılık eder (Althusser, 2002: 183-184). Althusser, 1966'da Adre Daspre'a yazdığı bir mektupta sanat ve ideoloji ilişkisini daha net bir şekilde açıklamaya çalışır. *Sanat Bilgisi Hakkında Mektup* başlıklı bu kısa yazı, dönemin Komünist Partisinde Garaudy ve Aragon kanadında yer alan Adre Daspre'ın Althusser'in ideoloji konusundaki tezlerinde sanatın ideolojik olup olmadığı ve ideoloji ile bilgi arasındaki ilişkinin nasıl olduğuna yönelik sorduğu sorulara cevap olarak yazılmıştır. Ona göre, her ne kadar sanatın ideolojiyle ilişkisi özgül olsa da gerçek sanat ideolojiler arasında yer almaz. Sanat, dar anlamıyla bilgi veren bir etkinlik değildir ve modern anlamda bilimsel bilginin yerini tutmaz. Zira sanatın ayırıcı niteliği, gerçeklikle ilgili olarak "*görmemizi*", "*algılamamızı*" ve "*duyumsamamızı*" sağlar, bilmemizi değil. Sanatın bize bilgi altında sunduğu da nihayetinde görme ve algılama biçimleri altında verilen bilgidir, dolayısıyla yine ideolojidir. Sanatsal etkinlik ideoloji alanında doğar, onun içinde yüzer ancak sanatsal yönü ile ondan kopup ayrılır ve onu *anıştırır*. Sanatın konusu, bireysel olandır ve sanatsal yaratı bireysel olanı sanatçının görüsünden verir, bireysel yaşantı da ideolojik konumlanmadan kopabilen bir şey değildir. Bilimin veya bilimsel bilginin sanatsal olandan farkı ise onun gerçekliği kavramlarla *tanıma* aracılığıyla vermesidir (Althusser, 2004d: 103–105). Sanatsal yaratının tam olarak nereye yerleştiği ancak onun oluşturduğu bilgi alanını tanımak ile olanaklıdır. Bu bilgi alanında ortaya konan ürün bilim alanından farklı olmakla birlikte aralarında belirli ideolojik etkileşimler olmak zorundadır. Bu yönüyle gerçekte (gerçek) sanatsal ürün, ideoloji olmamakla beraber başlangıcı itibariyle veya kökeni dolaysıyla ideolojik bir çerçevede yapılanır.

Bu özellikleri dolayısıyla sanat aslında nihayetinde ideolojik bir amacı bilerek veya bilmeyerek taşımaktadır. Bunun doğrudan izleyici tarafından fark edilmesi mümkün olmayabilmektedir. Brecht tiyatrosu bunun ilginç bir örneği olarak görülebilir. Brecht, tiyatrosunda oyunlar tam anlamıyla merkezsizdir. Bu haliyle onun oyunu naif, yanılsama ile dolu ve dünyanın merkezi olmak isteyen bilinci reddeder. Merkez, Brecht tiyatrosunda bu haliyle sürekli yana kayar ve bu yolla kendine ilişkin bilinci demistifikasyona uğratarak gerçekliğe ulaşır. Brecht'in oyunun amacı

bu nedenle ders vermek değil, izleyici ile sunulan oyun arasında yeni bir ilişki yaratmaktır. Bu ilişki, seyirciyi "kahraman"ın yazgısına bağlayan klasik katharasis amaçlı özdeşleştirme biçimlerinden kopmaya çabalayan ve temelinde ideolojik, kültürel bir temel bulunduran türde bir özdeşleştirme biçimidir (Althusser, 2002: 178–183).

Bu sanatsal anlayışın bir başka örneğini de Leonardo Cremonini'nin resminde bulmak mümkündür. Cremonini, Althusser'e göre sadece nesneleri ve insanları resmetmeyip daha temel de olan nesneler ve insanlar arasındaki yapısal ilişkileri resmetmeye çalışmaktadır. Bu anlamda o soyut bir resim anlayışına sahiptir, fakat bu bilimsel bir yön taşıyan bir soyutluk anlayışıdır ve daha derininde de hümanist ideolojinin önemli bir eleştirisini içermektedir (Ferretter, 2006: 106). Cremonini, soyut ilişkileri, nesne ve insanların olağan görünümün ötesine geçerek ortaya koymaya çalışır. İnsan çehresinin hümanist-dinsel bir ideolojiyle verilen biçimlerinin ötesine geçilmesi bunun en güzel örneğidir. Cremonini, çehreleri biçimsel değişikliklere uğratarak her türlü öznelliği merkeziliği yok etmeye çalışır (Althusser, 2004d: 122–135).

Marksizmin Güncel Sorunları

Althusser'in son dönemde kaleme aldığı yazılar çoğunlukla güncel olaylara ve politik durumlara ilişkindir. "Kriz" bu yazılarda öne çıkan kavramların başında gelir. Ona göre, özellikle 1970'lerde Marksizmin içinde bulunduğu durum tam olarak kriz durumu şeklinde ifade edilebilir. Bu kriz sadece teorik alanda bulunan bir kriz olmayıp siyasal ve politik boyutta da gözle görülür bir seviyededir. Marksist teoriden esinlenen Çin'de ve Rusya'da devrimler sonrasında başlayan dağılmalar, III. Enternasyonal'in lağvedilmesi bu krizin en görünür yansımalarıdır. Stalinci politikalar, bunu takip eden sürede Çin'in SSCB ile ilişkilerini askıya alması, bu krizin önemli göstergeleri olarak görülebilir. Althusser'e göre, yaşanan bu siyasal kriz doğrudan doğruya teorik krizin sonuçlarıdır. Özellikle Marx'ın idealist okumalardan bir türlü uzaklaştırılamamasından kaynaklanan bu krizin aşılması için bütün bir Marksist-Leninist teorinin yanlış yorumlardan ve çıkarsamalardan arındırılması, yeniden elden geçirilmesi gerekir. Bu kriz, berrak bir siyasal görüş ile, krizin içerde olduğunun farkına varılmasıyla ve bir bütün olunarak ancak aşılacaktır (Althusser, 2009: 27-35). Althusser'in bu tezlerinde var olan temel eğilim, parti içerisinde takip edilecek düzenlemeler aracılığıyla Marksist teorinin ye-

niden yapılanmasını sağlamaktır. Bu anlamda o daha çok, siyasal ve politik krizlerin aşılması için teorik bütünleşmeyi zorunlu görmektedir. Teorik anlamda krizin aşılması ise Marx'ın kendi sınırları içinde anlaşılmasını, idealist yorumlardan kurtarılmasını şart koşar.

Böylesi bir durumda var olan kriz kurtuluş krizine dönüşebilir. Bu kriz, klasik şekliyle dile getirilen kriz söylemi değildir. Althusser'in ifadeleriyle: "Doğrusu burjuvanın ideologları, daha 19. yüzyıl sonundan başlayarak, hem de hep aynı terimlerle, *Marksizmin krizde olduğunu, iflas ettiğini, ölüp gittiğini* söyleyip durdular; gösterdikleri kanıtların altına gömdüler Marksizmi alenen ve istihzayla. Weber'den Croce'ya Aron'dan Popper'a varıncaya dek filozoflar, "Marx'ın felsefesi"nin tıpkı Marx'ın eleştirdiği felsefeler gibi olanaksız ya da metafizik olduğunu "tanıtladılar". "Bilgin" iktisatçılar değer kuramının masaldan ibaret olduğunu, artı-değer kuramının da, matematik açısından "işlemsel olmadığı" için boş bir şey olduğunu "tanıtladılar". Din adamları, ahlakçılar, toplumbilimciler, "siyaset bilimciler" sınıf kuramını Marx'ın icat ettiğini, Marksistlerin dünyayı bu yasaya tabi kıldıklarını, oysa dünyanın bu kuramdan kolayca vazgeçebileceğini, dahası vazgeçmesinin kendi lehine olduğunu "tanıtladılar". Bütün bunlar Marx'ın öldüğünü, daha da kötüsü, ölü doğduğunu, hem de daha çok uzun zamandır ölü olduğunu söylediler." Althusser'e göre Marksizmin bugün içinde bulunduğu kriz, gerçekte söz konusu olan kriz söylemine karşı "*Marx'ı kurtarmak*" isteyenlerin hümanizma ve din duygusuyla harekete geçmeleri sonucunda ortaya çıkmıştır. O halde Althusser'e göre bu kriz söylemini aşındırmak gerekir. "Biz Marksizmin krizinden onlar gibi söz etmeyeceğiz, onlara yeni kanıtlar sunmak için değil, kendi kuramsal ve siyasal zayıflığımız nedeniyle ellerinde bulunan kanıtları çekip almak için söz edeceğiz". Bu yaklaşımla Althusser, *Marksizmin* (kendi) *gücüne*[20] dayanarak Marksizmin krizinden soğukkanlılıkla söz etmek gerektiğini savunur. Çünkü "*Marksizmin krizi, bütün tarihi içinde belki de ilk kez, kendi kurtuluşunun, yani kendi yeniden doğuş ve dönüşümünün başlangıcı olabilir bugün*" (Althusser, 2009: 32-33). Krizin aşılması ve Marksizmin yeniden doğuşu için imkana dönüştürülmesi, Althusser'e göre doğrudan hem teorik hem de pratik boyutta bir bütünlük sağlanmasına bağlıdır. Althusser, bunun için

20 Ona göre, Marksizm güçlüdür çünkü tamamıyla bilimseldir. Bu bilimsel olmanın beraberinde getirdiği güçlülük, Marksizme, rahatlıkla kendi öz eleştirisini yapabilme ve krizden de çıkabilme olanağı sağlayacaktır.

bir anlamda kendi tezlerinin toparlandığı teorik bir yol haritası çıkarmaktadır.

Althusser'e göre Marksizmin krizine dair üç tür yol görülmektedir: 1) Bazı komünist partilerin başvurduğu yol "görmemek için gözlerini kapatmak ve sesini çıkartmamaktan ibarettir"; 2) İkinci tarz krizin şokuna maruz kalınırken, umut arayışıyla "onu yaşamdan çekmekten ibarettir". Bu iki yol krizin aşılmasını sağlayacak yaklaşımlar değildir. Krizi aşmak ancak yukarıda dile getirildiği biçimiyle mümkün olabilir. 3) kolay olmasa da, onun yapısını, anlamını, erimini keşfetmeye çalışmak üzere, ona kıyasla yeterli tarihi, kuramsal ve siyasi mesafeyi almaktır. Eğer bunu başarırsak, o zaman konuşulan dili değiştirebilir, ve çıkmakta olduğumuz uzun tarihten sonra "Marksizm bunalımda" diyecek yerde, şunu söyleyebiliriz: "Sonunda Marksizmin bunalımı patlak verdi! Sonunda görünür hale geldi ve onun öğelerini gün ışığında görmeye başlıyoruz! Sonunda yaşamsal ve de yaşayan bir şey bu bunalımla bunalım içinde kurtarılabilecek" (Althusser, 2003a: 321-2).

Marksizmin kendi krizini tersine çevirmesi olarak yorumlanabilecek bu yolun başarılı olması için Althusser'e göre ilk olarak Marx'ın düşünsel gelişiminde "eleştiri"nin yerini görmek gerekir. Eleştiri, Marx'ın düşüncesinin dönüşüm geçirmesini sağlayan temel kavramlardan biri olup, maddeci bir yapı üzerine yerleşmiştir ve bir anlamda pratikten teoriye dönük bir etkinliktir. Althusser'e göre buradan hareket edildiğinde Marksist teorinin işçi hareketinin içinden çıktığı ve onun içinde şekillendiği görülecektir. O halde, Marksizmin buna uygun olarak yoluna devam etmesi ve bu uygunluğa özel bir dikkat göstermesi gerektiği bilinmelidir. Bu ana hat üzerine düşünüldüğünde Marksizmin sadece Alman felsefesi, İngiliz ekonomi politiği ve Fransız sosyalizminin basit bir bireşimi olmadığı görülür. Marksizmin böylesi bir şekilde ele alınıyor olması, onun gerçekte olduğundan çok daha farklı, idealist bir şekilde anlaşılmasına neden olmaktadır. Marksizmin krizden çıkması idealist Marx analizlerinin tümünün aşılmasıyla ancak olanaklıdır. (Althusser, 2009: 35-62). Marx'ın idealist bir felsefe içinde anlaşılmasının en belirginleştiği şekiller hümanizm, ekonomizm ve tarihsiciliktir. Bu problemlerin aşılması, Althusser'e göre, yukarıda ana hatları ortaya konulan, kendisinin yapısalcı yaklaşımıyla ancak olanaklıdır. Althusser'in öncelikli olarak sonuca ve pratik başarıya odaklanan bu temel tezlerinin ilham kaynağı Lenin'dir.

Lenin ve Marksist Felsefe

Althusserci yaklaşımın klasik Avrupa Marksizminden veya Batı Marksizminden çok önemli farklılıkları vardır. Bu farklılıkların zaman zaman 'Marx'a rağmen' olarak değerlendirilebileceği noktalara bile kaydığı görülür. Althusser'in böylesi bir farklılaşmaya ulaşmasındaki en önemli düşünsel kaynağı Lenin'dir. Lenin, Batı Marksizminde git gide kaybolan pratik boyutu öne çıkaran ve hatta pratiğin teoriye önceliğini fark eden bir isim olarak Althusser'e göre, her anlamda Marksizmin en önemli önderleri arasında yer alır. Hatta bir anlamda Althusser'e göre Lenin, Marx'ın kuramını tamamlayan kişi olarak kabul edilmelidir. Bu yönleriyle Althusser, bilimsel düşünce sistematiğini, felsefe-bilim ittifakını büyük ölçüde Leninci etkilere borçludur. Bu sebeplerle o, Marksizmin pek çok açmazı için doğrudan Lenin'e başvurmaktadır.

Lenin, Althusser'in okumasında sadece bir devrim önderi olmanın ötesinde, Marksist teorinin bilimselliğini, hem teori de hem de pratik de ortaya koyan bir liderdir. Bu nedenle Althusser, Leninci düşünceyi Batı Marksizminin karşısına konumlandırır ve Avrupa geleneğinde bulamadığı eylemselliği doğrudan Lenin'den alır. Bu sebeple o, Marksist felsefeyi çoğunlukla Marksist-Leninist felsefe olarak adlandırır.

Lenin'in Althusser nazarında bu denli önemli oluşunun en büyük nedeni, onun klasik felsefeyi reddedişidir. Lenin, klasik felsefi gevelemenin her hangi bir sonuç veremeyeceğinin farkında olan bir liderdir. Bu gerekçeyle klasik anlamlarıyla felsefe yapma biçimlerini kabul etmez. "Onların 'felsefe yapma' tarzı büyük zeka ve incelik hazinelerini felsefede *geviş getirmek* için harcamaktır. Bana gelince, ben felsefeyi daha değişik bir biçimde ele alıyorum, felsefeyi Marx'ın istediği biçimde esasına uygun olarak *kullanıyorum*. Dolayısıyla "diyalektik materyalist" olduğuma inanıyorum". Akademik felsefenin Lenin'i görmezden gelmesinin en önemli nedeni de, Althusser'e göre, Lenin'in bu düşünceleridir. O, akademik felsefenin içinde debelendiği çıkmazın farkındadır ve bir anlamda felsefenin nasıl olması gerektiğini de gösteren bir yaklaşım şekline sahiptir. Lenin'in önerisi bu yönüyle klasik felsefe çizgisinin tümüyle değiştirilmesi yönündedir. Oysa "Felsefenin katlanamayacağı şey geleneksel pratiğini değiştirebilecek güçte bir felsefe kuramı (yani nesne bilgisi) fikridir. Bu kuramın felsefe için öldürücü olması muhtemeldir, çünkü onun reddi üzerine kuruludur". Akademik felsefenin, Lenin'in bu tezleri dikkate alındığında onu görmezden gelmesi oldukça normaldir. Zira burada kat-

lanılmaz bir ilişki vardır: Bir siyaset adamı felsefedeki tecrübesizliğine rağmen, ölçüyü kaçırarak, bilinçli ve sorumlu felsefenin nasıl olması gerektiğini göstermektedir. Dolayısıyla nasıl psikolojik geviş getirme için Freud katlanılmazsa, Lenin de aynı şekilde felsefi geviş getirme için katlanılmaz biridir. Bu doğrultuda, "Lenin ve resmi felsefe arasında gerçekten katlanılmaz bir ilişki söz konusudur: Bu ilişki egemen felsefeyi, gizlemeye gayret ettiği en zayıf yerinden siyasetten vurur..." (Althusser, 2003a: 159-161).

Lenin'in bu kavrayışı veya felsefenin yumuşak karnını fark edişi elbette Marx'a dayanır. XI. Tezde, "Bugüne kadar filozoflar dünyayı yorumlamakla yetindiler, oysa yapmaları gereken dünyayı değiştirmektir" diyerek Marx, artık dünyayı yorumlayan felsefeleri değil de, dünyayı değiştirecek bir felsefeyi anmaktaydı. Bu nedenle Labriola ve Gramsci, Marx'ın düşüncesini bir praksis felsefesi olarak adlandırırlar. Bunun farkında olunmakla birlikte XI. Tezi takip eden süreçte felsefede büyük bir boşluğun olduğu görülür. Bu boşluğun farkına varan kişi Lenin olmuştur ve o, tam da XI. Tezin iddiasını hayata geçirmenin yolunu gösterme çabasındadır. Bu, Marx'ın *Alman İdeolojisi*'nden başlayarak gerçekleştirmeye çalıştığı şeydir. Marx, *Alman ideolojisi*'nden başlayarak felsefenin kökten bir ilgasını gerçekleştirerek "tüm felsefi fantazilerden kurtulmak ve pozitif gerçekliğin incelenmesine girişmek, felsefenin peçesini yırtarak gerçekliği nihayet olduğu haliyle görmek" amacındadır. Bu girişimin başlangıç noktası Marx'ın epistemolojik kopuşudur ve epistemolojik kopuştan başlayarak Marx, tarih kıtasını bilime açmış olur. Daha öncesinde hep tarihin ideolojik olarak işlenişi söz konusuyken Marx'la birlikte bu alanda da bilim hâkim olmaya başlamıştır. Bu yeni bir bilimin kuruluşu olup aslında tam olarak felsefi ideolojiden de kopuşu ifade eder. Tüm bilimler gibi bu yeni bilim de, Althusser'e göre maddecidir ve bu nedenle "Tarihsel Materyalizm" olarak adlandırılmıştır. Tarihsel materyalizm bir yandan idealizmden kopuşu bir yandan da bir bilimsel kuruluşu işaret eder. Dolayısıyla tarihsel materyalizm Tarih biliminin ta kendisidir. Böylesi bir bilimsel yenilik veya keşif daha önceden de belirtildiği gibi Althusser'e göre felsefede de yenilikler ve önemli düzenlemeler getirir, zira felsefe ve bilim paralel olarak ilerleyen birbirine bağımlı disiplinlerdir (Althusser, 2003a: 163-169).

Lenin'in felsefesi, bu doğrultuda Marx'ın keşfinin gerektirdiği felsefi yeniliği onun bıraktığı yerden devralarak tamamlama girişimindedir.

Lenin'le felsefe arasındaki ilişkiler ise aslında felsefi değildir. Lenin'in felsefi tezlerine bakıldığında Althusser'e göre şunlar öne çıkar:

"1. *Tez* – Felsefe, bir bilim değildir. Felsefe bilimlerden ayrıdır. Felsefi kategoriler bilimsel kavramlardan ayrıdır." Bu tezle birlikte, Lenin, Felsefeyle bilimler, felsefi kategoriler ile bilimsel kavramlar arasında net bir ayırım ortaya koyarak *ampirizm ve pozitivizmin bütün biçimleri karşısında* radikal bir felsefi tavır almış olmaktadır.

"2. *Tez* – Felsefe, bilimlerden ayrı bile olsa, felsefeyle bilimler arasında ayrıcalıklı bir ilişki söz konusudur. Bu ilişki materyalist gerçeklik tezi tarafından temsil edilir." Althusser, bu teze ilişkin olarak iki noktanın önemine dikkat çeker. İlk olarak Lenin, burada, devrimci pratik ile devrimci teorinin birbirine bağımlılığına, yani materyalist felsefenin bilimsellikle ayrılmaz bir pratiğe sahip olduğuna işaret eder. İkinci olarak da Lenin bu tezle genel olarak felsefeden değil de materyalist felsefeden söz etmektedir.

"3. *Tez* – Lenin burada da Engels'in *Ludwig Feuerbah ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, adlı kitabında sergilediği klasik bir teze eşsiz bir derinlik katar. Bu tez iki eğilim arasında yüzyıllardır süregelen mücadelenin tarihi olarak anlaşılan felsefe tarihini nesnesi haline getirir. Yani idealizm ve materyalizm." Bu tezle birlikte Lenin bir anlamda aslında felsefenin bir tarihinin olmadığını gösterir. Zira buradan ulaşılan sonuç, İdealizmin ilkelerinin kanıtlanamayacağı gibi ve Materyalizmin de nihai ilkelerinin kanıtlanmasının mümkün olmadığıdır (Althusser, 2003a: 174-182).

Althusser'e göre bu felsefi tezlerin temel amacı felsefi pratiği şekillendirmek veya nasıllığını ortaya koymaktır. "Lenin'in tanımına göre felsefi pratiğin özü aslında teori alanına yapılan bir *müdahaledir*. Bu müdahale ikili bir biçim kazanır: Belirli kategorilerin formülleştirilmesi olarak kuramsal; kategorilerin işleyiş gereği pratik. İşleyişle kuramsal alanda, doğru olduğu ilan edilen fikirlerle yanlış olduğu ilan edilen fikirlerin arasına ve bilimsel olan ve ideolojik olanın arasına bir "ayırt edici-çizgi" çekilmektedir." Bu çizgi, daha önce de belirtildiği gibi, bilimsel olan ile ideolojik olanın birbirinden ayrılmasını ve bilimsel olanın felsefi saldırılara karşı savunulmasını mümkün kılacaktır, dolayısıyla bu çizgiyi materyalist felsefe çekmektedir (Althusser, 2003a: 185-186).

Marksist felsefenin ve bilimselliğin, Althusser'e göre Leninci bakışla keşfedilen iki düğüm noktası vardır ki, bunları Lenin *felsefede partili tavırla* aşmak girişimindedir. Birinci düğüm noktası, felsefenin bilimlerle ilişkisi, ikinci düğüm noktası ise felsefenin siyasetle ilişkisine dairdir. Bu iki düğüm noktasını da Lenin aslında yukarıda dile getirilenlere paralel olarak şöyle aşmaktadır: "Felsefe, siyasetin, belirli bir gerçeklikte, belirli bir alanda, belirli bir biçimde sürdürülmesi olacaktır. Felsefe siyaseti teori alanında, daha kesin olarak konuşmak gerekirse: Bilimlerin yakınında – *karşılıklı olarak* temsil eder ve aksine yönelişte de bilimselliği, sınıf savaşının tarafları olan sınıflara dönük olarak, siyaset alanında temsil edecektir". Lenin'in bu yaklaşımı tamamıyla yeni olup, yadsımadan ileriye gidemeyen, klasik geviş getirme biçimi olan felsefenin dışında, ona oldukça üstün gelen pratik bir biçimdir (Althusser, 2003a: 185-186).

Althusser'e göre Lenin, Marx ve Engels ile ilgili olarak önemli bir buluş yapmış, Marx'ın bilimsel teorisinin yeni bir felsefe olmaktan ziyade proletaryanın felsefedeki sınıf tavrı temeline oturan bir felsefe pratiğine yol açtığını fark etmiştir. Bu doğrultuda en net olarak Lenin felsefenin bir bilim olmadığını ve onun aslında bir nesnesinin olmadığını, teorik olarak yürütülen politik bir *müdahale pratiği* olduğunu ortaya koymuştur. Bu yönelime Lenin'i ulaştıran şey onun aslında Marx'ın Hegel'le ilişkisini önemli ölçüde kavramış olmasıdır. Lenin 1894'te *Halkın Dostları Kimlerdir*'i yazdığında Hegel'i okumamış olmakla birlikte Marx'ın diyalektik materyalizmi ile Hegel'in diyalektiği arasındaki temel farklılıkları anlamış ve Marx'ın Hegelciliğe kategorik olarak karşı olduğunu fark etmiştir. Lenin Hegel'i okumadan çok önce *Kapital*'i oldukça iyi kavrayarak, Hegelci diyalektik formüllerin "içi boş diyalektik şema", "kapak" veya "kabuk" olduğunu anlamıştır ve bu nedenle de Hegel'in diyalektiğinin Marx'ın teorisinin sadece kökeni olduğunu ve teorinin kökeni yüzünden de suçlanamayacağını belirtmiştir (Althusser, 2004a: 101-104).

Buna ek olarak Lenin 1915'te Hegel'in *Büyük Mantık*'ını okurken *Mantık*'ın tümünün anlaşılmadan Marx'ın anlaşılmasının mümkün olmadığını dile getirir. Burada Lenin'in gerçekleştirdiği şey tersten bir işlemdir ve *Kapital*'in anlaşılması yoluyla Hegel'i anlamaktır. Çünkü Lenin, Hegel'i "ters çevirerek" okumuştur. Ters çevirme idealizmi maddeciliğe çevirme işlemidir ve Marx'ın yaptığı işlemi okuma eylemine dökmektir. Bu haliyle ters çevirme "felsefede proletaryanın taraf tutma tavrının olum-

lanması oluyor". Lenin'in gerçekleştirdiği şey tam olarak dünyayı değiştirerek anlamaktır (Althusser, 2004a: 105-120).

Bunun çok net bir şekilde görülebileceği yerlerden biri sopanın eğriliği kuramıdır. Lenin, *Ne Yapmalı*'da dile getirdiği formüllere ilişkin yapılan eleştirilere cevap olarak sopanın eğriliği kuramını kullanır. "Bir sopa, yanlış yöne eğilmişse, diyordu Lenin, onu düzeltmek için, önce onu ters yöne eğmek, dolayısıyla bilek gücüyle onu kalıcı bir karşı-eğriliğe maruz bırakmak gerekir. Bu basit formül, doğrunun içerdiği etkiye ilişkin ve Marksist pratikte derinlemesine yerleşik bütün bir kuramı içerir görünmektedir. Bir düşünceyi düzeltmek için doğru bir düşünceden başka şeye ihtiyaç duymayan tüm akılcı geleneğin tersine, Marksizm, düşüncelerin ancak toplumsal münasebetlerin maddesellikleri içinde ele alınıp o maddeselliğe dahil edilirse tarihsel varoluşa sahip olacaklarını düşünür. ... Burada çıkan sonuca göre, adına felsefe denen o belirgin şekilde soyut alanda bile, eğer tarihsel olarak var olan düşüncelerin değiştirilmesi söz konusu ise, çıplak doğruyu vaaz etmek ve onun anatomik besbelliliğinin zihinleri, 18. yy.daki atalarımızın söylediği gibi, "aydınlatmasını" beklemekle yetinmek mümkün değildir: düşünceleri değiştirmek gerektiğine göre, onları eğrilik durumunda tutan gücü, onu yok eden karşı-güç aracılığıyla, onları düzeltmek için karşı-eğriliği bu düşüncelere dayatmak suretiyle, tanımak zorundayız" (Althusser, 2003a: 230-231). Lenin'in burada çok açık olarak gösterdiği gibi, felsefe kendi başına dünyayı düzeltmek kudretine sahip değildir. Klasik şekliyle felsefenin ilerleme ve tez ortaya koyma biçimi müdahale etmek değil olduğu şekliyle izlemektir. Marksist felsefenin amacı ise dünyaya müdahale etmek, sopayı düzeltmektir. Bunun olanağı için başvurulacak tek yol ise pratiktir. O halde buradan ulaşılması gereken en açık sonuç, teorinin pratik olduğudur.

Althusser'e göre, bütün bu yönleri dikkate alındığında Lenin'in felsefeye getirdiği şey, Marx'ın belirttiği gibi dünyayı değiştirmek üzere felsefeyi kullanmaktır. Bu anlamda felsefenin içine düştüğü çıkmazın nasıl aşılacağını öğreten bir felsefi pratik geliştirmiştir. Lenin sadece bir politik önder olmanın çok ötesinde, derin bir kavrayışla sadece felsefenin değil, Marksist düşüncenin de açmazlarının nasıl aşılacağını ortaya koymuştur. Onun bu doğrultuda geliştirdiği bilimsel, felsefi tezler Marx'ın yaptığı devrimin devamı ve felsefenin Marx tarafından nasıl kullanıldığını da gösterir niteliktedir.

Althusserci Etkiler: Poulantzas, Kuhn, Foucault

Althusser oluşturduğu yeni Marksist yaklaşımla sadece Marksist teorinin değil, genel anlamda bir teorinin, bir kavramın, bir sosyokültürel öğenin ne denli farklı şekillerde ele alınabileceğini de epistemolojik bir temellendirmeyle göstermektedir. Bu yönleriyle ürettiği veya yaygınlaşmasını sağladığı özgün bir terminoloji, doğrudan Althusser'le anılmaktadır.

