Derleyen:
QUENTIN SKINNER

Çağdaş Temel Kuramlar

ÇEVİREN
AHMET DEMİRHAN



Derleyen
QUENTIN SKINNER
Çağdaş Temel Kuramlar

Vadi Yayınları, 1991 (3 baskı)

The Return of Grand Theory in the Human Sciences
© 1985 Cambridge University Press
Bu kitabın yayın hakları Akcalı Telif Hakları Ajansı
aracılığıyla alınmıştır.

İletişim Yayınları 1907 • Politika Dizisi 113
ISBN-13: 978-975-05-1244-5
© 2013 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1. BASKI 2013, İstanbul

EDİTÖR Ekrem Buğra Büte
DİZİ KAPAK TASARIMI Utku Lomlu
KAPAK Suat Aysu
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Remzi Abbas
BASKI ve CİLT Sena Ofset · SERTİFİKA NO. 12064
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11
Topkapı 34010 İstanbul Tel: 212.613 03 21

İletişim Yayınları · SERTİFİKA NO. 10721
Binbirdirek Meydanı Sokak İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

Derleyen
QUENTIN SKINNER

Çağdaş Temel Kuramlar

The Return of Grand Theory in the Human Sciences

ÇEVİREN *Ahmet Demirhan*

iletişim

İçindekiler

ÖNSÖZ 7

1 GİRİŞ: TEORİ'NİN DÖNÜŞÜ
QUENTIN SKINNER 9

2 HANS-GEORG GADAMER
WILLIAM OUTHWAITE 33

3 JACQUES DERRIDA
DAVID HOY 57

4 MICHEL FOUCAULT
MARK PHILP 89

5 THOMAS KUHN
BARRY BARNES 111

6 JOHN RAWLS
ALAN RYAN 133

7 JÜRGEN HABERMAS
ANTHONY GIDDENS 159

8 LOUIS ALTHUSSER
SUSAN JAMES 183

9 CLAUDE LÉVI-STRAUSS
JAMES BOON 205

10 ANNALES TARİH OKULU
STUART CLARK 229

YAZARLAR 257
KAYNAKÇA 259
DIZIN 275

ÖNSÖZ

Bu kitabın editörü olarak her şeyden önce BBC Radio 3'teki "Talks" bölümünden Michael Mason'm ismini zikretmeyi bir borç bilirim. Yakın zamanlı kuramsal gelişmeler hakkında bir dizi makaleyi derleme fikrini ilk onunla konuşmuştuk. Elinizdeki kitaptaki sekiz makale, Mason'm 1984 baharında yapımcılığını üstlendiği Radio 3 programı için bu genel tema etrafında yapılan söyleşiler sırasında şekillendi. Söyleşiler *The Return of Grand Theory* adıyla ve daha sonra *The Listener*'da yayımlandılar. Mason'a BBC'yi programı yayımlamak konusunda ikna ettiği, katılımcılarla iletişime geçmemi teşvik ettiği ve yayınlarda yer alan herkesle, ele almamız gereken konu yelpazesi ve savlarımızı en etkili şekilde ortaya koyma konusundaki uzmanlığını paylaştığı için müteşekkirim.

Yol göstermesi ve yüreklendirmesi sayesinde kayıtların bir kitaba dönüşmesini sağlayan Cambridge University Press'ten Jeremy Mynott'a da şükranlarımı iletmeliyim. Önerileri doğrultusunda tüm ham metinler elden geçirilip bir hayli genişletildi; kaynakça ve okuma önerileri eklendi;

David Hoy'un Derrida, James Boon'un da Lévi-Strauss hakkında olmak üzere iki yeni makale eklendi. Jonathan Sinclair-Wilson her zamanki sakinliği ve yetenekleriyle kitabın editörlüğünü üstlendi. Kitabın yayın sekreterliğini yapan Penny Souster birtakım son dakika sorunlarıyla uğraşmak zorunda kaldı.

Ayrıca bu kitaba katkılarını sunan herkese minnettarlığımı dile getirmek zorundayım. Kitabın kapsamı konusunda birçok değerli öneride bulunarak hazırlanmasının her aşamasında bana yardım etmelerinin yanı sıra, herhangi bir telaşlanmaya mahal vermeyecek şekilde, yazılarını teslim tarihlerini geciktirmeden, büyük bir neşeyle verdiler. Son olarak "Giriş" bölümünü yazarken ve elden geçirirken birkaç kişiye borçlandığımı söyleyebilirim: Program kayıtları hakkında *The Listener*'a yazarak ilettikleri eleştirilerine yer verebilmiş olmayı umduğum çeşitli okuyucular; ve her şeyden önce "Giriş" bölümünün farklı zamanlardaki taslaklarını dikkatli bir şekilde okuyup kitabın üretimi boyunca da değerli destek ve önerilerini benden eksik etmeyen Anthony Giddens ve Susan James.

Kısa zamanda yapılan bir yeniden basımdan istifade ederek birkaç küçük hatayı düzelttim. Bunları fark etmemi, yazarlara ve her şeyden önce Keith Thomas'ın eşsiz dikkatine borçluyum.

QUENTIN SKINNER

1

GİRİŞ: TEORİ'NİN DÖNÜŞÜ

QUENTIN SKINNER

I

Amerikalı sosyolog C. Wright Mills, neredeyse yirmi beş yıl önce, İngilizce konuşulan dünyada beşeri bilimlerin durumunu betimlerken, kitabının adıyla *The Sociological Imagination* (*Toplumbilimsel Düşün*) olarak tarif ettiği bir gelişmeye hasım olarak gördüğü iki ana kuramsal geleneği birbirinden ayırmış ve eleştirmişti.[1] Birincisi, "bir tarih ötesi deli gömleği" üretecek bir biçimde tarihin şahitliğini manipüle etme eğilimiydi – ki bunu, özellikle Comte ve Marx'ın, Spencer ve Weber'in felsefeleriyle ilişkilendirmişti (Wright Mills 1959: 22). Beşeri bilimlerin ilerlemesine daha geniş bir başka engel olarak gördüğü şeye de Teori [*Grand Theory*]* adını vermişti; bununla, topluma ilişkin disiplinlerin ana amacının "insanın ve toplumun doğasına" ilişkin sistematik

1 Wright Mills 1959. Bu kuramsal yönelimlere saldırmanın yanında, Wright Mills eleştirdiği bir üçüncü eğilim belirtir; bu eğilim, "bir dizi daha ziyade ilgisiz ve çoğunlukla önemsiz olguların" çalışmasında yozlaşan sosyolojik çalışmalar yapma eğilimidir (*a.g.e.* 23).

(*) *Grand Theory* ifadesi, kitap boyunca "Teori" olarak çevrildi – ç.n.

bir kuram oluşturmaya çabalamak olması gerektiği inancını kastediyordu (*a.g.e.* 23).

Wright Mills, bilimden ziyade imgelem adına Teori'nin taleplerine saldırması nedeniyle kendi neslinden sosyologlar arasında olağandışı bir kimseydi.[2] Fakat insan ilişkileri ve davranışlarına ilişkin soyut ve normatif kuramlar oluşturulmasına düşmanlığı, yalnızca sosyolojinin değil aynı zamanda İngilizce konuşulan dünyada tüm beşeri bilimlerin o zamanki önde gelen uygulayıcılarının çoğuyla paylaştığı bir tavırdı. Aynı şüphelerin birçoğu, örneğin tarihçilere de aksetmişti. Sözünü ettiğim dönemde, önde gelen İngiliz tarihçilerinin yaygın bir biçimde Sir Lewis Namier'i benimsemeleri semptomatiktir. Çünkü Namier, politik gücün merkezindeki tekil politik aktörlerin ayrıntılı manevralarını tarihsel olarak kaydederken kendisini yalnızca mutlu olarak addetmekle kalmıyordu; aynı zamanda o, herhangi genel bir toplumsal kuramın (ya da onun tercih ettiği şekliyle, saçmalığının) politik davranışın açıklanmasıyla ya da toplumsal değişmenin süreçleriyle ilişkili olabileceğine dair inanışın müstehzi bir eleştirmeniydi de (Namier 1930: 147; Namier 1955: 3-4).

Aynı nesil içinde ahlak ve siyaset kuramcıları arasında bile benzer bir şüphecilikle karşılaşırız; bu şüphecilik, yaygın bir destek gören iki birbiriyle ilişkili iddia biçiminde ifade edilmiştir. Birincisi, Daniel Bell'in adı kötüye çıkmış adlandırmasını kullanacak olursak, "ideolojilerin sonu"na gelinmiş olduğu iddiasıdır (Bell 1960). Böylece, genel toplumsal ya da politik felsefeler formüle etmeye çabalamak, bilimsel zamanları yakalamaya ilişkin kafa karıştırıcı ve eskimiş başarısızlıktan bir parça daha iyi bir şey olarak değerlendirilmeye başlandı. Buna bağlı olarak, tanımlayıcı ve değerlendirmeci öğelerin yetersiz bir karışımını yapmış olan, geçmişin bü-

2 Bunun, Wright Mills'i, ilk eleştirmenlerinden biri olduğu "ideolojilerin sonu" kuramcılarından farklı bir yere koyan değerli bir etkisi vardır.

yük felsefi çalışmalarını terk etmeye ilişkin olumlu bir karar bulunmaktaydı; toplumsal davranış ve gelişmenin "ampirik kuramları" denilen kuramlar oluşturmaya ilişkin, tamamen bilimsel ve bildirisel olarak [*purportedly*] değerden bağımsız bir görevde uzlaşmak içindi bu.[3] Tüm bunların amacı, toplumsal dünya hakkındaki iki bin yıllık felsefenin sona erdiğini görünür kılmaktı.[4]

Bir siyaset ve toplum bilimine doğru gelişen bu dürtü, felsefe ile diğer kültürel disiplinler arasında uygun bir ilişkinin nasıl olması gerektiği konusunda o zamanlar hâkim olan görüş tarafından teşvik ediliyordu. Bir felsefeci, temel ilgisi, genel kavramları açıklamak için kullanılan terimlerin anlamlarını analiz ederek bu genel kavramları yorumlamak olan bir kimse olarak ele alınıyordu. Bu görüşün bir iması şuydu: Ahlak, toplum ve siyaset felsefesinin gerçek görevinin, tamamen, belirli idealler ya da pratiklerin mantıklı savunularını sağlamak olduğunu varsaymak, olsa olsa bir hatadır. Ellilerde yaygın olan iki karakteristik çalışmayı belirtecek olursak, bizzat ahlak üzerine değil (R. M. Hare'ın adlandırmasıyla) "ahlakların dili" üzerine; bizzat siyaset üzerine değil, yalnızca (T. D. Weldon'm adlandırmasıyla) "siyasetin terminolojisi" üzerine çalışmak, amaç olarak benimsenmişti (Hare 1952; Weldon 1953). Bizzat felsefecilerin, günün özsel [*substantive*] ahlaki ve siyasal meseleleri hakkında bize söyleyecekleri sistematik hiçbir şeye sahip olmadıklarını beyan etmeleriyle, tamamıyla ampirik bir toplum biliminin tomurcuklanması temin edilmiş oldu.

Böyle bir bilimsel talebin başka bir desteği, aynı dönemin önde gelen felsefi öğretilerinden, hatta dogmalarından gel-

---

3 Bu yaklaşımın klasik bir örneği olarak, özellikle demokratik devletlerin politikasına uygulandığı biçimiyle bkz. Lipset 1960. Klasik bir eleştiri için bkz. Taylor 1967: 25-57.

4 Bkz. Laslett 1956: vii; "İçinde bulunduğumuz anda, her halükârda, siyaset felsefesi ölmüştür."

di. Bilim felsefesinde, pozitivistlerin açıklamaya ilişkin görüşleri yaygın bir biçimde etkili oldu. Şaşırtıcı bir dizi olguyu açıklamak, onların meydana gelişlerinin bilinen bir doğal ya da istatistiksel yasadan anlaşılabileceğini ve böylece öngörülebileceğini gösterme sorunu olarak ele alındı.[5] Bu analizin itibarı, toplum bilimcilerini, toplumsal olguları açıklamanın tek kabul edilebilir temeli olarak düzenlilikler aramaya yönlendirmekle kalmadı; aynı zamanda onların, insan eylemlerinin prensipte doğa olaylarının açıklanmasına benzer bir yolla değerlendirilmemesi ve açıklanmaması için hiçbir nedenin olmadığına inanmalarını da gerektirdi.[6] Sonuç, –A. J. Ayer'in hayli meşhur makalesinin adıyla belirtirsek– "bilim öznesi olarak insan" görüşünün, toplum bilimleri için yalnızca olası değil aynı zamanda tek itibarlı amaç olarak görülmesiydi (Ayer 1967: 6-24).

Son olarak, bir toplum bilimi fikri, özgül bir yönelimin yanında, Barry Barnes'ın (bu kitabın beşinci bölümünde) bizzat bilim pratiği hakkında "rasyonalist" yaklaşımlar olarak tanımladığı şeye ilişkin yaygın bir onay kazandı. Genel olarak "rasyonalist" bir konumu benimsemiş bilim felsefecileri arasında, Karl Popper ve onun sayısız takipçisi topluma ilişkin disiplinlerin yönelimi üzerine belki de hayli güçlü bir etkide bulunmuştu. Popper'in en önemli katkısı, bilimsel olarak itibarlı bir inanç [*belief*] olarak değerlendirildiği söylenebilen inançlara ilişkin belirli bir görüş ortaya koymasıydı. Popper, bir inancın, yalnızca ve yalnızca onu yanlışlamak için düzenlenmiş "önemli bir deney"e tâbi tutulursa ve bu testi geçmede başarılı olursa, rasyonel olarak temellendiğini ve böylece bilimsel olarak itibarlı olduğunu ileri sürdü. Popper'e göre, eğer bir önerme –ya da bir kuramdaki öner-

5 En etkili ifadelerinden birisi için bkz. Hempel 1965: 245-295 ve modelin aynı biçimde tarihsel açıklamalara uygulanmasına ilişkin iddia için bkz. *a.g.e.* 231-243.

6 Bu görüşün tipik bir ifadesi için bkz. Brodbeck 1968: 58-78.

meler yığını– yanlışlanabilirlik testinde başarısız olursa ya da yanlışlanabilirliğe sunulduğunda muktedir olmadığı kanıtlanırsa, sözünü ettiğimiz önermenin hiçbir anlamı olmadığına ilişkin açık bir gösterge elde ederiz (Popper 1959: 78-92). Bu önermeyle birlikte, toplumsal bilimler, olgusal olanı, salt normatif ya da metafiziksel olan iddialardan ayırt etmeye ilişkin hazır ve kolay bir yolun kendileri için sağlanmış olduğunu gördüler ve böylece kendilerini hakiki bilimler olmaya doğru yönelen dar ve sınırlı bir patikaya yerleştirdiler. Bizzat Popper, bu ayrımları, "açık toplum ve düşmanları" konusundaki polemiğinin her yerinde tutkulu bir inançla kışkırttı: Marksizm, psikanaliz ve ütopyacı toplum felsefesinin tüm biçimleri tarihin çöplüğüne atılırken, yalnızca "bölük-pörçük" [*piecemeal*] ampirik araştırmayı tavsiye ediyordu Popper (Popper 1945: 11, 212-280).

[1950'lerden sonra] zaman kesinlikle değişmişti. Geçen nesil boyunca, ütopyacı toplum felsefeleri, bir kez daha uygulanmış ve aynı zamanda övülmüştür; Marksizm, hemen hemen şaşırtıcı derecede çeşitli biçimleriyle dirilmiş ve serpilmiştir; psikanaliz, Lacan ve takipçilerinin çalışmalarıyla yeni bir kuramsal yönelim kazanmıştır; Habermas ve Frankfurt Okulu'nun diğer üyeleri Marx'ın teorileri ile Freud arasında paralellikler üzerine düşünmeye devam etmişlerdir; Kadın Hareketi daha önceden ihmal edilmiş olan bir fikir ve tezler silsilesi ortaya çıkarmıştır ve tüm bu karışıklık ortasında İngilizce konuşulan ülkelerdeki toplum felsefesinin ampirik ve pozitivist kaleleri, başarılı olan hermenötik, yapısalcı, post-ampirisist, yapısökümcü ve diğer işgalci güruhlar tarafından tehdit edilmiş ve zayıflatılmıştır.

Şimdilerde savaş ganimetinin artıklarıyla stok yapmak olası görünmektedir ve bu kitapta yapmaya çalıştığımız şey de budur. Burada, kuramsal bağlılığın bu değişmelerine yol açmada istisnai öneme sahip bir rol oynadığını düşündüğü-

müz bir dizi bireysel düşünür üzerinde odaklandık. Fakat aynı zamanda da onları daha geniş bir entelektüel bağlama yerleştirmeye çalıştık; amacımız, bu yüzyılın [20. yüzyılın] geçen çeyreğinde beşeri bilimleri yeniden yapılandırmaya hizmet eden başkaldırıların ve dönüşümlerin genel karakterini aydınlatmaktır.[7]

II

Bu genel dönüşümler arasında belki de en önemli olanı, doğa bilimlerinin toplum bilimlerinin pratiği için uygun ve hatta geçerli bir model sunduğu varsayımına karşı oluşan yaygın tepkidir. Bu büyüyen şüphenin en açık yansıması, insan davranışlarının açıklanması ile doğa olaylarının mantıksal olarak farklı girişimler olduklarına ve böylece tüm başarılı açıklamaların aynı tümdengelimci modele uygun olması gerektiğine dair pozitivist inancın temelde yanlış kavrandığına ilişkin bir düşüncenin dirilmiş olmasıydı. Farklı yönlerden yükseltilen sesler, beşeri bilimlere hermenötik bir yaklaşımın gelişmesine yönelmişti; bu yaklaşım, insan eylemlerinin açıklanmasının her zaman toplumsal olayların anlamlarını, onları yaşayan aktörlerin bakış açısından keşfetmeye ve yorumlamaya ilişkin bir çabayı barındırması –ve belki de böyle bir çaba biçimini alması– gerektiğine ilişkin iddiaya adil olan bir yaklaşımdı.

Bazı yeni toplum bilimciler, –Max Weber'in ruhuna bir hayli yaklaşarak–, toplumsal açıklamanın geçerli bir biçiminin toplumsal olguların hem anlamlarını hem de nedenlerini göz önüne alması gerektiğini ileri sürerek bu iki geleneği birleştirmeye çabalamışlardır.[8] Fakat başkaları, bunun ye-

7 Toplumsal ve siyasal kuramın "yeniden yapılandırılması" düşüncesi için bkz. Bernstein 1976.

8 Habermas bu konumu bir yandan Gadamer'e diğer yandan da pozitivistlere

rine, tarihçi ve sosyoloğun görevini tamamıyla yorumlamacı terimlerle değerlendirmemiz gerektiğine ilişkin –Dilthey ve Collingwood gibi daha önceki yazarların önerisi olan– hayli radikal bir öneriye dönerek, böyle bir uzlaşma olasılığını reddetmişlerdir.[9] Bir ifadenin [*utterance*] anlamının, onun kullanılması sorunu olduğunu ve böylece –ister bir eylem isterse de bir ifade olsun– herhangi anlamlı bir episodun anlaşılmasının her zaman bizim onu uygun bir "hayat biçimi" içine yerleştirmemizi ihtiva ettiğine ilişkin pozitivist olmayan bir ısrarla, Wittgenstein'm son dönem felsefesinin, bu gelişmeler üzerine olumlu bir etkisi vardır.[10] Ancak, beşeri bilimlerin pratiği için daha doğrudan bir geçerliliğin kabul edilmesi, bu kitabın ikinci bölümünün konusu olan Hans-Georg Gadamer tarafından benzer bir bakış açısının benimsenmesidir. Gadamer, kısmen Dilthey'i, fakat her şeyden daha fazla Heidegger'i kaynak olarak kullanarak, ana kitabı olan *Truth and Method*'da toplumsal bir eylemi anlama çabasında müracaat edilecek en uygun modelin bir metni yorumlama modeli olduğunu ileri sürer; nedenlerle ya da bir yasalar sistemiyle değil, tamamıyla bir bütünün parçaları açısından ve bu bütünün parçalarını da bütünün anlamına yaptıkları katkı açısından anlamaya çabalamanın döngüsel süreciyle ilgilendiğimiz bir modeldir bu (Gadamer 1975a).

Ancak, Gadamer aynı zamanda uzun zamandır süren bu tartışmaya yeni bir şüphecilik [*scepticism*] öğesi sokmuştur.

---

karşı ileri sürer: Habermas 1971a: 301-317. İngiliz toplum kuramcıları arasında, Runciman bu konumu benimsemek için Weber'i yorumlamış (Runciman 1972) ve imalarını açıklamıştır (Runciman 1983).