Yüzyılın düşüncesi dikkate alındığında Althusserci etkileri birkaç noktada toplamak mümkündür. Althusser'le özdeşleştirilen Yapısal Marksizm, çok süreklilik gösterememiş olmakla birlikte, yüzyılın Marksizminde çok önemli bazı tartışmalara kaynaklık etmiştir. Bu etkiler, yüzyıl içerisinde özellikle iktidarın doğası, dolayısıyla da İdeoloji-iktidar; hukuk-iktidar konuları başta olmak üzere pek çok noktada ufuk açıcı katkılar sağlamıştır. Bunların başında pratiğin önemine ilişkin vurgu gelir. Kendisinden önceki Batı Marksizminin git gide felsefeye gömülmeye başlayan yapısına, Althusser belirli ölçülerde yön değişikliği vermiştir. Her ne kadar teoriye boğulmuş bir düşünür olarak ve Marx'ı sadece teorik pratiğe hapsetmiş bir düşünür olarak eleştirilmiş olsa da pratiğin hayatiyetine ilişkin özel bir dikkat oluşturmaya çabalar.

Poulantzas, yoğun Althusserci etkiler taşıyan hatta bir anlamda tam olarak onun izinde yürüyen bir düşünürdür. Tıpkı Althusser gibi o da, "tarihi insanlar yapar" düşüncesini redderek, tarihin öznelerarası ilişkilerden ziyade toplumun nesnel yapıları; iktisadi ilişkiler, sınıf mücadeleleri ve ideolojik belirlenimler gibi yapısal etmenlerin belirleniminde şekillendiğini öne sürer. Ona göre; insanlar içinde bulundukları toplumsal formasyon tarafından şekillendirilir ve bu toplumsal formasyonun kendilerine verdiği rolü oynarlar (Tüzen, 2009: 588). Zira Poulantzas'a göre toplumu belirleyen şey tıpkı Althusser'in belirttiği gibi yapılardır. Yapı "farklı tarihsel gelişmişliklere sahip olan düzeylerin –ekonomik, politik ve ideolojik- birbirine özgül eklemlenmeleriyle oluşan, toplumsal formasyonu ve bu formasyon içinde yer alan olguları üstten belirleyen bir sistemdir" (Tüzen, 2009: 589).

Toplumsal formasyonu, son düzeyde belirleyen şey ekonomi, yani üretim ilişkileridir ve bunun üzerinde yer alan yapılar buna bağlıdır. Bu nedenle yapıların anlaşılmasında devlet oldukça önemli bir konumdadır. Devlet baskı aygıtları ve ideolojik aygıtlardan oluşan bir mekanizma olup, *göreli özerk* bir yapıdır. Onun göreli özerkliği farklı sınıflar arasında

denge unsuru olmasını ve sistemin sürekliliğini sağlamasını beraberinde getirir (Slattery, 2007: 408). O halde kapitalist üretim tarzı, ekonomik ve siyasal yapıları bir araya getiren, bunların göreli özerkliği çerçevesinde sürekliliğini sağlayan bir düzendir. Buna paralel olarak devlet, özellikle sınıfları denetleyen, onları gereklilikleri doğrultusunda şekillendiren, gerektiğinde onlara tavizler veren ve onlar üzerinde baskı kuran bir düzenek şeklini alır. Devlet, bireyleri eşit bireyler olarak belirleyip, onlara çeşitli sendikal ve sosyal haklar tanıyarak denetim altında tutar ve aynı zamanda bireyler kitlesini temsil eder (Bridges, 1985: 354-6).

Poulantzas'a göre bu şekilde devlet, çoğunlukla sınıflar arası çatışmayı ve rekabeti sürekli kılmaya çalışır. Bu yolla sınıflar arasında bütünlüğü ve burjuvazinin iktidar bloğu çevresinde gücü elinde tutabilmesini sağlamaktadır. Bu süreçte devlet, özellikle kişilerin sınıflara dağılımını belirsizleştirmekte ve burjuvazi iktidarının sürekliliğini sağlamaktadır (Bridges,1985: 366-369).

Althusser'den etkilenimleri oldukça açık olan bu yaklaşımla Poulantzas, devlet ve sınıf kavramlarına oldukça önemli katkılarda bulunurken daha çok güncel işçi sınıfının çözülüşünü ve devletin denetimini pekiştirme şekillerini aydınlatmış bulunmaktadır. Ancak bu yaklaşımın çokça esnek olması ve her şeyi açıklamakla birlikte hiçbir şeyi açıklamıyor oluşu ciddi eleştirilere konu olmuştur (Slattery, 2007: 408-9).

Althusser'in yoğun etkilerinin hissedildiği alanlardan biri de bilim felsefesi olmuştur. Hatta en kalıcı etkilerinin bu alanda olduğu görülür. Bu etkileri en açık olarak taşıyan düşünür Thomas Kuhn'dur. Kuhn, bilimin doğası, bilimsel yöntem ve ilerleme konularında ortaya attığı tezlerde çoğunlukla söz konusu edilen Althusserci etkileri taşır ve bilimin karakterini Althusserci kavramlarla tanımlamaya çalışır. Kuhn, bir anlamda Althusserci anlayışın temel ilkelerini bilim felsefesine uyarlayarak, bilimdeki ilerlemeye ilişkin hâkim yaklaşım olan birikimsel ilerlemenin dışında bir yaklaşımın olanaklılığını ortaya koymaya çalışır. Bu anlamda Kuhn'un Althusser'den en önemli etkilenimi epistemolojik kopuş kavramıdır. Kuhn'a göre, her bilim anlayışı belirli bir paradigma ekseninde oluşur ve bilimsel bir keşif, yeni bir bakışın ürünüdür. Bu yeni bakış tarzı, hem var olan paradigmanın hâkimiyetinden sıyrılma hem de yeni bir teorik yaklaşım içerdiği için tamamıyla eski paradigmadan koparak, bir devrim gerçekleştirerek kendisini ortaya koyar (Kuhn, 1995: 86-105).

Zira Kuhn'a göre bilim, bilimsel devrimlerle; epistemolojik kopuşlarla ilerler. Bilimsel devrimlerin her biri, süreç içinde kendi paradigmasını oluşturur ve tıpkı bir önceki paradigmanın hâkimiyeti türünden bir hâkimiyet kurmaya çalışır. Bir bilimsel devrimin öncesinde var olan bilimsel etkinlik, olağan bilim olup var olan paradigma içinde geliştiği için sadece bir bulmaca çözme etkinliğine dönüşür (Kuhn, 1995: 72-3). Bilimsel devrimler var olan olağan bilim sürecinden tamamıyla koparak yeni bir paradigma geliştirmekle birlikte zamanla olağan bilime dönüşürler. Ve bilimin gelişim süreci böylece devam edip gider.

Kuhn'un bu yaklaşımı birçok noktada Althusser'in yaklaşımlarına dayanır. En başta görme tarzının veya paradigmanın belirleyici olduğu tezi Althusser'in bilgi görüşüne oldukça yakın tezlerdir ve Fransız Tarihsel epistemoloji geleneğinde köken bulur. Bilimin bağımsız bir etkinlik olmayıp, toplumsal ve sosyoekonomik bir kabuller ağıyla önemli ilişkileri olduğu tezi, Althusser'in ideoloji yaklaşımından çokça beslenmektedir. Bilim çevresi, belirlenmiş bir bilim algısıyla hareket etmekte olan bir topluluktur ve bunun dışına çıkma etkinliği olan devrimlerle bilimde ilerlemeler çok daha iyi algılanabilir (Kuhn 1995: 46-48). Paradigmaların hâkim olma süreçleri, sonrasında sıradanlaşmaları ve sonrasında yerini yeni paradigmalara bırakma süreci de daha çok Althusser'in ideolojilerin hâkimiyetine ilişkin tezlerinden etkilenmiştir.

Kuhn'un getirdiği yeni bilim anlayışı birden fazla anlamda bilim felsefesinin kabullerini sarsıcı etkide bulunmuştur. Bunların en başında bilimin bir kabuller ağında, paradigmal bir çerçevede oluştuğu tezinden hareketle bilimsel geçerlilik kriterinin yeniden değerlendirilmesine ilişkin etkiler gelir. Ancak hermeneutik bir yöne de sahip olan bu tez, bilimde geçerlilik noktasında da önemli boşluklar taşıyor olmakla eleştiri konusu olmuştur. Kuhn'un Althusser'den en önemli farkı, bilimin de değer ağına bağlı olarak oluştuğunu savunuyor olmasıdır. Zira Althusser, bilimin ideolojinin belirleyiciliğinden kurtulma olanağı bulunduğunu ve Marx'ın da böylelikle tarihsel materyalizmi oluşturmuş olduğunu dile getirmekteydi. Oysa Kuhn'a göre bilimde değerler ağının veya Althusser'in adlandırmasıyla ideolojinin belirlenimi altında şekillenir. Althusser'in bazı boşlukları bulunabileceğini düşündüğü ideolojik iktidar kendisini takip eden ve ondan etkilenen düşünürlerce çok daha yayılmış bir iktidar olarak düşünülmüştür. Kuhn'un yanı sıra, oldukça farklı bir mecrada düşünüyor

olmakla birlikte Foucault da iktidarın çok daha etkili olacak şekilde yayıldığını düşünür.

Bu nedenle Foucault, Althusserci etkiler söz konusu edildiğinde en çok atıfta bulunulan isimler arasında yer alır. O, bilgi ve iktidar bağlamında yaptığı soykütüksel analizlerde pek çok noktada Althusser'i takip eder. Sorunsallaştırma veya ele alınan nesnenin kendisini sorun olarak algılama bunların en başında gelir. Foucault, Batı aklının olağan formları içinde bir iktidar analizi yapmaktan öteye geçerek, nesnenin kendisini, aklı sorunsallaştırarak epistemolojik temelin sorgulanması gerekliliğine vurguda bulunur. Dahası, Foucault, aklın egemen kılınması sürecinde bilginin bir denetim, gözetleme ve iktidar aracı kılınması sürecini gözler önüne sermeye çalışırken de Althusser'in ideoloji, bilgi ve iktidar arasındaki ilişkilere dikkat çeken tezlerinden çokça etkilenmiştir (Foucault, 2001: 133).

Foucault'nun Yapısalcı olarak tanımlanmasına neden olan *Kelimeler ve Şeyler* adlı eserde geliştirdiği episteme kavramı ve epistemeler arasındaki ilişki noktasında da önemli Althusserci etkiler olduğu görülür. Foucault'ya göre epistemeler bir tür bilinçaltıdır ve sonu gelmez bir alana yayılarak epistemolojik biçimleri belirlemektedirler (Foucault, 1999: 244-5). Tıpkı Althusser'in ortaya koymaya çalıştığı şekilde, Foucault da bir tür üst belirlemeden söz eder. Bir bilgi öğesi, ancak içinde bulunduğu epistemik çerçeve içinden anlaşılabilir (Merquier, 1986: 48-50), çünkü onun içerisinde ve onun belirlenimi altında inşa edilmiştir.

Foucault'nun iktidar ve bilgi bağlamında kullandığı temel kavramlardan biri olan "söylem" kavramı da, Althusser'in ideoloji anlayışına oldukça benzer. Foucault'ya göre söylemler, sadece belirli alanlara değil tüm insan yaşamına, kendisini öğrettiği, benimsettiği akıllar aracılığıyla yayılır. Kurumsal yapılar, bir iktidar söylemini bireylere aktararak iktidarı sadece bir devlet ve birey arasındaki ilişkiden öteye, bireyin tüm zihinsel sürecine değin yayar ve bu yolla iktidarı kalıcılaştırır. Bu söylemsel alanların dışına çıkmak, geçilen süreçler itibariyle mümkün olmadığı gibi, yapıldığı takdirde de uygulanan dışlamalar bireyin toplumdışı, suçlu olmasını beraberinde getirerek iktidarın görünüm kazanmasını sağlayacaktır (Foucault, 1992: 9-24).

Foucault'nun söylem, normalleştirme, denetleme ve gözetim altında tutmaya ilişkin yaptığı analizler, çoğunlukla toplumun, bilgiden temel

alan bir söylemsel (Althusser'in kavramıyla ideoloji) düzenek içinde sürekli ve kalıcı bir iktidarla denetlendiğini gösterme amacındadır. Ancak Foucault'nun bu tezleri sonuçları itibariyle Althusser'in tezlerine oldukça uzak noktalara ulaşır ve postyapısalcı bir özgürleşim arayışı içindedir. Buradan hareket edildiğinde Althusser'le ortak olan noktalarının başında antihümanizma anlayışı gelir. Foucault da Althusser'e oldukça yakın bir yaklaşımla, var olan iktidar tarzının meşruiyeti bağlamında, bir iktidar aracı olarak özneyi kurmakla, hümanizmanın meşruiyet aracı şeklinde kullanıldığını savunur.

Althusser'in toplumun denetiminde en etkili araçların başında saydığı ideolojik aygıtlar, Foucault'da iktidarın kurumlar aracılığıyla sürekllik kazanması noktasındaki tezlerle uyum içindedir. Buna göre her iki düşünür de toplumun sürekli bir iktidar tarafından baskılanarak denetlendiğini ortaya koymak amacındadırlar (Montag, 1995: 55).

Althusser'in felsefeden sosyolojiye, edebiyattan kadın çalışmalarına kadar çok derin ölçekte yarattığı etkilerin ana izleğini bile takip etmek oldukça geniş bir çalışmayı gerektirir.

Althusserci yaklaşımın ortaya koyduğu en önemli sonuçlardan biri, Marx analizlerinden çok daha öte bir etkiyle, bireyin belirlenim şekilleri gelmektedir. İdeolojinin bireyin gündelik yaşamına kadar ulaşmış olan, belirleyici ve hâkim bir yapı olduğu tezi, pek çok yeni iktidar analizine esin kaynağı olmuş veya bunlar üzerinde açıkça etkili olmuştur (Foucault, Agamben, Feminizm, Kültür Çalışmaları vb.). Bu yolla Althusser, iktidarın sadece devletten ibaret olmadığını göstererek, oldukça farklı yaklaşımların doğmasına katkıda bulunmuştur.

Althusser'in daha çok psikanalitik olan otobiyografik eserleri, yüzyıl içerisinde Edebiyat teorisi ve Edebiyat incelemeleri başta olmak üzere çeşitli şekillerde etkili olmuştur. Ayrıca geliştirdiği simptomatik okuma metodu, bir edebi inceleme şekli olarak Edebiyatta özel bir ilgi konusu olarak belirir. Yine sorunsal, simptomatik ve niyetli okuma farklı hermeneutik ve edebiyat eleştirilerine kapı aralamış ve metin incelemede yazardan bağımsız veya yazara bağımlı okuma tarzlarının anlama bağlamında nasıl bir öneme sahip olduğunu tartışmaya açmıştır (Mulhern, 1994: 158-176).

SONUÇ

Althusser, ana hatlarıyla ortaya konulmaya çalışılan yukarıdaki düşünceleriyle yüzyılın en çok ses getiren düşünürleri arasında yer alır. Düşüncelerinin bu denli etkili olmasını sağlayan asli neden, onun çözüm geliştiren bir sistem inşa etmiş olmasıydı. (Bazı düşünürlere göre bu etkinin önemli bir nedeni yapısalcılığın sahip olduğu popülarite idi) Marksizmin yüzyıl içinde karşı karşıya kaldığı pek çok çözümsüz sorunla birlikte Marksist teorisyenler arasında başlayan Marx'a geri dönme gerekliliğine ilişkin düşünce, Althusser tarafından çok farklı bir şekilde değerlendirilmiştir. Elbette Althusser de Marx'a bir geri dönüş yapar, ancak onun gerçekleştirdiği dönüş, diğer Marksist teorisyenlerin dönüşünden çok daha farklı bir yol izlemektedir. Marksist düşünürler arasında var olan genel yaklaşım, Marx'ı Hegelci kaynaklarıyla veya bir felsefi ilerleme çizgisi içerisinde (Frankfurt Okulu başta olmak üzere, Lukacs, della Volpe vb.) anlama çabası, veyahut Marx'ı bir bütün olarak ve erken metinlerini de dikkate alıp onların ışığında Marksist teoriyi inşa etmek şekillerinde karşımıza çıkmaktadır. Althusser'in yaptığı Marx'a dönüş ise, bazı yönleriyle Marx'ı, Marx'ın dışından okuma teşebbüsü ve Marx'ın oluşturamadığı bütünsel yapıyı inşa etmek girişimi, kendi ifadesiyle "gedikleri doldurmak" olarak okunabilir. Bu doğrultuda onun girişimi Marksist teoriyi bilimsel bir geçerliliğe kavuşturmak çabasıdır. Böylesi bir bilimsel geçerliliğe ulaştırmak üzere Althusser, Marksist teoriyi yapısalcılıkla birleştirme yoluna gider. Yapısalcılıktan alınan terminoloji ve temel öğelerle oluşturulan bu yeni Marx yorumu, aslında bir anlamda yeni bir Marksizmdir ve pek çok noktada Althusser'in kendisine özgü düşüncelerinin ağırlığı altında kalmıştır. Althusser'in bu proje doğrultusunda bütün bir Marksist terminolojiyi ve tezleri yeniden oluşturduğu görülür. Bu yaklaşım için beslendiği kaynakların önemli bir kesimi dışarıdan olmakla beraber, Leninist-Maoist kaynakların yoğunluğu da göz ardı edilemez. Bu etkiler onun hem felsefeye yaklaşımını hem de Marksizmi yeniden yapılandırmaya ilişkin ana tezlerine yansımıştır. Althusser'in geliştirdiği yaklaşımda en çok göze çarpan yönlerden biri, büyük ölçüde diyalektiği dışarıda bırakıyor olmasıdır ki, bunun en büyük nedeni yapısalcılıkla yapılan ittifaktır. Yapısalcıktan alınan yöntemsel ve terminolojik veri, büyük ölçüde Diyalektik Materyalizmin diyalektik anlayışı ile uyuşmadığı için Althusser çoğunlukla diyalektiğe başvurmaktan kaçınır. Bu anlamda onun geliş-

tirdiği teori, çoğunlukla kendisinden önceki yorum ve yaklaşımlardan radikal bir farklılığa sahiptir.

Althusser'in genel hatlarıyla yapısalcı bir yolu takip etmesinin en önemli nedeni bu yolun Marx'a ilişkin geliştirilen diğer tezlerden daha kullanışlı olmasıdır. Özellikle hümanist yorumların Marksist düşüncenin doğasına çok da uygun olmadığından hareket eden Althusser için yapısalcılık, kullanıma en uygun kuram olarak görünmüştür. Ekonomist ve tarihsici yorumların da ciddi çıkmazlara gebe olduğunu görmesi Althusser'in bu eğilimleri de bertaraf etmesini zorunluluğa dönüştürmüştür. Bu anlamda onun projesi, Marksist teorinin tüm sorunlarını aşacak bir proje olarak ön plana çıkar. Bu düşüncenin temel taslağı 1960'larda belirginlik kazanır ve bazı yönleri 1970'lerde düzeltilir. Özellikle Marx'ı teoriye boğan yönler sonradan Althusser tarafından önemli ölçüde gözden geçirilmiş ve düzeltilmiş olmakla birlikte ana hatları ve bilimselci karakteri büyük oranda korunmuştur. Althusser'in bilimselci tavrı büyük oranda yazma veya konuşma tarzından olayı, nesneyi ve konuyu inceleme şekline değin her alanda doğrudan hissedilen bir yaklaşım şeklidir. Bu yaklaşımın getirdiği en ciddi sorun özneyi neredeyse bütünüyle pasif olarak kabul etmesidir. Hümanizma karşıtlığının doğrudan belirleyici bir etkiye sahip olduğu bu sonuç, bir anlamıyla Althusser'in Marksist projeye en önemli katkısı olarak okunabilir. Bu sonuç Marksist öngörünün sadece bir öngörü olmaktan öte bir zorunluluk olduğunu dile getirmektedir. Althusserci çıkarsamalar, Marksist projenin modernist ve ilerlemeci yönünü daha açık kılan veya bunu geliştiren bir boyuta sahiptir.

Bütün bu boyutlarıyla değerlendirildiğinde, Althusser'in yeni Marx olarak selamlanmış olması ve Marksist düşüncede büyük dönüşümlere neden olması çok daha iyi anlaşılmaktadır. Onun en büyük getirisi, Marksizmin Marx'a karşın okunabileceğini göstermiş olmasıdır. Ve bu okuma biçimi, Marksizmin yüzyılın başında içine düşmüş olduğu karamsar havayı ciddi ölçüde değişikliğe uğratmıştır. Bu etki, Ted Benton başta olmak üzere bazı kuramcılar tarafından yeni bir ortodoksi yaklaşımın başlangıcı olarak da görülmüştür ki bu eleştirinin ciddi bir haklılığı olduğu belirtilebilir.

Althusser'in temel tezleri, yüzyılın düşüncesinde Marksizmin yönü üzerindeki etkilerinin yanı sıra, farklı alanlarda ve farklı düşünürler üzerinde de etkili olmuştur. Thomas Kuhn'un bilimsel ilerlemeleri açıklamak üzere başvurduğu en önemli kavram olan bilimsel devrim kavramı

büyük ölçüde epistemolojik kopuş kavramından hareketle oluşturulmuş bir kavramdır. Althusser'in ideoloji ile ilgili tezleri ise felsefenin yanı sıra iletişimden, siyaset bilime; ekonomiden, hukuka pek çok alanda önemli tartışmaları beraberinde getiren tezleridir. İdeolojiye ilişkin geliştirdiği yaklaşımın en açık etkileri ise Foucault'nun iktidar ve söylem analizlerinde görülür. Bu anlamda Althusser'in geliştirdiği yorum, devlet iktidarının sadece belirli ve somut bir düzenekten ibaret olmadığını göstermeyi amaçlamaktaydı ve Foucaultcu iktidar analizleri de bazı noktalarda bu yorumu geliştiren, hatta devam ettiren bir yaklaşımdır. Nicos Poulantzas'ın Yapısal Marksizmi de büyük ölçüde Althusser mirası üzerine inşa edilmiş bir yaklaşımdır. Althusser'in yöntemsel araç olarak başvurduğu simptomatik okuma ve sorunsal kavramları da edebiyat ve edebiyat kuramlarında başvurulan ve özellikle metin incelemelerinde çokça etkili olan kavramlardır.

Althusser, oluşturduğu yeni yaklaşım ile aslında bir bakıma Marksizmi oldukça modern bir karakterde yeniden inşa etmekteydi. Bu yaklaşımın beraberinde getirdiği kesinlikli açıklama modeli bazı yönleriyle oldukça kullanışlı olmakla birlikte ciddi çıkmazları da beraberinde getirmektedir. Öncelikle Althusser'in yaklaşımı bireyi net bir belirlenim altında ve tamamıyla pasif bir konuma yerleştirmektedir. Onun oluşturduğu yapısal belirleme veya yapısal nedensellik anlayışı, bireyin neredeyse bir kukla konumunda olduğu bir belirleme şeklini öne çıkarmaktadır. Yapısalcılığın etkilerinin azalmasıyla da paralel olarak geçerliliğini ciddi boyutta kaybeden bu düşünce Althusserciliğin de en çok eleştirilen yönlerinden biri olmuştur. Bu ve benzeri eleştiriler Althusserciliğin 1980'lerden başlayarak hızla kan kaybetmesini beraberinde getirmiş olmakla birlikte, bazı tezleri, günümüzde de güncelliğini korumaktadır.

Kaynakça

ALTHUSSER, Louis., *For Marx*, Translated by. Ben Brewster, New York: Vintage Books, 1970

———— *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, (Çev. Yusuf Alp/Mahmut Işık), İstanbul: İletişim Yayınları, 1994

———— *Kapital'i Okumak*, (Çev. Celal Kanat), İstanbul: Belge Yayınları, 1995

———— *Gelecek Uzun Sürer*, (Çev. İsmet Birkan), İstanbul: Can Yayınları, 1996a

———— *Writing On Psychoanalysis*, (Trans. by Jeffrey Mehlan), New York: Columbia University Press, 1996b.

———— *Reading Capital*, (Trans. by Ben Brewster), New York: Verso, 1997

———— *Tutsaklık Güncesi*, (Çev. Esra Özdoğan), İstanbul: Can Yayınları, 1999

———— *Özeleştiri Öğeleri*, (Çev. Levent Targu), İstanbul: Belge Yayınları, 2000

———— *Lenin and Philosophy, and Other Essays*, Translated by. Ben Brewster, New York: Monthly Review Press, 2001

———— *Marx İçin*, (Çev. A. Işık Ergüden), İstanbul: İthaki Yayınları, 2002

———— *Makyavel'in Yalnızlığı ve Başka Metinler*, (Çev. T. Ilgaz, A. Şenel, S. Çarmık), İstanbul: Epos Yayınları, 2003a

———— *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, (Çev. Alp Tümertekin), İstanbul: İthaki Yayınları, 2003b

———— *Felsefe Ve Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi*, (Çev. Işık Ergüden), İstanbul: İthaki Yayınları, 2003c

———— *Lenin ve Felsefe*, (Çev. B. Aksoy, E. Tulpar, M. Belge), Yay. Haz.: Murat Belge, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004a

———— *John Lewis'e Cevap*, (Çev. Alp Tümertekin), İstanbul: İthaki Yayınları, 2004b

———— *Güncel Müdahaleler*, (Çev. Işık Ergüden), İstanbul: İthaki Yayınları, 2004c

———— *Sanat Üzerine Yazılar*, (Çev. A. Tümertekin, Z. İlkgelen), İstanbul: İthaki Yayınları, 2004d

———— *Yeniden Üretim Üzerine*, (Çev. A. Işık Ergüden), İstanbul: İthaki Yayınlar, 2005

———— *Althusser'den Önce Louis Althusser*, (Çev. Z. Zehra İlkgelen), İstanbul: İthaki Yayınları, 2006

———— *Kapital'i Okumak*, (Çev. Işık Ergüden), İstanbul: İthaki Yayınları, 2007

———— *Kriz Yazıları*, (Çev. Alp Tümertekin), İstanbul: İthaki Yayınlar, 2009

ANDERSON, Perry., *Batı Marxizmi Üzerine Düşünceler*, Çeviren: Bülent Aksoy, İstanbul: Birikim Yayınları, 2004

ASSITER, Alexander., *Althusser and Feminism*, London: Pluto Press, 1990

BALLIBAR, Etinne. "Biyografik Açıklama", *Marx İçin* içinde (Çev. A. Işık Ergüden), İstanbul: İthaki Yayınları, 2002, ss. 314–325

BALLIBAR, Etinne., *Althusser İçin Yazılar*, Çeviren: Hülya Tufan, İstanbul: İletişim Yayınları, 1991

BENTON, Ted., *The Rise and Fall of Stuctural Marxism*, New York: St. Martin's Press, 1984

BELGE, Murat., "Althusser Üstüne", *Lenin ve Felsefe*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004

BREWSTER, Ben., "Glossary", *Reading Capital*, London: Verso, 1999

CARPET & BOUNTAG., *Tutsaklık Güncesi* "Sunuş", (Çev. Esra Özdoğan), İstanbul: Can Yayınları, 1999, ss. 9–23

ELLIOT, Gorge., *Althusser, The Detour of Theory*, Leiden: Brill, 2006

ENGELS, Friedrich., "Kapital II, 2. Baskıya Önsöz", *Kapital II*, Çeviren: Alaattin Bilgi, Ankara: Sol Yayınları, 1997

ENGELS, Friedrich., *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, (Çev. Sevim Belli), Ankara: Sol Yayınları, 2006

FERRETTER, Louis., *Louis Althusser*, London: Routledge, 2006

FEUERBACH, Ludwig., *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri*, (Çev. Oğuz Özügül), İstanbul: Ara Yayıncılık, 1991

FREUD, Sigmund., *Psikanalize Giriş Dersleri*, (Çev. Selçuk Budak), İstanbul: Öteki Yayınları, 2006

GOULDNER, Alwin., *Two Marxism*, London: Macmillan, 1980

JACOBY, Russell., *Yenilginin Diyalektiği*, (Çev. Ö. Yakupoğlu, A. O. Alayoğlu), İstanbul: Doruk Yayınları, 1999

LEACH, Edmund., *Lévi-Strauss*, (Çev. Ayla Ortaç), İstanbul: Afa Yayınları, 1985:

LENİN, V. I., *Karl Marx and His Teaching*, Moscow: Progress Publishers, 1977

LÉVI-STRAUSS, C., *Yaban Düşünce*, (Çev. Tahsin Yücel), İstanbul: YKY, 2000

LEVİNE, Andrew., *Marksizmin Geleceği Var mı?*, (Çev. Ali Çakıroğlu), İstanbul: Aykırı Yayıncılık, 2004

MARX, K. & ENGELS, F., *The German Ideology*, Moscow: Progress Publishers, 1976

———— *Alman İdeolojisi*, (Çev. Sevim Belli), Ankara: Sol Yayınları, 1992

———— *Komünist Parti Manifestosu*, (Çev. Cenap Karakaya), İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998

MARX, Karl., *1844 Elyazmaları*, (Çev. Kenan Somer), Ankara: Sol Yayınları, 1993

———— *Kapital I*, (Çev. Alaatin Bilgi), Ankara: Sol Yayınları, 1997

MATHERON, François., *Sanat Üzerine Yazılar*'a Sunum", (Çev. A. Tümertekin, Z. İlkgelen), İstanbul: İthaki Yayınları, 2004d, ss. 7-28

MONTAG, Warren., *Louis Althusser*, London: Palgrave, 2003

RESCH, R. Paul., *Althusser and Renewal of Marxist Social Theory*, Los Angles: California Univerity Press, 1992

TÜZEN, Hasan., "Nicos Poulantzas", *Büyük Düşünürler*, Ed. Çetin Veysal, İstanbul: Etik Yayınları, 2009, ss. 587-620.

_İ_EK, Slovaj., *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, (Çev. Tuncay Birkan), İstanbul: Metis Yayınları, 2002



Bronislaw Kaspar MALINOWSKI

(1884 - 1942)

Sibel ÖZBUDUN

BRONISLAW KASPAR MALINOWSKI: ETNOGRAF, KURAMCI VE YAPIBOZUMCU

I. Giriş

20. yüzyılın ilk onyıllarında Avrupa antropolojisinin başat eğilimi haline gelecek olan *işlevselcilik* ve *yapısal işlevselcilik*, sosyolojik yaklaşımın bir ürünü olmakla birlikte, tarihe göndermelerin bir kenara bırakılmasını savunmuştur. Bu bakımdan, hem insanlığın evrensel ve tek hatlı bir gelişim şemasını kurgulama girişimi olarak evrimcilikten hem de her bir tikel toplumun somut tarihi ile bağlantısını vurgulama eğilimindeki Boas'cı gelenekten bir kopuş girişimidir.

Yapısal-işlevselciliğin kurucusu A. R. Radcliffe-Brown, antropolojiyi iki kökene dayandırmaktadır: 1870'li yılların *Evrimciliği* ile Montesquieu'nün kaleme aldığı, *Yasaların Ruhu* (1748). Bu sosyolojik gelenek, toplumların sistemli biçimde yapılanmış olduğunu ve toplum bilimlerin konusunun da, bu yapıların incelenmesi olduğunu söylemektedir.

Batı sosyal bilimi, en azından Auguste Comte'dan bu yana, toplumun işlevsel sistemlerden oluşan biyolojik organizmaya benzetilebileceği üzerine yerleşmektedir; bir başka deyişle "organik analoji" ya da toplumların organizmalar olarak tahayyül edilebileceği, 20. yüzyılın ortalarına dek Batı sosyal biliminin temel paradigmalarından birini oluşturmaktadır. 19. yüzyılda Evrimciler, özellikle H. Spencer, araştırma odağının, toplum tiplerinin dönüşümü olduğunu vurgulamaktaydı ve Spencer, toplum

bilimin temelinin biyoloji üzerine yerleştirilmesi gereğini vurguluyordu. Spencer (ve sonraları E. Durkheim), toplumun, her biri farklı bir işleve sahip kurumlardan oluştuğunu savunuyorlardı. Bu *organik analoji*, Froebenius'da da mevcuttu.

Bu bakış, Durkheim'ın sonraki yapıtlarında, ancak özellikle de Radcliffe-Brown tarafından dönüştürülecektir. Antropolojide Malinowski'ye bağlanan *İşlevselcilik* ve Radcliffe-Brown'ın adıyla ilişkilendirilen *Yapısal İşlevselcilik* olarak adlandırılan akımlar, evrimin önemini inkâr etmemekle birlikte, çağdaş toplumlar üzerinde odaklanırlar. İşlevselciğin her iki tipi de toplumların, parçaları geniş sistemlerde bir araya gelmiş organizmalara benzediği ve toplumsal kurumların bedenin kısımları gibi daha geniş sistemler halinde işlev gördüğü konusunda hemfikirdir. Bu analoji içerisinde, biyolojik sistemlerle toplumsal kurumlar arasında koşutluklar kurulmakta, örneğin üreme sistemleri akrabalık sistemlerine, dolaşım sistemleri dinsel sistemlere, sindirim sistemleri iktisat sistemlerine, sinir sistemleri ise siyaset sistemlerine benzetilmektedir.

Toplumsal sistemler, Radcliffe-Brown'un "toplumsal kurum" dediği kısımlardan oluşmaktadır. Örneğin *aile*, akrabalık sistemi içerisinde yer alan bir kurumdur.

Toplumları kendi içlerinde az-çok yetkin, işlerlikli kendilikler olarak tasarlayan ve dikkat odağına, toplumu oluşturan sistem ve kurumlar arasındaki ilişkileri yerleştiren işlevselci ve yapısal işlevselciler için, tarih, ilişkinsizdir. Odak, herhangi bir toplumun şimdiki zamanı üzerinde olmalıdır, yani antropologun esas görevi, senkronik analizdir; toplumların tarihlerini ve/veya evrimlerini yeniden kurgulamak, onun görevi değildir. Malinowski'nin deyişiyle antropolojinin hedefi, tarihsel evrelerin ve bir önceki evrenin bir sonraki üzerine etkisinin (evrimcilik) ya da temas, sızma ve aktarımların (difüzyonizm) veya çevrenin kültürel kurumlar ve ırk üzerindeki etkisinin (antropo-coğrafya) araştırılması değil, bir kurumun çeşitli yönlerinin birbiri üzerindeki etkilerinin ve bir kurumun üzerinde temellendiği toplumsal ve psikolojik mekanizmaların çözümlenmesidir. Radcliffe-Brown ise, "evrimciler" ile "difüzyonistler" arasında değil, tarih-kurucular ile toplumları işlevsel açıdan inceleyenler arasında bir karşıtlıktan söz edilmesi gerektiğini söylemektedir (Kuper, 1983: 4).

II. Malinowski'nin Yaşamı ve Entelektüel Biçimlenişi

"Britanya antropolojisinin biçimlendirilmesinde önde gelen etkilerden biri olan" (Firth, 1968: 1) Bronislaw Kapsar Malinowski, Polonyalı soylu bir ailenin oğlu olarak 7 Nisan 1884'te Krakov'da doğdu. Annesi, ünlü bir Slav filologu olan ve "Polonya lehçe biliminin kurucusu" olarak anılan Jozefa (Lacka) (Kubica, 1988: 88), babası ise, Jagiellonian Üniversitesi'nden Profesör Lucjan Malinowski idi.

Lucjan Malinowski (1839-98), Lublin'li toprak sahibi bir aileden geliyordu. Ne ki aile, onun gençliğinde topraklarının büyük bölümünü yitirmiş, babası, yani Malinowski'nin dedesi devlet memuriyetine girmişti. Lucjan Malinowski ise, St. Petersburg, Krakov ve Leipzig'de tamamladığı yüksek öğrenim ve doktoranın ardından, bir süre lise öğretmenliği yapmış ve sonunda seçkin bir akademik klik oluşturan Jagiellonian camiasına kabul edilmişti. (Kubica, 1988: 88-89)

Ne ki erken yaşta yitirdiği babasından, içinde yetiştiği akademik ortam ve belki de yatkınlığı devralan Bronislaw Malinowski'nin yaşamında annesi Jozefa çok daha belirleyici bir rol oynayacaktır. Trobriand adalarındayken tuttuğu ünlü günlüklerinde annesinin bahsi sık sık geçer. Krakow'un iki ünlü liseden birinde, Kral Jan III Sobieski Lisesi'nde devam ettiği orta öğrenimine geçirdiği ciddi göz hastalığı nedeniyle ara vermek zorunda kalan oğluna, Latince'den matematiğe bütün dersleri kendi vererek mezun olmasını sağlayan Bayan Malinowska, bu sevgi ve ilgiyi gerçekten de hak etmiş gözükmektedir.

Ana-oğul, 1899'da doktorun tavsiyesi üzerine altı aylığına Afrika'ya giderler. Oysa ciddi malî sıkıntılar içerisindedirler ve anne Malinowska, eşinden kalan maaşı, olasılıkla üniversite yatakhanesinde yaptığı idarecilik göreviyle tamamlamaktadır (Kubica, 1988: 90). Her durumda Bronislaw, sonunda liseyi 1902'de, üstelik de dereceyle bitirip, aynı yıl Jagiellonian Üniversitesi'ne kabul edilir (Paluch, 1981: 277).

Malinowski üniversite yıllarında, sonradan Polonya'nın ünlü ressamları, yazarları, ozanları ve filozofları olacak gençlerle birlikte "Genç Polonya Hareketi"ne katılır. Yakın dostu, mantıkçı, ressam Leon Chwistek'in biyografisinde Malinowski'ye dair satırlar şöyledir:

"Sağlık durumu oldukça kırılgan olan Bronislaw Malinowski, zamansız yitirdiğimiz Lucjan Malinowski'nin oğluydu... Bronislaw, imgelemi kıt olmakla birlikte, çabuk öğrenen sebatkâr bir çocuktu... Düşüncele-

rini açığa çıkarmaz, sonradan kesin hareket edebilmek için dikkatli davranır, sorumluluktan kaçınırdı. Üçü (Malinowski, Chwistek ve arkadaşları Witkiewicz – b.n.) birbirlerine yazdıkları oyunları ve şiirleri okurdu ya da imgesel bilimsel risaleleri kaleme alırlardı... Delikanlıların yazınsal imgelemleri, o zamanlar zirvede olan Genç Polonya Hareketi'nin erotizmiyle uyarılmış ve karışmıştı. Başarı, erk ve şöhret düşleri, duyumsal bir çılgınlık olarak tasarladıkları aşka dair düşlerle karışmıştı" (akt. Kubica, 1988: 91)

Malinowski üniversite yaşamının ilk yıllarında fizik ve matematik öğrenimi görürken ilgisi zamanla felsefeye doğru kayacaktır.

Polonyalı biyografları kuramsal yaklaşımının üniversite yıllarında biçimlendiğini ortaya koyarken, bizi Malinowski'nin entelektüel ilgilerinin şekillenmesine katkıda bulunan hocalarıyla da tanıştırırlar. Genç adamın Jagiellonian Üniversitesi'ndeki felsefe hocaları Maurycy Strasewski, Stefan Pawlicki ve Wladyslaw Heinrich'dir. Bu dönemde Krakov'da gözde felsefî fikirlerin Husserl, Poincaré, Croce, Cohen, Schiller, Bergson gibi figürlerin ön planda olduğu Avrupa'nın diğer bölgelerinden farklı olduğunu kaydeden Paluch (1981: 278), Malinowski'nin hocalarının değişik hatlar izlediğine dikkati çeker. Strasewski felsefe tarihi, epistemoloji ve Kadim Doğu kültürü tarihi üzerine çalışmaktadır; Pawlicki felsefe tarihçisidir; Heinrich ise psikoloji ve bilim tarihine ilgi duymaktadır. Ve üçü de Ernst Mach ve Richard Avenarius'un 'ikinci pozitivizmi'ne bağlıdırlar. Özellikle Pawlicki, Malinowski'nin kariyerinin ilk yılları açısından önem taşımışa benzemektedir: "Modernist Krakov Bohemya'sı üyesi, Üniversite rektörü, *Metaphysics*'inde Aquina'lı Thomas'dan hiç söz etmeyen bir Katolik rahip, pozitivist fikirleri savunan bir filozof, 1905-6 yıllarında sosyal politikalar, metafizik, modern sosyalizmin tarihi konusunda dersler veren bir profesör" (Paluch, 1981: 278) olan Pawlicki, Malinowski'ye önerdiği kitaplarla, onun 19. yüzyıl felsefesi konusunda derin bir bilgi sahibi olmasında etken olmuştur. Aralarındaki yazışmalar, düşüncesinin biçimlenişinde ne denli önemli rol oynadığını göstermektedir.

Kubica (1988: 94) babasının ahbapları, hukukçu Prof. L. Dargun ve S. Estreicher ile tarihçi K. Potkanski'nin, doktor ve etnograf W. Matlakowski'nin... Malinowski'nin sosyoloji, özellikle de etnolojiye olan ilgisini biçimlendirmede etkili olmuş olabileceğine işaret eder. Bir başka "dillere destan" etkilenim kaynağı ise, 1904-5 yıllarında, hastalığı sırasında okuduğu, Sir James Frazer'ın *The Golden Bough*'ıdır.

Genç adam, "Düşüncenin İktisadı Üzerine" başlıklı doktora tezini, Pawlicki'nin danışmanlığında 1906'da tamamlar. Tezde pozitivist felsefenin etkisi açıkça ortaya çıkmaktadır. "Düşünce ekonomisi" fikri dönemin Krakov'unda yaygın olup, pozitivist epistemolojinin temel tezlerinden biridir. Paluch (1981: 278) bu görüşün iki versiyonu olduğuna dikkat çekiyor: Avenarius'a bağlanan psikolojik yaklaşım ve Mach'a bağlanan metodolojik yaklaşım. Malinowski Mach'ın yaklaşımına yakın gözükmekte. Tezinde bilimin işlev ve doğuşunun Avenarius"un ileri sürdüğü gibi salt psikolojik yasalarla açıklanamayacağını, bunların insan-dünya ilişkisi çerçevesinde ele alınması gerektiğini; bu ilişkinin, insanın biyolojik gereksinimlerince tanımlandığını öne sürmektedir. İleride de göreceğimiz üzere bu, onun "Kültür Kuramı"nın belkemiğini oluşturan görüştür.

Tezini 1906'da tamamlamasına karşın, bozulan sağlık koşulları nedeniyle diplomasını ancak 1908'de alabilecektir. Arada annesiyle birlikte Kanarya adalarına giderler.

Krakov'a dönüşünün ardından, 1908'de Felsefe Doktoru unvanını alır (7 Ekim 1908). Buradan, doktora sonrası çalışmalar için Leipzig Üniversitesi'ne geçecek ve üç yarıyıl boyunca filozof ve psikolog Wilhelm Wundt[1] ile iktisatçı Karl Bücher'in iktisat tarihi derslerini izlemek, Wundt'un öğrencisi, *gestalt* psikolojisinin temsilcilerinden Felix Krüger ile tanışmak olanağını bulacaktır. Krakov'da edindiği etnografya merakı, Wundt sayesinde daha da derinleşir: Ünlü psikoloğun konferansları ağırlıklı olarak volk (halk) psikolojisi ve kültürel antropoloji üzerinedir (Murdock, 1943: 441). Leipzig yılları ayrıca Malinowski'ye Durkheim ve Boas'ı okuma olanağını da verecektir. (Kuper, 1983: 11)

Leipzig'in ardından, Jagellonian'dan edindiği bir bursla British Museum'da bir araştırma gerçekleştirmek ve antropoloji öğrenimi görmek üzere Londra'da London School of Economics (LSE)'e gider (1910). Burada verimli dostluklar kuracaktır; Britanya antropolojisinde alan araştırmalarını geliştirmek üzere çalışmalar yapan Westermarck, Seligman, Rivers ve Haddon'un yanı sıra, hayranlığını sıkça dile getirdiği Frazer ile tanışır.

---

1 Strenski (1982: 767), Wundt'un, yararcılık ile tartıştığı *Die Ethik* (1886) ve Britanya etik kuramının "sığlığına", özellikle de "bencil yararcılığı", "maddeciliği" ve "pragmatizmi"ne saldırdığı *Die Nationen und ihre Philosophie* (1915)'sinin Malinowski üzerinde etkili olduğunu vurgulamaktadır. Her durumda Malinowski, entelektüel yaşamının erken evresinde bir yandan Mach ve Avenarius yeni-pozitivizmine, bir yandan da yeni- romantisist (Strenski, 1982) ya da hümanist (Paluch, 1981) fikirlere maruz kalmıştır ve bu çelişik/eklektik etkilenimin izini sonraki yazılarında sürmek, mümkündür.

1913-14'de LSE'de din sosyolojisi ("İlkel din ve toplumsal farklılaşma") ve sosyal psikoloji konularında okutmanlık yapmakta, arada ziyarete gittiği Krakov'da da konferanslar vermektedir. İlk etnografik makalesi "Totemizm i egzogamia" ("Totemizm ve Dışevlilik", 1911-13) da, Lehçe olarak, üç bölüm halinde bu kentte *Lud* dergisinde yayınlanacaktır (Kublica, 1988: 98).

Bu makale, Malinowski'nin sonraki etnografyası (alan araştırmaları) ile kuramı arasındaki ikircime ilişkin ipuçları taşıması açısından ilginçtir ve üzerinde bir miktar durmayı hak etmektedir. Mach ve Avenarius'a bağlanan pozitivizmi, Malinowski'nin kaleminden şu satırlarda dile gelir makalede:

"(...) tüm bilimsel araştırmaların nihaî hedefi, olgular, aralarındaki bağlantı ve ilişkilerin incelenmesi ve her veçhesiyle kesin ve kapsayıcı bir betimleme ve sunuş verebilmektir. (...) Toplum bilimlerinde çeşitli toplumsal kurum ve inançların kökenlerine ilişkin ilginç ama kesin olmayan tartışma, sonunda yerini daha az çekici ama daha kesin olan sosyolojik yasalar arayışına terk etmelidir. Kişinin bu yasaları araması gereken yön ve sosyolojik yöntem biçimi ancak özgül araştırma akışı içerisinde tanımlanabilir."

Görüldüğü üzere tarihi (daha doğrusu kendi deyişiyle "kurmaca tarih"i) analiz çerçevesinden dışlayarak toplumların verili bir momentteki kurumlarını, kurumlar arasındaki ilişkileri ve kurumların birbirlerini ve toplumun tümünü ayakta tutmadaki işlevlerini incelemeyi öngören senkronik işlevsel analize vurgu, daha 1911 makalesinde baş göstermektedir. Ancak Malinowski'nin izleyen tümceleri, onu Mach ve Avenarius pozitivizminin en önemli özelliklerinden biri, 'saf deney' ilkesinden uzaklaştırır gibidir:

"Temelden yoksun metodolojik akıl yürütme gerçekte, tıpkı eleştirel olmayan olgu toplamanın anlamsız kuramların formüle edilmesine yol açışı gibi, esas noktayı kaçırır. (...) Verili bir olgular betimlemesinde hipotetik varsayımların ve postülaların sayısı ne kadar azsa, bu betimlemenin değeri de o kadar fazla olacaktır ama olguların her kesin betimlemesi kesin kavramları gereksindiğinden ve bunlar ancak kuramdan alınabileceğinden, her bir betimleme ve sınıflandırma zorunlu olarak kuramsal bir temele yaslanmak zorundadır" (akt. Paluch, 1981: 279-80)

"Kuramsal temel"e tanıdığı bu öndelik, onu pozitivist deneysel felsefe ve bilimsel araştırma programından ayırarak neo-Kantçı bir hatta sokmaktadır. "Lange ve neo-Kantçılar gibi Malinowski de araştırıcının

a priori biliş biçimleri uygulamasını ve gerçekliğin incelenmesinin ancak bunlarla mümkün olduğunu öne sürmektedir. Böylelikle kavramlar deneyimi belirler – olguların betimlenmesi zorunlu olarak kuramsal bir bağlama yerleştirilmelidir" (Paluch, 1981: 280)

"Totemizm i egzogamia"yı, Londra'da, Londra Üniversitesi tarafından yayınlanan doktora tezi *The Family among the Australian Aborigines* ("Avustralya Aborijinlerinde Aile", 1913) izler. Malinowski kitabında Avustralya yerlileri arasında aile kurumunun olmadığı yolundaki, 19. yüzyıl evrimciliğinden esinlenen fikirleri eleştirmektedir (Kubica 1988: 98); kitap Britanya sosyal antropoloji çevrelerinde büyük ilgi uyandırır[2]. Britanya Bilimin İlerlemesi Derneği adına düzenlenen Avustralya keşif gezisine, bir yurttaşının tavsiyesi üzerine Marett'in sekreteri olarak kabul edilmesinde (Kuper, 1983: 12) olasılıkla bu kitabın rolü önemlidir.

Malinowski, derneğin Melbourne'de yapılan kongresine katılır, 25 Ağustos 1914'de Sydney'de bir konferans verir. Dahası, ülkede, Andaman adalarındaki alan araştırmasını tamamlamış olan Radcliffe-Brown ile tanışıp alan çalışması konusunda kendi deyişiyle "değerli ipuçları" alacaktır (Firth, 1968: 3).

1 Eylül, genç antropologun yaşamında bir dönüm noktası olacaktır. Avrupa'da I. Dünya Savaşı patlak vermiştir. Malinowski Avusturya yurttaşı, dolayısıyla da kıtayı kontrol eden Büyük Britanya nezdinde "yabancı düşman" statüsündedir. Bu statüyle Avrupa'ya girişi yasaktır. Öte yandan, uyruk değiştirmeyi düşünmeyecek kertede milliyetçi heyecanlardan uzak olduğu, Avustralya yolculuğuna eşlik etmekle birlikte savaş patlak verir vermez alelacele Çarlık ordusunda savaşa katılmak üzere ülkesine dönen aziz dostu Stanislav Ignacy Witkievicz (Witkacy) ile ilişkilerinin kopma noktasına gelmesinden de anlaşılmaktadır[3] (Kubica, 1988: 99-102).

---

2 Kuper (1991: 13), Radcliff-Brown'ın kitabın *Man*'deki tanıtımında "yabanıl bir halkın adet ve kurumlarının betimlenmesi konusunda İngilizce yayınlanmış en iyi kitap" olarak övdüğünü belirtiyor. Malinowski'nin kendisi de bir mektubunda, Profesör Marett'in *Athenaum* dergisindeki tanıtım yazısındaki övgülerden söz ediyor (Kubica, 1988: 98).

3 Malinowski'nin "kültürel milliyetçiliği ve/fakat siyasal enternasyonalizmi" [Wayne (Malinowska), 1988: xiii] için bkz. Gellner (1988). Malinowski Polonya, Almanya, İngiltere, Avustralya, ABD ve Kanarya Adaları gibi çok farklı ülkelerde yaşamıştı; yanı sıra İngilizce, Fransızca, Almanca, İtalyanca, Lehçe, Rusça, İspanyolca'dan başka, Motua ve Trobriand dillerini konuşmaktaydı (Murdock, 1943: 443). Bir başka deyişle, en azından "siyaseten milliyetçi" olamayacak kadar kozmopolit bir yaşam deneyiminden beslenmekteydi. Dahası Gellner, aynı makalesinde, Malinowski'nin yaşadığı dönemde Polonya milliyetçiliğinin kurucu öğesi sayılan tarih karşısındaki sakınımlı yaklaşımının da onu milliyetçilikten uzak tuttuğu sonucuna varır.

Ne ki Avustralya hükümeti, onu enterne edecek yerde, toprakları üzerinde serbest dolaşım hakkının yanısıra finansman sağlayacaktır. Yanı sıra, Seligman da fonlarla ona destek olur (Kuper, 1983: 12-13). Böylelikle, antropoloji kuramında olmasa da, sosyal antropolojinin ayırt edici özelliklerinden addedilen alan araştırmalarında yeni bir sayfa ya da Robert Deliège'in (2006: 144) deyişiyle, "antropolojiyi masa başından alana yönelten bir serüven" başlamış oluyordu.

* * *

19. yüzyıl antropolojisi, büyük ölçüde misyonerlerin, sömürge görevlilerinin, gezginlerin anlatılarına dayanarak kurgulanan evrimsel dizilimlerden oluşmuştur. Bizzat araştırıcının bir yerli topluluğuna giderek aralarında çalışması, doğrudan veri toplaması, enderdir ve sistematikten yoksundur. Alman asıllı Franz Boas'ın Baffin Inuitleri arasında gerçekleştirdiği çalışma[4] (1883-84), bu konuda bir öncü sayılabilir.

20. yüzyıl başlarına gelindiğinde difüzyonizmden esinlenen Britanyalı sosyal antropologlar, çoğu "survey" özelliği taşıyan bir dizi alan araştırmasını gerçekleştirmeye koyulacaklardır. Böylelikle 1898-99'da Alfred C. Haddon, W. H. R. Rivers, C. G. Seligman ve C. S. Myers Torres Boğazı'nda bir keşif gezisi gerçekleştirir; 1901-2'de Rivers Hindistan'da Toda'lar üzerine bir çalışma yürütür; 1904'de Seligman Melanezya çalışmasını gerçekleştirir; Haddon ve Rivers tarafından Andaman adalarına gönderilen Radcliffe-Brown alan araştırmasını 1906-1908 arasında tamamlar; Rivers 1907'de Melanezya topluluklarını inceler; 1907-1908'de Seligman Veddalar üzerine çalışır. Bunu Sudan çalışması izlerken Rivers da bu kez Pasifik Toda'larını incelemeye koyulur (Kuper, 1983: 5-6).

Malinowski'nin Güney Pasifik çalışması, Radcliffe-Brown istisna olmak üzere "survey" niteliği taşıyan bu keşif gezilerinin çoğundan, yerli dili öğrenmeyi ve doğrudan gözlemin yanı sıra, yerli habercilerle gündelik, uzun söyleşileri de kapsayan uzun bir araştırma sonucunu vermesiyle ayırt edilir. *Argonauts of the Western Pacific*'in önsözünde Malinowski, etnografik araştırmanın üç temel koşulunu şöyle sıralamaktadır:

1. Etnolog benzerlerinden (yurttaşlarından) kopmalı;

2. Olabildiği kadar uzun bir süre, inceleyeceği birimde yaşamalı;

4 Boas için bkz. Özbudun, Şafak ve Altuntek (2007)

3. Olabildiği kadar yerlilere yakın olmalı (Malinowski, 1966). Ve nihayet, Malinowski etnografisini tüm çağdaşlarından ayırarak kendi dönemi açısından eşsiz kılan bir veçhe de, ona göre antropolojinin nihaî hedefinin, "yerlinin bakış açısını, onun yaşama olan ilişkisini yakalamak, onun dünya görüşünü anlamak" (1966) oluşudur...

1914 Eylül'ünde Yeni Gine'ye varan Malinowski, dört hafta boyunca Port Moresby'de doğuya gideceği gemiyi beklerken, Seligman'ın habercilerinden Ahuia Ova'yla çalışacaktır. Bu, onun yerli bir halkla ilk temasıydı. Malinowski bu kısa ikametinde Motu diliyle tanışıklık sağladı; bu bilgiden Mailular arasında gerçekleştirdiği çok daha kapsamlı alan araştırmasında yararlanacaktı. İlk etnografik raporu, *The Natives of Mailu* (1915) kendisi fazla önemsemese de, daha sonraki Trobriand çalışmalarında yapacağı kuramsal ve yöntemsel katkıları müjdelemektedir ve kendisini önceleyen araştırmalardan çok farklıdır (Murdock, 1943: 441).

Mailularla geçirdiği birkaç ayın sonunda Şubat 1915'te Avustralya'ya dönen Malinowski, malî sıkıntı içerisindedir. Bu darboğazı Seligman'ın yardımıyla aşıp Mayıs 1915'te yeniden Yeni Gine'ye döner. (Melbourne'deki Commonwealth Dışişleri Bürosu desteğiyle). Sonunda, Yeni Gine'nin kuzey doğu kıyılarının açığında yer alan mercan takımadalarının sakinleri, Trobriandlılarla çalışmaya karar kılmıştır.

Trobriand adalarında, ara ara Avustralya'ya döndüğü iki yılı aşkın süre geçirir: 1915-16 ve 1917-18. Bu araştırma klasik monografilerini yayınlaması sonucunu verecektir: *The Argonauts of the Western Pacific* ("Batı Pasifik Argonautları", 1922); *Crime and Custom in Savage Society* ("Vahşi Toplumda Suç ve Adet", 1926); *The Sexual Life of Savages in Northwestern Melanesia* ("Kuzeybatı Melanezya'da Vahşilerin Cinsel Yaşamı"[5], 1929) ve *Coral Gardens and Their Magic* ("Mercan Bahçeleri ve Büyüsü", 1935).

Alandan Avustralya'ya döndükten sonra (Ekim 1918) bir süre Melbourne'de yaşadı, 6 Mart 1919'da Melbourne Üniversitesi Kimya profesörü Sir David Orme Masson'un kızı Elsie Rosaline Masson ile, kayınpederinin pek onaylamadığını kızından öğrendiğimiz [Wayne (Malinowska), 1988] bir evlilik yaptı. Avrupa'ya dönüş yolunda tüberküloz tehdidi nedeniyle karısıyla birlikte bir yıl kadar Kanarya adalarında Tenerife'de kalacak, *Argonauts*'un önsözünü burada kaleme alacaktı (Nisan 1921) (Firth,

5 Bu kitap Türkçe'ye çevrilmiştir: bkz. Malinowski (1992a).

1968: 3-4). Malinowski çiftinin bu evlilikten üç kızları oldu: Jozefa, Wanda ve Helena (Murdock, 1943: 442).

Ailesiyle birlikte 1921'de İngiltere'ye dönen Malinowski, 1921-22'de LSE'de etnoloji okutmanlığı yaptı ("Bazı Ada Topluluklarının Sosyolojisi ve Ekonomisi"). 1923'de Sosyal Antropoloji okutmanlığına atandı: "Erken İnançlar ve Toplumsal Farklılaşma"; "Avustralya Aborijinlerinin Toplumsal Örgütlenişi", "İlkel Halkların Ekonomisi" başlıklı derslerin yanı sıra, Morris Ginsberg'le birlikte "İlkel Zihniyet" üzerine bir seminer düzenledi. 1927'de ise antropoloji profesörü olarak atandı. 1922'den itibaren 20 yıl sürecek hocalığı sırasında birçok öğrenci yetiştirecekti: Evans-Pritchard, Firth, Fortes, Hogbin, Kaberry, Powdermaker, Richards, Schapera vb... Firth (1968: 4) kendisine yakın hissettiği öğrencilerini Güney Tirollerde Oberbozen'deki villasında ağırladığını anlatmaktadır[6].