9 Bu yazarlarda çıkarın [*interest*] yeniden değerlendirilmesi için örneğin bkz. Gadamer 1975a: 153-234 (Dilthey konusunda); Skinner 1969 ve Dunn 1980: 2-4 (Collingwood konusunda). Benzer bir durumun yeniden ifade edildiği önemli bir örnek için bkz. Taylor 1971.

10 Wittgenstein 1958: özellikle 8-12. Wittgenstein'm son dönem felsefesinde bu kavramın merkezîliği için bkz. Cavell 1976: 44-72. Bunun toplum bilimlerine uygulanması için bkz. Winch 1958.

Gadamer, kaçınılmaz olarak başka bir hayat biçimini anlama görevini etkileyen ufuklarımızın ve peşin hükümlerimizin sınırlılığını vurgulayarak, geleneksel yorumlama amacına; yabancı bir eylemi, konuşmayı ya da metni kendi terimleriyle "nesnel olarak" anlama amacına ulaşmayı bekleyip bekleyemeyeceğimiz konusuna şüpheler getirir. Bekleyebileceğimiz en fazla şeyin, bir "ufukların kaynaşması", hiçbir zaman kendimizden kopartamayacağımız halihazırdaki dünyamız ile keşfetmeye çalıştığımız farklı bir dünya arasındaki kısmi bir uzlaşma olduğu sonucuna varır (Gadamer 1975a: 267-274).

Bu gibi şüphelerden şu sonuç ortaya çıkmıştır: Yorumlamayı, bir hakikatlere ulaşma yöntemi olarak düşünemeyiz; fakat daha ziyade, –Paul Feyerabend'in kitabının adıyla– "yönteme karşı" olmamız gerekmektedir (Feyerabend 1975). Feyerabend bu görüşünü, var olan sözde bilgi yığınına alternatifler düşünürken mümkün olduğunca serbest ve yaratıcı olmamız gerektiğini ileri sürerek, bilimsel kuramlara uygular.[11] Ancak, edebî yorumlama durumunda bile, tasarlanmış bir anlamın keşfedilmesini yorumcunun görevinin bir parçası olarak ele almanın giderek reddedilmesi bile hâlâ kararsızlıkla karşılanmaktadır. Bu konuda, bu kitabın üçüncü bölümünün konusu olan Jacques Derrida önde gelen put kırıcı olmuştur. Derrida, bize söylenmiş olan şeyin nasıl "ele alınacağını" bildiren herhangi bir bağlamın olmayışının yanında bazı semantik muğlaklıkların bulunuşu nedeniyle, sonucun, herhangi bir kesinliğe ulaşarak yorumlama yapamayacağımız bir ifade [*utterance*] olarak ortaya çıktığı örneklere başvurur. Böylelikle o bir yorumu başka bir yoruma tercih etmek için hiçbir zaman bir yetkimizin olma-

11 "*Tüm* şartlar altında ve beşeri gelişmenin tüm evrelerinde savunulabilecek tek bir ilke vardır. O da şudur: *Ne olsa gider*" (Feyerabend 1975: 28). Ayrıca anarşist bir yaklaşımın faziletlerini örneklendirmede tarihsel olguların kullanılması için bkz. Feyerabend 1981.

dığı konusunda ısrar ederek, bu görüşü tüm metin ve yapıtlar için genelleştirir. Hermenötik yorumun bir hata olduğu sonucuna varır; buna karşılık olarak şuna ihtiyaç duyulmaktadır: Birçok örnekle metinlerin okunamazlığım aydınlatma faaliyeti olan, (yakın zamanlarda yayımlanan kitabının adıyla) "yayılma" [*dissemination*] (Derrida 1981a).

III

Toplum bilimlerini geleneksel beşeri bilimler üzerinde biçimlendirme olasılığına ilişkin giderek artan bu felsefi şüphelerle birlikte, bir toplum bilimi oluşturmaya ilişkin pozitivist talebe karşı, geçen yıllarda bir dizi ahlaki [*moral*] itiraz da yükseltildi. Bu gelişmenin ilk kurbanlarından birinin "ideolojilerin sonu" tezi olduğu görülür. McIntyre ve başkaları, hemen bu tezin uzlaşım politikasının [*consensus politics*] ideolojik bir biçimde okunmasından pek farklı olmadığını belirttiler; onlara göre bu tez, sessizliğin (ortaya çıkmasıyla, pervasızca) kabul edildiği bir tezdir (McIntyre 1971: 3-11). Habermas sonradan, politik hayata ilişkin bu görüş tarafından teşvik edilen daha derin bir düzeydeki ahlaki çöküntüyü vurgulamaya devam eder. *Legitimation Crisis*'te belirttiği gibi, siyasetin artık tamamıyla teknolojik bir mesele olduğunu ve böylece ideolojinin sonuna gelindiğini iddia etmenin, durağanlığı ve hatta her şeyden önce belirli bir ekonomik gelişme oranını sürdürerek, devletin meşruluğunu temellendirme etkisine sahip olduğunu belirtir. Tehlike açıktır; ekonomik durgunluk zamanlarında böyle devletler, vatandaşlarının kendilerine ilişkin görevleri hakkındaki daha geniş ya da geleneksel bağlılıkları onlardan talep edemeyecek ve sonuç da ekonomik zorlukların kolay ve tehlikeli bir biçimde meşruluk bunalımına dönüşmesi olacaktır (Habermas 1975: 33-94). Şu şaşırtıcı bir olgudur: Ha-

bermas bu teşhisi Marksist bir açıdan sunmuş olmasına rağmen, sözde Yeni Sağ'dan bir dizi yazar, serbest piyasa ve minimalist devlet üzerinde değil, daha ziyade toplumun değerlerinin, bağlılığının ve uyumunun her şeyden önce ödüllendirilmesi ve beslenmesi gerektiğine ilişkin hemen hemen Hegelci bir anlayış üzerinde temellenen bir muhafazakârlık biçimini savunarak, *laissez-faire* kapitalizminin ahlaki sınırlarına daha sonra benzer bir saldırı geliştirmiştir.[12]

Pozitivizmin normatif varsayımlarına ilişkin daha gürültülü şüpheler, geçen yıllarda psikologlar tarafından ortaya atıldı. Tüm insan davranışlarını yasa benzeri, nedensel terimlerle açıklamak, –R. D. Laing ve arkadaşlarının özellikle protesto ettiği gibi– normal dışı davranışlar hakkında sorulacak sorunun, her zaman hangi işlev bozukluğunun [*malfunction*] böyle bir davranışa yol açtığı sorusu olduğunu varsaymaktır. Fakat bu, söz konusu olan davranışın, dünyayla baş etmeye çalışmanın bir yolu olarak, stratejik olabileceği özelliğini gözden kaçırır. Bu gözden kaçırmanın da, bilinçli özneler olarak ele alınmaları gereken aktörleri manipülasyon nesnelerine indirgemek olduğunu ileri sürer Laing.[13]

Varoluşçu bir psikolojiye yönelen bu hareketin arkasındaki, Laing ve takipçilerinin aşikâr bir biçimde kendisine entelektüel olarak borçlu oldukları Sartre'ın otoritesi ayırt edilebilir. Ancak, daha yeni kuramcılar arasında şüphesiz ki en etkili olanı, bu kitabın da dördüncü bölümünün konusu olan Michel Foucault'dur. Son yirmi yıl içinde –trajik bir biçimde 1984'teki erken ölümünden önce– Foucault, kendisini delilik, cinsellik ve suçluluk gibi konuların değerlendirilmesi hakkında tarihsel vaka çalışmaları derleyip toparlamaya adamıştı. Amacı, böyle olguları anlama çabasının top-

12 Bir İngiliz yorumcu tarafından sarf edilen, bu bağlılığın temsilî bir ifadesi için bkz. Scruton 1980. Amerikan bir yorumcu için bkz. Will 1984.

13 Bkz. Laing 1960; Sartre konusunda Laing için bkz. *a.g.e.* 94n, 95-96.

lumsal kontrol teknikleriyle ilişkili olduğunu göstermekti. Bir felsefeci olarak, Foucault'nun temel ilgisi, bilgi için böyle iddialar ile cebri [*coercive*] iktidarın uygulanması arasında bir bağ kurarak bunu daha ileriye götürmekti. Bir ahlakçı olarak ise amacı, bizi bilimsel uzmanlık adına kendi çevremizde sürekli bir biçimde kurduğumuz hapisten kurtulmaya teşvik etmekti. Toplumumuzun rutinlerine ve disiplinlerine karşı hemen hemen romantik bir protestocuydu Foucault – endüstri kapitalizminin eleştirmenleri arasında uzun bir soykütüğü oluşturan biriydi; kendi insanlığımız adına sözde beşeri bilimlere karşı koymaya ve onları yok etmeye ilişkin bir çağrıyla bütünleşmiş bir protestocuydu.

Bir toplum bilimi fikrine çeşitli yönlerden yapılan bu saldırılar, kısmen bilimlerin, bilginin rasyonel olarak izlenmesinin paradigmaları olarak kendi imgeleri doğrultusunda yaşamaya gerçekten muktedir olup olamadıkları konusunda giderek artan şüphelerden türetilmiş ve onlardan büyük bir güç almıştır. Bu konudaki en etkili şüpheler, çalışmaları bu kitabın beşinci bölümünde ele alınmış olan Thomas Kuhn tarafından ortaya atılmıştır. Bilim tarihinden geniş kapsamlı kanıtlar getiren Kuhn, klasik çalışması *The Structure of Scientific Revolution*'da bilim topluluklarının, mevcut hipotezlere karşı örnekler araştırmaya ve yalnızca böyle testlerden geçen önermeleri bilgi olarak kabul etmemeye ilişkin Popperci ideali nadiren benimsediklerini ileri sürdü. Kuhn'un verdiği isimle, olağan bilim, bunun yerine mevcut kuramları tasdik etmeye çabalayan yöntemler benimser; otoritelerinin, karşı örneklerin ışığında terk edilmekten ziyade uygunsuz karşı örneklerin terk edilmesini teşvik ettiği mevcut kuramlardır bunlar. Popper, rasyonel inancın Humecu bir analizini sorgularken, Kuhn'un analizi eski itibarını ona iade eder.[14] Kuhn bu değerlendirmeye şunu ekler: Eğer belir-

14 Popper ile Kuhn arasındaki bu karşıtlık, Mortimore ve Maund 1976'da iyi bir

li bilimsel hipotezlerin kabullenilmesini ya da reddedilmesini açıklamak istiyorsak, başvurma ihtiyacında olduğumuz şey, yalnızca tarafsız bilim insanlarının sözde rasyonel yöntemleri değil, bir uğraşı olarak bilimin yerleşik âdetleridir. Foucault'nun düşüncesiyle ilginç bir paralellikle, bilim pratiği böylelikle bilgi olarak itibarlı olmasına izin verilen şeyin kontrol edilmesinin bir aracı olarak tarif edilir.

Kuhn'un en temel iddiası, bilimlerin kendi pratiklerine ilişkin Popperci değerlendirmeyle rekabet etmemelerinin ve edememelerinin nedeninin inançlarımızı test edişimizin ışığında olgulara ulaşmamızın, her zaman, Kuhn'un verdiği adla, mevcut "paradigmalar" ya da anlam çerçeveleriyle ayıklandığını göstermekti (Kuhn 1970: 43-51). Meseleyi daha kesin bir biçimde ortaya koyarsak, kendileri hakkındaki kuramlarımızdan bağımsız olan *hiçbir* bağımsız olgu yoktur ve sonuç olarak, tüm rasyonel insanların benimsemeye zorlandığı dünyaya bakmanın, onu sınıflandırmanın ve açıklamanın hiçbir yolu bulunmamaktadır. Elbette ki karşıt kuramlar karşılaştırılabilirler; fakat bu, nesnel bir ölçüte mukabil olarak yapılamaz; nihayette kuramlar basit bir biçimde ölçülemez ve bundan çıkan sonuç onların takipçilerinin (Kuhn'un idealizm kokan metaforuyla) farklı dünyalarda yaşadıklarının ve çalıştıklarının söylenebileceğidir (Kuhn 1970: 134-135).

Kuhn'un standart bilimsel rasyonellik nosyonuna saldırısı, Quine'm kavramlar ile olgular arasında kategorik bir ayrım olduğunu varsayan, ampirik dogma adını verdiği şeye meşhur saldırısıyla bazı benzerlikler taşır (Quine 1953: 20-46). Aynı zamanda Wittgenstein'ın olgular [*facts*] adını verdiğimiz şeyleri anlamaya ilişkin tüm çabalarımızın her zaman belirli bir hayat formunun çerçevesiyle ilişkili olacağı ısrarını da bazı açılardan hatırlatır. Örneğin, Richard Rorty'nin dikkate değer kitabı *Philosophy and the Mirror of Nature*'da olduğu

şekilde belirtilmiştir (11-33).

gibi, tüm bu etkilerin bir araya geldiği yerde ortaya çıkan sonuç, kültürümüzde bilimin yanında felsefenin de yeri sorunu için bir tanzimden daha az bir şey olmamıştır. Eğer gerçekliğe ulaşmamız, kaçınılmaz biçimde bilgi olarak ele aldığımız şeylerin ne olduğuna ilişkin yerel inançlarla şartlandırılıyorsa, gerçekte olduğu gibi dünya hakkında daha fazla olgu bulmaya ilişkin bilimlerin geleneksel iddiası sorgulanabilir, ya da en azından aşırı derecede basitleştirilmiş olmaya başlar. Üstelik, dünyanın layıkıyla tasnif edilmesi ve sınıflandırılması açısından meşru bir kavramlar sistemi yoksa, böyle kavramları analiz eden bir disiplin olarak felsefenin geleneksel rolü de şüphe içine sürüklenir.[15] Epistemoloji, kesinlik ile neyin bilinebilir olduğuna ilişkin bir çalışma olarak Kantçı terimlerle algılandığında, bir olanaksızlık olarak görülmeye başlanır; bunun yerine epistemolojik görecelik hayaletleriyle tehdit ediliriz.[16]

Bu gibi şeyler ileri sürenler arasında, tarih çalışmasının gittikçe artan oranda verimli bir ilham ve kanıt kaynağı olduğu görülmüştür. Foucault'nun yazıları, sürekli olarak, hayli farklı kayıtlarda [*record*], dünyanın nasıl görülmesi gerektiğine ilişkin sorunu farklı zamanlarda gerçekte nasıl görüldüğü sorunuyla karşılaştırmaya çalışır. Benzer şekilde Kuhn kendisini, tarihsel kayıtlar göstererek, çağdaş bilim felsefecilerinin *a priori* bağlılıklarının bazılarını tahrip edecek bir tarzda bilim topluluklarının gerçek davranışlarını incelemeye çalışan bir tarihçi olarak sunar. Kısmen bu gelişmeler sonunda, bir dizi tarihçinin yanında etnografyacı da; naif realizm ve insan doğası ile rasyonellik konusunda onunla ilişkili olan normatif fikirlere karşı savaşa kendi çalışmalarını yeni cepheler olarak sunmada oldukça açık ol-

15 Rorty 1979: özellikle 315-356. Bir tartışma için bkz. Skinner 1981.

16 Bazıları bu hayaletin gerçekte maddi bir hale büründüğünü ve onun için alarm vermeye hiçbir nedenin olmadığını ileri sürer. İhtiyatlı bir ifade için bkz. Rorty 1979; daha az ihtiyatlı bir ifade için ise bkz. Barnes ve Bloor 1982: 21-47.

muşlardı. Bilim tarihçileri, ahlak ve politik felsefe tarihçileri ve hepsinden daha fazla olarak kültürel antropologlar arasında, yabancı ve egzotik olanın üzerinde çalışmak, hayli değer verdiğimiz birtakım varsayımlarımıza ve inançlarımıza aykırı örnekler göstermek için diğer çağların ve diğer kültürlerin kapasitesinden başlamak, giderek artan bir biçimde benimseniyordu.[17]

IV

Ancak, incelememin bu evresiyle, tüm bu skeptik düşünce kollarından, beşeri bilimlerde Teori'ye geri dönüşe katkılar olarak söz etmek paradoksal olmaya başlar. Birer birer ele aldığım tüm yazarlar için ortak olan tek bir özellik varsa, o da sınırlı ve rastlantısal olanın önemini vurgulamaya istekli oluş, kendi kavramlarımızın ve tavırlarımızın belirli tarihsel şartlarla şekillendirilmiş olmasının önemini belirtmeye arzu duyuş ve buna mukabil olarak her şeyi kapsayıcı tüm kuramlardan ve tekil açıklama şemalarından şiddetli bir biçimde kaçınmadır – ki bu, Wittgenstein örneğinde neredeyse düşmanlığa varır. Üstelik sözünü ettiğim bazı yazarlarla birlikte, –Foucault'yla oldukça aşikâr bir biçimde– bu, hemen hemen kendini yıkma derecesine ulaşacak derecede güçlü olan bir kavramsal görelilik[18] biçimine ve yaşan-

17 Bilim tarihçileri arasında bu bağlılık, özellikle anarşistler (örneğin bkz. Feyerabend 1975: özellikle 47-53) ve bilgi sosyolojisinde sözde "güçlü program"ın temsilcileri arasında ifade edilmiştir. Son yaklaşımın genel bir ifadesi için bkz. Barnes 1974 ve uygulanması için bkz. Bloor 1976 ve Barnes 1977. Ahlak ve siyaset felsefecileri arasında, McIntry 1966 etkili bir model ortaya koymuştur. Daha yakın bir örnek için bkz. Tuck 1979: özellikle 1-4, Skinner 1984: 193-221 ve Taylor 1984: 17-30. Kültürel antropoloji perspektifinden Geertz 1983'ün Giriş'ine bakınız. Ancak, düşünce geleneklerimizin yararına ilişkin daha skeptik bir görüş için bkz. Dunn 1979.

18 Özellikle Foucault'ya karşı ileri sürülen bu iddia için bkz. Putham 1981: 150-173. Benzer bir tutarsızlığın Kuhn'un tezlerini etkilediği iddiası için bkz. Davidson 1984: 183-198.

tı materyallerini düzenlemek için kuram ve yöntemin iddialarını çürütmeye çabalama projesine yol açar. Böyle şüphecileri Teorisyen olarak tanımlamak, esas konuyu kaçırmak gibi tehlikeli bir şeye sebebiyet verebilir.

Ancak, bu aşikâr paradoks için, verilebilecek iki cevap vardır. Birincisi, ironinin, bizzat kendileri üzerinde olduğudur. Zira onlar, kuramlaştırma faaliyetini reddetmek için nedenler ileri sürmelerine rağmen, aynı zamanda elbette ki kuramlaştırma ile de meşgul olmuşlardır. Şüphesiz ki Foucault bilginin doğasına ilişkin olarak genel bir fikir oluşturmuştur; Wittgenstein bize anlamın ve anlamanın soyut bir değerlendirmesini sunmuştur; Feyerabend bilimsel hipotezlere ilişkin imtiyazlı ve hemen hemen Popperci bir yönteme sahiptir ve hatta Derrida, bize bir sonraki görevimizin, yorumları yapısöküme uğratmak olduğunu söylerken onları öncelikle yapılandırma olasılığı üzerinde durur. Üstelik tüm bu kuram karşıtlarının, yalnızca kabul edilmiş inançların yetersizliğini göstererek de olsa, halihazırdaki nesil içinde toplum felsefecilerinin çabalarına yeniden yön vermede kararlı bir etkiye sahip olduklarında şüphe yoktur. Kısacası, put kırıcıları yüksek bir mevkiye yerleştirmede hiçbir paradoks yoktur; onların, neredeyse kendilerine rağmen, toplum bilimlerinin geniş bir alanında halihazırdaki pratiğin Teorisyenleri arasında olmaları kanıtlanmıştır.

Verilebilecek ikinci ve asıl cevabım ise tüm bu "her işi gören tahripkâr" [*all-purpose subversives*][19] katkıları ele aldıktan sonra bile, hikâyenin yalnızca yarısını anlatmış olmamdır. Fark etmemiz gereken diğer şey, Wright Mills ve çağdaşlarının beşeri bilimlerde merkezî bir yere sahip olmamalarını umduğu insan doğası ve davranışı hakkındaki Teorilerin geçtiğimiz yirmi yıl boyunca bilinçli olarak yeniden ya-

19 Bu ifade, özellikle Foucault ve Kuhn hakkında görüş belirtirken kullanan Geertz'indir (1983: 4).

pılandırılmasına açık bir dönüşle karşı karşıya kalmış olmamızdır.