Malinowski Londra'da hocalık yaptığı süre içerisinde sık sık kıtaya geçerek Cenevre, Viyana, Roma ve Oslo'da konferanslar verir, diğer Avrupa başkentlerini ziyaret eder. 1926'da Laura Spelman Rockfeller Memorial'ın daveti üzerine ABD'ye giderek bir dönem Kaliforniya Üniversitesi'nde ders verecektir. Bu vesileyle Arizona Pueblo Hopileri arasında kısa süreli bir alan çalışması gerçekleştirir (Firth, 1968: 4).

1931-32'de bir yıllık izin alarak Fransa'nın güneyinde Tamaris'te yaşar. 1933'de bir kez daha ABD'ye giderek Cornell Üniversitesi'nde ders verir. Mayıs 1934'de Yeni Eğitim Konferansı'na katılmak üzere Güney Afrika'ya gidip, Swazi, Bemba, Chagga, Masai, Kikuyu ve Maragoli halkları arasında araştırmalar yapan öğrencilerini ziyaret edecektir.

Yeni Dünya'ya üçüncü gidişi ise, 10 yıl boyunca omurilik hastalığı çeken eşini 1935'de yitirdikten sonra, Londra Üniversitesi adına Har-

---

6 Bu öğrencilerin "dünyaya yayılarak" Britanya sosyal antropolojisinin ve Malinowski'ci "alan araştırması"nın kurumsallaşmasında önemli katkıda bulunduğu bilinir. Malinowski'nin (1992a: 17) *Vahşilerin Cinsel Yaşamı*'na yazdığı "Giriş"te onlara yönelttiği teşekkür, aynı zamanda bize Malinowski'ci "misyon"un dinamizmi hakkında bir fikir vermektedir: "Son yıllarda *London School of Economics*'te araştırma ve inceleme yapan dostlarım, öğrencilerim ve meslektaşlarım, düşüncelerimin netleşmesinde ve malzememin ortaya konmasında bana son derece yardımcı oldular, özellikle de aile yaşamına, akrabalık örgütlenişine ve evlilik yasalarına ilişkin konularda. Ne zaman bu kitabın daha zor, sosyolojik bölümlerini düşünsem, onların adlarını minnetle anacağım: Mrs. Robert Aitken (Miss Barbara Freire – Fas), Dr. R. W Firth (şimdi Salamon Adalarında), Mr. E. E. Evans-Pritchard (şu anda Azandelerin yanında); Miss Camilla Wedgwood (şu anda Avustralya'da), Dr. Gordon Brown (şu anda Tanganika'da), Dr. Hortense Powdermaker (şu anda Papua yolunda), Mr. I. Schapera (yakınlarda Güney Afrika'daydı), Mr. T. J. A. Yates (kısa süre önce Mısır'daydı), Miss Audrey Richards (şu anda Orta Afrika yolunda)."

vard'ın 300. Yıl kutlamalarına katılmak amacıyladır. 1936'da Harvard Üniversitesi, ona onursal doktora verir.

1938'de bir kez daha izinle ABD'ye gelecek ve 1942'deki ölümüne dek burada kalacaktır. 1939-40'da Yale'de konuk profesör olarak hocalık yapar. 6 Haziran 1940'ta ABD'li ressam Anna Valetta Swann ile evlenir. 1940-42'de Yale'deki görevine Honolulu Bishop Müzesi adına devam edecek, yaz tatillerini Oaxaca Zapotec'leri arasında alan çalışması yürüterek, köylü pazarlama sistemlerini incelemekle geçirecektir. 1942'de Yale'de sürekli profesörlüğe atanır, ancak II. Dünya Savaşı'nın sonunu göremeden, Ekim 1942'de yaşamını yitirir.

Malinowski, II. Dünya Savaşı öncesinde Britanya yurttaşlığına geçmiştir. Öğrencisi Firth (1968: 13) bu savaşa karşı tutumunun uzaktan ve ailesine ilişkin kaygıların dışında kayıtsızca izlediği ilk savaştakinden çok farklı olduğunu kaydeder: Dünya savaşının uygarlığın temel değerlerini tahrip ettiği fikrini sürdürmekle birlikte, totalitaryanizmi daha ölümcül ve dolayımsız bir tehlike olarak görmektedir. Savaş süresince Nazi rejimine kesin ve açık bir muhalefet sergiler, kitapları Almanya'da yasaklanacaktır. Ölümü öncesinde ABD'de Polonya Sanat ve Bilim Enstitüsü başkanlığını üstlenmiştir. Milliyetçi duygulara yabancı olmakla birlikte, eşi, Polonya'nın işgali sırasında çok üzüldüğünü kaydetmektedir.

III. Malinowski Antropolojsi

"Malinowski Antropolojisi" terimi, onun antropoloji serüveninin iki dönemine denk düşen iki farklı yaklaşıma gönderme yapmaktadır:

1. Özellikle Trobriand monografilerinde gözlemlenen, alan araştırması yöntemi, örtük kuramsal varsayımlar ve etnografik üslup;
2. Geç yapıtlarında, özellikle de ölümünden sonra yayınlanan *Towards a Scietific Theory of Culture* (Bilimsel Bir Kültür Kuramına Doğru[7] - 1944) dile getirilen kültür ve kültürel evrenseller kuramı (Barnard, 2001: 66).

Öncelikle Malinowski'nin Trobriandlılar üzerine monografilerini ele alalım. Burada hemen vurgulanması gereken, Malinowski'nin bütünsel "Trobriand kültürü" üzerine hiçbir kitap ya da makale kaleme almış olmayışıdır. Bunun nedenini, alandan yeni dönen öğrencisi Firth'e 1929

7 Bu kitap Türkçe'ye çevrilmiştir. Bkz. Malinowski (1992b).

tarihli mektubunda şöyle açıklayacaktır (Kuper, 1983: 24): "(kötü giden sağlık koşullarının yanı sıra) çalışmama başladığımda, şimdilerde 'işlevsel' dediğimiz kuramsal bakış açısını sunmak, acildi ve bunu ancak, çalışmamın geniş bir kuramsal arkaplan üzerine yerleştirilmiş kimi parçalarını sunarak yapabilirdim."

Dolayısıyla Trobriand monografileri, her biri bir tema [mübadele çevrimi (*kula*), aile yaşamı ve cinsellik, hukuk ve yasa, bahçecilik, din ve büyü...] üzerine yoğunlaşmış canlı betimlemeler görünümündedir. Şimdi bu monografilere biraz daha yakından bakalım...

Trobriandlıların "Kula"sı

Trobriand monografilerinden ilki, *Argonauts of the Western Pacific*, antropolojik kuram tarihçilerinin çoğunca antropoloji literatürünün başyapıtı sayılmaktadır. (Örneğin Deliège, 2006: 156). Malinowski (1966) kitabına konu, yöntem ve erim üzerine bir girişle başlayıp, Trobriand coğrafyası ve adalara gelişini betimler. Ama kitabın özgün konusu, bölgede çok sayıda adada yaşayan çok sayıda Papua-Melanezyalı kabileyi kapsayan ve kapalı devre oluşturan son derece geniş ve karmaşık bir kurum, bir çeşit ayinsel ticaret ya da bir "armağan ve-karşı armağan sistemi" (Malinowski, 1920: 100) olan *kula*'dır. Malinowski *Argonauts*'da Papua-Melanezyalıların *kula* sürecini, sefere katılacak kanoların imal edilmesi, seferin başarılı, *kula*'nın verimli geçmesini sağlamak üzere başvurulan büyüleri de dahil ederek canlı bir dille betimlemektedir. Salt iktisadî bir faaliyet olarak tanımlanması mümkün olmayan *kula*, kamusal törenleri, gelişkin büyüsel ayinleri kapsayan bir mübadele örüntüsüdür; içerdiği işlemlerin her bir ayrıntısı bir dizi kural ve geleneksel konvansiyonlarla saptanmıştır. Malinowski bizzat yerlilerin de *kula*'nın sıradan takas işlemlerinden (*gimwali*) farklı olduğunun bilincinde olduklarını vurgulamaktadır. *Kula*'nın anafikri, kimsenin belirli bir sürenin ötesinde elde tutamayacağı mübadele mallarının, belirli bir usul uyarınca mübadeleye sokulmasıdır. Bu mallar, beyaz deniz kavkılarından (*Conus millepunctatus*) bileklikler, yani *mwali* ile, kırmızı kavkılardan kolyeler, yani *soulava*'dır. Bu eşyalar gündelik takı olarak kullanılmadıkları gibi, taraflarca uzun süre elde tutulamamakta ve birbirleriyle değiş-tokuş edilmektedirler. Öte yandan, taraflar bu nesneleri bulundurdukları sürece sergilemekte ve bol bol övgü toplamaktadır; çünkü bunlar birer *vaygua*, yani prestij nesnesidir.

Kula'nın her zaman geçerli birkaç ilkesi bulunmaktadır:

- *Mwali* ve *soulava* her zaman ters yönde (kolyeler/ *soulava* saat yönünde, bileklikler/ *mwali* ise saatin ters yönünde) hareket etmekte ve bu nesneler sadece birbirleriyle mübadele edilmektedir.
- *Kula*'ya herkes katılamaz. Katılabilmek için *kula* büyüsüne erginlenmiş olmak ve *vaygua*'lara sahip olmak gerekmektedir. Bu bilgi ve mallar babayanlı olarak kalıtılmaktadır. İstisnalar dışında kadınlar bu işlemlerin dışındadır.
- *Kula* katılımcıları birbirlerini *karayta'u* (ortak) olarak nitelemektedir; ortaklıklar ömür boyu sürer ve ortaklar birbirlerine karşılıklı yükümlülüklerle bağlıdırlar: ticaret, koruma, konukseverlik ve yardımlaşma...
- Sahip olunan ortak sayısı kişinin prestijiyle ilgilidir. Yaşlı bir şefin her yönde yüzlerce ortağı olabilirken, sıradan bir genç bir avuç ortağa sahip olabilir. Bir köydeki bütün erkekler kulaya katılmadığı gibi, bazı köyler bütünüyle sistemin dışında kalabilmektedir.
- Ortaklar iki tiptir: bilezik verip kolye alanlar ve kolye verip bilezik alanlar.
- Nesneler 2 ila 10 yıl arasında devreyi tamamlar.

Kula'da dolaşımda olan *vaygua*'lardan bazıları çok şöhretlidir ve kişiler ona sahip olmak için birbiriyle rekabet etmektedir: *karayta'u*'lar elde bu tip *vaygua*'lardan birini elde tutan ortaklarını balta, meyve, domuz vb. armağanlarla ikna etmeye çabalarlar.

Kula sistemi, kişinin yaygın bir alanda ortaklara (müttefikler) sahip olmasını olanaklı kılmaktadır. Kişi ne kadar çok müttefike sahipse o denli güçlüdür.

Malinowski (1920) *Argonauts*'a ön hazırlık olarak kaleme aldığı bir makalede de, Sinaketa'dan Dobu'ya yönelen bir *kula* seferini hikâye eder:

"Şu halde *Kula*, öncelikle *Kula* topluluğu ya da bitişik topluluklar içerisinde bir iç ticaret, ikinci olarak da yıllık nesne mübadelesinin birbirlerinden denizle ayrılmış iki topluluk arasında gerçekleştiği büyük denizaşırı seferlerden oluşmaktadır. İlkinde nesnelerin bir köyden diğerine, hatta köy dâhilinde kronik, süregen akışı vardır. İkincisindeyse çok sayı-

da değerli nesnenin, bir anda binin üzerinde eşyanın tek bir devasa işlemde mübadele edilmekte ya da daha doğrusu eşzamanlı olarak çok sayıda işlem gerçekleşmektedir."

Öykü, bütün bir kabileyi ilgilendiren bir işlem olarak kanonun imali ile başlar. İmal ve tahtacılık işlerinde bir uzman ya da uzmanların bir dizi büyüsel işlemi gerçekleştirmesi gerekmektedir: büyü her iki iş için de vazgeçilmez sayılır. Büyü edimleri orman ruhunu devrilecek ağaçtan çıkarmayı, kanoya istikrar, sürat ve şans aktarmayı, doğrudan sihir ya da bir tabunun çiğnenmesi sonucu kanoya bulaşmış olabilecek kötücül etkileri gidermeyi hedefler. Büyü her zaman teknik işlemlerle iç içedir ve bu, yerlinin aklı için görevin başarıyla tamamlanması için mutlak bir şekilde vazgeçilmezdir. Kano imalatı her zaman ortaklaşa çalışmayla gerçekleştirilmektedir; kano sahibi çalışanlara *vaygu'a* armağanlarla ve yiyecek dağıtarak ödeme yapar; çalışmayı uzman büyücü-imalatçı yönetir.

Kano imalat sürecini kanoların suya indiriliş töreni izlemektedir. Malinowski (1920: 102), bu töreni de uzun uzadıya betimler.

Kula, ilk elde mübadele mallarının (bu arada *kula* bileklik ve kolyelerinin) edinilmesini hedefleyen ve yakın köylerle yapılan ticaret ile başlamaktadır. Her bir kano sahibi yola çıkmadan önce, özellikle cinsel ilişkiler konusunda bir dizi katı tabuya tabi olacaktır. Yanı sıra bu işlemlere büyü de eşlik eder. Hazırlanan büyüler Dobuların yüreklerini yumuşatıp onları eli açık davranmaya yöneltmeyi hedeflemektedir. Ancak aynı zamanda mitolojik göndermelerle doludurlar.

Ritler sona erdikten sonra ortaklar sefere hazırdırlar. Erkekler seferdeyken başka köylerden erkekler için köy tabu sayılmaktadır.

Filo güneye doğru yol alır. Yolculuğun ilk evresi kısadır; on mil kadar ötedeki bir kumsala çıkıp törensel yiyecek dağıtımı gerçekleştirilir: bu dağıtım, kano ekibini, kano sahiplerine karşı kötü hava koşullarında dahi yola devam etme yükümlülüğüyle yükleyecektir.

Ertesi yıl kötü büyü etkilerini yok etmek üzere bir büyü ritüeli daha gerçekleştirilir.

Bu kez girişilen, tehlikeli bir seferdir. Kuzeybatı rüzgârları sefer mevsiminde değişkenlik gösterir. Bunlara mitolojik korkular da eklenmektedir: kanolara sıçrayıp parçalayan canlı taşlar (Malinowski, 1920: 103), ancak küçük bir çocuğun kurban edilmesiyle yatışan dev ahtapotlar,

uçan cadılar vb. Ve her bir mitolojik unsurun etkilerini sınırlamak için bir büyü mevcuttur.

Nihayet filo hedefine vardığında Dobualılar onları ellerinde *soulava*larla karşılar. Deniz kabukları üfürülür ve kolyeler törensel bir tarzda konuklara armağan edilir. Ardından her konuk ortağının evinde kabul edilir burada kendisine yiyecek sunulur. Kendileri de Dobualılara bazı ufak tefek *pari*'ler (ziyaretçi armağanları) sunarlar. Birkaç gün orada kalırlar ve ziyaretçilere yeni *soulava*'lar verilir.

Kula ile birlikte, yan ticaret de süregitmektedir ve ziyaretçiler, bazılarını köylerinde elde etmeleri imkansız yararlı malları da (hintkamışı, elyaf, kemerler, deve kuşu tüyleri, obsidyen, kızıl kil, vb.) edinirler. Bu yan ticaret, kişinin ortaklarıyla armağanlar ve karşı-armağanlar aracılığıyla, diğerleriyle ise takas (*gimwali*) yoluyla yürütülür, bazı nesneler (örn. Sinaketalıların Sanaroa lagününden çok sayıda tabu eşliğinde ve büyü yardımcılığıyla çıkardıkları spondylus kavkıları) ise doğrudan sağlanır. *Kaloma* adı verilen kavkılardan, dönüş yolunda *Soulava* kolyeleri imal edilecektir.

Dobu'da işlemler tamamlandıktan sonra, ziyaretçilere yolluk armağanlar (*talo'i*) sunulur, lagünde spondylus avlarlar, Amphlett'lerle çanakçömlek ticareti yaparlar; evlerine dönerken yol boyu uğradıkları her yerde ek *Kula* armağanları ve *talo'i*'ler alırlar.

Bir yıl kadar sonra Dobualılar Sinaketa'ya doğru bir sefer düzenleyecek ve ayinsel ticaret aynı tören ve büyüler eşliğinde tekrarlanacaktır. Bu yolculukta önceden verdikleri kolyeler karşılığında ve bir sonraki *Kula*'da geri ödemek üzere bileklikler edinirler.

Kula, böylece çeşitli ada topluluklarını birbirine bağlayan ve büyük miktarda *vaygu'a* ile diğer yan ticaret ürünlerini bir bölgeden diğerine aktaran periyodik denizaşırı seferlerdir.

Malinowski, bu ilginç kabilesel girişimlerin, yerlilerin amaçlı, örgütlü çabalarını servet, iyelik arzusu itimiyle gerçekleştiği için bir bakıma *iktisadî* olduğunu söylemektedir. Ancak yazara göre değer ve mülkiyet kavrayışları bizimkinden farklı ve bu da iktisadî fikirlerini daha ayrıntılı bir tahlile tabi tutma gereğini ortaya koymaktadır.

Bu tahlili, *Argonauts*'da gerçekleştirmektedir ve tahlilinin özünü, yalnızca iktisadî antropolojinin değil, kapitalist-olmayan tüm toplumsal ilişkilerin güdücü prensibi olan karşılıklılık ilkesi oluşturmaktadır: Ma-

linowski, yalnızca mübadelenin, her türlü toplumsal yaşamın temel ilkesi olduğunu bulan ilk kişi olmakla kalmaz, aynı zamanda mübadelenin armağanda tezahür ettiğini sezinleyen ilk kişidir de (Deliège, 2006: 158-59).

Kula gerçekte "karşılıklı" olması gereken törensel bir armağandır; ancak mübadele hiçbir zaman dolayımsız olarak gerçekleşmemektedir. Üstelik karşılık her zaman özgün armağana az-çok denk olsa da, tam bir denkliği sağlayacak bir ölçü yoktur. Karşılığın denk olmaması durumunda ise, alıcı yaptırımdan yoksundur ve öfkelenmekle yetinmek durumundadır. Ancak vericinin onuru söz konusu olduğundan denklik kuralı ender olarak bozulmaktadır.

Çok şeye sahip olmak, prestijin zorunlu unsurudur; güçlü olabilmek için çok şeye sahip olmak gerekmektedir. Ama bu, aynı zamanda biriktirmeyi değil, vermeyi de gerektiriyor. "Tüm bir kabile yaşamı, sürekli bir armağan ve karşı-armağan akışıyla kat edilmekte" (Malinowski, 1966).

Kula aynı zamanda her toplumdaki, armağan mübadelesi aracılığıyla toplumsal bağlar oluşturma eğilimini yansıtmaktadır. Dolayısıyla toplumsal grup, Durkheim'ın inandığı gibi gizemli bir birlik duygusuyla değil, bireyin başkalarına verdiğine denk bir karşılık alacağına ilişkin inancıyla bütünleşir.

Dolayısıyla, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi *kula*, salt ticarî bir işlemden ibaret değildir. Büyük ölçüde onur ve güvene dayalı, sonsuza dek tekrar edilen bir mübadeledir. Binlerce bireyin bir araya gelmesiyle, sabit kurallar uyarınca işlemektedir (Deliège, 2006: 159).

Marcel Mauss *Essai sur le don*'da, Malinowski'nin bu verilerini ele alıp, *potlach* gibi kurumlara uygulamıştır. "Haklı olarak iktisadî antropolojinin temel yapıtı kabul edilen *Essai sur le don*'un önemini azımsamaksızın, Mauss'un Malinowski'nin güruşığına çıkardığı ilkeleri sistemleştirmekten başka bir şey yapmadığını ve bunun da onun tahlillerinin kalitesini ortaya koyduğunu söyleyerek Malinowski'nin hakkını yememek gerek" (Deliège, 2006: 160).

Trobriand Bahçeciliği: Mercan Bahçeleri

Bahçecilik ya da küçük ölçekli tarım (*horticulture*), balıkçılıkla birlikte Trobriand yerlilerinin aslî geçim kaynağını oluşturmaktadır ve tıpkı

kula gibi bahçecilik de bir dizi ayinsel kurala tabi, karşılıklı yükümlülükler uyarınca yürütülen bir faaliyettir.

Bahçecilik, toprağı eşelemede kullanılan ucu sivriltilmiş bir sopadan ibaret son derece yalın bir teknolojiyle ve her aşamada karmaşık bir büyü sistemi aracılığıyla, şefin (*Guya'u*) gözetimi altında yapılmakta (Malinowski, 1921), adalıları birbirine bağlayan karşılıklı yükümlülükler (armağan takası) sistemi, bu bolluk topraklarında herkesin her üründen yararlanmasını sağlamaktadır. İyi ürün alınan yıllarda bahçeciler hemen balıkçılara armağan göndermekte ve karşılığını balık olarak almaktadır. Her erkeğin her köyde ortakları vardır. Bir şefin, örneğin işgücüne ihtiyacı olduğunda, işe yiyecek dağıtarak başlar. Ne ki, genelde bir nesnenin değişim değeri sabit değildir; bu değer ortağın onu elde etme arzusu (talep), coğrafî konum (küçük, ahşap bir tabak Kiriwina'da sekiz hindistan cevizi ederken, başka bir bölgede 4-6 hindistan cevizi edebilmekte) ve değişime giren kişinin sosyal statüsü (bir şef sıradan bir insana göre daha düşük karşılık vermekte) dahil bir dizi etkene bağlı gözükmektedir.

Trobriand bahçeciliğinde bir erkek her zaman kız kardeşinin ailesi için çalışmaktadır: yetiştirdiği en iyi ürünleri (bir çeşit tatlı patates olan *yam* ile *taro*) onlara ayırmakla yükümlüdür. Malinowski sistemin zorunlu olarak eşitlikçi olmadığını vurgulamaktadır; örneğin, birden fazla kadınla evlenebilen şefe yapılan ödemeler daha fazla olacaktır. Böylelikle bir erkek ortalama ürününün yarısını kız kardeşlerinin ailelerine dağıtmaktadır. Bu armağan dağıtımı törensel bir gösteri havasına bürünür: ürünler renkli giysiler içinde, yüzleri boyalı taşıyıcılar tarafından teslim edilmektedir yerlerine.

Hortikültürel üretim aynı zamanda toplumsal bağları güçlendirme aracıdır: hasat birkaç paya ayrılır ve hak sahiplerine teslim edilmeden komşuların takdirine sunulur. "Sergi" birkaç gün boyunca sürebilmektedir. Kimi zaman köyler arasındaki düşmanlık, hangisinin ürünlerinin daha bol ve kaliteli olduğuna ilişkin bir rekabet savaşı halinde patlak verir.

Trobriand hortikültürü öylesine düzenlenmiştir ki, herkes bir başkası için çalışır. En iyi meyveler başka bir köydeki, yüzünü belki de hiç görmediği ortağa ayrılır. Kişinin kendi ürettiğini tüketmesi utanç verici bir eylem sayılmaktadır.

Malinowski, Trobriand ekonomisini anlamak için toplumsal ve aile örgütlenmesini anlamak gerektiğine işaret eder: yerleşim baba/kocayerli

(*patrilocal/virilocal*) olmakla, yani kadın kocasının ailesi yanına taşınmakla birlikte, soy ana hattından izlenmektedir; böylelikle kadın, kocasından çok, erkek kardeşinin sorumluluğu altındadır. Kuşku yok ki kadının cinselliğine erişim hakkı, kocaya aittir, ama çocuklar dayının ailesinden sayılır. Kız kardeşe ayrılan hasat payı, yani *urigubu* hasadın yaklaşık yarısı kadardır. Tek bir kız kardeş söz konusuysa, en büyük ağabey; birden fazla kız kardeş olması durumundaysa, küçük erkek kardeşler devreye girmektedir. Ergenlik yaşına gelen erkek çocuk, ana-baba konutunu terk ederek ait olduğu soyun, yani dayısının yanına yerleşip onun için çalışır. Hasadın bir kısmı, babasına sunulacaktır.

Böylelikle bir Trobriand erkeği, iki eğilim arasında sıkışmış durumdadır: kalbi kendi yuvasına, gururu ve ödevleriyse kız kardeşinin evine yöneltmektedir onu. Özetle her Trobriandlı, babayerli yerleşim ile anayanlı soy arasındaki süregen gerilim koşullarında sürdürmektedir yaşamını.

Yine de, sistemin herkes için eşit biçimde işlediği söylenemez; genellikle çokkarılı olan şefler (ve yalnızca onlar), çok sayıda kayınbiraderden armağan almakta; bu nedenle de çok biriktirip çok harcayabilmekte ve böylelikle de prestiji arttırabilmektedirler (Deliège, 2006: 161-163). Malinowski (1921: 8), tüm hasattan *Guya'u*'ya düşen payı yüzde 30 olarak hesaplar. Hem kayınbiraderlerinin "armağanları"nı alan hem de bir çeşit haraç tahsil eden *Guya'u*, ürünü evinin yakınındaki ambarda sergilemektedir – gerçekte bir ambara sahip olma hakkına sahip tek birey, odur. Şef, bu ürünü genellikle bir kullanım değeri olmamakla birlikte, gözde prestij nesneleri olan törensel gereçlerle (geniş ağızlı taş baltalar, *mwali* ve *soulava*) mübadele edebilmektedir; gerçekte dolaşımdaki prestij nesnelerinin yaklaşık % 80'i, *Guya'u*'nun elindedir. Şef, bunların yanı sıra, bölgedeki domuz, Hindistan cevizi ve arek cevizinin de dörtte üçünü elinde tutmaktadır.

Buna karşılık, bu birikim, şefin kişisel serveti olmaktansa, onun gözetimi altındaki kabile serveti niteliğini taşır: Kitlesel bayramlar olan *Kayasa*'ları düzenlemek, klanlar arası yiyecek değiştokuşunu gerektiren ölüm ritüelleri *Sagali*'nin masraflarını karşılamak, köyler/kabileler arası savaşlarda savaşçıları beslemek, şefin görevleri arasındadır (Malinowski, 1921).

Akrabalık, cinsellik ve Oedipus kompleksi

Vahşilerin Cinsel Yaşamı, "ilkel" bir kabilenin cinsel yaşamına dair antropoloji literatüründe bir ilki temsil etmektedir. Malinowski (1992a) bu kitabında, Trobriand'lıların (1920'li yılların püriten Avrupa'sı için oldukça yadırgatıcı gelebilecek) cinsel yaşamını hikaye eder. Trobriand yaşamının en çarpıcı yönlerinden biri, yetişkinlerin, çocukların cinsel yaşamını kısıtlamadaki gönülsüzlükleridir. 5-6 yaşındaki çocuklar anne-babalarının cinsel ilişkilerini gözleyebilmekte ve aşk oyunlarını serbestçe oynayabildikleri çocuk takımlarına katılmaktadır. Yeniyetmelik çağında delikanlılar *bukumatula*'ya (gençler evi) çekilir; bu evlerde kız arkadaşlarını ağırlayabilirler. Evlilik öncesi gençlerde cinsel sadakat beklentisi yoktur – ne kızlar ne de erkekler için. Buna karşılık, bir süre sonra kalıcı ilişkilere yöneliş baş gösterir; yine de evlenme olmadığı sürece taraflar kaçamaklar yapabilmektedir. Trobriand'lı çiftler, evlilik öncesinde aynı yatağı paylaşmalarına karşın, aynı sofrayı paylaşamamaktadırlar; bu, bir bakıma evliliğin eşlere getireceği yükümlülüklerden azade olduklarının göstergesidir.

Malinowski (1992a: 76) evliliğin cinsel özgürlüğü hiç de genişletmediği, tersine büyük ölçüde kısıtladığı, sevgililerin yasa zoru olmadan da istedikleri sürece birbirleriyle olabildiği bir toplumda" evlilik bağına neden gerek duyulduğunu sorgular ve bunun evliliğin getirdiği toplumsal statüyle ve özellikle erkeklerde, karısının akrabalarından alacağı armağanların çekiciliğiyle ilişkisini kurar.

Trobriandlılarda evlilik, o güne dek kızlarının cinsel deneyimleri karşısında kayıtsız kalmış kız tarafını, özellikle de kızın babasını (katı ensest tabuları nedeniyle anayanlı erkek akrabalar, özellikle de erkek kardeş ve dayı, kızın evliliği konusuna bulaşmamak zorunluluğundadır) devreye sokar. Damat adayı kızın anne ve babasının gözüne girmek zorundadır. Bunu da bir dizi karmaşık armağan alıp verme süreciyle gerçekleştirir.