Bu, en açık biçimde ahlak ve politik felsefe örneğinde görülebilir. Burada, bir biçimde ironik olarak, süphecilerin yıkıcı eserleri, Teorik yapıların üzerinde yükseldiği zemini temizlemeye hizmet etmiştir. Bunun nasıl ortaya çıktığını anlamak için, kavramların, katı anlamlara sahip zamansız [*timeless*] şeyler olmadıklarını; fakat her zaman kısmen onları kimin ve hangi amaçlarla kullandıklarını araştırmanın bir konusu olarak anlamın (Heidegger'in ifadesiyle) silahları ya da (Wittgenstein'ın ifadesiyle) araçları olarak düşünülmesi gerektiği fikri üzerinde şimdiye kadar düşünmüş olan çoğu yazarın yaptığı güçlü vurguyu yalnızca hatırlatmamız gerekir. Fakat garantiye alınmışsa, –ahlak ya da siyaset felsefesinin görevinin ahlakların dilini ya da siyasetin terminolojisini analiz etmek olduğuna ilişkin– başlangıçta sözünü ettiğim ortodoksluk itibardan düşer. Foucaultcu bir itiraz tarzıyla belirtirsek, tarafsız analizler ortaya koyan hiçbir değişmez kavramlar ve anlamlar sistemi yoktur.[20]

Bu şekilde analitik ahlak ve siyaset felsefesinin merkezinde oluşturulan boşluk, bu disiplinlerin eksikliğinden dolayı hayli muteber olan iki itiraza dönüşle şimdilerde doldurulmuştur. Birincisi, günün hayli ivedi değerlendirmeci yasalarına doğrudan yönelmek için yeniden bir istek duymak olmuştur.[21] Sonuç olarak, savaşın adaleti, açlığın toplumsal nedenleri, insanın doğaya karşı sorumluluğu, hayvanların durumu, siyasal zorlamanın sınırları, doğmamış olanların ve gelecek nesillerin hakları ve her şeyden önce "ölüme sebep olan savunmanın" riski gibi konular; tüm bunlar ve açık bir aciliyet taşıyan birçok benzer soru, felsefi tartışmaların içeri-

20 Bu itiraza referanslar ve değerli bir tartışma için bkz. Rorty 1979: 330.

21 Thomas Nagel'in makaleler toplamının adı (Nagel 1979), perspektif değişikliğini gösterir: İlgi şimdi "ölümlü sorunlarla"dır.

ğini oluşturmaya başlamıştır.[22] Fakat bir başka ve hatta daha şaşırtıcı gelişmeyle, Teori'ye hayli geleneksel ve mimariye ait bir üslupta geri dönüş olmuştur ki bu üslup önceki yüzyılların büyük normatif sistem kurucuları tarafından başvurulan bir üsluptur. Ahlak ve siyaset felsefecileri, görevlerinin, hayatımızın nasıl daha iyi yaşanacağını anlamamıza yardım etmek olduğunu söylerlerken en ufak bir biçimde de olsa çekinmemektedirler.[23] Onlar, tamamıyla dilsel olan kaygılarını bir kenara bırakarak, temelde iyi bir hayatın özelliğini, özgür ve adil bir toplumun sınırlarını açıklamakla meşgul olarak, kendi disiplinlerinin kuvvetli ve kabul edilebilir bir Platoncu görüşünü yeniden canlandırmaya başlamışlardır. Bu, gerçekte öyle bir ciddiyet yaratmıştır ki meta-etiksel devirlerinde özneyi düzenli olarak tahrip eden saçmalık yükünün aşırı tumturaklılık ve kendine önem vermeye ilişkin hayli meşru olan suçlamasıyla yer değiştirebileceğine dair işaretler bile vardır.[24]

Böyle mağrur isteklerin, en azından Alman –ve bu yolla bazı açılardan Amerikan– toplum felsefesinde hiçbir zaman tamamıyla reddedilmediği elbette doğrudur. Hemen Herbert Marcuse ve Hannah Arendt adları geliyor akla.[25] Ancak, analitik felsefenin hayli onay kazanmış atmosferinde yetişen birçok yazarın eserinde buna benzer bir bağlanma görülür.

---

22 Bu temaların birçoğu hakkında, şimdiye kadar geniş bir literatür vardır. Metinde zikredilen konuların her birine ilişkin tartışmalara (birçoğu yararlı bibliyografyalar da ihtiva eden) seçkin katkılar için, sırasıyla bkz. Walzer 1977; Sen 1981; Passmore 1974; Regan ve Singer 1976; Dunn 1980; Sumner 1981; Parfit 1984; Prins 1983.

23 Adalet ve "insani gelişme" hakkındaki nesnelci görüşlerin dayandığı bu talep, çağdaş toplum bilimine bir hayli hâkim olan skeptik ve hemen hemen göreceli eğilimlerle güçlü bir gerilim içinde var olmuştur ve sonuç olarak protestolar yükselmeye başlamıştır. Örneğin bkz. Geertz 1984.

24 Aşırı hak iddiası [*pretension*] tehlikeleri, tarafsız bir biçimde Scheffler 1982: vi'de bildirilmiştir.

25 Özellikle bkz. Arendt 1958 ve Marcuse 1964 – özelde Arendt'in kitabının adı, bir dizi evrensel ilgiyi ortaya koyar.

Toplumsal ve siyasal hayata ilişkin, her biri şimdilerde yapısal açıdan hayli sistematik ve kıstas açısından hayli hırslı olan, bu iki rakip teori arasında enerjik ve engin bir tartışma başlatmak olmuştur bunun etkisi.

Bu iki düşünce ekolünden daha fazla göze çarpanı, Kantçı bir yolla, kişilerin mutlak ayrılığını ve onların bireysel haklarının sözde kutsallığını vurgulamaya kadar vardırmıştır işi. Hukuk teorisyenleri arasında, özellikle Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*'de, hukuka ilişkin pozitivist varsayımları sorgulamak için bu ilkeleri öne sürmüştür (Dworkin 1978a). Daha etkili bir biçimde, bir dizi siyaset kuramcısı, faydacılık öğretilerine meydan okumak için benzer bir yaklaşıma başvurarak, bu yolla siyasal düşüncemizin merkezi için dağılımcı adalet düşüncesini diriltmeye çabalamıştır. Böyle yazarlardan biri de, *Anarchy, State and Utopia* adlı kitabıyla, devredilemez hakların sahibi olarak bireylere ilişkin Lockeçu bir görüşten Devlet'in gücünün minimalist bir değerlendirmesini yapan Robert Nozick olmuştur (Nozick 1974). Ancak, sivil ve ekonomik özgürlüklerimizin temelinde genel bir adalet kuramı oluşturmaya ilişkin bu son çabaların en sistematiği, bu kitabın altıncı bölümünde, takipçileriyle birlikte eserleri ele alınan John Rawls tarafından yapılmıştır. *A Theory of Justice*'in belki de en dikkate değer özelliği, Rawls'm kitabını köken olarak 17. ve 18. yüzyılların toplumsal sözleşmeci yazarlarına ait olan bir dizi görüşün bir uzantısı ve genelleştirilmesi olarak sunmasıdır (Rawls 1971: vii-viii). Yani, Locke, Rousseau ve Kant'ta bulduğumuz insanın ve toplumun doğasına ilişkin soyut kavramlaştırma üslubunun tam olarak bir devamı olarak sunar Rawls kitabını; ki, bu üslubun, ampirik bir siyaset biliminin ortaya çıkmasıyla (ideolojilerin sonu kuramcılarının bize garanti ettikleri gibi) nihayette iptal edildiği varsayılmıştır.

Ancak, bu hak [*right*] felsefecilerinin tüm bu şöhretine

karşın, hukuk ve siyaset teorisindeki tartışma üslubu hâlâ geniş bir biçimde ahlak bilimlerinin çağdaş temsilcileri arasında geçerli olan Teori'nin bir başka biçimi olarak faydacılık savunucuları tarafından belirlenmektedir. Faydacı düşüncenin tüm yapısını yıkmayı gaye edinen kimseler arasında bile, ana sorunun, bir kimsenin faydacılığa taraftar mı yoksa ona karşı mı olduğunun sorulması biçiminde konulmasının hâlâ zorunlu olduğu görülür.[26] Üstelik bir dizi hayli orijinal ve hırslı teorisyenin, faydacılığa karşı olmaktan ziyade taraftar olması durumu da devam etmektedir. Hukuk felsefecileri arasında, H. L. A. Hart'ın eşsiz katkıları, genel olarak faydacı bir perspektifin her zaman anlamlı bir savunusunun olacağını belirtmiştir.[27] Ahlak felsefesinde ise, Derek Parfit'in yeni kitabı *Reasons and Persons*'ın alanı ve genişliği, bize, bireylerin özerkliğinden daha ziyade bir bütün olarak toplumların refahını vurgulayan kimseler için kaynakların ne kadar güçsüz olduğunu hatırlatır; herhangi bir hatırlatmaya da ihtiyacı vardır (Parfit 1984). Kısacası, tartışma –karşıt öğretilerin saygın koruyucuları olarak– Hume ve Kant'ın, fazla zorluk çekmeksizin kabul edebilecekleri bir üslupta sürmektedir.

V

Sosyoloji ve toplum felsefesinin daha geniş alanlarına dönersek, bir hayli açıklıkla Teori'nin dönüşünün benzer işaretlerini buluruz. Burada başlıca zihnî uğraşılardan birisi, skeptiklere, irrasyonalistlere, bilgi sosyolojisinde "güçlü program" kahramanlarına ve beşeri bilimlerin temellendirilmesine karşı görünüşte göreceli tehditlerin sayısız başka temsilcisine tat-

26 Örneğin bkz. Smart ve Williams 1973. Faydacılık, Sen ve Williams 1982 için katkıda bulunanların çoğu açısından başlıca referans noktası olarak kalmıştır.

27 Özellikle bkz. Hart 1961 ve Hart 1968.

min edici bir cevap sağlamaya çalışma meşguliyeti olmuştur.[28] Kendini tahrip etme [*self-deception*] olarak tanımladığı daha geniş bir nosyon ve John Elster'in "ekşi üzümler" [*sour grapes*] başlığı altında topladığı aklın daha başka tahrip edilme biçimleri gibi benzer fakat felsefi olarak çekici olmayan olguların incelenmesini de içeren, rasyonelliğin sınırlarının üzerinde çalışmak, böylece, araştırmanın ana odağı olmuştur.[29]

Rasyonellik kavramını merkezî teması olarak alan kimselerin içinde, belki de en hırslı ve en dirençlisi, hacimli çalışmaları bu kitabın yedinci bölümünün konusu olan Jürgen Habermas olmuştur. Muhakkak ki Habermas tüm çağdaş toplum bilimcilerinin en verimlilerinden ve geniş bir alanda bilgi üretenlerinden birisidir ve onun ilgileri, kolayca özetlenemeyecek kadar muhteliftir. Ancak Habermas, tamamen rasyonel iletişimin oluşturucu öğeleri olarak aldığı şeyi analiz etmeyi sabit ilgilerinden biri yapmıştır. Yöntemi, "ideal konuşma durumu" adını verdiği şeyin olgu karşıtı [*counterfactual*] bir modelini oluşturmak olmuştur; amacı ise, toplumsal konumumuzun harici zorlamalarla ve ideolojik tercihlerle tahrip edilmemiş, tamamıyla rasyonel bir değer biçimine ulaşabileceğimiz şartların doğasını aydınlatmak olmuştur. Bu "tahrip edilmemiş" iletişim ideali, Habermas'ın önceki yazılarında; hayli dikkate değer bir biçimde "Bilgi ve İnsan İstemleri" adlı 1965'teki başlangıç derslerinde zaten mevcuttur ve iki ciltlik son çalışması *A Theory of Communicative Action*'da bir kez daha can alıcı bir rol oynayarak, temel meşguliyetlerinden biri olmuştur.[30]

Habermas, insan rasyonelliği hakkındaki tartışmalara ayırt edici bir katkıda bulunmanın yanında, pozitivizmin

28 Bu hareketlerin bu taslağı ve onlara bir tepki için bkz. Hollis ve Lukes 1982: 67-86, Lukes 1982: 261-305 ve genel bir inceleme için bkz. Bernstein 1983.

29 Bkz. Pears 1984, Elster 1983 ve buna bağlı tezler için ayrıca bkz. Elster 1978 ve 1979.

30 Bkz. Habermas 1971a: 311-315 ve Habermas 1984.

egemenliği altında hatırı sayılır bir biçimde itibardan düşen iki Teorik geleneği canlandırmaya yardım etmede önemli bir rol oynamıştır. Özellikle son yazılarında, Talcott Parsons tarafından geliştirilen toplumsal yapının fazlasıyla soyut kuramlarına hayli saygın bir ilgi göstermiştir – ve bu yolla Wright Mills'in daha çok alaya alarak bertaraf etmeye çalıştığı Teori'yi yeniden diriltmiştir.[31] Ancak, Habermas'm son yirmi yıl içinde Marksizme yoğun bir ilginin yeniden dirilmesine neden olmada oynadığı rol de bir hayli öneme sahiptir. Habermas'ın toplumsal gelişmenin yasalarını ortaya çıkarma çabasında, toplumsal değişme sürecinde "düşünüm"ün [*reflexivity*] ve bu nedenle de bilinçli aktörlerin rolüne ilişkin olarak yeterli bir yer açmayan Marx'ı eleştirdiği doğrudur. Ancak, Anthony Giddens'ın bu kitabın yedinci bölümünde belirttiği gibi, kendi görüşlerini "tarihsel materyalizmin yeniden inşası" olarak sunarken, aslında Habermas'm kendisini zamanımızın Marx'ı olarak takdim ettiği konusunda çok az bir şüphe olabilir.

Habermas'm Marksizmin hayli mekanik yönlerine ilişkin şüpheleri, toplumumuzun bir "eleştirel kuram"ını geliştirmeye ihtiyaç duyuyor olmamıza dair ısrarıyla birlikte, onu doğrudan, Marx'ın düşüncesine "hümanist" yaklaşımların ortak görüşü içine yerleştirir. Hümanist Marksizm, yalnızca Almanya'daki Frankfurt Okulu'nun takipçileri tarafından değil, aynı zamanda İngiltere'de E. P. Thompson gibi yazarlar, her şeyden çok Sartre, Marleau-Ponty ve Fransa'da varoluşçu Marksizmin diğer kurucularının hayranları tarafından da propagandası yapılan, son zamanların etkili bir hareketi olmuştur.[32] Ancak 1960'ların sonlarından beri, Marx'ı bu oku-

31 Bkz. Habermas 1984'teki tartışmalar ve Wright Mills 1959: 25-49'daki hicivli değerlendirme.

32 Frankfurt Okulu'nun hümanist Marksizmi için bkz. Connerton 1980 ve daha eleştirel bir değerlendirme için bkz. Geuss 1981. E. P. Thompson'ın hümanist varsayımları için bkz. Thompson 1978 ve geniş bir eleştiri için bkz. Anderson

ma biçimine, her şeyden çok Fransa'da ve özellikle kuramları bu kitabın sekizinci bölümünde tartışılan Louis Althusser ve takipçilerinin yazılarında, şiddetli bir saldırı yoğunlaşması olmuştur. Althusser, 1840'ların *Paris Elyazmaları*'ndan aşina olunan hayli hümanistik öğeleri bilinçli bir biçimde dışarıda bırakmak için, Marx'ın sonraki eserlerinin güçlü bir biçimde determinist olan özellikleri üzerinde yoğunlaşarak, sistematik olarak, toplumsal değişmenin mekanizmalarının tamamıyla nedensel [*causal*] analizini sunması anlamında, Marx'ın gerçek bir toplum bilimci olduğunu ileri sürmüştü.

Althusser'in felsefesinin en göze çarpan ve meydan okuyucu bir özellik sergileyen yönü, onun uzlaşmaz determinizminin, bütüncül bir tutarlılıkla Engels'in, eğer Napolyon hiç yaşamasaydı Avrupa tarihinin akışı hiç de farklı olmayacaktı görüşünün imaları üzerinde durmaya yönelimli oluşudur. Belki de Althusser bu çabasında, toplumsal açıklamalardan aktör [*agency*] ve sorumluluk kavramlarını çıkarmaya kadar gitmiştir, fakat tüm vurguyu toplumsal ve dilsel yapıların belirleyici etkisi üzerine yapan benzer bir eğilim, özellikle Fransa'da, çağdaş toplum biliminde başka birçok Teori'nin göze çarpan bir özelliği olmuştur. Bunun en aşikâr ve en etkili iki örneği, bu kitabın son iki bölümünde ele alınmıştır. Bunların birincisi, Claude Lévi-Strauss'un yapısalcı bir antropoloji geliştirmeye ve uygulamaya ilişkin çabasıdır ki bu antropolojide muhtelif kültürlerin aşikâr farklılıkları, zihnimizin çalışma tarzını yöneten ve sonuç olarak hem işaretler [*sign*] sistemimizi ve hem de inançlarımızın dokusunu belirleyen genel kanunların bir izahatıyla ilişkilendirilir ve bu izahat altında sınıflandırılır. Son olarak, yapısalcılığı uygulayan başka bir grup olarak Annales Okulu'nun tarihçileri ele alınmıştır; bu tarihçilerin geçmişe yaklaşımları, Fer-

1980; bu konuların bir analizi için bkz. James 1984. Fransız varoluşçu Marksizm hareketi için bkz. Poster 1975.

nand Braudel'in ifadesiyle, "bireysel ve özel olayları aşmak" arzusuyla belirlenmiştir (Braudel 1980: 6-11).

Teori'nin bu biçimi, hem İngiltere'deki hem de Amerika'daki bir dizi toplum felsefecisi tarafından benimsenmiştir. Aktörlere ve yapılara atfedilen göreceli önem verme sorunu, her iki ülkedeki toplum kuramcılarının daha genç nesillerinin temel zihinsel meşguliyeti olmuştur ve canlı tartışmalara neden olmuştur. Belki de şaşırtıcı olmayan bir biçimde, bu tartışmalara katılanların çoğu, her iki kategorinin de onsuz olmaz olarak kalmasında ısrar etmeye devam etmişlerdir.[33] Ancak son zamanlarda, daha yapısalcı bir yaklaşım lehinde olan genel bir durum da savunulmaktadır ve aynı zamanda –özellikle Perry Anderson ve Theda Skocpol gibi– bir dizi yazar, tezi daha determinist bir konuma sürükleyecek bir tarzda tarihsel olgu çalışmalarının tanıklığına başvurmada başarılı olmuştur.[34]

Bunun yanında, normalde toplum bilimlerinin en az düşünümsel alanı olan tarih disiplini, –özellikle Amerika'da– Annales tarihçilerinin etkisiyle kapsamlı bir biçimde yeniden yönlendirilmiştir. Yalnızca siyasal tarih üzerine odaklanan Namierci bir geleneğin yanında, tekil politik aktörlerin üzerinde çalışmak, yaygın bir biçimde reddedilmiştir.[35] Bunun yerine tarihçiler, Annales tarihyazımının İncil'i olan Fernand Braudel'in modern öncesi dönemde Akdeniz'in tarihi üzerine çalışmasında şekillenen hayli farklı bir itikada [*credo*] biat etmişlerdir. Braudel, hayli önemli tarihsel aktörlerin bile inanç ve davranışlarının, içinde bulundukları ekonomiler ve kurumlarca belirlendiğinde; bu ekonomilerin ve

33 Örneğin bkz. Giddens 1979: 49-95 ve Dunn 1982.

34 Hem Althusser hem de Annales Okulu'nun çalışmaları hakkında genel bir savunu için bkz. James 1984; tarihsel olgular için bkz. Anderson 1974 ve Skocpol 1979.

35 Fakat Stone 1979'un belirttiği gibi, Amerika'da başkaldırı işaretleri varken, İngiltere'de "yüksek siyaset" [*high politics*] çalışmaları yaygın olmuştur ve hatta giderek daha revaçta bir hale gelmiştir.

kurumlarm ise, geniş olarak iklim ve coğrafyanın zaruriyetleriyle belirlendiğinde ısrar etmiştir. Bunu, Braudel'in ortaya koyduğu gibi, yöneticilerin değil dağların önce geldiği ve tarihçilerin, bu temel olgunun imalarıyla uğraşmak için çok daha fazla sosyolojik ve aynı zamanda determinist bir perspektif benimseme ihtiyacında oldukları izler.

VI

Teori'nin dönüşü, Teorisyenlerin birçok alanda birbirleriyle çarpışmasını da beraberinde getirmiştir: Gadamer Heidegger ile, Lévi-Strauss Sartre ile, Kuhn Feyerabend ile, Dworkin Hart ile, Nozick Rawls ile, Foucault Derrida ile ve Habermas hemen hemen herkes ile tartışmıştır. Yukarıdaki taslakta, pürüzsüz bir değerlendirme adına bu farklılıklar üzerinde durmadım; yapmaya çalıştığım tüm şey, bir dizi önde gelen şahsiyeti halihazırdaki entelektüel manzarada uygun yerlerine kabaca yerleştirmeye çalışarak, bir haritanın doğasında olan bir öğeyi düzenlemektir. Ancak açıktır ki yaptığım şey, küçük bir taslaktır ve araştırmasını yaptığım engebeli bölgeye bir biçimde aşina olmak istiyorsak daha ayrıntılı ve daha uzmanca bir biçimde rehberlik edebilecek kimselere ihtiyaç duyarız. Ve bu, elbette ki, bu kitabın her bir bölümünün göz önünde tuttuğu amaçtır.

2

HANS-GEORG GADAMER

WILLIAM OUTHWAITE

Bu kitapta tartışılan "Teorisyenler", birbirlerinden tamamıyla farklıdırlar, yine de bireysel olgulara anlam ve önem veren çerçeveler fikrine muazzam bir biçimde ehemmiyet addetmede çoğu hemfikirdir: Kuhn'un paradigmaları ya da disipliner matrisleri, Althusser'in *problématique*'i, Foucault'nun söylemleri, *episteme*'leri ve "rejim"leri.

Tüm bu çerçeveler anlamayı yönlendirir; fakat aynı zamanda eylemi de yönlendirir. Atom fiziğinin disipliner matrisi, hem pratisyenlerin ne yaptığının anlaşılmasını hem de kendileriyle birlikte olmayı mümkün kılar. Althusser'in Marx'ın bilimsel sorunsalını yeniden yapılandırması, Marx'ın eserlerinin (Marx'ın tamamıyla farkında olmadığı) önemini aydınlatmayı ve Marksizm içindeki hayli özgülleşmiş "bölgesel" kuramların daha da gelişmesini mümkün kılmayı amaçlar. Foucault'nun çerçevelerinin ilk bakışta harici tarihsel tanımlama sorunu olduğu görülür; yine de burada bile modern Avrupa rejiminde doğru/iktidar [*truth/power*] kavramına ilişkin kaçınılmaz karmaşamızı fark etmeye başlarız.

Hem öncelikle karmaşık bir çerçeve tarafından dolayımlanmış bütüncül bir süreç olarak hem de karşılaşma ve tepkinin etken bir süreci olarak görülen, anlamaya ilişkin bu iki fikir, Alman hermenötik felsefecisi Hans-Georg Gadamer'in çalışmaları için de merkezî bir konumdadır. Anlamanın çerçeve nosyonu, onun hermenötik geleneğin geri kalanıyla paylaştığı bir şeydir; bir bağlanma [*commitment*] sorunu olarak anlamaya yapılan vurgu da, Gadamer'in Heidegger'den aldığı bir temadır; fakat onu, bir hayli kendisine ait kılmıştır.

Hans-Georg Gadamer 1900'de doğdu, Heidegger'in yanında tahsil gördü, genel olarak Marburg ve Heidelberg üniversitelerinde çalıştı. Resmî olarak 1966'da emekliye ayrıldı; fakat tamamıyla aktif bir biçimde faaliyetlerini sürdürdü. Başlıca eseri *Truth and Method*, 1975'e kadar İngilizceye çevrilmediyse de, 1966'da yayımlandı. Gadamer, aşina olmayan bir metni ya da hayat tarzını, bütüncül bir süreç olarak anlamaya ilişkin geleneksel kavramı onaylar; bu süreç, "metin"in özgül kısımları ile bir bütünlük olarak onu kavramlaştırmamız arasında gidip gelinen hermenötik bir döngü içinde işler. Bir başka ifadeyle, dışarıdan öğelerin basit bir ilave edilmesi sorunu değildir. Örneğin, Sırpça-Hırvatça öğrenmek istiyorsam, bunu yapmanın en kötü yollarından birisi bir İngilizce-Sırpça-Hırvatça sözlüğü almam ve yavaş yavaş onunla çalışmamdır. Daha ümit verici bir strateji, bizzat anlamlı olan basit cümlelere ilişkin bir temel kurmaya çalışmamdır.

Geleneksel hermenötik anlama kavramı, Romantik dönemde geliştiği şekliyle, onun, kendiliğinden olmayan bir şey olmasıdır; belirli bir zihin açıklığını, kendini kitabın yazarının ya da belirli bir hayat tarzında bulunan kimsenin yerine koyma yeteneğini gerektirir. Bu tasarlama nosyonu, Anglosakson dünyada gizemli bir empati biçimi olarak algılanarak yanlış anlaşılmaya elverişli bir nosyondur; fakat

Dilthey'in ve başkalarının gerçekte düşündükleri şey, ortak bir yaşantı alanına dayalı olan çok daha fazla zihne ait bir süreçti:

> Her bir tekil insani ifade, birçok kimse için ortak olan bir şeyi ve bu nedenle de nesnel zihin alanının bir bölümünü temsil eder. Her bir sözcük ya da cümle, her bir jest ya da iltifat tarzı, her bir sanat eseri ve her bir tarihsel eylem, yalnızca, kendisini ifade eden insan ile onu anlayan insan ortaklaşa paylaştıkları bir şeyle birbirlerine bağlı olduklarından dolayı anlaşılabilir; birey her zaman bu ortak alanda yaşar, düşünür, eylemde bulunur ve aynı zamanda anlar (Dilthey 1958: 146).

Gadamer'in bu formülasyondan hoşnut olacağını düşünüyorum. Onun 19. yüzyıl geleneğinden farklılaştığı yer ise, bu geleneğin yöntem üzerine vurgusunu reddetmesidir (ki bu kitabının da adıdır). Bir anlamda, bu fikir ayrılığının temelinin ayrıntıları, geleneksel anlama ilkesinin iki farklı yorumunda bulunabilir; bu ilke şöyle ifade edilir: "Anlama, metinden değil metinde okumaktır." [*Sensus non est inferendus, sed eferendus*] (Wach 1929: 9). Bu ilkenin ilk yorumu, tıpkı doğa bilimsel deneyin harici etkileri dışarıda bırakması gibi, herhangi bir "modern" varsayımı ya da önyargıyı bir kenara bırakarak kendinde olduğu gibi anlamı yakalamak için kesin yöntemlerin inşa edilmesine işaret eder. Gadamer'in belirttiği gibi, "... modern tarihsel bilimlerin metodolojisi ... tarihsel olarak gelişen ve tarihsel olarak aktarılan şeyi, –sanki gelenek yabancı bir gelenekmiş, insani bakış açısından idrak edilemezmiş, bir fizik nesnesiymiş gibi– deneye ilişkin bir bulgu gibi yapılandırılmış olan bir nesne kılmaktır" (Gadamer 1975a: xxi).

Fakat, metne ulaşmamızı sağlayan karmaşık süreçten bağımsız olarak, bir metni kendi içerisinde nasıl idrak edebili-

riz? Gadamer'in alternatif kavramlaştırmasının ilgisi, tam da burada odaklaşır. Ona göre anlama, düzenlenmiş, yöntemsel, önyargısız teknikler sorunu değil, varoluşçu bir anlamda bir karşılaşma, kendimizden kökten bir biçimde farklı olan bir şeyle yüzleşmedir. Anlama, Jean-Paul Sartre'ın ifadesiyle bağlanmayı [*engagement*] gerektirir. Gadamer'in kitabı, yaklaşık olarak "Yönteme Karşı" ya da "Yöntem Ötesi" olarak adlandırılabilir, herhangi bir yorumlayıcı tekniği olası kılan, fakat aynı zamanda da ona sınırlar koyan, bir "ön-anlama" [*pre-understanding*] ile ilgilenir Gadamer.

Geleneksel hermenötik kuram, bir nesneyi (bir metni, toplumsal bir pratiği ya da herhangi bir şeyi) kendinde anlamayı amaçlayan bir özne varsayar. Bu, öznenin nesneye peşin hükümler olmaksızın yaklaşarak, mümkün olduğunca açık zihinli ve önyargısız olması gerektiği anlamına gelir. Gadamer için, bunun tersine, anlamayı ilk planda mümkün kılan, peşin hükümler ya da önyargılardır. Tarihsel tesir ya da metnin etkili oluşuna ilişkin farkmdalığımıza bağlıdır onlar. İncil'i ya da *Komünist Manifesto*'yu, tarihimizde oynadıkları role ilişkin bir bilgi olmaksızın anlamak mümkün değildir.

Bir metni anlamamız, tarihsel bir gelenek içindeki konumumuzdan ortaya çıkar ve bu, gerçekte, bizim tarihsel tesir ile ya da bizzat metnin etkili oluşuyla aramızdaki bağdır (Gadamer 1975a: xxi). Anlama, kendi anlamlar ufkumuzu unutma ve kendimizi yabancı metinlerin ve toplumların ufuklarının içine yerleştirme sorunu değildir; kendi ufkumuzu onların ufuklarıyla karıştırıp birleştirme ya da kaynaştırma demektir. Gadamer'e göre, hermenötik kuram, edebî metinleri yorumlamaya ilişkin kendine özgü bir tarza çok fazla ilgi göstermiş, yasal ya da teolojik yorumların daha pratiğe yönelik ilgilerine yeterince eğilmemiştir; burada asıl sorun, bir metnin yalnızca daha iyi anlaşılması değil, fakat onun hayatımızla fiilî anlamda birleşmesidir.

Gadamer'in *Truth and Method*'ın ikinci baskısına yazdığı önsözde belirttiği gibi (1975a: xix):

> ... incelememin amacı (E. Betti'nin çok iyi bir biçimde yaptığı) genel bir yorumlama kuramı ve onun yöntemlerinin farklara dayalı bir değerlendirmesini önermek değil, fakat tüm anlama tarzları için ortak olan şeyi keşfetmek ve anlamanın, hiçbir zaman verili bir "nesne"ye karşı öznel bir davranış olmadığını; fakat bu verili nesnenin etkileyici [*effective*] tarihine –onun tesirinin tarihine– karşı öznel bir davranış olduğunu göstermektedir; başka bir ifadeyle, anlama, anlaşılan şeyin varlığına [*being*] aittir.

Gadamer'in 19. yüzyıl hermenötiğine muhalefetini aydınlatmanın bir yolu, bir pasajdaki öznel davranış kavramını açmaktır. Geleneksel hermenötik kavramlaştırmasında, "öznel" olan, bireysel, özel bir durumla ilgili ve keyfî olan bir yaklaşım demektir; düzenlenmiş, disipline edilmiş ve yöntemsel olarak öznel bir yaklaşımının tersidir bu. Ancak Gadamer, özne-nesne ayrımını aşmaya, ya da en azından nesnel bir bağlam, bir geleneğin bir parçası olan tesir edici bir tarih bağlamı için onu göreceli kılmaya çalışır.

Burada Gadamer, *Being and Time*'da Heidegger'in anlamayı açıklamasından yararlanır. "Heidegger'in insan varoluşunun [*Dasein; human existence*] zamansal çözümlemesinin, anlamanın, öznenin çeşitli olası davranışlarından yalnızca biri değil, bizzat (*Dasein*'ın) oluş tarzı olduğunu ikna edici bir biçimde gösterdiğini düşünüyorum" (1975a: xviii). Heidegger'in ifadesiyle, yorumlama "varoluşsal olarak anlamada temellenmiş"tir (Heidegger 1962: 188):

> Yorumlarken, sözün gelişi, elde mevcut olan bazı çıplak şeyler üzerine bir "önem" atfetmeyiz, ona bir değer yapıştırmayız; fakat dünyada olan [*within-the-world*] bir şeyle bu

> yolla karşılaşınca, söz konusu olan şey bizim dünyayı anlamamızda ifşa edilen bir dahil oluşa [*involvement*] sahiptir ve bu dahil oluş yorumlamayla sergilenir kılınan bir şeydir (*a.g.e.* 190-191).

Gadamer'in geleneksel hermenötikle çatışması, onun iki merkezî ilkesi olan hermenötiğin *evrenselliği* ve *tarihselliği* ilkeleri açısından da anlatılabilir. En sistematik ifadesini Dilthey'de bulan gelenek, insan bilinçliliğinin doğasında ya da *Geist*'ta ve yaşanmış deneyim [*Erlebnis*] kavramında temellenen genel bir beşeri bilimler metodolojisi amaçlaması açısından evrenseldi. Gadamer için, daha önceden gördüğümüz gibi, hermenötiğin evrenselliği bundan farklı bir şeyi ifade eder; dilde ifadelendirildiği biçimiyle insanın doğaya ilişkin bilgisinin yanında insanın yaptığı şeyleri [*artefacts*] de kapsar. Heidegger için olduğu gibi, Gadamer için de "anlaşılabilir olan Varlık [*Being*] dildir".

Tarihsellik de Romantik hermenötiğin bir temasıydı, fakat tarihselcilik [*historicism; Historismus*] açısından anlaşılırdı; insan uygarlıklarının tarihsel farklılığı şunu ifade ederdi: Bu uygarlıkları anlamak için kendimizi, onların kategorileriyle düşünmemiz gerekir. Burada tarihsel uzaklık metodolojik bir sorundur: Gadamer için, anlamaya çalıştığımız şeyin tam da doğasını etkilemeye çalıştığı için ontolojik bir sorundur. "Önyargılar"ımız bir bilgi koşulu olması nedeniyle bilgiye engel değildir, çünkü onlar tarihsel geleneğimizle ilişkimizin temel yapısını oluşturur.

Truth and Method'ın ilk kısmını oluşturan sanat örneği bu farklılıkları tasvir eder. Bir sanat eserini kendi (yeniden inşa edilen) bağlamında anlamaya dair Romantik kavramlaştırma, tarihsel değişme olgusuna ve özellikle bizim modern (ve fakirleşen) estetik kavramlaştırmamıza bakıldığında, yalnızca imkânsız değil aynı zamanda amaçsızdır.

> Yeniden inşa edilen şey, kaybolan geçmişten geri getirilen bir hayat, orijinal değildir. Yabancılaşmış bir durumdaki sürekliliğiyle yalnızca kültürel bir ikincil varoluş kazanır ... Müzeden alman ve kiliseye yerleştirilen bir resim ya da orijinal durumuna göre restore edilen bir bina bile bir zamanlar olduğu şey değildir – yalnızca turistik bir cazibe kazanır onlar. Benzer bir biçimde, anlamayı, orijinal olanın yeniden inşa edilmesi olarak ele alan bir hermenötik, ölü bir anlamın keşfedilmesinden daha fazla bir şey olmayacaktır (1975a: 149).

Hegel haklıydı; "ağaçtan koparılmış güzel meyvelerdir" bunlar (Hegel 1977: 455). Gadamer bize, değiştirilmiş ve skeptik bir Hegelci konum önerir: "Tarihsel ruhun temel doğası, geçmişin restorasyonunu değil, günümüzün hayatıyla düşünceli bir dolayımı içine alır" (1975a: 150).

Daha önce belirtildiği gibi, Gadamer'in bu dolayım süreci için kullandığı temel metafor, ufukların kaynaşmasıdır; bu kaynaşmada anlamayı umduğumuz şeye, (imkânsız olduğu için) yapay bir bakirelik durumuyla değil, "oluş(umuz) un tarihsel gerçekliğini oluşturan" önyargılarla yaklaşırız (1975a: 245).

Bu iki yorumlama kavramlaştırması arasında söz konusu olan şey nedir? Gadamer'in Emilio Betti ile geniş kapsamlı polemiği, bu konuların aydınlatılmasına yardım eder. Yorumlama kanunlarına dayalı metodolojik bir hermenötiğe bağlı olan Betti, Gadamer'i, yorumlamanın nesnelliğine ilişkin idealini terk etmekle suçlar. Gadamer'in önyargıları olumlu olarak değerlendirmesi ve hermenötikteki uygulama boyutunu abartması, "tarihsel anlamanın uygulanmasının, olaylardan değil, onların (bugün ile ilişkili olan) anlamlarından, yani bugün için taşıdıkları anlamlardan oluştuğu "bir kavramlaştırmaya değer verir". Tarihsel yorumlama sü-

recini geçmiş ile şimdinin salt dolayımma indirgeyen öznelliğin küstahça kendini empoze etmesidir bu (Betti 1962, aktaran Bleicher 1980: 81-82).

Kısacası Gadamer, hermenötiğe ilişkin epistemolojik bir sorundan kaçmaya çalışır ki bu sorun:

> bir *quaestio facti* değil bir *quaestio juris*'tir; yorumlamada görülen düşünce faaliyetinde gerçekle olan şeyi saptamayı değil, bir kimsenin ne yapmasını –yani, yorumlama görevinde neyi amaçladığını, bu görevin doğru bir biçimde yerine getirilmesinde hangi yöntemleri kullanacağını ve hangi ilkeleri takip edeceğini– bulmayı amaçlayan meşrulaştırma sorunuyla ilgili değildir (Bleicher 1980: 84).

Böylece Betti'nin suçlaması, Gadamer'in bir yorumlama kuramı değil, salt tanımlamacı bir fenomenoloji önerdiğine ilişkindir. Gadamer, bir hermenötik kuramından daha fazla hiçbir şey önermeyenin Betti olduğu cevabını verir. "Hermenötik sorununu yalnızca bir yöntem sorunu olarak algılama istidadında olarak, üstesinden gelmeye gayret ettiğimiz öznelciliğe derin bir biçimde bulaşmış olduğunu gösterir Betti" (1975a: 466).

Bu tartışmayı çözmenin en kolay yolu, felsefenin gerçek rolüne ilişkin farklı kavramlaştırmaları ne olursa olsun, Betti ve Gadamer'in yalnızca hermenötik girişimin farklı yönlerinden bahsettiklerini söylemektir. Denebilir ki Gadamer'in felsefi hermenötiği, Betti'nin kendi yorumlama kanunlarını oluştururken garantiye alma eğilimi gösterdiği hermenötiğin temel başlangıç noktasını tanımlamayı amaçlar. Sonuçta, Gadamer'in kavramlaştırmasınm, burada Betti'nin temsil ettiği standart görüşle karşıt mı yoksa onu bütünlemekte mi olduğu açık değildir. Açık olan şey, tartışmanın, metnin anlamının üretildiği ve yeniden üretildiği tarzlara ilişkin beşeri bilimlerdeki kendine özgü karşıtlıklarla ilgili olması-

dır. Örneğin, Amerikan edebiyat kuramında, E. D. Hirsch (1967) metnin sınırlı anlamlarına dayalı standart kavramlaştırmayı savunurken, Stanley Fish (1980) "yorumlamacı topluluklar"ca anlamların üretilmesini vurgular.

Bu makalenin geri kalanında kendimi özellikle Jürgen Habermas'ın ve Anthony Giddens'm çalışmalarında yansıtıldığı biçimiyle, Gadamer'in toplum kuramını kavramlaştırmasıyla sınırlayacağım. Gadamer iki açıdan önemlidir: Birincisi, doğa ve toplum bilimlerinin birliğine ilişkin pozitivist değerlendirmeye uzun süredir devam eden muhalefeti kuvvetlendirmesi ve ikincisi de, geleneksel hermenötik tarafından yapılan pozitivizm eleştirilerinin kendi imalarının, bizzat pozitivist bir yöntem kuramı içinde kaldığını göstermesidir.

Hayli güçlü bir biçimde 19. yüzyılda Dilthey tarafından geliştirilen "anlama" kavramı, doğa bilimlerinden farklı olduğunda ısrar eden toplum bilimlerine ilişkin bir görüşün temelini oluşturmuştu (Outhwaite 1975). Anlama ya da Almancasıyla *Verstehen*, olgular arasındaki nedensel bağlar üzerinde çalışmaya alternatif olan bir yöntem olarak anlaşılmaya başlanmıştı. Alman sosyolog Max Weber, bu yüzyılın ilk yirmi yılında toplum ya da kültür bilimlerinde açıklamaların hem nedensel olarak hem de anlam açısından tatmin edici olmaları gerektiğini ileri sürdü (Weber 1968: 9 vd.). Örneğin, Protestan tüccarlarının modernliğin ilk dönemlerinde Avrupa'da Katoliklerden daha fazla yenilikçi olarak görülmesi olgusunu tescil etmek yeterli değildir. Bu karşılıklı ilişkinin açıklanması Protestan ve özellikle Kalvinist dinselliğin iç yapısında aranmalıdır: Bir Kalvinist olmak neye benzerdi (Weber 1976). Başka bir örnek verirsek: Gresham'ın kötü paranın iyi parayı kovacağına ilişkin kanunu hem ampirik olarak kanıtlanabilir hem de rasyonel olarak kavranılabilir; insanlar kötü parayı mümkün olduğunca çabuk ellerinden çıkarmak isterler ve daha değerli paraya tu-

tunurlar. Ve biz de bunu yapmanın onlar için taşıdığı anlamı anlayabiliriz (Weber 1968: 18).