Trobriand evliliği, bir dizi ensest tabusu ve endogami kuralıyla çevrilidir. Aynı totem grubu içerisinde evlenme yasaktır. Buna karşılık, evlilikte sosyal statülerin birbirine yakın olması ile aynı politik alan içerisinden (aynı bölgenin yaklaşık on-oniki köyü içerisinden) evlenme eğilimi vardır. Gevşek, özgür evlilik öncesi uygulamalarına karşın evli çiftlerde sadakat beklentisi kesindir. İhanet; savaş, intihar ya da cinayet gibi trajedilere yol açabilmektedir.

Trobriand miras hukukunda erkeğin malları kız kardeşinin çocuklarına geçmektedir. Yerleşim, daha önce de vurgulandığı üzere, koca/ba-

bayerlidir. Çocuklar ananın grubuna aittir; yeniyetmelik yaşları geldiğinde özellikle erkek çocuklar genellikle dayılarının yanına yerleşirler. Üremede babanın rolü tanınmamaktadır; cinsel ilişki zevkli bir edimdir ama gebe kalmakla ilişkisizdir. Kadının bedenine bebeği bir ata ruhunun yerleştirdiğine inanılmaktadır.

Vahşilerin Cinsel Yaşamı ama daha çok da *Sex and Repression in Savage Society* (Vahşi Toplumda Cinsellik ve Baskılama – 1927) belki de Malinowski'nin psikolojiye ilgisinin en açık bir tarzda sergilendiği monografilerdir. Malinowski, *Sex and Repression*'da Oedipus kompleksini tartışmaya açar. Trobriand adalarında, böylelikle Freud'un Avrupa'da teşhis ettiği anlamda Oedipus kompleksi bulunmamaktadır. Baba ile oğul aynı soya ait olmadığından, aralarında çelişki olmayacaktır. Tersine, ilişkileri yakınlık ve sevgiye dayalıdır. Baba iyi bir oyun arkadaşı, iyi bir bakıcıdır ama ailenin reisi değildir. Çocukların üzerinde yetke sahibi olan, mallarını onlara miras bırakan dayıdır. Dolayısıyla, çelişki potansiyeli taşıyan ilişki de dayı-yeğen ilişkisidir. Trobriandlılar arasındaki en katı cinsel yasaklar da erkek ve kız kardeşler arasında yürürlükte olanlardır. Ergen kız ve erkek kardeşler birbirlerinden kesinlikle ayrılır ve erkek, kız kardeşinin cinsel serüvenleri konusunda hiçbir şey bilmez.

Modern toplumlardaki biyolojik babanın rolünü, böylelikle dayı üstlenmektedir. Kız kardeşi ve çocukları üzerinde yetke sahibidir.

Malinowski'ye göre Oedipus kompleksi anayanlı bir toplumda işlerlikte olmayacaktır; ama bu tip toplumlarda özgül bir kompleks vardır: kız kardeşiyle evlenip dayıyı öldürme arzusu. Deliège (2006: 168), ABD'li antropolog Melfrod Spiro'nun bu görüşü eleştirerek, Malinowski'nin Oedipus kompleksinin temellerini, yanlış olarak ebeveynlik yetkesinde gördüğünü, oysa kompleksin çocuk ile ebeveyni arasındaki cinsel rekabetten kaynaklandığını vurguladığını aktarır.

Hukuk Var mı? "İlkel" Toplumlarda Suç ve Adet

Burada üzerinde kısaca duracağımız son monografi ise, Malinowski'nin "ilkel mantık-öncesi zihniyet"[8], "ilkel komünizm", "ilkellerde dav-

---

8 Fransız antropolog Lucien Lévi-Bruhl (1857-1939)'ün doğayı somut gereksinimlerini karşılayan kullanılabilir bir dünya olarak algılayan "prelojik (ilkel) insan" ile, formalize edilmiş kuramsal sorunsallar bağlamında algılayan "lojik (modern) insan" (H. Yavuz, "Lévi-Strauss, 'normal antropoloji' ve bir felsefi antropoloji üzerine", Lévi-Strauss, *Mit ve Anlam*, İstanbul, Alan Yayıncılık 1986: 7) arasında yaptığı ayırıma gönderme.

ranışı düzenleyici ilkelerin yokluğu" ya da "âdetlerine körü körüne bağlı ilkel" gibi, çağının yaygın, ancak hatalı bir dizi fikrini tartışmak üzere kaleme aldığı *İlkel Toplumlarda Suç ve Adet*'tir.[9]

Malinowski (1968: 38), bu denemesinde "ilkellerin her türlü mistik karakterden yoksun, ne Tanrı adına dayatılan ne de doğaüstü yaptırımlarla desteklenen" ama salt toplumsal yükümlülükler oluşturan bir dizi zorunlu kural"a sahip olduğunu vurgulamaktadır. "Bu kurallar, aklın ve deneyimin gösterdiği pratik yararlılıkları nedeniyle izlenmekte" (s. 39), "yaptırımlarını psikolojik güdülerden değil, tanımlanmış bir toplumsal mekanizmadan almaktadır." (s. 41)

Malinowski, "Suç ve Adet"de, Durkheimci "grup ruhu" anlayışına, "ilkeller"in, cemaatin bireylerin üzerindeki yasalarına körlemesine boyun eğen, örflerinin tutsağı, basit makineler olmadığını ısrarla vurgular. "İlkel ne aşırı bir 'kolektivist' ne de uzlaşmaz bir 'bireyci'dir; tıpkı herkes gibi, ikisinin karışımını temsil eder." (s. 41)

Ve nihayet, "ilkel" hukukun güdücü mekanizmasını, "karşılıklılık" olarak teşhis eder:

"(...) Trobriand toplumunun tüm yapısı *yasal statü* ilkesine dayanmaktadır. Bununla şefin cemaat üzerindeki, kocanın karı üzerindeki ya da ebeveynlerin çocuklar üzerindeki haklarının, keyfî ya da tek yanlı olarak değil, tanımlanmış kayıtlılıklara uygun olarak uygulandığını ve katı bir biçimde karşılıklı olan hizmet dizileri halinde oluşturulduğunu kast ediyorum" (Malinowski, 1968: 35).

Ve:

"Kabile yaşamının tüm evrelerini yöneten 'sivil' yasalar, pozitif yasalar dolayısıyla bir tarafça haklar, diğer tarafça da ödevler olarak görülen ve toplumun yapısına içkin özgül bir karşılıklılık ve alenîlik mekanizması aracılığıyla yürütülen buyurucu yükümlülükler bütününden oluşmaktadır" (Malinowski, 1968: 45).

---

9 Fransa'da *Moeurs et coutumes des Mélanesiens* (Melanezyalıların Örf ve Adetleri) adıyla yayınlanan (1933) ve üç denemeyi [1. "Le crime et la coutume dans les sociétés primitives" (İlkel toplumlarda suç ve âdet); 2. "Le mythe dans la psychologie primitive" (İlkel psikolojide mitos); 3. "La chasse aux esprits dans les mers du sud" (Güney denizlerinde ruh kovalama)] içeren kitap, aynı ülkede, Payot Yayınları tarafından 1968'de, bu kez *Trois essais sur la vie sociale des primitifs* (İlkellerin toplumsal yaşamı üzerine üç deneme) başlığıyla bir kez daha yayınlandı.

Aslına bakılırsa, bu son tutumu, Malinowski'nin Trobriand monografileri boyunca vurguladığı ya da ima ettiği kimi fikirleri özetler gibidir. Sıralamak gerekirse bunlar;

1. Toplumsal yaşam birbirini ve toplumun bütününü destekleyecek tarzda işleyen bir dizi kurumdan oluşur. Bu, Malinowski'nin başta Radcliffe-Brown olmak üzere tüm işlevselciler ve yapısal-işlevselcilerle paylaştığı görüştür.

2. Ancak birey, toplumsal kural ve kurumların kör tutsağı değildir. O, yaşamını karar ve tercihleriyle yönlendiren bir aktördür. "İlkel" toplumlarda insan faaliyetleri âdetler çevresinde tutunum göstermekle birlikte, bireyler, yapabildikleri ölçüde kuralları kendi çıkarları doğrultusunda manipüle etmektedir. Araştırıcı, gerçekte "ne" yapıldığını kavrayıp bunu gerçek/uygun bağlam içine yerleştirebilirse, "vahşi"nin en az bizim kadar makul olduğunu kavrayacaktır. Makul bir insan olarak olasılıkları kendi yararına manipüle etmektedir.

3. "İlkel" en az "biz"ler kadar akılcıdır. Malinowski, Lévy-Bruhl'ün "prelojik/lojik insan" ayırımına karşı çıkarken, "ilkeller"in yaşamlarını doğaüstü inançların tutsağı olarak değil, akılcı teknisyenler olarak örgütlediklerine dikkat çeker. "Tüm görüşlerinin temelinde, bireyin, akıl üzerine temellenen özgür seçim yetisiyle donanmış bir kişilik olduğu fikri yatmaktadır. Malinowski'nin kariyerinin başlarında 'vahşi', genelde rasyonel-altı bir insan olarak görülmekteydi. Bu görüşe şiddetle karşı çıkarak, ilkelin olguyla kurguyu, Mill'in geçerli bulabileceği ölçütlere başvurarak ayırt ettiğini savunmuştur. Kendi yaptığı rasyonel-metafizik ayırımının yerli için de geçerli olduğunu öne sürer" (Leach, 1968: 127-128).

Bu fikirleri özellikle "büyü, bilim ve din" üzerine mülahazalarında geliştirmektedir. Bu düşünce sistemleri, Malinowski'ye (1964) göre evrimsel bir dizilim içerisinde serimlenmez, eşzamanlı ama farklı kaygılara yanıt verecek tarzda işlerlik gösterirler. [Malinowski'nin daha çok "teknik" anlamında kullandığı, bkz. (Nadel, 1968: 168)] bilim, gündelik yaşamlarını, geçimlerini sürdürmede vazgeçilmezdir; kano yapımı, konut inşaatı, bahçe tarımı, toplum yaşamını yöneten kurallar... bunların her biri, gizemli bir kökene dayanmayan bilgilerle yaşama geçirilir. Buna karşılık insan bilgi ve gücünün yetersiz kaldığı yerde büyü devreye girer: örneğin risksiz lagün balıkçılığına pek az büyü işlemi eşlik ederken, açık deniz balıkçılığı her zaman karmaşık büyüsel ayinleri izlemektedir. Din ise, grup tutunumunu güçlendirmekle, merkezkaç güçleri nötralize etmekle ama

bu "toplumsal" işlevlerinin yanı sıra, bireye cesaret vermekle, özgüvenini güçlendirmekle, her türlü yararlı zihinsel tutumu desteklemekle diğer zihinsel işlevlerden ayırt edilmektedir.

4. Yerlilerin makul, akılcı örüntülere sahip olması, onların "Batı-merkezci" bir bakış açısıyla içerisinde ele alınıp anlaşılabileceği anlamına gelmez. Antropologun çabası, "yerli bakış açısı"nı (Paluch, 1981: 282) yakalamaya, onu, kendi kültürel çerçevesi dâhilinde temsil etmek, onun düşünüş tarzını kendi terimleriyle anlamaya yönelik olmalıdır. Böylelikle, antropolog, yerlinin kültürüyle kendininki arasında bir çeşit "tercümanlık" (*traduttore-traditore*) görevini üstlenmektedir: "(...) Bu noktada yabancı bir kültürü öğrenmek, yabancı bir dili öğrenmek gibidir: önce sadece uyum sağlama ve kaba çeviri, sonra ilk dilin dünyasından tam bir kopuş ve yeniye gerçekten egemen olma..." (1992a: 15). Daha sonra Evans-Pritchard'ın devralıp geliştireceği bir düşünce hattı...

Dolayısıyla, örneğin Batı-merkezci "Oedipus kompleksi" kavramı, anayanlı/babayerli Trobriandlılar açısından anlamsızlaşacaktır. Malinowski benzer şekilde, yerlilerin karmaşık hak ve yükümlülükler dizisini içeren çeşitli mülkiyet mekanizmalarını betimlediği her yerde, "ilkel komünizm" türünden kestirme toptancılıklara karşı uyarmaktadır (Batılı) okuru (Malinowski, 1921, 1966, 1968).

"Bu tür genelleştirmeden daha yanlış birşey olamaz. Bu insanlar arasında her bireyin haklarını net ve açıkça birbirinden ayıran bir ayırım ve tanım vardır: bunun mülkiyete verdiği niteliğin komünizmle hiçbir ilgisi yoktur. Melanezya'da karmaşık ve karışık bir mülkiyet sistemi var; ama bunun 'sosyalizm' ya da 'komünizm' ile bir bağlantısı bulunmuyor. Melanezya'daki mülkiyet düzeni, modern anonim bir toplumunkinden[10] hiç de daha çok komünist değil. Günümüz ekonomik koşullarından ya da modern politik tartışmalardan alınan 'komünizm', 'sosyalizm', 'anonim topluluk' (şirket - y.n.) gibi terimlerde dile gelen tüm toplum tanımları genelde yanlış anlaşılmalardan başka bir işe yaramaz" (Malinowski 1992b: 20).

5. Ve nihayet, Malinowski'nin monografilerinde, toplumu, sosyal bilimcinin sınıflandırarak her birinin işlevlerini tespit etmeyi üstleneceği bir kurumlar yığını olarak ele alan "bilimsici" bir yaklaşımdansa, bireysel öyküler, anekdotlar, gündelik yaşamın aktüaliteleriyle bezenmiş, sanatsal bir üslup egemendir:

10 "Şirket" olarak anlaşılmalı.

"Radcliffe-Brown'ın *Andaman Islanders'ı* Malinowski'nin *Argonauts*'uyla aynı yıl, 1922'de yayınlandı. Her iki yazar da işlevsel bir bakış açısını savunmaktaydı –toplum ve kültürün karakteristiklerinin senkronik karşılıklı bağlantılılığına yakın dikkat- yine de iki kitap birbirinden açıkça çok farklıydı. Malinowski'nin daha iyi bir alan araştırıcısı olduğu, dolayısıyla da eserinin daha somut olduğu öne sürülebilir. Ancak Malinowski'nin eserinde Radcliffe-Brown'ınkinden daha çok 'olgu' olduğu, kuşkuludur. Kişinin karşısına çıkan, daha çok, iki köklü biçimde farklı sergileme tarzıdır. Radcliffe-Brown'ınki daha öngörülebilir: davranışın –tören, mitos, akrabalık, toplumsal örgütlenme vb.- çeşitli düzlemlerini yöneten kuralların, birinin diğerini nasıl güçlendirdiğine dair gözlemlerle birlikte, oldukça soyut bir serimlemesi. Malinowski ise *Argonauts*'da sonradan karakteristik anlatı üslûbu olacak şeyi deniyordu: Bir kurumun yaşam çevrimlerine, kendine güvenli ve her yerde hazır anlatıcı ve etnologun önderliğinde sık sık anekdotlar ya da sosyolojik kenar notları için mola veren, sürekli bir tarzda bireysel yerlilerin deneyimine yaslanan, zengin bir biçimde betimlenen bir manzara içerisine yerleşmiş bir gezi.

Sexual Life of the Savages in North-Western Melanesia (1929) Trobriand yaş çevrimini doğum, ergenlik, evlilik ve ölüm süreçlerinde izlemekte. *Coral Gardens and Their Magic* (1935) ise, aynı şeyi yıllık tarım çevrimi konusunda yapar. Eserlere sosyolojik yasalardansa formel ama son derece somut bir anlatı hükmeder.

Radcliffe-Brown, -hem yazarın hem de yerlinin- bireyselliğinin toplumun işleyen kuralları ardında eridiği kayıtsız bir tarafsızlık aurası yaratan bir sergileme üslûbu seçmiştir. Malinowski ise, incelememiz gereken tarzlarda ve nedenlerden dolayı, tümüyle farklı bir strateji benimser. (...) Onun bilimi bir sanattı ve onun destek ve onayıyla, eserine bir sanat eseri olarak yaklaşabiliriz" (Payne, 1981: 420-21).

IV. Alan Çalışması Teknikleri

Malinowski Trobriand çalışmalarında Rivers'dan devraldığı soyağacı kayıt tekniğinin yanısıra, kendi geliştirdiği araştırma tekniklerini de kullanmıştır. Böylelikle üç veri tipini ayırt etmektedir:

1. Somut delillerle istatistikî olarak belgelenecek kurum ve adetlerin özetlenmesi: belirli bir faaliyet türüyle bağlantılı adetler dizinini girdi-

ği özet çizelgelerdir. Bir çizelgede faaliyetin çeşitli unsurları sıralanarak çeşitli yönleri arasındaki bağlantılara işaret edilmekteydi. Bu çizelgelerin bilgi kaynağı haberciler ve doğrudan gözlemdi.

2. Toplumsal eylemin aktüalitelerinin kaydedilmesi: böylelikle özel bir etnografik günlük oluşturmaktaydı.

3. Etnografik önermeler, karakteristik anlatılar, tipik deyişler, folklor konuları ve büyü formüllerini de yerli zihniyetine ayna tutan kayıtlar olarak ayrıca kaydetmekteydi (Kuper, 1983: 15-16).

Bu kayıt türleri, Malinowski'nin epistemolojisinin üç düzlemine denk düşmektedir: Kişilerin yaptıkları, yaptıklarına ilişkin söyledikleri ve düşündükleri ya da bir başka deyişle, aktüalite/eylem, norm ve değerler. İnsanların yaptıklarına ilişkin söyledikleri, gerçekte yaptıkları ve yapmaları gerekenlere ilişkin düşündükleri arasında genellikle farklılık vardır. Araştırıcı hiçbir zaman kurallara ya da anlatıcının aktardıklarına bel bağlamamalıdır: insanlar genellikle söylediklerinden farklı davranırlar. "Bu kuşkusuz Malinowski'nin alan deneyiminden çıkarsadığı, çalışmasının alamet-i farikasıdır. Adetler, faaliyetler çevresinde tutunum gösterirler ama bireyler yapabildikleri ölçüde kuralları kendi lehlerine manipüle eder. Ve nihayet, kural ve eylemin anlaşılması, kültüre özgü düşünce tarzı bağlamına yerleştirilmeli; çünkü etnografyanın nihaî hedefi, yerlinin bakış açısını, yaşama olan ilişkisini yakalamak, onun *kendi* dünyasına ilişkin *kendi* görüşünü kavramaktır" (Kuper, 1983: 16).

Leach (1968: 120) buna dayanarak Malinowski'nin alan çalışmalarına katkısının iki yönlü olduğunu vurgular: haberciye sınırlı başvuru (ancak zaten bildiklerini desteklemek amacıyla) ve alan araştırmacısının (işlevsel yaklaşıma içkin olan) gözlemi altındaki toplam veri alanının bir şekilde tutunumlu ve anlamlı olması gerektiğine ilişkin *kuramsal* varsayım. Hiç kuşkusuz ki tüm bunlar, verilerin rastgele değil, içkin bir kuramsal yöneliş çerçevesinde toplanması gerektiği yönündeki, Malinowski'nin daha önce işaret ettiğimiz doğrultusu çerçevesinde geliştirilmekteydi[11].

---

11 Bu yaklaşım, yukarıda değinildiği üzere Malinowski'yi kuramsal ataları Mach ve Avenarius neo-pozitivizminden ayırarak neo-Kantçı bir çerçeveye yaklaştıran yönelişinin bir delili sayıldığı gibi, difüzyonist görüşlerin etkisiyle kültürleri rastgele bir araya gelmiş özelliklerin (*traits*) oluşturduğu bir "parça bohçası" olarak betimleyen (Franz Boas esinli) Amerikan kültürel antropolojisine yönelttiği eleştirilerin de arkaplanını oluşturmaktadır (Bkz. Richards, 1968: 20).

Bir başka deyişle Malinowski, ölümünden sonra yayınlanmış *Towards a Scientific Theory of Culture*'dan çok önce, daha alandayken, monografilerinde ancak dağınık bir şekilde değindiği bir "Kültür Kuramı"na sahipti ve veri toplama işini, bu kuram doğrultusunda gerçekleştirmekteydi. Peki, bu nasıl bir kuramdı?

V. Malinowski'nin Kültür Kuramı

Malinowski'nin "Kültür Kuramı" pek çok izleyicisi tarafından dahi, etnografyasından daha sönük, ikincil, yaratıcılıktan uzak, kerameti kendinden menkul hakikatlerin sıralanması, biyolojik indirgemeci, vb. olarak nitelenmiş, ona kalıcı değerini verenin kuramsal çerçevesinden çok, etnografik monografilerindeki aktör-merkezli yaklaşımı olduğu vurgulanmıştır. [Örneğin Leach (1968); Deliège (2006)]. En özlü biçimiyle ölümünden sonra yayınlanan (1944) *Towards a Scientific Theory of Culture*'da serimlenen bu görüşleri, dilerseniz bir başka makalesinden "The Group and the Individual in Functional Analysis" den (Malinowski, 1939a) özetleyerek izleyelim:[12]

Malinowski, işlevsel yaklaşımın, kültürel görüngüler bütünlüğünü hem insan hem de toplum analizinin zorunlu arkaplanı olarak ele aldığını vurgulamaktadır makalesinde.

İşlevselcilik, ona göre diğer sosyolojik kuramlardan bireyi kavrayış ve tanımlayışında ayrışmaktadır.[13] İşlevselci yalnızca zihinsel süreçlerin duygusal ve entelektüel yanlarını ele almakla kalmaz, aynı zamanda eksiksiz biyolojik gerçekliğinde insanın kültürel analize dahil edilmesi gerektiğini öne sürer. Böylece kültüre yönelik bütüncü bir kavrayış, bedensel gereksinimleri, çevresel etkileri ve bunlara kültürel tepkileri ele almak durumundadır.

"Alan araştırıcısı insanların doğal ve yapay, çevresel bir ortamda etkiyişini, ondan etkilenişi ve birbirleriyle işbirliği içinde onu dönüştürüşlerini gözlemler. Kadınlarla erkeklerin karşılıklı ilişkilerinde çekim

---

12 "The Group and the Individual in Functional Analysis" Bronislaw Malinowski *The American Journal of Sociology*, Vol. 44, No. 6 (Mayıs 1939), ss. 938-964
URL: http://www.jstor.org.stable/2769422

13 Radcliffe-Brown'u Fransız Sosyolojik okulun görüşlerini sürdürmek ve bireyi ihmal, biyolojiyi göz ardı etmekle eleştirmekte (Malinowski, 1939: 939).

ve itim duygularıyla, işbirliği görev ve ayrıcalıkları, elde edilen yararlar ve yapılan fedakârlıklarla nasıl güdülendiğini inceler. Bir grubun örgütlenişini oluşturan göze görünmeyen toplumsal bağlar ağı, her bir bireyin farklılaşmış olarak tabi olduğu ve bir grubu bir bütün halinde birleştiren berat ve kodlardan –teknolojik, yasal, örfî, ahlaksal- oluşur ve onlarla tanımlanır. Bütün kurallar ve bütün kabilesel gelenekler sözcükler halindeki ifadeler –yani simgeler- olduğundan, toplumsal örgütlenmenin anlaşılması, simgecilik ve dilin tahlilini gerektirir. Ampirik açıdan alan araştırmacısı, davranışları gözlemleme ve maddî kültürü incelemenin yanı sıra, metinler, önermeler ve görüşleri derlemelidir" (s. 940).

Şu halde: 1. Birey, biyolojik bir gerçeklik olarak ele alınmalı; 2. Fiziksel dünya, hem doğal ortam hem de insanın ürettiği aletler ve mallar olarak göz önünde bulundurulmalı; 3. Bireylerin çevre içerisinde tecrit birimler olarak değil, örgütlü gruplar halinde bulundukları gözden kaçırılmamalı; 4. Bu örgütlenmenin özünde simgesel olan geleneksel beratlar (*charter*) olarak ifadelendirildiği unutulmamalıdır.

İnsan biyolojik bir kendilik olarak ele alındığında, bireyin kişisel refahı ve grubun sürekliliği açısından vazgeçilmez kimi asgarî koşullar söz konusu olacaktır: beslenme, üreme, çeşitli fiziksel koşullar (havalandırma, ısı, barınma, güvenlik). Organizmanın fizyolojik işleyişi besin ve oksijen alımı, devinim, dinlenme ve uyku gibi süreçleri; büyüme süreci ise, erken evrelerde korunma ve rehberlik, sonraları ise özgül eğitim gerektirir.

Bunlar kültürel faaliyetin bireysel ya da kolektif olarak uyması gereken araçsal zorunluluklardır. Bu zorunluluklar, asgarî koşullardır; herhangi bir kültür içerisindeki karşılanış tarzları, başka bir dizi gereksinimi ortaya çıkartmaktadır. Bu birincil (biyolojik) gereksinimler, bireysel organizmanın fiziksel çevreye doğrudan temasıyla, doğal olarak karşılanmazlar. Yalnızca birey gruba bağımlı olarak kalmaz, grup ve bütün bireysel üyeleri insan anatomisine ek olarak maddî bir donanımın geliştirilmesine bağımlıdırlar.

Biyolojik ve Türetilmiş Gereksinimler ve Kültürdeki Karşılanışlarına İlişkin Tablo (s. 942)

A Temel Gereksinimler (Bireysel)	B Doğrudan Tepkiler (örgütlü, yani kol.)	C Araçsal Gereksinimler	D Araçsal Gereksinimlere Tepkiler	E Simgesel ve Bütünleştirici Gereksinimler	F Düşünce ve İnanç Sistemleri
Beslenme (metabolizma)	Commisariat	Kültürel aygıtın yenilenmesi	İktisat	Deneyimin kesin, tutarlı ilkeler aracılığıyla aktarımı	Bilgi
Üreme	Evlilik ve aile	Davranış tüzük ve yaptırımları	Toplumsal denetim	Yazgı ve rastlantının entelektüel, duygusal ve pragmatik denetim araçları	Büyü Din
Bedensel konforlar	Konut ve giysi				
Güvenlik	Koruma ve savunma				
Gevşeme	Oyun ve dinlenme sistemleri	Personel yenileme	Eğitim		
Devinim	Faaliyetler ve iletişim sistemleri				
Büyüme	Eğitim ve çıraklık	Kuvvetin örgütlenmesi ve zorlama	Siyasal Örgütlenme	Komünal eğlence, temrin ve dinlenme ritmi	Sanat, Spor, Oyunlar, Törenler

Bu tablonun A sütunu bireyin temel gereksinimlerini vermektedir: beslenme yalnızca besin ve oksijen alımını değil, besinin hazırlandığı, yenildiği, hazmedildiği koşulları ve bunun ima ettiği sıhhî düzenlemeleri

içerir. Üreme, kadın ve erkeklerin cinsel dürtüleri ve grubun süregenliğiyle ilgilidir. Bedensel konforlar insan organizmasının etkin ve faal olabildiği ısı, nem, vb. erimleri ile barınma, dinlenme ve uyku olanaklarına işaret eder. Güvenlik, doğal dünyadaki tehditlerden (deprem, taşkınlar, tipi, yırtıcı hayvanlar ve insan düşmanlar) korunma gereksinimini ifade etmektedir. Gevşeme, gündüz çalışma, gece uyuma, bedensel temrin ve dinlenme, pratik faaliyetler ve tatil çevrimine işaret eder. Devinim, adalî ve sinir sisteminin düzenli temrin gereksinimine işaret eder. Büyüme insan organizmasının gelişiminin, bebeklikten olgunluğa, kültürel olarak yönlendirilmiş olduğunu ima etmektedir.

Bu temel gereksinimlerden birinin karşılanamaması, en azından geçici bir kötü uyarlanma anlamına gelecektir. Temel gereksinimler psikolojik açıdan organizmayı her bir gereksinimi bir dizi bağlantılı refleks aracılığıyla karşılamaya iten dürtüler, arzu ya da duygulanımlarda ifadesini bulur.

Kültür bilimi anatomik ve fizyolojik donanımın hammaddesiyle değil, bu donanımın toplumsal etkilerce nasıl değişikliğe uğratıldığıyla ilgilidir. Bedensel gereksinimlerin kültür koşullarında nasıl karşılandığını sorduğumuzda, ilkin B sütunundaki bedensel gereksinimlere doğrudan tepkiler sistemi karşımıza çıkar. Bu düzlemde bireyin gruba olan mutlak bağımlılığı ortaya çıkmaktadır: Bu kültürel tepkilerden her biri, geleneksel bir şema uyarınca sürdürülen ve insanların birbirleriyle işbirliği yapmakla yetinmeyip, önceki kuşaklardan devralıp sürdürdükleri başarı, keşif, aygıt ve kuramları örgütlü kolektif faaliyetlere bağlıdır.

Beslenme konusunda, insan toplumsallığı: İştah, hatta açlık bile toplumsal ortamın belirlenimi altında. İnsan tümüyle çevresinin meyveleriyle karnını doyurmaz: bunlar arasında seçimler yapar, üretir, işleme koyar. Yalnızca acıkma zamanları değil, hazım süreçleri bile kabilesi, sınıfı ya da ulusunun gündelik rutini içerisinde şekillenmekte. Bunun yanı sıra, bir besin tedariki sisteminden söz edilmelidir. "Commisariat", organizmanın gereksinimlerini doğal besin kaynaklarından ayırt eden şeylerdir: yani insanın grup oluşturma yatkınlığı, besinin üretimi, hazırlanması ve tüketimiyle ilgili ilkel ve uygar kurumlar. Grup, iktisadî işbirliği aracılığıyla besin tedarikini sağlamaktadır.