Bu geleneksel anlama kavramı, iki yolla nitelendirilmeye ihtiyaç duyar, ki bu yolların her ikisi de Gadamer'in eserinde içkin olarak yer alır. Birincisi, anlamayı ya da *Verstehen*'i bir yöntem olarak görmek yeterli değildir; çünkü o, bundan daha fazla bir şeydir: Anlama, toplumsal gerçekliğe ulaşmamızın ilk yoludur. Doğa bilimleri de uğraşmak zorunda oldukları olguları yorumlar; fakat toplum bilimlerinin üzerinde çalıştığı olgular, üzerinde çalışılan toplumun üyelerinin onları yorumlamalarıyla (özdeş olmasa da) hayli önemli bir biçimde sınırlıdır. Ve, tıpkı biraz önce yaptığım gibi, toplumsal gerçekliğe ulaşmaktan bahsetmek bile tuhaf bir şeydir; çünkü hermenötik kuramcıların her zaman vurguladıkları gibi, bizler (toplumsal) insanlar olarak bu gerçekliğin her zaman içindeyiz.

İkinci olarak, Gadamer'in bağlanma [engagement] nosyonu, toplumsal dünyada kökleşmiş olmamız olgusunun sonuçlarını anlamamıza yardım eder. İnsan olmamız, başka insanların neye benzediğini, başka insanların sahip oldukları inançlara sahip olmanın (muhtemelen) ne demek olduğunu ve buna benzer şeyleri anlamamızı olanaklı kılar. Fakat bu, aynı zamanda, nedensel bir biçimde ve değerden bağımsız olarak, yalnızca başka insanların pratiklerini ve inançlarını kayıt edemeyeceğimiz anlamına da gelir. Toplum bilimciler, kendi alanlarına *tabula rasa* olarak girmezler ve çalışmalarını Avrupalı bir işçi ya da Afrikalı bir köylü olmanın neye benzediğine ilişkin bir değerlendirmeyle sonuçlandırmazlar: Başka bir toplumsal gerçekliğe ilişkin anlamamızın neliğini belirleyen, tam olarak, toplum bilimcilerin kendi inançları ile üzerinde çalıştıkları kimselerin inançları arasındaki karşılaşmadır.

Şimdi bu konuları daha ayrıntılı bir biçimde işleyelim: Öncelikle, Gadamer'in hermenötiğin evrenselliği ilkesini

akılda tutmak gereklidir. Anlama, beşeri bilimlerin özgül bir özelliği *değil*, fakat insanların dünyada var oluşlarında temel bir yoldur. "Anlama ... sınırsız bir araç olarak beşeri dili kullanmanın [*Sprachlichkeit*] evrenselliğini gösterir, ki bu araç, her şeyi, yalnızca dil aracılığıyla aktarılan kültürü değil, fakat nihai olarak her şeyi taşır; çünkü her şey, içinde etkileşimde bulunduğumuz anlaşılabilirlik alanında birleşir" (Gadamer 1976: 25). Bilimlere ilişkin sorun, Husserl (1970) ve Heidegger (1962) için olduğu gibi Gadamer için de, onların bu beşeri anlama alanıyla nasıl bağlantılı olduğu sorunudur: "... modern çağın merkezî sorunu ... dünyaya ilişkin doğal görüşümüzün –hayatlarımızı yaşarken edindiğimiz dünyaya ilişkin deneyimin–, bizi bilimin bildirileriyle karşılaştıran, şüphe edilemez ve anonim otorite ile nasıl bir ilişki içinde olduğudur" (Gadamer 1976: 25). Hermenötik düşünmenin, Husserl'in aşkın fenomenolojisi gibi, bilim ile yaşam dünyası [*life-world*] arasında ve özellikle onların ayrı ayrı dilleri arasında aracılık yaptığı varsayılır. Bu, Yunan biliminin "özgül değeri ve özgül zayıflığı"ydı ki bu bilim "dünyanın dilsel deneyiminden ortaya çıktı. Bu zayıflığın, onun zayıf insan merkeziyetçiliğinin üstesinden gelmek için, modern bilim, onun değerini, yani insanın dünyaya karşı doğal tavrındaki yerini de terk etti" (Gadamer 1975a: 412). Hermenötik düşünce, böylelikle, bilimlerin peşin hükümlerini, soyutlama biçimlerini ve her şeyden çok onların yönteme ilişkin yönlendirici kavramını aşikâr yaparak, özgül bilimler ile yaşam dünyası arasında bir köprü kurar. Gadamer bunu Wittgensteinci terimlerle belirtir: "Bilimin dil oyunları, ana dilde sunulan meta dille ilişkili olarak kalmıştır" (1976: 39).

Tüm bunların kabul edilmesi gerektiğini düşünüyorum. Gadamer'in dünyaya karşı doğal tavır kavramının muğlaklığına rağmen, önemli bir araştırma alanının sınırlarını çizer bu kavram: dünya resimleri [*world-picture*] alanı, do-

ğal düşünce fikirleri vb. (örneğin karş. Dijksterhuis 1961). Toplum ve beşeri bilimlere gelince; şunu belirtmek önemlidir ki Gadamer, toplum bilimlerini beşeri bilimlerle ya da *Geisteswissenschaften*'la (filoloji, edebiyat eleştirisi, estetik kültür tarihi, vb.) özümsemez. Bunun yerine, doğa bilimleri ile *Geisteswissenschaften* arasında oldukça yerleşik bir ayrımı benimser (Gadamer 1975a: 5 vd.) ve böylece toplum bilimlerini ikisinin ortasında bir yere yerleştirir. Yukarıda anılan makale (Gadamer 1976) şu tezle devam eder: Bilimin, dünyanın doğal deneyiminden ayrılması ya da yabancılaşması,

> bu şekliyle doğa bilimleri için önemsiz değildir. Gerçek bir doğa bilimci, gerçekliğin bütünüyle ilişkisinde kendi biliminin bilgi alanının ne derecede özel olduğunu bilir ... Beşeri bilimler [*Humaniora*], hiç erişemediği sürece, ortak bilinçliliğe hâlâ kolayca bağlıdır; çünkü onların nesnesi, doğrudan doğruya kültürel geleneğe ve geleneksel eğitim sistemine aittir. Fakat modern toplum bilimleri, özneleriyle alışılmamış bir biçimde gergin bir ilişki içinde bulunurlar; bu ilişki özellikle hermenötik düşünmeyi gerekli kılan bir ilişkidir. Çünkü toplum bilimlerinin kendi gelişmelerinde minnettarlık duyduğu yöntemsel yabancılaşma, burada, beşeri-toplumsal dünyayla ilişki içindedir (Gadamer 1976: 40).

Gadamer'in toplum bilimlerine ilişkin görüşü, Habermas'la hayli özgül olan fikir ayrılıklarından çıkarsanabildiği oranda,[1] *verstehende Geisteswissenschaften*'le ve onla-

1 Alıntı yaptığım makale (Gadamer 1976), Habermas'ın 1967'de yayımlanan *Zur Logik der Sozialwissenschaften*'indeki eleştirisine bir cevaptır (Habermas 1971a). Habermas, Gadamer'in *Festschrift*'teki *Hermeneutik und Dialektik 1* 1970'e katkısında alışverişe devam etmiştir. "The hermeneutic claim to universality" adındaki bu makale, Bleicher 1980'de tercüme edilmiştir. Ayrıca Gadamer'in *Hermeneutik und Ideologiekritik*'teki cevabına da bakınız (1971).

rın toplum bilimleri için imalarına uygulanan "hermenötik koşullar"ın gerçekten bilincinde olması gerektiğiyle ilgilidir. Gadamer belirtir ki (bazen?) toplum bilimleri, anlamayı amaçlamazlar; fakat daha ziyade "toplumun gerçek yapısına ulaşma çabalarında tortulaşan doğruluklar barındırırlar". Anlamayı amaçlasalar bile, bilimler aracılığıyla, anlamanın yöntemsel olarak yabancılaşmış biçimlerine bağlıdırlar, bu da ayrı bir hermenötik düşünmeyi gerekli kılar.[2]

Öyleyse *Geisteswissenschaften*'i ve hatta, ister önemsesinler isterse de önemsemesinler, toplum bilimlerini yöneten hermenötik şartlar nelerdir? Gadamer'in felsefi hermenötiği –herhangi bir sistematik hermenötik incelemeye öncül olan bir şey olarak– kültürel bir gelenekle karşılaşmamızda ve bu geleneğe katılmamızda etkili olan bir anlama biçimiyle ilgilidir. Yukarıda belirtildiği gibi, bu anlamaya erişme süreci, bir metin gibi bir nesnenin önyargısız benimsenmesi meselesi değil, bir kimsenin kendi anlamlar ve beklentiler (önyargılar) "ufku"yla metnin, başka kimselerin, yabancı kültürlerin ufkunun bir "kaynaşma"sıdır.

Böylece Gadamer farklı bir anlama metodolojisi önermez; Feyerabendci anlamıyla "yönteme karşı" da değildir. Daha ziyade, yorumlamacı yöntemlerden önce gelen ve onların önemini belirten süreçlerle ilgilenir: "Burada geliştirilen hermenötik, böylece, bir beşeri bilimler metodolojisi değil, metodolojik bilinçliliklerinin ötesinde, beşeri bilimlerin gerçekte ne olduğunu ve onları dünyayı tecrübe edişimizin bütünlüğüyle neyin birleştirdiğini anlamak için bir çabadır" (Gadamer 1975a: xiii).

Bu, Gadamer'in hermenötik felsefenin beşeri bilimleri oldukları gibi bıraktığı anlamına gelir mi? Gadamer, verili bir

2 *Hermeneutik und Dialektik* 1971: 66-67; Gadamer 1976: 27. Bu aşırı biçimde muğlak bir pasajdır ve Gadamer'in düzeltildiğini söylediği (s. vii) tercümesi, orijinalinden bir hayli farklılaşır.

gerçeklik alanının hayli titiz olarak incelenmesiyle uğraşan bilimler ya da araştırma konuları ile, daha ziyade kısmi olarak bilinen gerçekliği, geçerli olan ilgiler açısından yeniden yorumlamayı mesele edinen bilimler arasında bir ayrım yapar. Sonuncu tanım, çevreye ilişkin bilimlerin yanında toplum bilimlerine de uygun düşebilir; bunların görevi, Gadamer'in doğa bilimlerine ilişkin kavramlaştırmasma tekabül eder görünür. Sonuçta, Gadamer haklıdır ki, hermenötik evrensel olsa da, toplum bilimleri konusunda sınırı hayli güçlü bir biçimde aşar.

Neden böyle olmalıdır bu? Toplumsal olgulardaki çıkarlarımız açısından bir cevap verilebilir buna. Yukarıda aktarılan pasajın egemen temasıdır bu: Daha ileri düzeyde Habermas'ın (kontrol, iletişim ve özgürleşime ilişkin) üç tür bilişsel istemi ayırmasında geliştirilmiştir (Habermas 1971b). Fakat böyle bir kavramlaştırma, bizzat, bilimlerin alanlarının farklı doğasında temellendirilmelidir. Gadamer örneğinde vurgu, genelde anlamanın [*Verständigung*] yeri olarak kültürel gelenekler üzerindedir; oysa Habermas doğrudan iletişime ve iletişimsel eyleme işaret etme eğilimindedir.

Gadamer'in genel tezinin, toplum bilimlerinde hermenötiğin yeri hakkındaki bir dizi özgül tezin ortasına düştüğü nokta, burasıdır. Bu tezler, Gadamer'den daha ziyade, özellikle Habermas ve Giddens gibi toplum kuramcılarının yanında Paul Ricoeur ve Charles Taylor gibi felsefeciler tarafından geliştirilmiştir.

Ancak aynı zamanda, Habermas toplum bilimcilerinin mantığına ilişkin ilk çalışmasında (1971), Dilthey'in "nesnelcilik" görüşünü eleştirmesi yoluyla son "iletişimsel eylem kuramı"na kadar Gadamer'i şiddetli bir biçimde kaynak olarak kullanmıştır. Giddens da, toplum bilimleri temelindeki "ikili hermenötik" kuramında Gadamer'den önemli bir biçimde yararlanmıştır. Giddens'ın belirttiği gibi (1976: 55):

"Dilthey'in görüşlerinin, değiştirilmiş biçimiyle, savunucuları bugün yok değildir; fakat hermenötik düşüncenin başlıca itkisi, Gadamer'in *Wahrheit und Methode*'sinin (1960) yayımlanmasını takip ederek, farklı bir yönde olmuştur."

Toplum bilimlerindeki hermenötik düşüncenin önceki geleneği, bir *başlangıç noktası* olarak anlam kavramında odaklanmıştı. Max Weber'in klasik formülasyonuyla, "insan eyleminin istikameti ve her çeşit beşeri ifade, anlam açısından [*sinnvolle Deutung*] bir yorumlamaya açıktır; başka konular durumunda yalnızca metafiziğin düzeyiyle bir karşılaştırmaya sahip olacak bir durumdur bu" (1975: 217-218).

Weber, bu yorumlama kavramını toplum bilimsel açıklamaya ilişkin değerlendirmesiyle birleştirmeye ve böylece Dilthey ve diğerlerinin "açıklama" ile "anlama" arasında kazdıkları boşluk üzerine köprü kurmaya çabalar. Bunun burada yeniden anlatılmasına gerek yok. Halihazırdaki bağlamda önemli olan şey, Gadamer'inki gibi daha kapsamlı bir hermenötik açısından, anlamanın bu kavramlaştırmasının özne ile nesne arasında bir ikilem barındırması ve nesnelci bir yorumlama kavramlaştırması içermesidir. Bu nedenle, herhangi sistematik bir toplum kuramı oluşturmadan önce her zaman var olan iletişim alanında varoluşsal karşılaşmanın öğelerini ihmal eder. Giddens'ın *New Rules of Sociological Method*'ta belirttiği gibi, "*Verstehen,* toplum bilimlerine özgü olan toplumsal dünyaya ulaşmanın özgül bir yöntemi olarak değil, üyelerince üretildiği ve yeniden üretildiği şekliyle beşeri toplumun ontolojik şartı olarak ele alınmalıdır."[3] Bu Heideggerci görüş toplum bilimlerinde bazı büyük geleneklere benzer: Birincisi ve hayli genel olanı, aktörlerin içinde bulundukları herhangi bir durumu tanımlamaları üzerine yaptığı vurguyla, sembolik etkileşimci yak-

3 Giddens 1976: 151. Bu pasaj, Habermas'ın kitabı *Theorie des kommunikativen Handelns*'e (1984: I, 162) başvurularak alıntılanır.

laşımlardır; ikincisi, Alfred Schutz'un, Weber'e karşı olarak, tipleştirmenin "yaşam dünyası" içindeki aktörlerce ve aynı zamanda toplum bilimcilerce icra edilen bir süreç olduğuna ve toplum bilimcilerin verilerinin "toplumsal dünyaya aktif olarak katılımda bulunanların zaten oluşturmuş oldukları anlamlar" olduğuna ilişkin ısrarıdır (Schutz 1972: 10); üçüncüsü ise, Wittgenstein'm Peter Winch tarafından geliştirilen, hayat formlarında vücut bulan dil oyunlarına ilişkin nosyondur.

Verstehende sosyolojisinin bu biçimleri, çoğunlukla üstünkörü bir biçimde "hermenötik" olarak tanımlanır ve ilk bakışta toplumsal dünyaya hermenötik olarak yönelmiş bir yaklaşımın gereklerine tekabül eder gibi görünürler. Ancak, onların anlama kavramlarının çok sınırlı olduğunu ve toplum kuramının hermenötik temeline adil olmadığını özsel olarak ileri süren daha geniş bir temele dayalı hermenötik eleştiri için kusurları vardır. Kendilerini, geniş bir biçimde aktörlerin kafalarında fiilî ya da tahminî olarak bulunan "öznel anlamlar" üzerinde çalışmaya hapsederler; bunu, hermenötik geleneğin eşit derecede önemli olarak düşündüğü anlamın daha genel yapıları pahasına yaparlar (Bleicher 1982).

Örneğin, sembolik etkileşimcilik, isminin gösterdiği gibi, etkileşim üzerine odaklanır; toplumsal hayatın yapısal yönleri, toplumsal-psikolojik bir tarzda, toplumsallaşma, rol alma ve ilgili olgulara indirgenir. Bunun tersine, fenomenolojik gelenekte odak, bilişsel olgular üzerine, farklı tipleştirmeler arasındaki ilişki üzerinedir; öyle ki tamamıyla bilgi sosyolojisini andırmaya başlar; Berger ve Luckmann'ın *Social Construction of Reality*'de açıkça sunuş biçimi de budur. Wittgenstein ve Winch tarafından öne sürülen buna benzer yaklaşım da burada ortaya çıkan sorunlardan birini hayli keskin bir biçimde ortaya çıkarır: Bir dil oyunu ve onunla ilişkili olan dünyaya ilişkin görüş, bir kimsenin iradesiy-

le içine girip çıkabileceği bir şey değildir. Hermenötik süreç, –Gadamer'in metaforunu tekrar edersek– öznenin ufkunun, nesnenin ufkuyla yer değiştirmesi değil, fakat bu iki ufkun birbirleriyle kaynaştığı bir diyalog sürecidir.

Winch'in *Idea of a Social Science*'ı (1958), İngilizce konuşulan dünyada, bu konudaki tartışmalara haklı olarak güçlü etkiler yapmıştır. Ancak Winch'in Wittgensteinci muhtelif hayat formları kavramı, hem (Winch'in bir sorun olarak düşünmediği – bkz. Lessing'ten girişteki alıntısı) göreceliğe ilişkin kuramsal sorunlar barındırması ve hem de dünya görüşleri onun varsaydığı derecede hermenötik olan göreceli olarak birkaç (ve artan bir biçimde) toplum olması (karş. Gellner 1974) açısından pratik sorunlar içerir ve bu yüzden kusurludur. Habermas'ın Winch'i Gadamerci eleştirisi burada yararlı olabilir: "Winch, zihninde Dilthey'in linguistik bir versiyonunu bulunduruyor gibi görünüyor. Onun serbestçe değişen konumuna göre herhangi bir dil analisti, herhangi bir dil oyunu gramerine kolayca girebilir ve bu grameri yeniden üretebilir; bunu yaparken, dil analisti, böyle bir analizini yönetecek olan kendi dil oyununun dogmatizmine bağlamaz kendisini" (Habermas 1971b: 243-244).

Verstehende sosyolojisinin hermenötik eleştirisinin bu sonucu, *verstehende* sosyolojisinin anlama kavramını daraltması ve etkileşimci ya da diyalogsal boyutu, anlamın alternatif çerçeveleri arasındaki çarpışmalara teslim etmesidir. Bir başka ifadeyle, hermenötik kuramcılar, öznel anlamın sınırlandırılmasına ve bilimin yalnız özne-nesne kavramlaştırmasına itiraz ederler. Giddens'ın *New Rules of Sociological Method*'ın sonunda belirttiği gibi:

> Bilimde paradigmalar dolayımı ya da yaygın bir biçimde muhtelif kuramsal şemalar, başka tipte anlam çerçeveleri arasındaki karşıtlıklarla ilişkisi olan paradigmalar ya da şe-

malar gibi hermenötik bir sorundur. Ancak sosyoloji, doğa bilimlerinin tersine, anlam çerçevelerinin yaratılmasının ve yeniden üretilmesinin, analiz etmeye çalıştığı insanın toplumsal davranışının bir koşulu olduğu yorumlanmış bir dünyayla ilgilenir: Toplum bilimlerinde ikili hermenötiğin olmasının nedeni budur ... gözlem yapan toplum bilimci öncelikle kavramlarla bu koşulları kavrayabilmeli, yani analiz etmeyi ya da açıklamayı düşündüğü özelliklerin hayat formuna hermenötik olarak nüfuz edebilmelidir (1976: 158-159).

Bunun liberal anlamıyla bir diyalog içermeye elbette ki ihtiyacı yoktur; sorun, bir toplumsal davranış biçimine dahil olanlarla onları göremeyenlerin kavramlaştırılmasınm etkileştiği zımni bir diyaloğun var olmasıdır. Yorumda bulunan, tamamıyla *hayalî* olduklarını düşünerek reddetmeye zorunlu olduğunu hissetse bile, aktörlerin bu görüşlere sahip olduğu ve yorumda bulunanın onları kusursuz olarak tasvir edebileceği geçerli olarak kalır. Çoğu zaman, elbette ki, toplum bilimleri (herhangi başka bir bilim gibi) sağduyuya ait kavramların bir eleştirisi olarak görülür; fakat sağduyunun da toplumun üyelerinin ürettiği ve yeniden ürettiği toplumsal gerçekliğin oluşturucusu olma tarzlarını kavramak önemlidir. Giddens'ın "toplumsal faaliyetin oluşturulmasında aktörlerin kullandığı zımni bilgi stokları olarak, pratik bilinçlilik ile ... aktörlerin söylem düzeyinde açıklayabildikleri bilgiyi içeren "söylemsel bilinçlilik" arasında ayrım yapmasının temeli budur (1979: 5).