Ancak buradaki ilişki birey ile grup arasında değildir. En ilkel toplumda dahi, besin toplayıcıları örgütü, besinin dağıtım ve paylaştırılmasını düzenleyen kimi kurumlar ve tüketiciler grubu (genellikle aile) ile

karşılaşırız. Her birinde bireyin yeri yeti, yetenek, ilgi ve yatkınlık farklılaşmasıyla tayin edilmektedir.

Bireysel cinsel dürtüler ve grubun süregenliği gereksiniminin karşılanmasına gelince; insanlar salt doğayla üremezler. Flört ve evlilik davranışlarını, evlilik öncesi ve dışı cinsel ilişkiyi ve aile içi yaşamı belirleyen bir dizi kural vardır. Bireysel yatkınlık ve kapasiteler bir yana, grup yasal kurallar sistemi, etik ve dinsel ilkeleri, onur, erdem ve günah gibi kavramlarıyla erkek ve kadının fizyolojik tutumlarını etkiler. Cinsel çekimi koşullandıran güzellik/çekicilik idealler bile kültürel olarak koşullanmıştır: Takılar, vücut boyama ve deformasyonları, eş seçiminde servet, rütbe, saygınlık kriterleri, çocuk arzusu, vb.

Sütun B'den devam edecek olursak, insan organizmasını verili bir ısı, nem vb. erimi dahilinde tutma çabası da grubu gerektirmektedir: Barınak inşaatı, ateşi canlı tutma, vb. durumlarda birey tek başına yeterli olamaz. Biyolojik açıdan grup bireysel bedensel gereksinimlerin karşılanmasında vazgeçilmez dolayımı oluşturmaktadır.

Burada da elimizde iki unsur vardır: İnsan anatomi ve fizyolojisinin kolektif etkiler ve kültürel aygıt aracılığıyla kalıba dökülüp koşullanması ve bu aygıtın işbirliği faaliyetleriyle oluşturulması. Güvenliğe örgütlü savunma, önleyici önlemler ve bilgi ve öngörüye dayalı hesaplamalarla ulaşılır.

Kas sisteminin gelişmesi ve devinim bireysel organizmanın temrini, iletişim araçlarının, nakliye araçlarının kolektif üretimiyle ve kullanımlarını tanımlayan teknik kurallarla mümkün olur.

Fiziksel büyüme de, rehberlik ve eğitimi içerdiğinden, organizmanın toplumsal ortama bağımlılığının en fazla gözler önüne serildiği alandır.

Böylece sütun A bireysel organizmanın biyolojik gereksinimlerini, sütun B ise bu gereksinimlere kültürel tepkileri/yanıtları vermektedir. "Şu halde kültür ilk elde ve öncelikli olarak uçsuz bucaksız bir araçsal gerçeklik, -her biri insana yeniden düzenlenmiş ve uyarlanmış bir çevre içerisinde biyolojik gereksinimlerini karşılama olanağını sağlayan gereç ve metalar, tüzükler ve toplumsal örgütleniş, fikirler ve adetler, inançlar ve değerler yığını- olarak gözükür. Kültür bu anlamda aynı zamanda, temrin, ustalık aşılama, ahlakı öğretme ve zevkleri geliştirme aracılığıyla insan fizyolojisi ve anatomisi hammaddelerini dış unsurlarla kaynaştıran

ve bu yolla bedensel donanımı destekleyip fizyolojik süreçleri koşullayan uçsuz bucaksız bir koşullama aygıtıdır" (ss. 946-47).

Ancak aile, köy cemaati, siyasal örgütlü kabile ya da modern devlet gibi kimi aslî grup tipleri, Sütun B'nin hemen her yerinde ortaya çıkarlar. Örneğin aile yalnız bir üreme grubu değil, aynı zamanda commisarit'da başat rolü oynayan grup, hane, giysi üretimi ve bedensel korunmayla ilgili diğer işleri yerine getiren birimdir. Diğer örgütlenme birimleri için de aynı durum geçerlidir. Dolayısıyla Sütun B'de sıralanan tepkiler kolektif faaliyetin somut birimleri halinde örgütlenmesi, yani *kurumlar* açısından, kaçınılmazdır.

Analizi bu noktada terk etmek başka sıkıntılara da yol açar: bazı faaliyet tipleri –iktisadî, eğitsel ya da normatif- Sütun B'deki kültürel tepkilerin her birini kesmektedir.

Dolayısıyla analiz iki argüman hattında devam etmelidir: 1. İnsan faaliyetlerinin örgütlenişinin somut ve evrensel biçimleri: aile, klan, kabile, yaş grubu, dernek, meslek grubu, kilise, statü grubu, hiyerarşik mertebe vb. Belirli amaçlı faaliyetlerle bağlantılı ve değişmez tarzda çevreye ve biçimlendirdikleri maddi aygıta özel bir atıfla birleştirilen böylesi örgütlü grupları Malinowski "kurum" olarak tanımlamaktadır.

2. Öte yandan faaliyet tipi ve karakteri üzerinde yoğunlaşılabilir ve kültürün iktisat, eğitim, toplumsal denetim, bilgi, büyü ve din gibi birkaç veçhesini daha tam olarak tanımlanabilir.

Malinowski, ikinci duruma ilişkin olarak, insanın anatomik donanımının birey kabilenin tam yetkili bir üyesi ya da cemaatinin bir yurttaşı halinde eğitildiğinde her kültür sistemi altında geliştirilecek bir değer olduğunu vurgular. İnsanın doğal donanımı aynı zamanda "kültür altında örgütlü ve araçsal olarak uyarlanmış tepkiler tarafından karşılanan bir gereksinimler sistemi sunmaktadır. Temel gereksinimler analizimizin ampirik vargısı, kültür koşullarında, her organik gereksinimin doyumuna dolaylı, karmaşık ve dolambaçlı bir tarzda ulaşıldığıdır. İnsanın çevresine her türlü hayvan uyarlanmasından çok daha etkin bir tarzda hükmetmesini olanaklı kılan, kültürünün bu uçsuz bucaksız araçsallığıdır" (s. 948).

Yine de her başarının bir bedeli vardır. Birincil biyolojik gereksinimlerin karmaşık kültürel doyumu, insana yeni ve türetilmiş buyrultuları dayatır. (Sütun C). Giysiler, inşaat malzemeleri, ulaşım araçları vb. "kültürel aygıtın yenilenmesi" gereksinimini gündeme getirmektedir.

Her bir kültürel faaliyet yine işbirliği ile sürdürülecektir. Bu, insanın davranış kurallarına boyun eğmek durumunda olduğu anlamına gelir: ortak yaşam, ortak çaba ve fedakarlık, bireysel çaba ve katkıların ortak hedefe yöneltilmesi, sonuçların geleneksel iddialar uyarınca dağıtılması... Böylelikle bir kod ve etkin yaptırımlar gereksinimi her bir örgütlü gruba dayatılan yeni bir türetilmiş gereksinimdir (Sütun C). Öte yandan her bir grubun üyeleri zamanla yenilenir: eğitim. (Sütun C)

Sütun D'de her insan grubunda bulunan ve kültürel doyumların dayattığı araçsal gereksinimlere yanıt oluşturan kültürel sistemler yer almaktadır: İktisat, yani üretim, dağıtım ve tüketim sistemleri; örgütlü "toplumsal denetim" sistemleri, "Eğitim", yani bireyin bebeklikten kabile ya da ulus üyeliğine yetiştirilmesi, siyasal örgütlenme.

Malinowski'ye göre tablo ilkel ya da gelişmiş cemaatler üzerine araştırmaların kültürün iktisat, yasal kurumlar, eğitim ya da siyasal örgütlenme gibi veçhelerine yönelmesi gerektiğini göstermektedir.

Örneğin iktisadî konularda birey gerekli ustalıkları öğrenmeli, değerleri anlamalı, servetini yönetebilmeli, tüketimini kurumsallaşmış yaşam standartları doğrultusunda düzenleyebilmeli vb. Buna karşılık kolektif veçhe, yani iktisadın örgütlenişi, kültürün düzeyinin tanımlanması ve toplumsal yapı, hiyerarşi, mevki ve statüye ilişkin pek çok etkeni belirlemede başlıca etkenlerden biridir.

Toplumsal denetime ilişkin olarak, ilkel cemaatlerde yürütülen alan çalışması kristalleşmiş yasal kurumların bulunmayışının dayatma mekanizmalarının, etkin yaptırımların anlamına gelmeyeceğinin üzerinden atlamaktadır genellikle.

Eğitime gelince, bireyin bütünsel koşullaması ilk elde aile içerisinde gerçekleştirilir: bedensel işlevlerin en erken temrinleri, dil öğrenimi, en basit temizlik, davranış ve nezaket kurallarının öğrenilmesi... Çocuk ardından bir erginleme sistemi aracılığıyla yeniyetmeler, savaşçılar ve nihayet olgun üyeler grubuna dâhil olabilir.

Buraya dek, kültürün araçsal veçhelerinden söz edildi. Tanımları esas olarak işlevseldir. Her bir cemaatte maddî araç ve gereç teçhizatının yenilenmesi gereksinimi olduğundan gelişimin her düzleminde örgütlü iktisat bulunmalıdır. Bebeği kültürel kişiye dönüştüren tüm etkiler "eğitim" başlığı altında incelenmelidir. Yasa ve düzeni sağlamak için sürdürülmesi gereken kurallar kodu ve bunların ihlali durumunda düzeni ye-

niden sağlamaya yönelik önlemler dizisi, hukuksal sistemi oluşturmaktadır.

Kültürün işlevsel veçheleriyle Malinowski'nin "kurum" dediği örgütlü faaliyet biçimleri arasındaki ilişkiye gelince, veçheler faaliyet tipini tanımlarken, her biri belirli gruplar tarafından sürdürülür. İşbirliği mekânsal yakınlığı gerektirmektedir. Aile üyeleri dar anlamıyla fiziksel yakınlık gereğine tabidir. Birlikte bir hane oluştururlar, hanenin ise yiyecek, barınak, bir dizi domestik gerece gereksinimi vardır. Salt üreme değil, aynı zamanda fiziksel ikamet çerçevesi gereçler ve birleşik servetle birleşmiş iktisadi ve eğitsel bir birimdir.

Aile insanlığın evrensel kurumlarından biridir; yalnızca maddi donanım, üretken toprakla değil, aynı zamanda karşılıklı ilişkileri, faaliyetleri, hak ve ayrıcalıkları, miras ve ardıllık kurallarını tanımlayan bir kurallar kültünü da içerir.

Teritoryal bütünleşme ilkesi köy cemaatini, belediye birimini, sürüyü ya da teritoryal seksiyonu oluşturmaktadır. Birlikte çalışma ve savunma gereksinimlerinin yanı sıra, grubun üyeleri arasında ikincil tanışıklık ve sevgi bağları gelişmesi bu ilke çerçevesinde gerçekleşecektir. Burada da toprak mülkiyeti kurallarıyla teritoryal birlik ve kalıcı personelin yanı sıra, mitolojik, yasal ve efsanevî mündericat, grubu oluşturan unsurlar arasında yer almaktadır.

Uygarlık geliştikçe, yasa, eğitim ve iktisat, aile, köy ya da yaş grubu gibi örgütlenme tiplerinden artan ölçüde ayrılma eğilimi gösterir. Fabrika, mahkeme ve okul gibi mekânsal olarak ayrılmış uzman mesleklerde kurumsallaşırlar. Ama daha ilkel gruplarda dahi kimi meslekler belirgin bir örgütlenmede toplanabilmektedir (şamanlar, çömlekçiler, nalbantlar, çobanlar vb.)

Kültürü tam olarak anlayabilmek için veçhe ve kurumların incelenmesi eşzamanlı olarak sürdürülmelidir. İktisat, eğitim, toplumsal denetim ve siyasal örgütlenme gibi veçhelerin incelenmesi bir kültürde karakteristik faaliyetlerin tipi ve düzeyini tanımlamaktadır. Kurumların incelenmesi ise, kültür içerisindeki toplumsal örgütlenişin somut tablosunu verdiği için vazgeçilmezdir. Her bir kurumda birey içinde yer aldığı kurumun mündericatını bilmek, teknik aygıtı kullanmayı öğrenmek ve örgütün bağlarını destekleyen toplumsal tutum ve kişisel duyguları geliştirmek zorundadır.

Ancak analize bir ek daha gereklidir. Kuralların aktarımı, genel davranış ve teknik ilkelerinin geliştirilmesi, geleneksel değer ve duygu sistemlerinin varlığı konusunda söylenenler, bizi insan kültürünün bir başka bileşenine, simgeciliğe getirmektedir –dil bunun prototipidir. Simgecilik ilk insanla birlikte ortaya çıkar. İlk aracın icat ve kullanımı simgeciliği gerektirmektedir: bu nedenle kültürün başlangıcını yeniden inşa çabaları nafiledir.

Herhangi bir nesnenin kültürde etkin unsur haline gelmesi, ancak kolektif kullanıma girmesi ve bu kullanımın geleneksel yollardan aktarılmasıyla mümkündür. Yararlılık ilkesinin kabulü, bu ilkenin bir bireyden diğerine aktarılacak tarzda sabitlenmesini gerektirmektedir. Bu dahi, kültürün bir toplumsal örgütlenme olmaksızın mümkün olamayacağı anlamına gelir.

Bütünleşme (incorporation) ve aktarım bir unsuru daha içermektedir: değerin kabulü. Simgeleştirme mekanizması da ilk kez burada karşımıza çıkar. Değerin kabulü, bir gereksinimin karşılanmasına yönelik dolaylı bir mekanizmanın duygusal tepkinin nesnesi haline gelmesi anlamına gelir.

Kültürel simgecilik ve değerlerin yaratılması bireysel fizyoloji ve psikolojiye başvurmaksızın anlaşılamaz. Öte yandan, toplumsal ortam da vazgeçilmezdir, çünkü simgecilik unsurunu sürdürüp aktaran, her bir bireyi eğitip ona simgelerin bilgisini, değerlerin takdirini aktaran gruptur.

Her toplumda bireylerin birbiriyle iletişime geçmesi zorunludur. Ama bu iletişim hiçbir zaman tam anlamıyla soyut, bağlantısız bir düşünce aktarımından ibaret değildir. İlkel topluluklarda dil daha da sık bir tarzda pragmatik amaçlarla kullanılmaktadır. Erken insanlar dil ve simgeciliği öncelikle eylemleri koordine etme, teknikleri standartlaştırma ve sınaî, toplumsal ve ayinsel davranış reçetelerini aktarma amaçlı kullanmaktaydı.

Her bir standartlaştırılmış tekniğe ilkelerde kapsanan bir bilgi sistemi tekabül etmekte. Gerçek deneyim ve mantıksal akıl yürütmeye dayanan insan bilgisi ilkeleri en alt ilkeller arasında dahi mevcuttur. İlkel insanın bilimin en esaslarına sahip olmadığı, gizemli ya da büyüsel fikirler dünyasında yaşadığı düşüncesi doğru değildir. Ne denli basit olursa olsun hiçbir kültür teknik ve gereçleri, silah ve iktisadî hedefleri deneyimin makul bir değerlendirilmesi ve ilkelerinin mantıksal bir formülasyonu

üzerine yaslanmazsa yaşayamaz. Sütun E bu nedenle teknik ve malzemenin aktüel demonstrasyonuyla ilintili sözel önermelerin kapsadığı genel simgesel ilkeleri ihtiva etmektedir.

Sütun F'te ise, simgesel bütünleşme sistemlerinden biri olarak bilgi yer almaktadır. Bilgiden kasıt, dil ile eylemde, tekniklerde ve örgütlü çabalarda kapsanan bütün bir deneyimler ve ilkeler küllüdür. Bilgi aynı zamanda gelişimin her evresinde işbirliği kuralları ve tüm toplumsal yükümlülük ve ayrıcalıklarla tanış olmayı da ima eder.

Ne ki, bilgi kullanımı yalnızca insana kimi sonuçlara ulaşmayı göstermekle kalmaz, aynı zamanda varoluşunun temel belirsizlikleri ve sınırlılıklarını da gösterir. Her bir sorunun kendi çabalarıyla çözümlenemeyeceği, her bir arzunun doyurulamayacağı... Her insan sağlık sorunları, doğal afetler, talihsizlik ve sonunda ölümle karşılaşır. Her zaman bir belirsizlik atmosferi içerisinde, umutla olduğu kadar kaygıyla ve korkuyla davranan insanın istikrar, başarı ve süreklilik yolunda pozitif desteğe gereksinimi vardır. Şu halde dinin dogmatik özü bireysel zihinsel süreçleri tahlil ederek kavranılabilecektir. Ancak grup burada da dolayımsız olarak devreye girer ve insan organizmasının salt fizyolojik ya da psikolojik tahlili hiçbir zaman yeterli değildir. İlk elde insanın ölüm ya da felaket karşısındaki tepkisi hiçbir zaman kendisiyle ilgili kaygısı terimleriyle anlaşılamaz. Sevenleri/kendisine bağlı olanlar ya da sevdikleri/bağlı oldukları ile ilişkin bir duygulanımdır.

Dahası, din dogmatik önermelerle başlayıp bitmez. Hem ayin hem de etik olarak örgütlü bir faaliyetler sistemidir. İman hiçbir zaman salt metafizik bir sistemden ibaret değildir. Her ayinsel davranış, toplumsaldır. Erkek ve kadınlar birlikte dua eder, tapınır ve terennüm eder. Ayin salt biçim olarak değil, amacı itibariyle de toplumsal bir edimdir.

Sihir ve kara büyü dahi bu argüman ile uyumluluk gösterir. Gizli olarak yürütülse de sihir negatif de olsa güçlü toplumsal sonuçlar doğurmaktadır. Dahası sağlıksızlık ve ölüme yönelik ilkel bir açıklama oluşturmaktadır. Büyüsel karşı-edimler ilkel insanın kontrol edilemez bir kötülüğü denetim altına alma çabasının bir aracıdır. Akrabalar, dostlar, kurbanın izleyicileri vb. bir grubun harekete geçirilmesini içerir.

Bu uzunca özetten, Malinowski'nin kültür kuramına ilişkin birkaç sonuç çıkarmak, mümkündür:

1. Malinowski, kültürün esas işlevinin, insanın *temel* (biyolojik) ve *türetilmiş* (kültürel) *gereksinimlerini* karşılamak olduğunu vurgulamaktadır. İnsanlar beslenme, üreme, dış etkenlerden korunma vb. biyolojik temelli gereksinimlerini topluluk halinde karşılarken, gereksinimlerini doğrudan doğadan karşılayan hayvanlar gibi davranmazlar. İhtiyaçlarını karşılamada maddî donanım kullanmanın yanı sıra, örgütlü, toplumsal davranış sergilerler. Bu ise, yeni bir (kültürel) ihtiyaçlar dizisine yol açacaktır: maddî donanımın imali, bakımı, yenilenmesi, her bir faaliyeti gerçekleştirmek üzere bir araya gelen personelin eğitimi, işlerliği sağlayacak davranış kodları... Bir başka deyişle, kültür, son tahlilde, insan gereksinimlerini karşılamaya yönelik, karmaşık ve *araçsal* bir kurumlar cem'idir. Malinowski'ye göre her bir biyolojik gereksinim, bir kültürel sisteme yol açmakta, gereksinimleri karşılayan kültürel uygulamalar ise, yeni kültürel gereksinimleri türetmektedir.

2. Bu kuramın hareket noktası, bireydir. Kendi deyişiyle, "Gerek toplum kuramı gerekse kültürel yaşam gerçekliğinde birey hem hareket noktası, hem de sonuçtur. İnsan uygarlığının başlangıcı, gereçlerin ilkel kullanımı, malların üretimi ve özel başarıların simgecilik aracılığıyla kalıcı geleneklere dönüşmesini içerir. Toplum ve bileşenleri sözel –yani simgesel- geleneğin taşıyıcıları, ortak servetin koruyucuları, kültürün maddi ve manevi başarılarının birleşik operatörleridir. Ancak tüm bunlarda nihaî değiştirici güç, yaratıcı esin, ve her türlü itim ve icat bireyden gelir" (Malinowski, 1939a: 964). Ya da, "Kanımca öğrencinin asla unutmaması gereken en önemli şey, her kurumun merkezinde insanın kanlı canlı organizmasının bulunduğudur" (aktaran: Piddington, 1968: 35).

3. Temel (biyolojik) ve türetilmiş/ikincil (kültürel) gereksinimlerin karşılanmasında belirli amaçlı faaliyetlerle bağlantılı örgütlü grupları, yani "kurum"lar aslîdir. "Her bir kurum bir yandan topluluğun bir bütün olarak entegral işleyişine katkıda bulunurken aynı zamanda bireyin türetilmiş ve temel gereksinimlerini de karşılar" (Malinowski, 1939a: 962).

Bir başka deyişle, her bir türetilmiş (kültürel) insan gereksinimi, ihtiyaç karşılayıcı bir kuruma yol açmaktadır. Malinowski (1992b: 131), bu kültürel buyrukları ve onlara karşılık düşen tepkileri (kültürel kurumlar) şöyle tablolaştırır:

Buyruklar	Tepkiler (Kurumlar)
1. Üretim ve tüketim mallarıyla ilgili kültür aygıtı kurulmalı, kullanılmalı, beslenmeli ve yenilenmelidir.	1. Ekonomi
2. Tekniğin, törelerin, yasaların ve ahlakın hükümleri derginlenmeli, işlemeleri ve uygulanmaları sağlanmalıdır.	2. Toplumsal denetim
3. Tek tek kurumları besleyen insan malzemesi yenilenmeli, biçimlendirilmeli, yetiştirilmeli ve kabile geleneğinin tüm bilgisiyle donatılmalıdır.	3. Eğitim
4. Her kurumda otorite belirlenmeli, güç araçlarıyla donatılmalıdır; düzenlemelerini yürütebilmesi için bu otoritenin eline bütün yardımcı araçlar verilmelidir.	4. Siyasal örgütlenme

3. Kurumlar, üstlendikleri işlevler ya da kültürün kendisi gibi, çok katmanlıdırlar.[14] Kendi sözcükleriyle kurum, "yalın ya da karmaşık bir faaliyet hedefiyle birleşmiş; her zaman maddi donanım ve teknik gereçlere sahip; dilsel olarak mitos, efsane, kural ve atasözünde ifade edilen belirgin bir yasal ya da örfi berata sahip; görevini ifa etmek üzere eğitilmiş ya da hazırlanmış bir insan grubu" (Malinowski, 1961: 50) olarak tanımlanmaktadır. Bir başka deyişle bir maddî temel (maddi donanım ve teknik gereçler), bir toplumsal örgütlenme (görevini ifa etmek üzere eğitilmiş ya da hazırlanmış bir insan grubu) ve bir ideolojik üstyapıdan (dilsel olarak mitos, efsane, kural ve atasözünde ifade edilen belirgin bir yasal ya da örfi berat) oluşurlar.[15]

---

14 "İnsan ilkin gereçlerini, mamullerini ve besin üreticisi faaliyetlerini bilginin rehberliğinde örgütlemelidir. İlkel bilim gereksinimi, bundan kaynaklanmaktadır. (...) İnsan eylemi, başarı inancıyla yönlendirilmelidir. (...) Büyü bundan kaynaklanır. Nihayet, insan bir kez bilgi ve öngörü sistemleri geliştirdiğinde, insanlığın kökeni, yazgısı, yaşam, ölüm ve evrenin sorunlarını araştırmak durumundadır. Böylelikle, insanın sistemler inşa etme ve bilgiyi örgütleme gereksiniminin doğrudan bir sonucu olarak din ortaya çıkar" (Malinowski, 1964: 60-64).

15 Murdock'un (1943: 443) "kurum"un katmanları konusundaki teşhisi ise daha ayrıntılandırılmıştır. Murdock'a göre Malinowski'nin "kurum"unu oluşturan ögeler: "(1) *Personel*, ortak bir görevi gerçekleştirmede işbirliği içerisindeki bir grup birey; (2) *Maddî aygıt*: faaliyetlerinde kullandıkları mamuller; (3) *Normlar*: davranışın uyması beklenen kurallar ya da ideal örüntüler; (4) *Faaliyetler*: görevler yerine getirilirken gerçekleşen, normlardan sapma dahil davranışlar; (5) *Tüzük*: kurumun ortak hedef ya da amaçlarının açık kültürel tanımı; (6) *İşlev*: insan gereksinimlerinin karşılanmasında kolektif girişimin aktüel sonucu"dur.

VI. Kültürel Değişim... ya da "Pratik Antropoloji"

Malinowski'nin (ve Radcliffe-Brown gibi çağdaşlarının) kalkındığı işlevsel analizin esas olarak senkronik olduğunu, tarihsel süreçleri dışladığını (Malinowski ise pek çok yerde "tarih"in kendisine değil, "kurmaca tarih"e, bir başka deyişle, evrimcilerin evrensel, difüzyonistlerin ise tikel tarihsel kurgularına karşı olduğunu vurgular) daha önce belirtmiştik. Toplumları karşılıklı etkileşim içerisinde işleyen kesimlerden oluşan organizmalar olarak gören ve dikkatini bu kesimlerin (kurumlar, sistemler, altsistemler vb.) işlevleri üzerinde yoğunlaştıran bir bakış açısının, "değişim"i anlamlandırma ya da açıklamada sorunlu olacağı açıktır. Nitekim, 1920-30'lu yılların antropolojisi gerek Avrupa, gerekse ABD'de, toplumsal-kültürel değişim üzerinde durduğunda, bunu "temas", "kültürleşme" vb. terimlerle açıklar: Batılı-olmayan toplumların Batı ile teması ve bu temas(lar)ın Avrupalı-olmayan toplumlarda yarattığı değişimler...

"Temas", alabildiğine "nötr" terimlerle kavranılmakta, içerisinde geliştiği bağlamın "sömürgecilik" olduğu, mümkün olduğunca örtük kılınmakta ve siyasal/eleştirel dilden kaçınılmaktadır. Lucy Mair'in (1968: 229) deyişiyle:

"Malinowski'nin Trobriand'larda çalıştığı sıralarda, 'Batılı' kültürün temsilcilerinin çoğu küçük-ölçekli toplumun örgütlenişinde yol açtığı dramatik değişimler, antropolojik incelemenin ilgi alanına dâhil edilmezdi. Antropologun kendisinin 'saf ilkel' ile ilgili olduğu, saf ilkel toplumların bulunamadığı yerlerdeyse, müdahaleci dışsal unsurları, taciri, yöneticiyi ve misyoneri görmezden gelmek, meşru sayılırdı."

Bu düşünceyi Malinowski'nin (1929: 28) kaleminden ifadelendirecek olursak; "Gerçekte, modern bir alan araştırmacısının gerçek pratiği, vahşiyi olduğu gibi, yani Avrupa kültüründen etkilenmiş haliyle inceleyip, sonra bu yeni etkileri eleyerek Avrupalı-öncesi statüsünü yeniden inşa etmek olmalıdır."

Gerçekte sömürge bağlamı karşısındaki bu "kayıtsızlık", Malinowski'ye özgü değil, dönem etnografyasında (Mair'in de işaret ettiği üzere) yaygın bir tutumdur.

Oysa sömürgecilik, bütün tüyler ürperticiliğiyle "orada"dır: antropolog/etnografın çalıştığı yerde:

"Melanezya toplumları Avrupa'yla temas, ticaret, yönetim ve misyonerliği sonucu derinlemesine kopukluğa uğramış, nüfusları azalmıştı.

Britanya bölgelerinde dolaylı yönetim sistemi dayatılmaktaydı, böylelikle her bir köyde yerli görevliler Britanya yasalarının yürürlüğe konulması konusunda merkezî yönetime karşı sorumluydular. Bu yasalardan bazıları makuldü, ama pek çoğunu yerliler akıldışı ve uygulanamaz olarak görüyordu. Pek çok toplumun dinsel ve statü sistemleriyle bütünleşik, yüksek ölçüde ayinselleşmiş bir konu olmasına karşın, yerli savaşlarına son verilmişti. Yerli erkekleri plantasyonlarda çalışmaya zorlamak üzere vergiler dayatılıyordu. Worsley'e göre, kimi durumlarda erkek nüfusun yüzde 20 kadarı yerinden edilmiş, bu da yerel besin üretimi sistemlerini ve toplumsal örgütlenmeyi dağıtmaktaydı. Avrupalılar yerli topraklarını madenler ve plantasyonlar uğruna işgal ediyorlardı. Misyonerler her yere yayılmış, onları toplumsal ve siyasal açıdan kendi halklarının üzerine yükselten yaşam tarzlarını yaymaktaydılar. Britanya yasaları bedensel cezalarla tahkim edilmekteydi" (Wax, 1972: 4).

Ancak bu tutumu sömürge bağlamına[16] artan bir vurguyla karakterize olan geç yazılarında değişikliğe uğrayacaktır.[17] Özellikle Afrika yolculuğu sonrasında ve Uluslararası Afrika Enstitüsü yayın organlarında çıkan yazıları, Batılı varlığının sömürge kültürleri üzerindeki olumsuz, tahripkâr, bütünlüğü parçalayıcı etkisi üzerinde yoğunlaşır:

"Kıtasal hukuk okulunun (Bachofen, Post, Bernhöft, Kohler, Durkheim) başat fikri, ilkel toplumlarda bireyin tümüyle grubun –sürü-klan-kabile- tahakkümü altında olduğu ve cemaatinin yasa ve adetlerine mutlak ve edilgin bir itaatle boyun eğdiği yolundadır. Modern araştırmaların bize gösterdiği üzere, böylesi bir varsayım tümüyle temelsizdir (...).

İlk elde, yabanıl kuralların görünüşte kaotik yığınının ardında, kimi açık ilkelerin seçilebildiğini ve kuralların yeterli bir tarzda sınıflandırılabileceğini görmeye başlıyoruz. Vahşinin kendi ceza yasası ve bizim medenî yasamıza denk düşen yasaları vardır. Yani toprak, mamûl madde ya da tüketim nesneleri üzerindeki bireysel ya da komünal haklarını düzenleyen belirgin bir ilkeler sistemine sahiptir. Bu genel ilkeler, kabilesinin örgütlenmesiyle derinden bağıntılıdır (...).

---

16 20. yüzyılın ilk yarısında antropoloji ile sömürgecilik arasındaki ilişkiler konusunda bkz. Asad (der.) (2008).

17 "Değişim, az çok luzlı asimilasyon halindeki kültür, gözleme açık tek aktüalitedir" (Malinowski, 1939).

Eğer son dönemlerdeki antropolojik araştırmalar ve sömürgecilik pratiği bir şeyi kanıtlamışsa, eski bir gelenekler, ahlak ya da yasalar sistemini ilga edip yerine yeni ve hazır bir ahlak ve hak duygusunu ikame etme çabasının cezasız kalmayacağıdır; sonuç, değişmez biçimde 'kara bolşevizm' denilen bir tepki olacaktır" (Malinowski, 1939b: 26-27).

Görüldüğü üzere, Malinowski'nin sömürgeci pratiklere yönelttiği eleştiriler, onun toplumları işlevsel bütünlükler olarak kavrayan kuramsal yaklaşımıyla bağlantılıdır; yönettikleri toplumun işlevsel unsurları arasındaki bağlantılardan habersiz Avrupalılar, keyfî uygulamaları, zorlamaları ya da yasaklarıyla işlevsel bütünlüğü tahrip etmekte, dahası sonuç yalnız sömürge toplumuna değil, sömürücüye de zarar vermektedir. "İster misyoner, ister yönetici, isterse girişimci olsun, pratik adam için kültürün Avrupalı kapris ve gereklerine göre parça parça, keyfî olarak değiştirilemeyeceğinin kavranılması, hem kendi hem de yerlinin çıkarları açısından son derece önemlidir" (Malinowski, 1939b: 33).

Bu nedenledir ki, sömürge ilişkilerinden söz ettiği hemen tüm yazılarında, Malinowski antropologun "bilgili desteği"nin sömürge yöneticileri için ne denli vazgeçilmez ve hayatî önemde olduğunu kanıtlama çabası içerisindedir:

(Batı Afrika'da toprak mülkiyet sistemini ve toprak sorunlarını çözmek üzere oluşturulan komitelerin çalışmalarının başarısızlığını vurguladıktan sonra:) "Burada sorun siyasal merciler tarafından atanmış bir komite tarafından değil de, iki ya da üç antropolog tarafından incelenmiş olsaydı, işi çok daha kısa bir sürede, çok daha düşük bir masrafla ve yetkin ve yararlı bir şekilde bitirmiş olacaklarını söylüyorum. (...) Lord Lugard'ın yukarıdaki alıntıda haklı olarak işaret ettiği gibi, Avrupalı hukukçu yerli koşullarını Avrupa hukukundan alınma bir terminolojiye sığdırarak çarpıtmaya uğratma eğilimindedir. Eğitimsiz Avrupalı, öte yandan, en ufak bir anlaşılabilir anlam yüklemeden ya da kendisinin neden söz ettiğini dahi bilmeden, 'komünizm', 'bireycilik', 'özel mülkiyet', 'kabile mülkiyeti' gibi şeylerden bahseder.

Ancak ilkel hukuk fikirleri ve iktisadî koşullar konusunda uzmanlaşmış antropolog bu sorunla baş etmeye yetilidir. İyelik sorunlarına her zaman aktüel kullanım açısından yaklaşılmalıdır" (Malinowski, 1929: 30-31).

Eğer sömürgecilik projesi (sömürgeciler açısından) başarılı olacaksa, aynı ilgileri paylaşan sömürge yöneticisi, eğitimci ya da misyo-

ner (pratik adam) ile (işlevsel) antropologun birlikte çalışması, zorunludur:

"(...) Yukarıdaki tartışmanın, bir tarafta pratik çıkarların, diğer tarafta işlevsel antropolojinin tümüyle çakıştığını iyice ortaya çıkardığını sanıyorum. Her ikisi de aynı konular üzerinde yoğunlaşır: demografi ve hukuk, kabile otoritesi ve toprak mülkiyeti; aile yaşamının, cinsel ahlakın, yerel ve işbirliği içindeki etkenler olarak akraba gruplarının anlaşılması. Tüm bunlar işlevsel antropolog için olduğu kadar, yönetici için de önemlidir. (...) Yalnızca konu değil, ilgiler de ortaktır. İşlevselci öncelikle kurumların nasıl işlediği, neler elde ettikleri ve çeşitli etkenlerinin birbirleriyle nasıl ilişkilendiğiyle ilgilidir. Bu, bir bakıma kurumların nasıl dönüştürülebileceği sorusunu da ima eder. İşlevsel yaklaşımın bütünü, insan doğasının esnekliği ilkesi ve kültürel gelişme olasılıkları üzerine dayalıdır. Aynı zamanda bir de uyarı içerir: adetlerin inatçılığı ve Afrikalı aileyi Hıristiyan aileye, ya da yerli yönetim sistemini Batılı ideale yakın bir şeye dönüştürmenin zorluğu tüm insan faaliyetlerinin karmaşıklığı ve birbiriyle uyumunda yatmaktadır. Şu halde kültürün işlevsel analizinden çıkartılması gereken ders, rastlantısal, rastgele hamlelerin sadece daha da içinden çıkılmaz bir hale getireceği bir sonucun, ancak, yavaş, tedricî ve iyi planlanmış bir dönüşümle sağlanabileceğidir. Dolayısıyla Afrika kabilelerinin pratik denetimini ellerinde tutanlar, işlevsel alan araştırmasının yöntemlerinden neredeyse doğrudan yararlanabilirler" (Malinowski, 1961 [1945]: 8).

Kendisi geleneksel yerli kurumlarını ve yönetim tarzlarını görevde tutan "dolaylı yönetim"i, sömürge yöneticilerinin zorba valiler, alay komutanları, yöneticiler olarak göreve geldikleri doğrudan yönetime göre daha başarılı ve şanslı bulduğunu defalarca söylemekle birlikte,[18] Malinowski antropologun "politikaya bulaşması"ndan yana değildir. "İşini yapması" yetecektir: "Bilimsel çalışmasında herhangi bir partizan, hatta

---

18 "Dolaylı yönetim ilkesi, Afrikalılarla Avrupalılar arasında ortak bir çıkar ölçüsünün kabulü üzerine temellenmektedir. Avrupalılar açısından Dolaylı Yönetim, daha ucuz ve daha etkindir. Herhangi devrimci bir dönüşümü gerektirmez ve yönetilenlerin rızasıyla hükümet ilkesini ifade eder. Yerliler açısından Dolaylı Yönetim kuşaklar boyu doğal olarak boyun eğdikleri yetkelerin tanınmasını ima eder. Yerli yönetiminin mitolojik tüzüğünü ve bunun dinsel temellerini onaylar. Örfî adalet, onun işleyişini ve ilkelerini gerçekten anlayanlar eliyle sağlanır" (Malinowski, 1939b: 34). Ve: "Bütün yetkin antropologlar gibi benim görüşüm de, dolaylı ya da bağımlı yönetimin sonsuz ölçüde tercih edilir olduğu yönündedir. Eğer bağımlı yönetimi yerlilerin kendi örgütlenmeleri aracılığıyla denetimi olarak tanımlıyorsak, ancak bağımlı yönetimin başarıya ulaşacağı açıktır" (Malinowski, 1929: 23).

pratik konuyla ilgilenmesi gerekli değildir" (Malinowski, 1939b: 37). Gerisi, "pratik adam"ın, yani sömürge yöneticisinin bileceği bir iştir:

"Temas ve değişim konusunda bilimsel alan çalışması herhangi bir şekilde pratik bir konu, nasihat ya da etkiye tabi kılınamaz. Tarafsız, sayısal ve somut olarak bütçelerin dengelenmesi, kabile ekonomisinde kayıbın dengini, parasal gelirde artış olasılıklarını kabile ölçeğinde meşru emek devşirmenin sınırları gibi konuları inceler. Böylesi bir alan çalışması Avrupa girişiminin geleceğinin yeni, dengeli bir ekonominin sağlam temellerine mi dayanacağı, yoksa özünde yağmacı mı olduğu sorusuyla doğrudan bağlantılıdır. Pratik sonuçlar o zaman yönetici, girişimci ve yapıcı devlet adamı tarafından çıkarsanabilir" (Malinowski, 1939b: 38).

Ancak Malinowski, "Beyaz Adam"ın işlerini yürütmesi konusunda gösterdiği "hassasiyet"i yerliden "nedense" esirgemektedir. Onu yapılan araştırmaların içeriği konusunda bilgilendirmek gerekmez. Hatta zaman zaman yanıltmak daha uygun olabilir. Ve bütün bunların nihaî hedefi, sömürge yöneticisinin yerliden alacağı "çıktı"yı azamîleştirebilmektir:

"(...) Böylesi bir araştırma Yerli'yi kaygılandırmayacaktır. Hatta toprak mülkiyeti konusunda bir sörvey yapmakta olduğunuzu anlamayacaktır dahi. (...)

Angarya, seferberlik ya da gönüllü çalışma sözleşmeleri ve yeterli sayıda işçi bulma zorlukları – bunların her biri, sömürgelerdeki pratik zorluk tiplerinden bir başkasını oluşturmaktadır. Tüm bunlardaki esas sorun, beyaz adam için çalışırken ayartabilmek ve tatmin olmaya ikna edebilmektir; ve nihayet, çalışma süresinin sağlık ve morali üzerinde olduğu kadar, geçici olarak yoksunlaştırılmış köyü ve evi üzerinde olumsuz sonuçlara yol açmasını önlemektir. (...) İlkel koşulların incelenmesi, son derece etkin bir çalışmanın sağlanabileceğini ve yerlilerin uygun koşullar yaratıldığında, bir ölçüde gerçek bir doyumla çalışmaya ikna edilebileceğini göstermektedir. (...) Her bir cemaatte daha yoğun bir emek ve daha fazla çıktı elde etmenin yerli yollarının olduğunu ve yapılması gerekenin sadece etkin teşvikleri uygulayabilmek için olguları incelemek olduğunu öne sürüyorum" (Malinowski, 1929: 32-36).

Bu satırlar, bizi "yerli"nin Malinowski için gerçekte "ne" olduğu konusunda, çetrefilli bir soruya ve bu sorunun tetiklediği bir dizi tartışmaya getiriyor.

VII. Malinowski'nin Günlüğü ya da Bir İkonun Yapıbozumu

Malinowski, gerçekten de 20. yüzyıl (sosyal) antropoloji paradigmasının biçimlenişinde en etkili isimlerden biri, belki de önde geleniydi. Dersleri, alan araştırması pratiği ve yapıtları yeni bir antropologlar kuşağının biçimlenmesinde etkili oldu. Hatta denilebilir ki Malinowski etnografyasına içkin içgörülerden bazıları, örneğin aktör vurgusu, yani bireylerin edim ve tercihlerine yaptığı vurgu, duragan ve yapı-merkezli[19] yapısal işlevselci çerçevenin aşılmasında önemli görevler üstlenmişlerdir. Ama hiçbir yapıtı ya da görüşü, ölümünden sonra yayınlanan son "eseri", *Günlük*'ü[20] kadar gürültü kopartmamıştır akademik camiada.

1914-15 ve 1917-18 arasında Yeni Gine ve Trobriand adalarındaki alan araştırmaları sırasında Lehçe olarak tuttuğu günlükleri Malinowski hiç kuşkusuz, bir gün yayınlanacağı düşüncesiyle kaleme almamıştı. Ölümünden kısa bir süre sonra, 1942'de kâğıtları arasında bulundu. İngilizceye çevrilip yayınlanması için ise, 1967'yi beklemek gerekecekti.

Srinivasan'ın (1993: 2745), "fuhuş ne kadar Viktoryen tekeşliliğinin bir parçası ise, o da o kadar Malinowski etnografisinin (bu nedenle de antropoloji tarihinin) bir parçasıdır," sözleriyle tanımladığı günlüğün, "cinsellikle takıntılı, hipokondriyak, ırksal ve kültürel üstünlük düşüncesiyle yüklü" (Hsu, 1979: 69) bir Malinowski portresini ortaya koyması üzerine çok konuşuldu, çok tartışıldı. Geertz'in deyişiyle "bir ikonoklast olarak Malinowski, yaratılmasında çokça katkıda bulunduğu son bir idolü yıkmıştı: yerlilere olağanüstü empati duyan alan araştırmacısı idolünü" (akt.: Wax, 1972: 1).

Ama bunun da ötesi: Malinowski Günlüğü'yle, "bir bilim olarak antropoloji" tartışmalarına son noktayı koyarak etnografinin sadece bir yazın türü olduğunu/olabileceğini öne süren postmodern argümanın önünü açmıştır.

Her durumda, bu konunun tartışılmasını daha sonraya bırakarak, Günlüğü aracılığıyla Malinowski'nin iç dünyasında kısa bir geziye çıkalım...

---

19 Buradaki "yapı" kavramı, Levi-Strauss'cu anlamıyla değil, Radcliffe-Brown'cı anlamında, yani sosyal mevkiler arasındaki, ampirik olarak gözlemlenebilen ilişkiler bütünü olarak anlaşılmalıdır.

20 *A Diary in the Strict Sense of the Term*, New York, Harcourt, 1967.

A Diary in the Strict Sense of the Term'ün en çarpıcı yönü, hiç kuşku yok ki, Malinowski'nin aralarında yaşadığı yerlilere karşı sık sık dile getirdiği [Hsu, (1979: 518) 69 vak'a saymış!] nefret ve aşağılamadır. Günlükte ev sahipleri, ya "vahşiler" (savages), "zenciler" ("zenci" karşılığı İngilizce *negroe*'dan daha aşağılayıcı bir terim olarak "*nigger*"... Günlükte İngilizce olarak yer aldığı belirtiliyor...) "oğlanlar" (boys) gibi pek de övücü sayılamayacak cins adlarla anılıyor, ya da özel kişilerden söz edildiğinde kendi adları değil, "Ginger" (Zencefil), "Janus", "Sixpence" gibi, Malinowski'nin ya da Beyaz sömürge camiası mensuplarının onlara taktığı lakaplar halinde geçiyor.

"Yarım çubuk tütün dağıttım, sonra birkaç dansı izledim; ardından da resim çektim. Ama sonuçlar kötüydü. Yeterli ışık yoktu; ve uzun süre poz vermiyorlardı... Zaman zaman onlara büyük öfke duyuyordum, özellikle onlara tütün dağıtmamdan sonra çekip gitmelerinden ötürü. Bütününde, yerlilere karşı duygularım *bu hayvanları yok etme* yolunda."

"Yerliler beni sinirlendiriyor, özellikle Ginger'ı öldüresiye dövebilirim."

"Bu vesileyle bir iki kaba şaka yaptım ve *Allahın cezası zenci* bundan hoşlanmadığını ifade etti; bunun üzerine ona küfürler ettim, çok sinirlenmiştim. Kendimi orada kontrol edebildim, ama bu *zencinin* benimle bu tarzda konuşmaya cesaret edebilmesine çok bozulmuştum" (akt.: Hsu, 1979: 518).

"Gomaya; ona biraz tütün verdim; daha fazlası için *yaltaklanıyor*... Vakuta hakkında hiçbir şey bilmiyor. Köpeksi suratıyla Gomaya beni çekiyor ve eğlendiriyor. Bana karşı duyguları sevgiden çok, yararcı" (akt.: Hsu, 1979: 519).

Günlük'teki yerliler hakkındaki olumlu ifadelerde dahi açık bir aşağılama gözlemleniyor:

"Kadınların yüzleri hoş, Kirwina kadınlarının yüzlerindeki ezelî fahişe ifadesine benzemiyor."

"Sonra köye gidip malzeme topladım. Çok zeki yerliler. Benden hiçbir şey saklamadılar, yalan söylemediler" (akt.: Hsu, 1979: 518).

Ve Malinowski, yerli kadınlara duyduğu erotik ilgiyi, ırkçı bir tavırla baskılarken, zengin bir psikanaliz malzemesi sunuyor bizlere:

"Saat 5'te Kaulaka'ya gittim. Hoş, güzel vücutlu bir kız önümde yürüyordu. Sırtındaki kasları, siluetini, bacaklarını seyrettim ve biz Be-

yazlardan saklanan bedenin güzelliği beni büyüledi. Olasılıkla sırt kaslarının oynayışını bu küçük hayvanda gözlediğim kadar kendi karımda bile seyredemeyeceğim. Zaman zaman bir vahşi olmadığıma, bu küçük kıza sahip olamadığıma yanıyorum" (akt.: Hsu, 1979: 519).

Ne ki Malinowski'nin adalardaki "beyaz camia"dan da fazla haz etmediği anlaşılmaktadır:

"Bu [misyon] tasladığı [beyaz] üstünlüğüyle midemi bulandırıyor" (akt.:Wax, 1972: 6).

"Bay ve Bayan Grath'ın balkonunda ay ışığıyla yıkanan güzelim bir gece – benim yüreğimi coşkuyla dolduran kimi şeylerde bir şiirsellik kırıntısı görmekten aciz bu sıradan insanlardan hiç mi hiç hoşlanmıyorum..." (akt.:Wax, 1972: 6).

"Kendimi tutmaya çalıştım ve çalışmalarımda ölümsüzlüğü hedeflediğimi, bu taifeyi ciddiye almanın çalışmamı banalleştireceğini düşündüm" (akt.:Wax, 1972: 6).

Soluk kesen bir doğa, Taş Devri bakiyesi vahşiler, cahil, cüretli, kaba saba sömürgeci camia arasında sıkışmış, yalnız, anlaşılmamış, kösnül fakat püriten, aristokrat bir *sahib*[21]... Kimi zaman iç boğuntusu o raddelere varır ki, "ölümsüzlüğü hedeflediği" işini, etnografyayı bile görmez gözü: "Etnolojiye gelince: Yerlilerin yaşamını tümüyle ilginçlikten ve önemden uzak, bana bir köpeğin hayatı kadar uzak bir şey olarak görüyorum. Yürüyüş sırasında neden burada olduğumu düşünmeye karar verdim" (Hsu, 1979: 521).

Günlük böyle bir öz-algıyı sermektedir gözlerimizin önüne...

Malinowski'nin Günlüğü, salt kişisel bir "düşkırıklığı" kaynağı olmakla kalmayacaktır. Daha çok, post-yapısalcı söylem ve eleştirilerin giderek daha yüksek sesle dile getirilmeye başlandığı bir çağ ve ortamda, "etnografik yazım"ın "ne" olduğuna dair tartışmaların birincil malzemesini oluşturacaktır.

Deyim yerindeyse "Günlük", daha doğrusu, Malinowski'nin kamu için yazdıklarıyla özel notları arasındaki uçurum, metninin ardına gizlenerek kaleminden çıkanları bize tek olası doğrular, hakikatlermiş gibi su-

---

21 "(...) Malinowski yerli köylerine geniş bir kişisel hizmetkârlar maiyetinin eşliğinde bir bey gibi yerleşti. Başka yerlerdeki Britanyalılara kıyasla, elindeki fonlar pek fazla sayılmazdı; ama Trobriand takımadalarında elindeki para uzun süre idare edebilirdi" (Wax, 1972: 10).

nan yetke kaynağı Yazar'ı deşifre etmiştir. Yazar, "konu/uyrukları"nı göklerden bir yerden gözlemleyip gözlem ve saptamalarını nesnelce serimleyen bir bilgi kaynağı değil, tutkuları, bunalımları, hastalıkları, öfkeleri, arzuları, zaaflarıyla bir öznedir ve yazdıkları bu özneden kaçınamaz. Bir "özne"nin elinden çıkmıyormuş gibi yazmak, bir yanılsama ve bir yanıltmadır. Etnografi, "öznelerarası" (araştırıcı/yazar-yerli-okur) bir edim, ve eninde sonunda bir "metin"dir; "bilimsellik/kesinlik" vb.'ne ilişkin iddiaları kendinden menkul olan bir metin. Antropolog/etnografın yaptığı ise, nihaî olarak bir metin imal etmektir[22]... Bu ise, bilimden çok "sanat"a yakın bir çabadır:

"Denilebilir ki Malinowski, Britanya alan çalışması geleneğinin hem öncüsü hem de 'son büyük adamı'dır. Ondan sonra, özellikle de (araçtaki insanı ortaya koyan) günlüklerinin 1967'de yayınlanmasından sonra, alan çalışması ancak bir sanat olarak gelişebilecektir. Başka kültürlerin incelenmesi bağlamında, 'aktivizm' artık her türlü üstün bilgi iddiasından, yoruma açık olan yerel bilgi sistemleri adına vazgeçmeyi gerektirmektedir" (Srinivasan, 1993: 2752).

VIII. Sonuç Yerine

"Peki günümüze Malinowski'den ne kaldı?" sorusu sorulabilir. Bu soruyu öncelikle "neyin" kalmadığını vurgulayarak yanıtlayalım. Malinowski'den geriye, "Gereksinimler Kuramı" kalmamıştır. Bu "kuram" Malinowski'nin en yakın ve en ateşli öğrencilerinde dahi, bir tedirginlik yaratmışa benzemektedir. Pek az kişi onu kuramsal yönelişi içerisine dâhil etme girişimine kalkışmamıştır; çoğunluk için fazlasıyla yalın, mekanik ya da indirgemecidir.[23]

Buna karşılık, hem öğrencileri hem de izleyen kuşaklar, onun dinamik, canlı, birey-merkezli etnografisinden ve etnografik anlatılarında öne sürdüğü görüşlerden bolca yararlanmıştır. Bu anlatılarında değindiği ya da geliştirdiği fikir ve içgörülerin bir bölümü, antropoloji kuramlarında çoktan massedilmiştir.

Bunlardan birinin, Fransız antropolog Marcel Mauss tarafından devralınarak geliştirilen "karşılıklılık" fikri olduğunu görmüştük: Tüm

---

22 Bkz. Geertz (1988: 73-100)

23 Bu saptama için bkz. Malinowski'nin öğrencilerinin anısına hazırladığı derleme [Firth (der.), 1968]

insan etkileşimlerinin evrensel kültürel ilkesi olarak karşılıklılık, Lévi-Strauss'un sisteminde "kültürün temeli" kültürü olası kılan ilke haline gelecektir.

Malinowski'nin vurgularından, izleyen antropologlarca devralınacak bir başkası ise, "eyleyen, karar veren, etkin, çatışan birey" vurgusudur. Aslına bakılacak olursa, Malinowski'den geriye kalanların bir bölümü, onun sistemini "berhava" etmeye yönelik gözükür. "Etkiyen/çatışan birey" fikri, işlevselciliğin "dengeli, bütüncül, uyumlu toplum" kavrayışının "mezar kazıcısı"dır; nitekim 1950'li yıllardan itibaren, "yapısal-işlevselci" tahlil çerçevesinin statik, dengeci kavrayışına başkaldıran antropologlar kuşağınca (transaksiyonalistler, süreçselciler, yeni işlevselciler...) yeniden keşfedilip, devreye sokulacaktır.

Malinowski'nin ikinci "patlayıcı maddesi"nin ise, günlüğü olduğunu gördük. "Günlük", yayınlandığı yıllarda antropoloji literatüründe iki paradigmatik değişime neden oldu: Antropologun "etnik merkezci", giderek "ırkçı" yüzüne ayna tutarak antropolojinin nice yıldır bünyesinde hareket ettiği sömürge bağlamı konusundaki tutumunu "devrimcileştirdi"... Malinowski'nin günlüğüne göndermede bulunmayan sömürge antropolojisi eleştirisi pek azdır...

Günlük, ikinci olarak, bizatihî "bilim"i, "bilimsel tutum"u eleştiri gündemine sokan post-yapısalcı, postmodern yaklaşımlar için de zengin bir malzeme kaynağı oluşturacaktı: "Neo-pozitivist" Malinowski, pozitivizmin köklerine yönelen en kapsamlı saldırıya, cephane sağlamıştı...

Kaynakça

Asad, Talal (2008). *Antropoloji ve Sömürgecilik*, Ankara: Ütopya Yayınları.

Barnard, A. (2001). *History and Theory in Anthropology.* Cambridge: Cambridge University Press.

Deliège, R. (2006). *Une histoire de l'anthropologie. Ecoles, auteurs, théories.* Paris: Editions du Seuil.

Firth, R. (1968) [1957]. "Introduction: Malinowski as Scientist and as Man". R. Firth (der.) *Man and Culture – An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski.* Londra: Routledge and Kegan Paul (1-14).

Geertz, C. (1988). *Works and Lives. The Anthropologist as Author.* Polity Press.

Gellner, E. (1988). "'Zeno of Cracow' or 'Revolution at Nemi' or 'The Polish revenge: a drama in three acts'". Roy Ellen, Ernest Gellner, Grazyna Kubica ve Janusz Mucha (der.) *Malinowski between two worlds. The Polish roots of an anthropological tradition.* Cambridge University Press.

Hsu, Francis L. K. (1979). "The Cultural Problem of the Cultural Anthropologist". *American Anthropologist*, c. 81, 3: 517-532 URL: http://www.jstor.org/stable/675774

Kubica, Grazyna (1988). "Malinowski's years in Poland". Roy Ellen, Ernest Gellner, Grazyna Kubica ve Janusz Mucha (der.) *Malinowski between two worlds. The Polish roots of an anthropological tradition.* Cambridge University Press.

Kuper, Adam (1983). *Anthropology and Anthropologists. The Modern British School.* Londra ve New York: Routledge

Leach, E. R. (1968) [1957]. "The Epistemological Background to Malinwski's Empiricism". R. Firth (der.). *Man and Culture – An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski.* Londra: Routledge and Kegan Paul (119-137).

Mair, L. (1968) [1957]. "Malinowski and the Study of Social Change". R. Firth (der.). *Man and Culture – An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski.* Londra: Routledge and Kegan Paul (229-244).

Malinowski, B. (1920). "Kula; the Circulating Exchange of Valuables in the Archipelagos of Eastern New Guinea". *Man*, 20: 97-106. URL: http://www.jstor.org./stable/2840430

- **(1921).** "The Primitive Economics of the Trobriand Islanders", *The Economic Journal*, C. 31, 121: 1-16. URL: http://www.jstor.org/stable/2223283.

- **(1923).** "Practical Anthropology", *Africa: Journal of the International African Institute*, C. 2, 1: 22-38 URL: http://www.jstor.org/stable/1155162

- **(1929).** "Practical Anthropology". *Africa: Journal of the International African Institute*, C. 2, 1: 22-38. URL: http://www.jstor.org/stable/1155162

- **(1939a).** "The Group and the Individual in Functional Analysis" *The American Journal of Sociology*, C. 44, 6: 938-964. URL: http://www.jstor.org.stable/2769422

- **(1939b).** "The Present State of Studies in Culture Contact: Some Comments on an American Approach". *Africa: Journal of the International African Institute*, C. 12, 1: 27-48. URL: http://www.jstor.org/stable/1155602

- **(1943).** "The Pan-African Problem of Culture Contact" *The American Journal of Sociology*, C. 48, 6: 649-665. URL: http://www.jstor.org/stable/2770222

- **(1961) [1945].** "New Tasks of Anthropology". P. M. Kaberry (der.) *The Dynamics of Culture Change. An Inquiry into Race Relations in Africa.* içinde. New Haven: Yale University Press.

- **(1964).** *Büyü, Bilim ve Din.* İstanbul: Varlık Yayınları.

- **(1966).** *Argonauts of the Western Pacific: an account of native enterprise and adventure in the archipelagoe.* Londra: Routledge & Kegan Paul.

- **(1992a).** *Bilimsel Bir Kültür Teorisi.* İstanbul: Kabalcı Yayınları.

-**(1992b).** Vahşilerin Cinsel Yaşamı. İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Murdock, G. P. (1943). "Bronislaw Malinowski". *American Anthropologist.* C. 45, 3: 441-451. URL: http://www.jstor.org/stable/663181

Nadel, S. F. (1968). "Malinowski on Magic and Religion". R. Firth (der.). *Man and Culture – An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski.* Londra: Routledge and Kegan Paul. (189-208).

Özbudun, S., B. A. Şafak, S. N. Altuntek (2007). *Antropoloji: Kuramlar, Kuramcılar.* Ankara: Dipnot Yayınları.