Burada Giddens, toplumun üyelerinin, "kültürel yığınlar" olarak değil, pratik bir faaliyet olarak toplumu "oluşturan" bilgilenebilir ve tecrübeli aktörler olarak ele alınması gerektiğine ilişkin etno-metodolojik ilkeyi kullanır, fakat aynı zamanda da değiştirir. Ancak, etno-metodolojinin pratik

ve söylemsel bilinçlilik ayrımını yapmadığı ve her ikisini de hayli sık olarak sosyolojik eleştiri için yararlanılamaz olarak değerlendirdiği yerde, Giddens ayrım üzerinde ısrar eder:

> Toplumsal sistemlerin üretiminde ve yeniden üretiminde toplumsal aktörler tarafından uygulanan bilginin mantıksal statüsünün ... iki düzeyde düşünülmesi gereklidir. Metodolojik düzeyde, "karşılıklı bilgi" adını verdiğim şey, toplumsal analistin, toplumsal hayatın "geçerli" tasvirlerini oluşturmanın aracısı olarak, ister istemez dayandığı düzeltilemez bir kaynaktır. Wittgenstein'ın gösterdiği gibi, bir hayat formunu bilmek, ona katılmaya muktedir olmaktır. Ancak tasvirin ya da toplumsal faaliyetin nitelendirilmelerinin geçerliliği, toplumsal aktörlerin söyleminde oluşmuş olan inanç talepleri olarak "bilgi"nin geçerliliğinden farklı bir konudur (1979: 5-6).

Şimdiye kadar, toplum kuramı için hermenötik yaklaşımın kabul edilmesini ve *verstehende* sosyolojisinin çeşitli biçimlerinin bununla ilişkili olarak eleştirilmesini tartıştım. Bu makalenin geri kalanında, Gadamer tarafından yeniden formüle edildiği biçimiyle, hermenötik programın bazı sınırlarını göstereceğim.

Bu tartışma için doğal başlangıç noktası, yine, eleştiri kavramıdır. Hermenötiği *per se* eleştirel olmayan bir program olarak reddetmek yanlışsa da, Habermas'ın, sistematik olarak tahrip edilmiş iletişim adını verdiği şeyi kullanmanın sorunları olduğunu savunuyorum. Bizi, hermenötiğin ötesinde toplum kuramının hayli yapısalcı ve materyalist kavramlarına yöneltir bu – ve elbette ki hermenötik olarak kabul edilmiş kavramlardır bunlar.

Hermenötik kuramın eleştirel olmayan bir kuram olduğuna ilişkin olarak nasıl bir izlenimin ortaya çıkmış olduğunu görmek kolaydır. Teolojiyle ve estetikle ilişkisi içinde, gele-

neksel olarak, hayli umut vaat etmeyen yerlerde bile anlamı, doğruyu ve güzeli bulmakla ilgilenmiştir hermenötik. Paul Ricoeur'ün *Freud and Philosophy*'sinin başında belirttiği gibi hermenötik, iki proje arasına kutuplaşmıştır: "anlamların hatırlanması" ve "şüphenin uygulanması". "Birinci kutba göre, hermenötik, bir mesaj, bir bildiri ya da söylenen bir şey, bir "kurtuluş beyanı" [*kerygma*] olarak bireye yönelen bir anlamın tezahürü ve restorasyonu olarak anlaşılmıştır; diğer kutba göre ise mitlerden arındırma, hayalin azaltılması olarak anlaşılmıştır."[4]

Gadamer'in hermenötik kavramı, bir hayli ikinci kutba yakındır; bu, şiddetli bir biçimde Habermas'ın özgürleşim üzerine vurgusuna muhalefet etmesinde ortaya çıkar: "Bir kimseyi gelenekten özgürleştirme olarak sosyolojik yöntemin amacı, onu, başlangıçta, geçmişte en iyi olana ulaşmasıyla ve onu keşfetmesiyle hermenötik sorunsalın geleneksel amacının ve başlangıç noktasının bir hayli uzağına yerleştirir" (Gadamer 1976: 26).

Gadamer, Habermas'ın Aydmlanma'dan devraldığı otorite eleştirisini reddederek sürdürür (*a.g.e.* 33) ve keskin bir biçimde şu sonuca varır:

> Tüm bu gözlemlerin ortaya çıkardığı kaçınılmaz sonuç, temel olarak özgürleşimci bilinçliliğin, tüm itaatin, tüm otoritenin sona ermesini akılda tuttuğudur. Bu, toplum bilimlerinde özgürleşimci düşüncenin bilinçsiz olarak nihai yönlendirici imgesinin anarşist bir ütopya olması gerektiği anlamına gelir. Ancak böyle bir imge, bana, hermenötik olarak yanlış bir bilinçlilik seçmiş gibi görünür ... (*a.g.e.* 42)

Ancak bunun gibi pasajlar, Gadamer'in hermenötik felsefesinin asli doğasından ziyade onun kişisel muhafazakârlığı

4 Ricoeur 1970: 26. Ricoeur'ün tartıştığı son yaklaşıma, Marx, Nietzsche ve Freud egemenlik eder.

hakkında bir şeyler ifade eder. Gerçek sorun, Habermas'ın belirttiği gibi, şudur: "Hermenötik bilinçlilik, hermenötik anlamanın sınırları üzerinde bir düşünüm barındırdığı sürece, tamamlanmamış olarak kalacaktır" (1980: 190). Bir başka ifadeyle, hermenötik kuram sorunu, iletişimin harici nedensel etkilerle sistematik olarak tahrip edilebileceği değil (Bleicher 1982: Sonuç); linguistik iletişimin, her halükârda, sadece iletişime indirgenemeyen, daha genel toplumsal süreçlerin bir kısmı olduğudur. Hermenötik evrensellik tezi, bir kez daha, epistemik hileye [*fallacy*] başvurur. Yorumlamacı süreçlerin toplumsal dünyada olagelen şeylerin önemli bir kısmı olduğu ve toplumsal dünyaya ulaşmamızın ister istemez bu yorumlamacı süreçleri anlamamız aracılığıyla olduğu olgusundan (Giddens'ın ikili hermenötiği), bunun tamamıyla var olan bir şey ya da var olduğu bilinebilecek bir şey olduğu sonucu çıkmaz. Toplumsal yapıların üretimi ve yeniden üretimi, kısmen, aktörler tarafında onların yorumlanması meselesidir; fakat aynı zamanda, Durkheim'ın "bilinçlilik için daha derin muğlak nedenler" adını verdiği şeyin de meselesidir (bkz. Lukes 1971: 231).

Gadamer'in hermenötiğinin toptan benimsenmesindeki bu sorunlara rağmen, açıktır ki Gadamer'in hermenötik yaklaşımı radikalleştirmesinin, Anglosakson toplum kuramında güçlü bir etkisi vardır ve bu etki geçerliliğini korumaya devam etmektedir. Toplum bilimcilerin pratiklerinin hermenötik temellerini artık ihmal edemeyecekleri ve bu temelleri zorunlu olmayan bir *verstehende* sosyolojisi alanına emanet edebilecekleri sürekli olarak açığa çıkmaktadır. Toplum bilimleri için bile, realist bir bilim felsefesinin geçerliliğini savunan ve ana ilgileri yapısal makro sosyoloji olan Roy Bhaskar ve benim gibi kimseler için büyük ölçüde doğrudur bu (Bhaskar 1979; Outhwaite 1983).

Habermas, örnek alınacak bir açıklıkla, felsefi bir herme-

nötiğin bilimler ve onların sonuçlarının yorumlanması için geçerli olan dört yönünü göstermiştir:

> (1) Hermenötik bilinçlilik geleneksel olarak *Geisteswissenschaften*'in nesnelci kendini anlamasını [*objectivist self-understanding*] yıkar. Bilim insanının faaliyetinin yorumlanmasının hermenötik konumlandırılmasından anlaşılacağı gibi anlamada nesnellik, peşin hükümlü fikirlerden bir soyutlamayla değil, yalnızca algılayan özneler ile onların nesnelerini birbirine bağlayan etkili tarih bağlamı üzerinde düşünülerek emin kılmabilir. (2) Hermenötik bilinçlilik, bunun yanında, toplum bilimlerine, nesnelerinin sembolik yapılandırılmasında ortaya çıkan sorunları hatırlatır. Eğer verilere ulaşma artık kontrollü gözlem aracılığıyla değil, gündelik dildeki iletişim aracılığıyla oluyorsa, kuramsal kavramlar, fiziksel ölçmenin bilim öncesi bir biçimde geliştirilmiş dil oyunlarının çerçevesi içinde artık işlevsel kılınamazlar. (3) Hermenötik bilinçlilik, aynı zamanda, doğa bilimlerinin bilimsel olarak kendilerini anlamalarını da etkiler ... Araştırma stratejisinin seçimi, kuramların oluşturulmasını ve bu yolla "bilimin ilerlemesini" belirleyen kararların meşrulaştırılması bilim adamları topluluğu içerisindeki tartışmalara bağlıdır ... Felsefi bir hermenötik, kuramsal düzeyde rasyonel olarak motive edilmiş fakat mutlak olmayan bir uzlaşıma varmanın neden mümkün olduğunu gösterir. (4) Son olarak, hermenötik bilinçlilik, önemli bilimsel enformasyonların toplumsal yaşam dünyasının diline çevrilmesinde ... yardıma çağrılır (Bleicher 1980: 186-187).

Tüm bunların belki de en önemli sonucu, toplum bilimlerinin sonuçlarının, Kuhn sonrası bir biçimde anlaşılsa bile, doğa bilimlerinin sonuçlarından daha açık uçlu ve sorgulanmaya hazır olduğunun kavranılmasıdır (karş. Bhaskar 1979: 62). Tüm bilim, içkin olarak, kavramları, kuramları

ve tanımlamaları ile olgular arasında bir ayrım yapar. Bilimsel kuramların realist bir yorumunu vermek, dünyaya ilişkin bazı nihai olarak geçerli tanımlara ulaşmamızı varsaymamızı gerektirmez; aslında yasaklar bunu. Bhaskar'ın belirttiği gibi (1978: 250): "Şeyler tanımlarımızdan bağımsız olarak var olurlar ve hareket ederler; fakat biz onları yalnızca belirli tanımlar altında bilebiliriz. Tanımlar toplumun ve insanın dünyasına aittir; nesneler doğanın dünyasına aittir. Doğayı anlama biçimimizi bile düşüncede açıklarız." Ancak, toplum bilimleri durumunda, bilimsel kuramsallaştırma ile diğer beşeri projeler ve pratikler arasında özel bir bağ vardır. Toplum kuramı hem değer yüklüdür hem de değer oluşturucudur. Gadamer'in diyalog nosyonunun burada kendine has bir kesinliği vardır.

Gadamer'in Anglosakson toplum kuramına etkisi, dil ve disipliner uzmanlaşma nedeniyle yavaş yavaş olmuştur ve geniş bir oranda dolaylı olarak kalmıştır. Yine de, sürekli olarak, toplum kuramının doğası hakkındaki düşünceyi yeniden biçimlendirmiştir.

OKUMA ÖNERİLERİ

Gadamer'i anlamak için bir "yöntem" hazırlamanın kesin bir ironisi vardır; fakat aşağıdaki öneriler yardımcı olabilir. Gadamer'in kendi yazılarına mutedil bir yol, Gadamer 1981 ve Gadamer 1976'daki makaleleri aracılığıyla sağlanabilir. *Truth and Method* (1975a), uzun olmasına rağmen, göründüğü kadar korkutucu değildir. Gadamer'in çalışmasına yaklaşmanın başka bir yolu, Palmer 1969 ve Bleicher 1980 gibi hermenötik geleneğin daha genel tartışmaları aracılığıyla olacaktır. Son eser hayli zordur, fakat aynı zamanda hayli yararlıdır da; Betti, Gadamer, Habermas ve Ricoeur'ün metinlerini ve oldukça yardımcı bir sözlüğü ihtiva eder.

Ricoeur'ün Gadamer'e ilişkin görüşü Ricoeur 1981'de bulunabilir, ayrıca bkz. Thompson 1981. Gadamer'in Habermas ile mübadelesi İngilizcede kısmen bulunmaktadır; Gadamer 1976, Dallmayr ve McCarthy 1977 ve Bleicher 1980'de; bunlann sonuncusu, Habermas'ın önemli makalesi "The Hermeneutic Claim to Universality"yi ihtiva eder. Ayrıca bkz. Gadamer 1975b. Bunlar ve diğer metinler, Almanca derleme *Hermeneutik und İdeologiekritik*'tedir. (Diğer yararlı Almanca kaynaklar, Gadamer'in *Festschrift*'i *Hermeneutik und Dialektik* ve Gadamer'in giriş makalesini ihtiva eden Gadamer ve Boehm (1976) tarafından hazırlanan tarihsel antolojiyi ihtiva eder.) Gadamer-Habermas tartışması, hermenötik ile modern toplum bilimleri arasındaki ilişkinin tartışılması için önemli bir referans noktasıdır. Bkz. Outhwaite 1975, Dallmayr ve McCarthy 1977, Bauman 1978 ve Bleicher 1982. Gadamer'in hermenötiği Anthony Giddens'ın çalışması için önemlidir; bkz. özellikle Giddens 1976 ve Giddens 1982'de ilk makale. Gadamer'in çalışmasının ortaya çıkardığı konularla ilgilenmek için başka bir etkili çaba, Bernstein 1983'tür, ki bu Gadamer'den Bernstein'a ilginç bir mektubu da ihtiva eder. Wolff 1975 sanat sosyolojisi için felsefi hermenötiğin imaları üzerinde yoğunlaşır.

3

JACQUES DERRIDA

DAVID HOY

Jacques Derrida, yakın zamanlardaki bir makalede, eğer halihazırdaki doğal dillerimiz ölürse, gelecekteki felsefecilerin geçmişin ve şimdinin felsefecilerinin temsil [*representation*] sözcüğüyle kastettikleri şeyi anlayıp anlamayacağını sormuştu kendi kendine. Dilin İngilizce ya da Fransızca olması bir farklılık yaratmayacaktır; çünkü Derrida, temsil kavramının bizzat ölü bir dil olan felsefi bir terminolojide yalnızca bir terim olduğunu söyler (Derrida 1982a: 298). Farklı bir şekilde ifade edilirse, felsefeciler ya da kuramcılar şunu fark etmelidir: Sözcük sözde dışsal bir felsefi sorunun ismi olarak ele alındığı halde, onun anlamı felsefe tarihi boyunca kökeninden farklılaşmıştır ve onun benzer tarzlarda kullanıldığı düşünülüyorsa ve hatta hâlâ hakiki bir kullanıma sahip olduğu düşünülüyorsa, bu bir hatadır. Zihnin ve ona ait olan düşüncelerin uygun bir biçimde gerçekliği temsil edip etmediği hakkındaki şüpheler, insanlar "düşünce" ile kastettikleri şeyi bildiklerinden emin olmadıkları zaman, yerini bulur. *Dilin* gerçekliği nasıl temsil ettiği sorununa doğru yönelmek, "düşünce" gibi zihne ait terminolojilere ve terim-

lere ilişkin sorunlar ortaya çıkarmaz; fakat referans olarak temsil kavramını yorumlamak, realistler ile idealistler arasındaki tartışmayı bir sonuca bağlamamıştır.

Derrida'nm felsefeye müdahalesi temsil nosyonunun kullanımında ortaya çıkan kaçınılmaz sorunlar varsa, bunların felsefe ve beşeri bilimler için dışsal sorunlar oldukları sonucuna varılamayacağını göstermektir. Temsil nosyonunun bulunmadığı alternatif bir kuramsal terminolojiyi yorumlamakla ve kullanmakla bu sorunlar ortadan kalkmayacaktır. Muhakkak ki, başka sorunların ortaya çıkması olasıdır; bu nedenle felsefenin ya da bilimlerin yeni bir konuşma ve düşünme tarzı aracılığıyla daha iyi bir biçimde etkide bulunacağını söylemenin, hiçbir garantisi yoktur. Normatif ilerleme nosyonu, temsil nosyonuyla birlikte terk edilmek zorunda kalacaktır; çünkü "ilerleme", gerçekliğe bir hayli yaklaşma olarak yorumlanan temsil imgesinin bir parçası ve bir yığınıdır. Bilginin salt niceliksel bir anlamdan herhangi bir biçimde daha fazla olarak "geliştiğini" ya da "ilerlediğini" düşünmek, Derrida ve diğer Fransız post-yapısalcıların meydan okuduğu bir düşüncedir.

Ancak, normatif ilerleme idealini terk etmenin önemli bir zararı yoktur. Tereddüt, değerin bir parçasıdır. Yeni bir düşünce tarzında henüz önceden kestiremediğimiz başka sorunlarla karşılaşırsa, niçin halihazırdaki terminolojimize bağlı kalmayalım? En azından onun sorunlarının ne olduğunu ve yeni bir terminolojinin sorunlarının benzer bir biçimde çözümlenemeyeceğini biliyoruz. Üstelik, ihtiyacımız olmayan bir şey satın alabiliriz. Hepsinden önemlisi, "dışsal" sorunları çözemeyeceğimizi kesin bir biçimde bilmiyoruz ve bizden öncekilerin başarısızlıklarının hangi yaklaşımların etkide bulunmadığına ilişkin bir bilgi vermesi oranında bazı ilerlemeler kaydedeceğimizi farz edebiliriz. Değişmenin doğuracağı yabancılığı ve kendine yabancılaşmayı düşünürsek,

pazarlık daha da elverişsiz olacaktır. Geleneksel sorunların zorluklarına ilişkin alışık olduğumuz yakınlığımız, geçmişle bir süreklilik duygusu yanında önceki düşünürlerle bir akrabalık duygusu verecektir bize.

Derrida'nın zararı üstlenmeye gönüllü olması, tarzının garipliğinden bellidir. Ancak, tarzından daha önemlisi, felsefe tarihinden metinlere yaptığı özsel [*substantive*] okumalardır. Derrida, merkezî düşünceler ya da tezler üzerinde değil, birçok yorumcunun göz ardı ettiği marjinal metaforlar ve retoriksel aygıtlar üzerinde durur. Metni okumayı mümkün kılmayı amaçlayan yorumcuların tersine, Derrida onu okumayı olanaksız kılmak ister. Derrida'nın stratejisi, metnin mesajını kurmada başarılı olduğunun varsayılması yerine, metnin bir etkide bulunmadığını göstermektir. Kısacası, Derrida metnin anlamını yeniden kurmaz; bunun yerine onu söker [çözer; *deconstruct*]. Bu sökme [yapısöküm, yapıçözüm; *deconstruction*], yalnızca metnin etkide bulunduğuna dair nasıl bir duygu verdiğini değil, aynı zamanda metnin bu yanılsamayı kasıtlı olarak devam ettiren retoriksel aygıtlara sahip olduğu sürece, onun kendisine karşı nasıl etkide bulunduğunu da açığa çıkarır. Bir metin, belki de bir mesaj ileten, fakat daha genel bir biçimde kendisine dışsal olan bir gerçekliği temsil eden ya da böyle bir gerçeklik yaratan, birleştirilmiş, tutarlı bir bütün olmada başarılı olmuşsa etkide bulunacaktır (ve bir eser [*work*] olacaktır).* Yapısöküm, bir eserin temsil etmedeki başarısızlığını, içkin olarak da, herhangi benzer bir eser ya da metin tarafından karşılaştırılabilir başarısızlığının olasılığını gösterir. Felsefi metinler için yapısöküm, bunu sözde lafzî [*literal*] düzeyin yoğun bir biçimde metaforik olduğunu göstererek başarır. Edebî metinler için ise, metafo-

(*) Yazar burada, yukarıdan beri "etkide bulunma" olarak çevirdiğim *working* kelimesinin kullanımından hareketle bir kelime oyunu yapıyor; çalışmak, etkide bulunmak, meydana getirmek gibi anlamların yanında *work* kelimesi isim olarak iş, vazife, eser gibi anlamlara gelmektedir – ç.n.

rik düzeyin lafzî düzeye doğru kaçınılmaz hareketine karşı yönelen muğlak bir tavır sergilediğini gösterir.

Eğer pazarlığın böyle kötü bir yönü varsa, günümüzün birçok kuramcısının, özellikle edebiyat çalışmalarıyla ilgilenen kuramcıların bunu kabul etmesini ne sağlayabilir? "Can sıkıntısı" [*ennui*] olası bir etkendir. Alternatif bir terminolojide ortaya çıkacak sorunlar, en azından yeni sorunlar olacaktır. Yalnızca karşı koyma da, bazı motivasyonlar sağlayabilir. Yeni bir kuramsal terminoloji yaratmak ve onu uygulamaya girişmek, samimiyet ve şans gerektiren zor ve riskli bir görevdir. Birçoklarının hâlâ eski üslupla çalıştıkları bir zamanda yeni bir üslupla yazmak ve düşünmek de, canlı bir muhalefet ortamı yaratır. Ters tepkiler, yalnızca oluşan hareketin kimliğini güçlendirmeye yararlar ve hatta arzulanabilir bir sonuç olabilirler.

Ancak, gerçek motivasyon, Derrida'nın yapısöküm stratejisini geliştirmeye başladığı zaman felsefenin kendi içinde bulunduğu ortamdan gelir. Burada, felsefenin sonu ve hümanizmin eleştirisiyle ilgili iki temayı inceleyeceğim. Başka temalar da vardır; fakat bu temalardan birincisi üzerinde durmak, Anglo-Amerikan felsefesindeki benzer bir temayla ilişkisini göstermemi sağlayacak; ikincisi ise Kıta Avrupası perspektifinin olağanüstülüğüne ilişkin bir fikir oluşturacak. Bu perspektifte farklı olan şeyin ne olduğunu göremezsek, İngilizce konuşan kuramcılar için, ya da en azından dar görüşlülüğe yönelenler için, onun nasıl da bir ilham kaynağı olduğunu anlayamayız.

Büyük hümanizm geleneğinin ölümü

Birinci tema, çağdaş felsefe ortamının gelenekle ilişkisinin durumuyla ilgilidir. Wittgenstein ve Heidegger gibi Derrida ve post-yapısalcılar da, büyük metafizik geleneğin bittiği-

ni düşünürler. Ancak, Derrida felsefenin ya da insanın ölümü ve metafiziğin bunun üstesinden geleceği hakkındaki lüzumsuz ifadelere direnir (Derrida 1981b: 6). Onun yapısökümleri, tersine, büyük geleneğe ve onun dışsal sorunlarına açık bir alternatifin olmadığı bir durumda, sözde metafizikten kaçan kuramların eski terminolojiyle ve ikilemle tuzağa düşürülmeye eğilimli olduğunu gösterir.

Derrida genelde, yapısalcı dilbilimi (Saussure) ve antropolojiyi (Lévi-Strauss) eleştirmesi nedeniyle post-yapısalcı olarak sınıflandırılır. Felsefi spekülasyonları gereksiz kıldığı için yapısalcılık, bizzat felsefenin sona erdiğini gösteren bir gelişmedir. Tıpkı modern fizik bilimlerinin hayli "keşifçi" [*heuristic*], ampirik tanımlamalarla maddenin doğası hakkındaki felsefi spekülasyonlar ile yer değiştirmesi gibi, insanın doğası hakkındaki felsefi düşünüm de dilbilim ve antropoloji gibi bilimlerle yer değiştirmiştir. Derrida'nm ana eseri *Of Grammatology* ile onun başka bir dile çevrilen ve dil bilen entelektüeller arasında meşhur olan ilk makalelerinden biri olan "Structure, Sign, and Play in the Discourse of Human Sciences" adlı makalesi, şunu tartışır: Saussure ve Lévi-Strauss, girişimlerini oluştururlarken hâlâ sorunsal olan metafiziksel varsayımlara dayanmaktadırlar ve bu nedenle de kaçınmaya çabaladıkları felsefi zorluklardan kendilerini kurtaramamışlardır.

Derrida, metafiziksel varsayımlara artık gerçekte inanılmayacağı konusunda yapısalcılarla aynı görüştedir; bu nedenle büyük geleneğe yeniden hayat vermeye çabalamaz. Esas olarak, konuşma ve yazma, zihin ve beden, iç ve dış, iyi ve kötü, tesadüf ve öz, kimlik ve farklılık, varlık ve yokluk, mekân ve zaman, lafzî ve mecazi, hatta eril ve dişil arasındaki zıtlıklar kadar "doğal" olarak kalması icap eden gizli metafiziksel dizileri göstererek günümüzdeki metafiziğin ötesine geçme çabalarını yapısöküme uğratır [*deconstruct*].

Bu ayrımların aşikâr ve değer olarak nötr olduğu farz edildiği halde, bunların hem gelenekte hem de son zamanlardaki bilimlerde kullanımları pratikte bu zıtlıklardaki bir kutbun diğerinin üzerinde imtiyazlı olmasını gerektirir. Derrida'nın bu ayrımları eleştirel olarak çözümlemesi, bunların kullanımlarındaki ikilemlerin nasıl olumsuzlanarak muhafaza edildiğini (Hegelci anlamda, *aufgehoben*) gösterir. Bu "karar verilemez" zıtlıklar hakkında "Ya/ya da, yani, eş zamanlı olarak her ikisinde de *ya da*" (Derrida 1981b: 43) demek gibi olanaksız bir konumda bulunmaya zorunluymuşuz gibi görünmektedir.

Kıta Avrupası felsefesine doğru ikinci halihazırdaki hareket, varoluşçuluğun ve Marksizmin belirli versiyonlarının hümanizmine bir tepkidir. Derrida, insan kavramına meydan okuyarak bir beşeri bilim geliştirmek amacındaki yapısalcı çabayı boşa çıkarır. "The Ends of Man" adlı bir makalesinde, hem insanın hem de geleneksel amaçların ya da insanlığın amaçlarının bir sona ulaşması anlamları da dahil, farklı amaç anlamları üzerinde oynar (Derrida 1982b). İkinci anlam üzerinde durmak bizi, bu ideallerin tamamlanıp tamamlanmadığını sormaya ve onların, bizi ebedî hayal kırıklığına mahkûm ederek, ters sonuçlar üretip üretmedikleri konusunda şüphelendirmeye yöneltir.

Fransız post-yapısalcılar, ideallerimizi gerçekleştirmedeki başarısızlığımız tarafından ortaya çıkarılan çaresizlikten kurtulmanın bir yolunun, ideallerimizin varsaydığı insan kavramından kurtulmak olduğunu düşünerek Nietzsche'yi izlerler. Başlangıcının tarihini vererek ve böylece sonunu da tahayyül ederek ve belki de yaşayarak insan kavramının bizzat tarihsel olarak göreceli bir kavram olduğunun gösterilmesiyle "insan"ı bir sona ulaştırabiliriz. Derrida'nın *différance*'ı veya Foucault'nun "iktidar/bilgi"si gibi, yeni terimlerin ve terminolojilerin icat edilmesinin, Kant için Hume'un yap-

tığı gibi bizi dogmatik uykumuzdan –Foucault'nun "antropolojik uykumuz" (Foucault 1970: 340) adını verdiği şeyden olmasa bile– uyandırması umulur. Kant tam anlamıyla, insanı nesnelerin ortasına yerleştiren, felsefede yaptığı Kopernik Devrimi'yle bu uykuya dalan biriydi. Kant, açık bir biçimde, felsefeye antropolojik bir soru olan "İnsan nedir?" sorusunu sokmuştu ve böylece post-Kantçı geleneği, şanssız bir antropolojizme ya da idealizme veya hümanizme mahkûm etmişti. Böylelikle, hümanizmin eleştirisi, çoğunlukla Kant'a ve felsefenin ne olduğuna dair anlayışımızda inşa ettiği Aydınlanma ideallerine karşı yönelir.

Fransız post-yapısalcıları, hümanizmi eleştirme görevini Martin Heidegger'den alırlar. Heidegger'in girişimi, zamanının yeni-Kantçılığında serpilmiş olarak gördüğü hümanizmin bir eleştirisini içerir. Fakat hümanizmden kaçınmak zordur ve son dönemlerinde Heidegger, felsefi antropolojiye ilişkin unsurlar bulunduğu gerekçesiyle *Being and Time* gibi önceki eserlerinde kendisinin yöneldiği konumu eleştirmek zorunda kalır. Bu nedenle de, 1947'de, *Being and Time*'ı felsefi bir antropoloji olarak okuyan Sartre'ın girişimiyle eseri arasına bir mesafe koymak için "Letter on Humanism" adlı makalesini yazar. Heidegger, Sartre'ın hâlâ felsefi antropoloji yaptığında ve böylece kendisini yanlış okuduğunda ısrar eder. Bunun yerine, Sartre'da tanımlanan bilinçlilik ya da özellik gibi psikolojik terimlerden tam olarak kaçınmak için yeni bir felsefi terminoloji yaratmaya çabalar.

Sartre'ın Heidegger tarafından bu şekilde eleştirilmesi, Fransız fenomenolojisinin halihazırdaki felsefe sahnesinde görünmemesinin bir nedenidir. Üstelik, zamanın eğilimi linguistik yapılara ve toplumsal pratiklere vurguda bulunarak, bilinçliliği analiz etmeye adanmış felsefeden uzaklaşmaktadır. Elbette, aynı zamanda bu hümanizm eleştirisinin siyasal bir sonucu da vardır. Sartre ve Marleau-Ponty yalnızca feno-

menoloji yapmaya çalışmalarından dolayı değil, aynı zamanda Marksist hümanist olmaları nedeniyle de zamanı yakalayamamışlardır.

Felsefi hümanizmin eleştirisini fazla basitleştirme pahasına, her bir durum için onu eleştirmenin kısaca nedenlerini de göstererek, bu eleştiriyi beş ana noktada toplayacağım. Birincisi, Heidegger, insana imtiyaz vermesi, insana ilişkin bir "evrensel öz" varsayması nedeniyle hümanizmi metafiziksel olarak değerlendirir. Heidegger, bu noktayı Sartre'ı eleştirirken ortaya koyar ve Derrida da Sartre'm felsefesinin, Heidegger'in ifadesiyle, "her hümanizmin metafiziksel olarak kaldığı"nı kanıtladığını kabul eder (Derrida 1983b: 116). Sartre, Heidegger'in *Dasein*'ın özünün onun varlığında yattığı şeklindeki iddiasını yanlış yorumlamıştır ve bunu imtiyaz sahibi "beşeri gerçekliğin" öznelliği olarak ele almıştır. Sartre, bilinçliliği, felsefenin paradigması olarak almaktan kendini kurtaramamıştır; Sartre'ın metafiziksel temeli, Tanrı gibi olmayı arzulayan varlık [*being*] olarak insan kavramında yatmaktadır. Bunun tersine, Heidegger, yalnız insan hakkında konuşmak istemez; fakat yalnızca insandan daha fazla bir şey olduğu zaman insan hakkında konuşur. Hümanizmin ve insana verilen bu imtiyazın reddedilmesi, Heidegger'e göre, kendi düşüncesinin anti-hümanist ya da insan dışı olmasını gerektirmez. Tersine, Heidegger, bizzat geleneksel hümanizmi insan dışı yapan öznelcilikten ve idealizmden kaçınmaya ve daha yüce bir hümanizmin, tüm varlığın merkezi ve amacı olarak insana tapınmayan bir hümanizmin temelini atmaya çabalar.

Hümanizmin, Heidegger, Derrida ve Foucault tarafından sorgulanan ikinci özelliği, özerklik [*autonomy*] kavramıdır. Bu bağlamda, onlar, Hegel'in Kantçı özerklik kavramını eleştirmesi ve Hegel'in insanların, aşkın, numenal değil, toplumsal ve tarihsel varlıklar olduğuna dair ısrarını izlerler. Husserl ve *Being and Nothingness*'ın Sartre'ı, inanç ve pratik-

lerin oluşumunun toplumsal ve tarihsel koşullarını uygun bir biçimiyle kavrayamamışlardır.

Kant'ın ahlaki [*moral*] kişiliğin özerkliği konusunda söylediği şey, onun, tecrübe ettiğimiz dünyayı kurarken zihnin nasıl araçsal olduğuna ilişkin görüşüyle yakından ilgilidir. Bu nedenle, felsefi hümanizmin eleştirilmesinin üçüncü özelliği, oluşturucu bir bilinçlilik şart koşmasıdır. Muhakkak ki Sartre, uzun zaman önce Husserl'in Kantçı aşkın ego [*transcendental ego*] kavramına saldırmıştır; fakat, hümanizmin ve metafiziğin ötesine geçmek isteyen post-yapısalcılar, Sartre'ın aşkın ego kavramını eleştirmesinin, onu kabullenmesinden daha iyi olmadığını düşünürler. Bunun yerine, öznelciliği inkâr etmenin de benimsemenin de artık bir değerinin bulunmadığı bütüncül bir felsefi devrim, ya da en azından terminolojide bir değişme tasavvur ederler.

Felsefi bir devrim düşüncesi, geleneksel hümanizmden kurtulmaya çabalamada dördüncü farklılıktır; bu, tarihe ilişkin olarak "Whiggish"tir. Felsefi jargonda, "Whiggish" olan bir kimse geçmişe karşı üstünlüğümüzün, kuramlarımızın doğru olması ve öncekilerinin kuramlarının da yanlış olmasına ilişkin bir kanıt oluşturduğunu öne sürer. Kant meşhur bir "Whiggish"tir; çünkü Platon'un doğru bir biçimde ifade etmek için yalnızca el yordamıyla aradığı tezleri tam anlamıyla açıklayabildiği için, Kant, Platon'un Platon'dan daha iyi bir şekilde anladığını iddia etmiştir (*Critique of Pure Reason* A314/B370). "Whiggish" olmak, bilimin ilerlediğine, bilginin kümülatif bir biçimde geliştiğine ve kısacası, bizden öncekilerin kendilerini anladığından daha iyi bir şekilde onları anladığımız konusunda bile, bizden öncekilerin bildiğinden daha iyi bir şekilde bildiğimize inanmaktır. Kant, kendi Kopernik Devrimi'ni bilginin kümülatif gelişmesinin bir parçasından oluşuyor olarak görürken; yeni historisistler felsefi devrimleri, zorunlu olarak daha iyi bilgi formla-

rının değil, farklı bilgi formlarının üreticisi olarak görürler. Ya da, eğer bu çok kötü bir biçimde bir görecelilik ifade ediyorsa, onların meseleleri yeniden açıklanabilir. Terminolojilerin devrimci değişmesinin, eski terminolojilerin dejenere edici ölü sonlar olarak algılanmasına ilişkin tarihsel olgu tarafından haklılaştırıldığına inanmaktadırlar. Bu dejenerasyon ya eski terminoloji içerisinden kapalı olarak, ya da artık ona inanmayanlar tarafından eski terminolojinin çözülmesiyle açık olarak görülebilir.

Foucault ve Derrida yalnızca hümanizmin *epistemolojik* ilerlemeye inancını terk etmekle kalmazlar, aynı zamanda onun *toplumsal-tarihsel* inancını da terk ederler; bu da hümanizm eleştirisinin beşinci ve son noktasıdır; fakat bu nokta, hayli önemli özelliklere sahiptir. Ana hedef, Aydınlanma düşünürleri, özellikle de Kant'tır. Kant, yalnızca, bilgiyi kümülatif ve ilerlemeci olarak düşünmez, tarihin de öyle olduğuna inanmamız gerektiğini ileri sürer. Kant için insan doğası öyledir ki insanın kötüye karşı tamamıyla yok edilemez eğilimine rağmen, tarih bir "mükemmel oluşum"a, azami derecede özgür bir sivil topluma doğru kaçınılmaz olarak ilerleyen insanı görecektir. Hegel ve onun 20. yüzyıl yorumcusu Alexander Kojève, böyle bir ilerlemeyi diyalektik bir biçimde algılayarak onun üzerinde durmaya devam eder. Fransız post-yapısalcılar, diyalektiği terk ederler ve kendilerini farklı bir anlamda tarihin sonunda olarak görürler. Hegel, kendisini tarihin doruğuna ulaşmasına ve ifasına [*fulfilment*] yakın olarak görürken, Foucault, Derrida ve modern Nietzsche'nin kıssaları insanın (belki de Aydınlanma süreci içinde) Tanrı'ya inanmayı bıraktığı ve kendisini (örneğin, Kant'ın felsefede Kopernik Devrimi yoluyla) Tanrı'nın yerine koyduğu için, Tanrı'nın uzun zaman önce öldüğünü anlatır. Benzer biçimde, post-yapısalcılar tarihin ilerlemeci karakterine inancın (belki de 19. yüzyılda) yitirildiğini ve bi-

zim, ölümünden uzun zaman sonra, bu inanç değiştirmelerin sonuçlarını fark etmeye başladığımızı düşünürler.

Bazen Foucault ve Derrida, Nietzsche ya da hatta Heidegger gibi, merakla bir "öte" ararlar; fakat genelde onların vurguları gerçekte öyle "tarih" gibi bir şeyin olmadığı doğrultusundadır. Spekülatif tarih felsefecilerince anlatılan insanın ilerlemeci yönüne ilişkin öykü, yalnızca bir kurgu, iflas etmiş, ölmüş bir retorik açısından ölü bir metafor olarak düşünülür. İnsan doğasının değerlendirilmesi olarak algılanan "felsefe", özgürlüğün ilerlemesinin insan aklının ilerlemesiyle eşitlendiğinden, bu kurgunun bir parçası ve hatta onun kahramanıdır.

Felsefenin büyük geleneğine karşı Fransızların tavrı, Wittgenstein'ın tavrı gibi bile değildir. Geç döneminde Wittgenstein felsefeyi sona erdirmeyi ister ve bu nedenle de onu hâlâ canlı olarak düşündüğünü ima eder. Fransız post-yapısalcıları, "katı bilim" [*rigorous science*] olarak Kantçı ve Husserlci felsefe kavramının, bugün, ölümünden sonraki katılaşma durumunda olduklarını düşünürler. Tıpkı fiziğin maddeye ilişkin temel bir açıklamada bulunması gibi, felsefenin de zihnin, aklın, tecrübe ya da hakikatin mutlak ve tartışılamaz açıklamalar yapması düşüncesi, terk etmek istemediğimiz bir düşüncedir. Derrida'nın itiraf ettiği gibi, hakikati kim yardıma çağırabilir? Fakat bu katı felsefe kavramı, uzun zamandır yalnızca verimsiz değil aynı zamanda ters sonuçlar üreten ve dar bir kavramdır. Örneğin hermenötik gibi, felsefenin yapabileceği başka olası şeyleri dışta bırakmaya eğilimlidir bu katı bilim.

Radikal hermenötik olarak gramatoloji

Muhakkak ki felsefenin sonu teşhisi bile bizatihi felsefi bir konumda bulunmayı içerir ve bu konuda özgül eleştiriler ile

özgül tezler bulunmaktadır. Derrida'nın konumunun Heidegger'in felsefi konumundan ortaya çıktığını düşündüğümden, sanırım bu, hermenötik adı verilen Kıta Avrupası felsefesinin bir koluna ait bir durum olarak daha iyi anlaşılır. Derrida'nın felsefi konumu, Paul Ricoeur ya da Hans-Georg Gadamer gibi diğer hermenötik felsefecilerinin konumundan çok daha radikaldir ve Derrida, çoğunlukla, açık bir biçimde hermenötiği eleştirir. Üstelik, Heidegger'i, son dönemlerinde Varlık'tan [*Being*] bahsederken metafiziksel geleneğin metaforuna geri döndüğü için eleştirir. Eleştirisinin temelini Heidegger'in ve hermenötiğin yeterince uzağa gitmemesi iddiası oluşturduğu için, sanırım Derrida, en iyi biçimde şöyle anlaşılabilir: O, hermenötik felsefeden tamamıyla farklı bir şey yapmaz; fakat bu felsefeyi, sınırlarına doğru sevk eder. Belki de Derrida, bu hermenötik felsefeyi, aklın sınırlarının ötesine bile sevk eder; fakat Derrida'yı daha dar bir kuram içerisine yerleştirerek, kendisinin başlangıç noktasıyla tutarlı olan itirazlara karşı verdiği olağandışı cevaplarını sınamak mümkün olur.

Hermenötik, felsefi olarak, anlama ve yorumlama kuramlarıyla ilgilenir. Felsefeciler için hermenötikte birincil ilgi, geleneksel bilgi kuramı tarafından adil bir biçimde değerlendirilmeyen özellikleri hermenötiğin ortaya çıkarıp çıkaramayacağı varsayımına dayanır. Temel noktaları şematik bir biçimde vermek için, Richard Rorty'nin hermenötik ile epistemolojiyi karşılaştırma yöntemini, ikisinin arasındaki ilişkinin kaçınılmaz bir çatışma ilişkisi olmadığını da ekleyerek, kullanacağım (Rorty 1979: 3.bölüm; bkz. Hoy 1980, 1981a, 1982a). Epistemoloji bilginin nasıl mümkün olduğunu araştırırken, hermenötik, anlamanın nasıl mümkün olduğunu araştırır; yalnız, bazı epistemologların öne sürdükleri gibi anlamanın bilgiye indirgenemeyeceği, fakat tersine bilginin en iyi biçimde anlamanın bir alt bölümü olarak

ele alınabileceği kaydıyla. Bu yüzyılın başlarında hermenötik, kendisini, tüm beşeri ve toplumsal anlamanın doğa bilimlerinden çıkarsanan bir açıklama modeline indirgemeyi amaçlayan pozitivist ve ampirik kuramlara polemiksel olarak karşıt bir konumda buldu. Bununla birlikte, pozitivist ve ampirik varsayımların geri çekilmesiyle toplum bilimlerinin ve beşeri bilimlerin medotolojisiyle uğraşan kuramcılar bu disiplinlerin yöntemlerinin ayrıntılı bir açıklaması ile ilgilenebildiler.