Paluch, A. K. (1981). "The Polish Background to Malinowski's Work". *Man.* C. 16, 2: 276-285. URL: http://www.jsor.org/stable/2801400.

Payne, H. C. (1981). "Malinowski's Style". *Proceedings of the American Philosophical Society.* C. 125, 6: 416-440. URL: http://www.jstor.org/stable/986298

Piddington, R. (1968). "Malinowski's Theory of Needs". R. Firth (der.). *Man and Culture – An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski.* Londra: Routledge and Kegan Paul.

Srinivasan, A. (1993). "The Subject in Fieldwork: Malinowski and Gandhi". *Economic and Political Weekly.* C. 28, 50: 2745-2757. URL: http://www.jstor.org/stable/4400524

Strenski, I. (1982). "Malinowski: Second Positivism, Second Romanticism". *Man.* C. 17, 4: 766-771. URL: http://www.jstor.org/stable/2802045

Wax, M. L. (1972). "Tenting With Malinowski". *American Sociological Review.* C. 37, 1: 1-13. URL: http://www.jstor.org/stable/2093489

Wayne (Malinowska) H. (1988). Foreword", Roy Ellen, Ernest Gellner, Grazyna Kubica ve Janusz Mucha (der.) *Malinowski between two worlds. The Polish roots of an anthropological tradition.* Cambridge University Press, xi-xviii.

Dizin

A

Açıklama, 18, 48, 50, 82, 83, 86, 97, 106, 108, 127, 148, 259, 288, 350, 406, 561, 585

Ahlak teorisi, 428

Ahlaki eleştiri, 130 , 131, 132

Ahlaki realizm, 131

Ahlaki tatiller, 421

Ahlakiliğin bilimi, 62

Akılsız empirizm, 16

Aktivite, 35, 382, 387, 409, 410, 411, 529

Amaçlı edim, 45

Anlam, 9, 47, 48, 53, 55, 58, 62, 65, 66, 70, 73 75, 77, 80, 81, 82, 83, 84, 86, 87, 89, 90, 93, 94, 95, 101, 102, 104, 108, 112, 121, 122, 124, 142, 150, 151, 163, 166, 174, 185, 179, 180, 181, 185, 186, 187, 188, 190, 192, 193, 198, 200, 201, 202, 208, 212, 215, 216, 220, 221, 222, 226, 298, 299, 300, 301, 302, 306, 314, 315, 424, 436

Anlama, 44, 48, 54, 58, 65, 66, 75, 80, 82, 86, 122, 190, 193, 194, 242, 300, 301, 302, 314

Anlamlı eylem, 301

Antropolojinin hedefi, 592

Askesetizm, 250, 254, 256, 257, 261, 262

Aşkınsal ego, 392, 400

Avrupa Marksizmi, 525, 573

B

Bahtinci özne, 145, 154, 202

Barış, 455, 457, 505

Barışçıl ticaret, 272

Baskı aygıtı, 548, 549, 550, 551, 553, 554, 558, 560, 561

Belirlenimci yaklaşım, 429

Ben ve öteki, 152

Biçim, 23, 25, 29, 184, 214, 216

Biçimsel anlayış, 151

Bilimler hiyerarşisi, 8, 75

Bilimsel Marksist Teori, 526

Bilinç, 52, 98, 99, 162, 181, 182, 185, 186, 187, 214, 224, 388, 403

Bilinç akışı, 386, 388, 389, 390, 392, 396, 397

Bilinçdışı, 52, 55, 57, 64, 313, 360

Bilinemezcilik, 312, 313

Bilme makamı, 413

Bireysel özgürlük, 355, 452, 458, 459, 466, 469, 489, 496

Bitimsizlik, 145, 151, 152, 155, 199

Biyoteknoloji, 326, 341, 353, 357, 363, 364, 365, 369, 371

Bürokrasi, 235, 242, 248, 250, 260, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 292, 299, 307, 312, 319,

Bürokratik Despotizm, 308, 309

Büyük adamlar, 329

C

Cinsel yönelim, 360

Coğrafi determinizm, 32

Ç

Çağdaş pozitif haklar, 366

Çıkar çatışmaları, 61, 63, 90,

Çifte Hermeneutik, 48, 87, 100, 104, 118, 119, 121, 122, 123, 128, 132,

Çifte olumsallık, 67, 136
Çilecilik, 249, 254, 256, 257, 261, 309,

D

Dasein, 21, 23, 29, 32, 169
Davranış genetiği, 357, 358
Değer yönelimli rasyonalite, 311
Demokrasi, 242, 252, 287, 288, 293, 294, 308, 310, 311, 317, 327, 330, 335, 340, 343, 347, 371, 469, 488, 489, 491
Deneyimciliğin radikalleşmesi, 405
Derin yapı, 537, 541
Devlet, 235, 241, 260, 264, 266, 268, 269, 270, 273, 274, 277, 280, 281, 282, 302, 307, 342, 344, 350, 351, 355, 455, 457, 500, 520, 548, 549, 579
Devlet aygıtı, 260, 470, 549, 551, 560
Devletin baskı aygıtları, 542, 550, 555
Devletin ideolojik aygıtları, 522, 547, 549, 551, 552, 558
Devrim, 281, 292, 328, 353, 522, 524, 525, 548, 561, 563, 566, 573, 579, 584
Devrim silahı, 561, 566
Dikotomi, 53
Dil oyunları, 101, 124
Dil ve bilinç, 185
Diyalektik, 63, 158, 169, 209, 317, 524, 530
Diyalektik Materyalizm, 524, 530, 583
Doğal haklar, 366
Doğruluğun geçerliliği, 423
Doğrusal zaman, 23, 28
Dört eleştiri, 127
Durumsal pratik, 27, 30
Düşük güvenli toplumlar, 326
Düşünce akışı, 382, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 393, 407, 440
Düşünsel örnek, 301, 302
Düzen problemi, 25, 26, 33, 59, 60, 61, 63, 73

E

Egemenlik, 73, 74, 242, 243, 276
Eğitim anlayışı, 431
Ekonomik güvenlik, 502
Ekonomik yapı, 269, 488, 543, 544, 547
Eleştirel realizm, 39, 96
Eleştirel teori, 14, 43, 114, 122, 128
Emperyalist kapitalizm, 269, 270, 271, 273
Entelektüel eleştiri, 127, 132
Epistemik realizm, 412
Epistemolojik kopuş, 526, 527, 529, 530, 574, 579, 580, 585
Eylem, 21, 23, 24, 27, 29, 34, 36, 40, 42, 43, 44, 45, 49, 50, 51, 53, 55, 56, 59, 60, 61, 71, 113, 114, 139, 148, 244, 257, 278, 285, 286, 297, 298, 299, 300, 310, 463, 615
Eylem felsefesi, 43, 61
Eylem sosyolojisi, 13, 42
Eylem teorisi, 13, 27, 42, 58, 79
Eylemin üretimi, 44

F

Fail/aktör nedenselliği, 51
Felsefe, 19, 43, 74, 76, 77, 95, 139, 168, 178, 201, 380, 392, 393, 402, 402, 408, 409, 410, 418, 437, 438, 439, 520, 522, 527, 528, 530, 561, 562, 563, 565, 566, 567, 573, 575
Fenomenalizm, 76, 77
Feodalizm, 242, 267, 288

G

Geçerlilik, 299, 310
Geçmişe bakış, 402
Gelenek, 7, 25, 246, 279, 299, 336, 366, 461, 462, 505, 551, 591
Genel konsensüs, 60, 62, 70, 132
Gerçekçi Wilsonizm, 372
Gerçeklik anlayışı, 385, 388, 390
Gereksinimler kuramı, 636
Gösterge, 57, 150, 175, 180, 181, 182, 184, 185, 187, 190, 222, 228
Güven beratı, 251

H

Hayat güzergahları, 34
Hayat tarzı, 75, 80, 81, 124, 263,
Hayatın üretimi ve yeniden üretimi, 29, 43, 59, 64
Hermeneutik, 5, 13, 14, 16, 20, 43, 48, 74, 81, 82, 101, 118, 122, 123, 580, 582
Hiyerarşik, 284, 306, 543, 621
Hukuk devleti, 333, 356, 469, 470
Hukukun üstünlüğü, 452, 453, 458, 459, 468, 469, 471, 495, 496
Hümanist epistemoloji, 420
Hümanizm, 88, 382, 411, 418, 419, 420, 421, 423, 437, 522, 527, 572, 584

I - İ

İç diyalog, 162, 163
İç monolog, 162, 163, 187,
İdeal tip, 242, 243, 262, 268, 297, 300, 301, 302, 303, 314, 315
İdeoloji eleştirisi, 124, 129, 130
İktidar, 4, 241, 242, 243, 268, 271, 276, 306, 314, 578, 581
İktidar(Macht), 243, 276
İnanç ve din, 434
İnanma istenci, 434
İrrasyonalite, 295, 299, 307, 314
İşlevsel açıklama,
İşlevselcilik, 4, 7, 10, 11, 43, 56, 58, 68, 75, 134, 440, 591, 592, 616
İtaat problemi, 25
İyileştiricilik, 430
İzlek ve anlam, 192, 194

J - K

Kalıtsallıkla zeka, 359
Kalvinizm, 239, 241, 249, 250, 251, 303
Kaotik deneyim, 407
Karizmatik lider, 248, 308, 309, 310
Karizmatik otorite, 288, 290
Karşılık verebilme, 141, 145, 173, 174, 175, 176, 177, 1783, 209, 217
Karşılıklı bilgi, 53, 66, 82, 93, 99, 100, 101, 122, 125, 129
Klasik doğruluk, 425
Klasik kahraman, 166, 208
Kolektivist rejimler, 492, 496
Kolektivist sistemler, 452, 480, 489, 493
Konuşma türleri, 141, 145, 149, 194, 195, 224
Konuşma ve ifade, 189
Konvensiyonalizm, 295, 309, 311
Kültür kuramı, 595, 601, 616
Kültürel evrim, 460, 503, 505, 506, 507, 509

M

Makyavelizm, 310
Malinowski Antropolojisi, 601
Mantıkçı ampirizm, 8
MAO, 359
Marksist teori, 523, 524, 526, 534, 562, 563, 570, 572, 573, 578, 583, 584
Marksizmin krizi, 523, 571, 572

Materyalizm, 4, 5, 19, 215, 249, 251, 303, 308, 411, 522, 524, 530, 534, 561, 565, 574, 575
Medeniyetler çatışması, 326
Merkezi planlama, 331, 452, 455, 479, 483, 485, 486, 487, 488, 490, 495, 496
Meşru iktidar, 277
Minnepili mizah, 160
Monolojik metin, 168
Monolojik ülkü, 168, 169
Mutlak erekler ahlakı, 292, 295, 296, 311
Mutlak iktidar, 494

N

Nedensel ilişki, 11, 112, 115
Neo – Marksizm, 14
Niyetli okuma, 534, 547, 582,

O

Objektif referans, 412, 413, 416, 417, 427, 439
Olay nedenselliği, 51
Ortodoks konsensüs, 5, 6, 7, 10, 13, 14, 17, 54, 95, 106, 113, 116, 120, 123, 127

Ö

Öjeni, 363, 364
Ölümcül kibir, 453, 503, 508, 509
Özel mülkiyet, 245, 267, 485, 491, 494, 495, 503, 507, 508, 510, 630
Özgürlük, 41, 42, 313, 332, 337, 338, 355, 356, 357, 427, 428, 453, 455, 457, 458, 459, 460, 461, 463, 466, 468, 469, 496, 497
Özgürlük kavramı, 457, 458, 497
Öznenin ögeleri, 146
Özsaygı, 361

P

Patrimonyalizm, 242, 264, 265, 267, 288, 308
Patriyarkalizm, 242, 263, 288, 290
Patronaj, 292
Piyasa ekonomisi, 285, 355, 452, 454, 455, 456, 465, 479, 480, 481, 498, 500, 510
Plastiklik ve mükemmellik gücü, 433
Pozitivist felsefe, 77, 595
Pozitivist sosyoloji, 8, 77, 104, 105
Pozitivizm, 5, 7, 8, 12, 39, 43, 48, 60, 75, 76, 77, 78, 106, 121, 243, 248, 300, 303, 312, 425, 575, 594, 595, 596
Pragmatik yöntem, 387, 401, 410, 414, 421, 422, 423, 425, 429, 435, 437
Pragmatizm, 380, 381, 382, 387, 390, 385, 396, 418, 421, 422, 423, 425, 426, 430, 432, 434, 436, 437, 438, 439,
Praksis, 574
Pratik ahlak, 262, 311
Pratik bilinç, 52, 55, 56, 57, 98, 99, 115, 127
Pratik eleştiri, 127, 128
Psişik aktivite, 382

R

Radikal deneyimcilik, 380, 381, 382, 387, 388, 390, 392, 396, 406, 407, 409, 411, 413, 416, 417, 420, 425, 432, 439
Rasyonel eylem, 87, 299, 300,
Rasyonel modeller, 87
Rasyonellik duygusu, 394, 396

S

Saf deneyim, 392, 393, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 417, 431, 439

Saf deneyim metafiziği, 399
Sağduyu, 82, 99, 100, 101, 122, 123, 124, 125,
Saldırganlık, 268, 269, 359, 374
Sanat, 4, 140, 141, 144, 145, 153, 173 174, 178, 183, 197, 198, 200, 201, 204, 205, 206, 207, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 223, 225, 227, 262, 289, 301, 383, 519, 568, 569, 636
Savaş, 155, 164, 260, 261, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 295, 296, 309, 311, 326, 328, 329, 347, 348, 374, 451, 565, 566, 601, 609
Sevgi, 258, 259, 260, 285, 559, 593, 623
Sezarizm, 282, 308
Sınıf konumu, 277, 278, 279
Sınıf tabakalaşması, 279
Simptomatik, 527, 534, 355, 582, 585,
Sivil toplum, 343, 344, 354,
Siyasal güç, 547
Siyasal kuruluş, 277
Siyasal topluluklar, 260, 268, 269
Siyasal yapı, 547, 550, 553, 559
Siyasal yapılar, 268, 269
Siyasi bir grup, 268
Soğuk savaş, 326
Son insan, 325, 339
Sorumluluk ahlakı, 292, 295, 296, 297, 311
Sosyal adalet, 453, 456, 485, 497, 498, 500, 501, 503
Sosyal adalet eleştirisi, 497
Sosyal adaletin anlamsızlığı, 497
Sosyal kontrol, 26
Sosyal teori, 3, 4, 7, 11, 13, 14, 18, 21, 38, 47, 58, 60, 71, 96, 98, 105, 106, 107, 114, 117, 239
Sosyalist sistem, 494
Sosyalizm, 4, 299, 306, 485, 486, 509, 613
Sömürgecilik, 628, 630
Söyleşimsel, 139, 142, 146, 147, 148, 149, 153, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 171, 175, 176, 192, 193, 210, 211, 213, 219, 227
Söyleşimsel ilişkiler, 146, 147
Söyleşimsel kahraman, 210, 213
Söyleşimsel özne, 139, 161, 165, 214, 227
Sözel bilinç, 52, 98
Spontane düzen, 453, 454, 455, 473, 474, 475, 476, 477, 478,
Statü grupları, 277, 278, 279, 280

Ş

Şenlikli yaşam, 157
Şeyleştirme, 41, 110
Şiddet, 4, 251, 260, 268, 269, 271, 280, 284, 286, 296, 368

T

Tali çelişkiler, 543
Tanınma arzusu, 361, 369
Tanınma savaşı, 369
Tanınsal haklar, 366
Tarih kıtası, 527, 529, 542, 560, 563, 574,
Tarihin sonu, 325, 326, 327, 328, 329, 331, 335, 336, 339, 340, 341, 342, 351, 352, 353, 357, 531,
Tarihsel materyalizm, 4, 5, 19, 522, 524, 528, 530, 534, 561, 574, 580
Tekrarlanabilir zaman, 28, 29
Temel çelişki, 426, 543
Temsiliyetçi (representavive) bilme
Teori, 3, 4, 6, 7, 10, 11, 13, 14, 16, 18, 21, 32, 38, 40, 41, 43, 47, 58, 61, 70, 71, 74, 79, 82, 87, 91, 95, 96, 98, 103, 105, 106, 107, 108, 114, 116, 117, 120, 122, 123, 125, 128, 129,

131, 239, 266, 342, 384, 413, 419, 428, 437, 439, 440, 525, 526, 529, 532, 534, 535, 537, 541, 542, 562, 565, 568, 573, 575, 576, 584
Teorik-pratik, 529, 561, 562
Teori-pratik, 535
Teritoryal bütünleşme, 623
Thymos, 334, 335, 336, 361,
Toplum teorisyeni, 49, 87, 102, 107
Toplumsal amaçlar, 351, 482, 486, 493, 494
Toplumsal düzenlilik, 471
Toplumsal etkileşim, 21, 33, 35, 65
Toplumsal eylem, 43, 59, 60, 65, 128, 242, 243, 278, 281, 285, 286, 297, 298, 540,
Toplumsal eylem teorisi, 79
Toplumsal formasyon, 538, 541, 543, 546, 551, 552, 553, 578
Toplumsal hayatın ontolojisi, 59
Toplumsal kurumlar, 9, 11, 25, 29, 30, 31, 54, 327, 342, 454, 471, 472, 473, 592
Toplumsal mühendislik, 75
Toplumsal nedensellik, 7, 11
Toplumsal pratik, 27, 32, 38, 58, 65, 75, 92, 128, 562,
Toplumsal yapı teorisi, 18, 74

U

Uygunluk problemi, 53, 83, 84

Ü

Üç temel ideolojik form, 130
Üç zamansallık düzlemi, 29, 30
Üretici güçler, 545, 552
Üretim ilişkileri, 185, 537, 538, 539, 540, 545, 548, 550, 552, 556, 560
Üretim/ yeniden üretim, 92,
Üstyapı olarak dil, 183
Üstyapı, 180, 183, 305, 537, 541, 545, 546, 547, 559

Y

Yapılaşma teorisi, 4, 18, 19, 21, 33, 36, 38, 39, 40, 42, 58, 67, 70, 75, 95, 133
Yapısal analiz, 27, 539
Yapısal form, 544
Yapısal Marksizm, 523, 534, 542, 578, 585
Yapısal nedensellik, 538, 539, 540, 543, 548, 585
Yapısalcılık, 18, 31, 37, 42, 56, 59, 141, 142, 227, 228, 536, 584
Yapma düzenler, 474, 480
Yaşam tarzları, 265, 629
Yeniden üretilen pratikler, 64
Yeniden üretim, 19, 20, 28, 29, 35, 38, 40, 42, 43, 59, 64, 92, 102, 113, 118, 544, 544, 551, 552, 560
Yorumlama şemaları, 47, 66, 93, 101
Yüksek güvenli toplumlar, 326

Z

Zaman- coğrafi gerçeklik, 34
Zaman coğrafyası, 22, 32, 34, 36, 37
Zaman düalizmi, 37
Zaman- mekan ontolojisi, 19, 29
Zaman ve değişme özdeşliği, 37
Zaman ve mekan, 7, 26, 27, 28, 33, 484, 559
Zamansal- alansal uzaklaşma, 26, 27, 35, 36
Zamansal- mekansal kesişmeler, 27
Zamansal ve mekansal, 20, 25, 32, 33, 36, 57, 65, 75
Zor kullanma, 277, 459, 469, 477

BU CİLDE KATKIDA BULUNAN YAZARLAR

Siyaveş AZERİ

1995'te ODTÜ Felsefe Bölümü'nü bitirdi. 1999'da Dimitri Nikulin yönetiminde "Mihail Bahtin ve Öznellik Sorunu" konusundaki teziyle New School for Social Research'ten yüksek lisans derecesi aldı. 2007'de, *The Riddle of Subjectivity: The Humean Notion of the Self* (Öznellik Bilmecesi: Hume'un Benlik Kavramı) başlıklı tez çalışmasıyla Kanada'da, University of Ottawa Felsefe Bölümü'nden doktora derecesi aldı. 2007'den beri University of Ottawa'da felsefe okutmanı olarak görev yapan Azeri çeşitli hakemli uluslararası dergilerde yazılar yayımladı ve bilimsel konferanslarda bildiriler sundu. Azeri, Bahtin'in *Bir Eylem Felsefesine Doğru* adlı yapıtı dahil Türkçe'ye çeşitli kitaplar ve makaleler de çevirdi.

Berivan BİNAY

1980'de Erzincan'da doğdu. İlk, Orta ve Lise Eğitimini Urla/İzmir'de tamamladı. Lisans eğitimini Adnan Menderes Üniversitesi Sosyoloji Bölümünde tamamladı. Aynı üniversitede "Alvin Ward Gouldner'ın Eleştirel Sosyolojisi Üzerine Bir İnceleme" başlıklı tez çalışmasıyla Yüksek Lisansını bitirdi. 2008'de Ted Benton ve Ian Craib'in *Sosyal Bilim Felsefesi* adlı kitabın çevirisini (Ümit Tatlıcan'la birlikte) yayınladı. Editörlüğünü Ahmet Cevizci'nin yaptığı *Felsefe Ansiklopedisi*'nde "Faillik ve Yapı" (Rob Stones), Figürasyon Sosyolojisi" (Stephen Mennel) ve (Ümit Tatlıcan'la birlikte "Edebiyat ve Toplum" (Sarah M. Corse) ve "Etik ve Sosyal Araştırmalar" (Howard P. Greenwald) adlı çevirileri yayınlandı. Halen Adnan Menderes ve Pamukkale Üniversiteleri Sosyal Bilimler Enstitülerinin ortak Sosyoloji doktora programında eğitimine devam etmekte ve Adnan Menderes Üniversitesi Sosyoloji Bölümünde Araştırma Görevlisi olarak çalışmaktadır.

Işıl BAYAR BRAVO

1973 yılında Ankara'da doğdu. 1991-2005 yılları arasında Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde lisans, yüksek lisans ve doktora eğitimini tamamladı. Yüksek Lisans tezi Bilim Felsefesi alanındadır. Tezinin başlığı: "Viyana Çevresi'nin Bilimsellik Ölçütü Üzerine Bir İnceleme"dir. Doktorada Siyaset Felsefesi Üzerine çalışmıştır. Tezinin başlığı: "'Tarihin Sonu' Fikri ile 'Küreselleşme' Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme"dir. 1997 – 2005 yılları arasında Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde Araştırma Görevlisi olarak çalıştı. Halen, 2005 yılında görev yapmaya başladığı Süleyman Demirel Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde Doçent olarak çalışmaktadır. Siyaset felsefesi, bilim felsefesi, tarih felsefesi ve bilgi felsefesi özel ilgi alanlarını oluşturmaktadır.

Adnan GÜMÜŞ

Ziraat Teknisyeni ve Sosyolog. 1965 Düzce doğumlu, evli, bir çocuk babası.

İlköğretimi Düzce-Samandere İlkokulu (1975), Ortaokulu Düzce Lisesi (1978), Liseyi Bursa Tarım Meslek Lisesi'nde (1982) tamamlamıştır. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nden 1986 yılında mezun olmuş, Yüksek Lisansını 1989'da Çukurova Üniversitesi'nde ve Doktorasını 1995'de Viyana Üniversitesi'nde yapmıştır. 1999'da doçent, 2005'te profesörlüğe atanmıştır.

Ana çalışma konuları din, milliyetçilik, otoriteryenizm, şiddet, savaş, asimilasyon, eğitim, kırsal yapı, örgütlenme ve bütünleşme süreçleri üzerinedir.

Sivas-Gürün Lisesi'nde kısa süre öğretmenlik yapmış olup, 1987'den beri Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi Felsefe Grubu Eğitimi Anabilim Dalı'nda çalışmaktadır.

Sibel ÖZBUDUN

1956, İstanbul doğumlu. Fransa'da Paris VIII ve Paris X üniversitelerinde sosyoloji öğrenimi gördükten sonra, yüksek öğrenimini İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Antropoloji Bölümü'nde tamamladı (1981).

13 yıl kadar yayıncılık ve çevirmenlik uğraşının ardından, H.Ü. Antropoloji Bölümü'nden yüksek lisans ve doktora derecelerini aldı. Halen, aynı bölümde öğretim elemanıdır. Sibel Özbudun'un eşi Temel Demirer ile birlikte ya da tek başına kaleme aldığı çok sayıda yayınlanmış kitap ve makalesi bulunmaktadır.

Tuncay SAYGIN

Lisans eğitimini Atatürk Üniversitesi'nde, yüksek lisans eğitimini ise Muğla Üniversitesi'nde tamamladı. Halen Adnan Menderes Üniversitesi Felsefe Bölümünde araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır.

Ümit TATLICAN

Doç. Dr. Ümit Tatlıcan 1959'da Afyon, Dinar'da dünyaya geldi. Lisans derecesini Hacettepe Üniversitesi, Sosyoloji Bölümünden (1982), Yüksek Lisans (1990) ve Doktora (1997) derecelerini sırasıyla "Ortaöğretimde Başarı-Sosyoekonomik Durum İlişkisi" ve Mühendislik ve Toplumsal Hareketlilik" adlı tezleriyle Ege Üniversitesi Kurumlar Sosyolojisi Anabilim Dalından aldı. 1982-1993 yılları arasında MEB ve özel dershanelerde Felsefe Grubu Öğretmenliği yaptı. Hâlen görev yaptığı Adnan Menderes Üniversitesi, Sosyoloji Bölümüne 1993'te Araştırma Görevlisi olarak girdi. 2000'de Yardımcı Doçent oldu ve 2006 yılında Doçent unvanını kazandı. İlgi alanı ağırlıklı olarak sosyal teori ve sosyal bilim felsefesi olan Tatlıcan'ın, editörlüğünü Ahmet Cevizci'nin yaptığı *Felsefe Ansiklopedisi*'nde sosyolojik teoriler ve kavramları tanıtmaya yönelik yazıları ve farklı türde çevirileri vardır. Anthony Giddens'ın 'yapılaşma teorisi'ne odaklanan yazarın ilgili sosyologdan *Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Eleştirisi*, *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları* (Bekir Balkız'la birlikte), içinde Giddens'ın 'yapı' kavramı üzerine kapsamlı bir yazının yer aldığı) *Sosyal Teorinin Temel Problemleri* ve *Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori* adlı çevirileri vardır. Diğer çeviri kitapları Derek Layder'ın *Sosyal Teoriye Giriş* (TÜBA, 2009 Üniversite Ders Kitapları Telif ve Çeviri Ödülleri-Mansiyon), Martin Slattery'nin *Sosyolojide Temel Fikirler* (ortak çeviri), Ted Benton ve Ian Craib'in *Sosyal Bilim Felsefesi* (Berivan Binay'la birlikte), Jonathan Turner'ın (ed.) *Sosyal Teori ve Sosyoloji* (Redaksiyon ve Yayına Hazırlayan), Alan Coulon'un *Etnometodoloji*, Jonathan Turner *vd.*nin *Sosyolojik Teorinin Oluşumu* biçiminde sıralanabilir. Ayrıca Güney Çeğin, Emrah Göker ve Alim Arlı'yla birlikte *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi*'ni hazırlamıştır.

İlkay YILMAZ

1972 yılında Ankara'da doğdu. İlk, orta ve lise öğrenimini Ankara'da tamamladı. Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi İktisat Bölümü'nden 1993 yılında mezun oldu. İktisat alanındaki Yüksek Lisans derecesini Nebraska-Lincoln Üniversitesi'nden 1998 yılında, doktora derecesini ise Michigan Eyalet Üniversitesi'nden 2004 yılında aldı. Halen Mersin Üniversitesi İktisat Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır.

Zeliha Burcu YILMAZ

1981 yılında İzmir'de doğdu. 2003'te ODTÜ Felsefe Bölümünü bitirdi. Yüksek lisansını yine aynı bölümde "Bilinç Nasıl Var Olur? Klasik Deneyimcilik ve William James Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme" (Özgün adı: "How Does Consciousness Exist? A Comparative Inquiry on Classical Empiricism and William James") adlı teziyle tamamladı. Genel çalışma alanı felsefe tarihi olmakla beraber, bilim tarihi konusunda ders vermektedir. Edebiyat ve kadın çalışmaları konusunda makaleleri yayınlanmıştır. Halen ODTÜ Felsefe Bölümünde doktorasını yapmakta ve aynı zamanda araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır.

Umutsuzluk karşısında sorumlu bir biçimde sürdürülebilecek tek felsefe, her şeyi kurtarılmanın bakış açısından görünebilecekleri biçimleriyle düşünme çabasıdır. Kurtarılışın dünyaya saçtığı ışıktan başka ışığı yoktur bilginin; başka her şey kurgudur, tekrardır, sadece tekniktir.

Perspektifler oluşturulmalı, öyle perspektifler ki, dünyayı yerinden oynatsın, yadırgı kılsın, onu bütün çatlakları, kırışıklıkları, yara izleriyle birlikte bir gün mesihin ışığında görüneceği gibi sefalet ve çarpıklığı ile göstersin."

T.W. ADORNO

CAĞALOĞLU YOKUŞU
NARLIBAHÇE SOK.
NARLI HAN NO:3
CAĞALOĞLU 34110 İSTANBUL
TEL : (0212) 511 63 91 - 92
FAX : (0212) 511 62 99
etikyayinlari@yahoo.com

E T İ K Y A Y I N L A R I