Epistemoloji ile hermenötik arasındaki karşıtlığı aydınlatmak için her birinin belli başlı görüşlerini belirteceğim: Kant'tan beri epistemoloji, nesnel olarak kesin olan şeyi kesinleştirmek amacıyla bilgiyi diğer inanç birimlerinden ayırmaya çalışan, kurucu bir girişim olmuştur. Bunun tersine hermenötik, felsefenin birincil görevinin temeller sağlamak ve kesinliği garanti etmek olduğu düşüncesini reddeder. Bilgi, pragmatik bir biçimde anlama bağlamları için göreceli olan bir şeydir hermenötiğe göre. Anlama paradigması, epistemolojideki gibi nesneleri görmek değil, metinleri yorumlamak olur. Hermenötik, temsilî zihin modeline karşı çıkar; fakat temsilin reddedilmesinin görecelilik gerektirmediğini ileri sürer. Hermenötik yorumlar tarafından uygun olarak temsil edilmesi gereken fiziksel olanla ilgili "madde olgusu" olmadığını iddia etmesine rağmen, uygun ya da uygun olmayan yorumları belirleyen kanunların var olduğunu ileri sürer.

Epistemolojinin temel ile ilgili iddialarının tersine, hermenötik, anlamanın her zaman yorumlamacı olduğunu ileri sürer. Bu farklılığın en azından dört sonucu vardır: Birincisi, epistemoloji kesinliğin garantisi olarak imtiyazlı bir başlangıç noktası ararken, hermenötik, anlama için tek bir imtiyazlı başlangıç noktası olmadığını ileri sürer. Derrida ve Gadamer gibi diğer kuramcılar için bu sonuç, söylenen ya da

yazılan şeyin anlamını belirlemek için konuşmacı ya da yazardan herhangi bir özgül otoriteyi ortadan kaldırmak gibi pratik bir sonuca sahiptir. Derrida'nın ilk eserinin ana odağı, Platon'dan beri, konuşmayı linguistik anlamın belirlenmesi için birincil bir yer olarak ele alan ve yazmayı türemiş bir görüngü olarak düşünen kuramcılar üzerinedir. Derrida, bu olağan düzenlemeyi, linguistik anlamın konuşmacıların psikolojik isteklerinden değil, bizzat dilin yapısından çıkarsandığını öne sürdüğü müddetçe, tersine çevirmek istemez. Saussure'ün dilbiliminin bazı özelliklerini eleştirmesine rağmen, Derrida'nın kendi gramatoloji kavramı, yalnızca işaretlerle [*sign*] düşündüğümüzü ileri süren Pierce'ın nosyonunu ve işaret ile işaret edilenin ilişkisinin keyfîliğine dair Saussure'ün görüşünü barındırır. Derrida, bir bütün olarak dil için tek bir atıf ("aşkın bir işaret edilen") belirlemenin olasılığı hakkındaki şüpheciliğine anti-Platoncu bir not ekler: Dünyanın, dille yansıtılan sabit ve durağan bir doğaya sahip olup olmadığını belirlemenin dil dışı [*extra-linguistic*] hiçbir yolu yoktur. Böylece yapısöküm [*deconstruction*] pratisyenleri, olağan hermenötik iddianın ötesine geçerler; bu iddia şudur: Hiçbir yazma ya da okuma eylemi yoktur ki daha radikal bir iddia için zaten bir yorum olmasın; bu radikal iddia ise, görünüşte tutarlı olan herhangi bir düşünce sisteminin belirleyici, çözümlenemez karşıtlıklara sahip olduğunun gösterilebileceğiyle ilgilidir.

İkincisi, epistemoloji, bilgi örneğinde olduğu gibi, paradigma olarak görsel algılara dayanırken, hermenötik, anlama paradigması olarak görmekten ziyade okumayı ele alır. Bu değişimi vurgulamak için, Derrida, duyusal ve zihinsel yaşantının verilerini dolayımsız bir veri olarak varsaydığı için sözmerkezciliği [*logocentrism*] ve metafiziği eleştirir. Onun *différance* terimi, mevcudiyet [*presence*] üzerine vurgu için panzehirdir. Bu terim hem "farklılık" hem de "erte-

lenmiş olan" anlamına gelir. Örneğin, yaşantının herhangi bir özelliği, anlamlandırmak ve gerçek bir yaşantı olarak sayılmak için gerçekte yaşantının mevcut özelliklerine değil, başka özelliklere ihtiyaç duyar. Böylelikle Derrida, diğer birçok akademik felsefeci gibi, düşünceler ya da duyu verileri, istekler ya da algılar gibi zihinsel hayatın ani, kesin özelliklerine geleneksel felsefenin inanç duymasına meydan okur. Derrida, psikolojik isteklerin olduğunu inkâr etmediği halde, onlara herhangi özgül bir imtiyaz vermez; çünkü onlar hiçbir zaman aktör [*agent*] ya da okuyucu için berrak değillerdir (Derrida 1982b; Derrida 1977: 213; bkz. Hoy 1981a: 99f). "Amaç"ın hemen hemen yorumlayıcı tarafından oluşturulmuş kanıtlanamaz bir hipotez olması gibi, "algı" da bir veri değil, Platon'dan ampirisistlere kadar belirli epistemolojik kuramların ihtiyaçlarını gidermek için oluşturulmuş kuram yüklü bir nosyondur. Hermenötik felsefeciler, onu, en iyi ifadeyle yararsız, en kötü ifadeyle –yanlış bir şekilde– kısır olarak değerlendirmişlerdir.

Beşeri bilimlerin tarihsel yöntemlerle ilgisinin bir sonucu olarak, hermenötik, bir okuma kuramı geliştirmiştir. Bir metni okumak, birçok bakımdan bir fiziksel nesneyi görmekten farklıdır; önemli bir farklılık, nesnenin, algıdan bağımsız olarak var olup olmadığı hakkındaki tüm sorunların yokmuş gibi görünmesidir. Okumak, bir sayfanın üzerindeki siyah işaretleri görmek değildir. Bir metin ve onun anlamı, yalnızca okuma edimiyle var olmaya başlar. (Bir eylemi ya da bir toplumu anlamada olduğu gibi) anlaşılan şeyin, yazılı bir doküman olmadığı yerlerde bile, hermenötik kuramcılar, anlaşılmış olan şeyi metin benzeri bir şey, anlama sürecini de okuma gibi ele alırlar. Böylece toplum bilimciler ya da antropologlar, bir toplumu yorumladıklarında, romancıların ve edebiyat eleştirmenlerinin yaptıklarına benzer bir yolla, anlatı ya da metafor gibi araçları açıklamak ya da kul-

lanmak zorunda olabilirler. Ancak, yapısöküm, daha ötesine gider; burası, bir metnin nasıl okunabileceği konusunda sınırlamaların olup olmadığına ve bağımsız bir gerçeklik hakkında doğru ya da yanlış bir şey söylemek için kendisini aşan bir yere atıfta bulunmada başarılı olup olmadığına cevap aramaktır. Aşkın bir gösterilene atıfta bulunmak hakkındaki ideali terk etmek, yapısökümcüleri şunu söylemeye itmiştir: Eğer bir metin kendisini aşan bir atıfta bulunuyorsa, bu atıf sonuçta başka bir metne yöneliyor olabilir. Tıpkı işaretlerin yalnızca başka işaretlere atıfta bulunması gibi, bir metin de metinlerarasılık [*intertextuality*] adı verilen kesişen ve muğlak olarak yayılabilir olan bir ağ ortaya çıkararak, yalnızca başka metinlere işaret edebilir.

Üçüncü karşıtlık, gerçekte temsille ilgili aygıtlarımızdan bağımsız olması nedeniyle kuramcıların nesneyi temsil etme idealini terk etmelerine tekabül eder. Daima sorgulanamaz olan aşikâr aksiyomlardan mahrum olarak, yorumlamalar her an yalanlanabilir ve olasılıkla başka yorumlarla yer değiştirebilir. Bu nedenle, bilginin zaman dışı [*atemporal*] gerçekliği hakkındaki epistemolojik ısrarın tersine, hermenötik, anlamanın değiştiğini ve böylece yorumlamaların sürekli olarak yeniden incelenmeye gerek duyduğunu göz önüne almalıdır. Bu farklılık, vurgulardan biridir. Epistemoloji ısrarında elbette haklıdır; fakat hermenötik kuram, yorumlamaların kendi tarihsel hayat ve sınırlarına sahip olduğu olgusunu kavramak ve ona adil olmak zorundadır. Yorumlamalar yalnızca çeşitli iddiaların doğruluğu üzerinde değil, aynı zamanda yararlılıkları, zenginlikleri ve alanları gibi değişen etkenler üzerinde de yargılanır. Yapısöküm, yorumlamalarda oluşturulan karar verilemez karşıtlıkların kasıtlı olarak peşinde koşarak ve olası yorumlamaları çoğaltmak için metnin işaret ettiği şeylerin çokluğu üzerinde oynayarak, değişme oranını hızlandırır.

Yorumlamaların niçin yeniden incelenmesi ve değiştirilmesi gerektiğine ilişkin can alıcı neden, onların her zaman, zımnen de olsa, yorumcunun kendini anlamasına, disipline ve zamana bağlı olmasıdır. Böylece dördüncü karşıtlık, düşünümün açık inanç kümelerini karışıklık içine itebileceğini inkâr eden hermenötik vurgu ile, herhangi bir anlama faaliyetinin, kendini anlamayla yüklü olduğuna, öyle ki kendini anlamadaki değişmelerin konunun anlaşılmasında da değişmelere yol açacağını ileri süren hermenötik tez arasındadır. Ancak, bizzat hermenötik içerisinde, bir soru daha vardır: Kendimizi anlamadaki değişme, kendimize ilişkin daha doğru ve daha bütüncül bir tasarımı elde ettiğimiz bir gelişme olarak, sürekli bir gelişme midir? Yoksa yorumlamalarımızı değiştirmekle biz de mi değişiriz? İkinci anlamıyla değişme, şu örneğe benzer: Söylediğimiz bir şeyin açık olduğunu düşünürüz; fakat farklı olarak ele alındığını gördüğümüz zaman o şeyi geri çeker ya da değiştiririz. (Wittgenstein'ın örneğiyle, "çocuklara oyun öğretmek" onlara kumar oynamayı öğretmek demek değildir; fakat ifade, kumar oynamayı açık bir biçimde barındırır.) Derrida'nın konumu, yorumlamaya öncel olarak ya da ondan bağımsız olarak bir "ben" [*self*] olmadığı sürece, daha çok ikincisine yakındır. Yorumlamaların ve böylece kendini anlamanın değişmesi, ister istemez rasyonel olgunluğa doğru kaçınılmaz bir ilerleme anlamına gelmez; fakat değişmeyi gerektirir. Bir yorumlama, son yorumlama olduğu iddiasında bulunamaz ve yapısöküm pratiği, yorumlamaların çoğalmasına yol açar.

Karar verilemezlik ve yayılma [*dissemination*]

Derridacı yapısöküm, böylece, geleneksel epistemolojinin meta-felsefi olarak kendini anlamasının hermenötik eleştirisiyle uygunluk içinde olan, fakat aynı zamanda bu eleş-

tiriyi son sınırlarına götüren geleneksel hermenötiğin kendisine de uygulayan bir çabadır. Derrida, kendi ilk yaklaşımına "gramatoloji" adını verdi; yöntemine de "yapısöküm" olarak atıfta bulunuldu. Ancak, sonraki yazılarında Derrida, kendi konumunun ve yönteminin hermenötikten hayli radikal olduğunu vurgular. Derrida'nın yaklaşımı, metinlerin tutarlılığını ve inandırıcılığını baltalayan farkına varılmamış karşıtlıkları ya da ikili gerilimleri ortaya çıkarmak için metinlerin eleştirel okumalarını yapan yaklaşımlardan biridir. Geleneksel hermenötik böyle bir yapısökümün her zaman önde gitmesi gerektiğini ve orijinal metnin birliği ile doğruluğunu yeniden yakalayan bir yeniden yapılanma [*reconstruction*] tarafından her zaman takip edilmesi gerektiğini ima eder. Gelenekle kendisi arasındaki farkı belirtmek için Derrida, son zamanlarda aynı adla İngilizceye çevrilmiş olan bir kitabında yaptığı şeye "yayılma" adını verir. Yayılma, yalnız yeniden yapılandırma olmaksızın yapısöküm anlamına gelmez. Yalnızca bir okuma yöntemi değil, tüm metinlerin ve tüm düşünmenin bir özelliğidir; bu, tutarlı hermenötik çaba tarafından üstünün kaplandığı varsayılan bir özelliktir. Tüm olası yorumlamalar arasından karar vermeye ilişkin hermenötik çaba, Derrida'ya göre, metinsel anlamın karar verilemezliği nedeniyle kaçınılmaz olarak başarısız olur.

Karar verilemezlik, *Tel Quel* dergisiyle özdeşleşen bir grup insandan, özellikle 1969'da yayımlanan kitabı *Semiotikè* ile Julia Kristeva'dan ortaya çıkan, edebiyat kuramında merkezî bir konuma sahip bir temadır. Kendi tezlerini, formülize edilmiş aksiyomatik önermelerin karar verilemezliğine dair Godel'in meşhur kanıtından çıkarsayan Kristeva'nın tersine, Derrida, örneklerini daha çok Freud tarzında kurar. Asli [*primal*] sözcükler üzerine bir makalesinde Freud, karşıt anlamlara sahip sözcüklere ilişkin antik dillerden örnekler-

le ilgilenir. Böylelikle Derrida'nın paradigmaları genellikle önermeler değildir, fakat bağlamın sarih bir biçimde anlamlardan birini ya da diğerini dışarıda bırakmadığı karşıt anlamlı tekil sözcüklerdir. Bu nedenle, Derrida, bu sözcüklerin "her zaman sentakslarından çıkarsanan çift, karşıt, karar verilemez bir değere sahip olduğu"ndan söz ettiği zaman, karar verilemezlik, semantik düzeyden ziyade sentaksal düzeye yerleşir (Derrida 1981a: 221).

Kristeva'nın Goedelci karar verilemezliği ile Derrida'nm hayli Freudcu kavramlaştırması arasında başka bir farklılık daha vardır. Kristeva için, karar verilemezlik, metinlerin yalnızca başka metinlere atıfta bulunması olgusundan ortaya çıkar ve metinlerarası ağ, sonsuz olduğu söylenen bir evren oluşturur. Jonathan Culler'in Kristeva'nm metinlerarası evren nosyonu hakkındaki gözlemlerinde belirttiği gibi, "sözü edilen evreni, ilgi nesnesi kılmak zordur" (Culler 1976: 1384). Culler, bizzat Kristeva'nm, bir yorumlama farklılığı oluşturacağı zaman bir yazarın hangi edisyonlarla bilinebileceğini belirttiğini fark eder. Böylelikle Kristeva'nın kendi pratiğinde metinlerarası alan özgül metinlere –ve çoğunlukla bir başka metne– doğru daralır. Bunun tersine, Derrida için, verili bir durumda karar vermenin mümkün olmayışı, ne bağlantılı anlamların sonsuz belirsizliğinin ne de yorumcunun kararsızlığının (ya da bilgi eksikliğinin) bir sonucudur. Karşıt anlamların her ikisi de, tekil bir sözcükte aynı anda görülmelidir. Sonsuzluk, hayli basit bir nedenden, herhangi bir şeyin ve her şeyin takip ettiği bir karşıtlıktan dolayı, Derrida'da Kristeva'dan daha sonra gelir. Böylece yayılma semantik referans boyutu ve doğruluk değeri hakkında endişe etmenin, ister ahlaki ister metodolojik olsun, herhangi bir zorunluluğu olmaksızın sentaktik bağların sonsuz olduğu varsayılan karşılıklı etkileşimini açıklamaya ilişkin yorumlamacı pratiktir (ya da oyundur).

Derrida'nın pratiği, Freud'dan çıkarsanan modele her zaman benzer değildir. Bunun bir nedeni, yayılmanın son bir yorumlama aramamasıdır. Bağlantılı daha başka olasılıklara izin veren bağlamların çoğalması, açık bir biçimde sonsuza kadar sürer. Böylece Derrida'nın modeli sonsuz ile başlamıyorsa da onunla biter. Bir başka neden ise, Derrida'nın bazen karar verilemezliğin örnekleri olarak tekil sözcüklerden daha geniş birimleri toplamasıdır. Örneğin, "Spurs" adlı Nietzsche hakkındaki bir makalesinde Derrida, bir örnek olarak, Nietzsche'nin notları arasında bulunmuş hiçbir bağlama oturtulamayan bir parçayı, tırnak işareti içinde "şemsiyemi unuttum" diyen tek bir cümleyi gösterir (Derrida 1979: 122f; bkz. Blandel 1974 ve Hoy 1981b, 1982b). Derrida için, bu, bir karar verilemezlik paradigması durumudur, çünkü sözcükler çevrilebilir ve açıktır; fakat yine de onları yorumlamak olanaksız görünür. Bu kâğıt müsveddesinin, her neresi ise, orijinal bağlamından tamamıyla ayrılmış olması nedeniyle, geleneksel filolojik yöntemler başarısız olur.

Böylece Derrida, Nietzsche'nin tüm bir külliyatının da tırnak işareti içinde bulunduğunu ileri sürerek sorunu genişletir, böylece felsefenin tek anlamlı, sistematik değerlendiriminin yeniden yaratılacağını belirtir. Anahtar terimleri Nietzsche'nin sık sık tırnak işareti içinde kullanmasıyla ortaya konan imayı uzatarak ya da onu yayarak, Derrida'nm okuması, metni anlamaya, yani yazılanların mümkün olan ya da mümkün olmayan anlamları olarak, veya uygun olan ya da uygun olmayan okumalar olarak değerlendirilecek olanı belirlemeye ilişkin hermenötik çabaya meydan okur. Bu belirli cümle, Nietzsche'nin yazarlığı için hiçbir "bütünlük" ve "onun yorumlanamayışlığı için hiçbir ölçü" (Derrida 1979: 135) olmadığına ilişkin olasılığı yalnızca yansılayabilir. Hermenötik, kendisini metafiziğin bir versiyonu olarak düşünmeyebilir; fakat metnin tek anlamlı anlamını yorumlama-

ya ilişkin hermenötik arzu, her şeyin anlamının bütüncül ve kapsayıcı bir değerlendirimini, bütünlüğün doğruluğu ve dünyanın birliği için metafiziğin duyduğu arzuyu yansıtır. Derrida'nm belirtmeye çalıştığı suçlama, hermenötiğin hâlâ metafiziksel bir dönemle sınırlanmış olduğu ve Nietzsche'nin yorumlanamayışınm, bu sınırları bir biçimde aştığı "zor düşüncenin" nasıl bir parçası olduğunu görmeyi reddetmesidir. Sorun, böylece, Nietzsche'nin şemsiyesiyle ilgili cümlesinin nasıl yorumlanacağına ilişkin tamamıyla saçma bir sorun değildir. Bu durum, bir metnin etrafını çevreleyen bağlam ya da önemi belirtilen referans keşfedilmezse anlaşılmayacağını düşünen ciddi hermenötik okuyucunun sorgulanmamış ve hepsi de metafiziksel varsayımlarını yalnızca bozmakla kalmaz, teşhir de eder. Karar verilebilir bir anlamı olmayan bir metin, hermenötiğin sınırlarına ulaşınca, yayılma yeni başlamıştır. Bir başka ima da, yayılma pratiğinin bizi, yalnızca filolojinin değil aynı zamanda felsefenin de boş yere sınırlandırılmış kavramlarından kurtarabilmesidir. Tüm felsefi yazılar, nihayette, benzer bir biçimde yorumlanamaz olarak bulunabilir.

Derrida, en azından, Nietzsche'nin metni için geçerli olan şeyin kendi metni için de geçerli olduğunu kabul ederek tutarlı davranır. Bizzat "Spurs" adlı makalesinin karar verilebilir bir anlamının olup olmadığını sorar. Doğrusunu söylemek gerekirse, diye düşünür, bu sorunun cevabı, olumsuzdur. Bu bilgi böyle bir anlamın olduğunu ya da olmadığını yorumlamayla ilgili bir araştırmada bulunan bir okuyucuya yardım etmeyecektir; çünkü yalan söylemenin ya da ikiyüzlülük etmenin en iyi yolu, tam olarak bir kimsenin doğruyu söylediğini söylemesidir (Derrida 1979: 137). Bu noktada Derrida'nın iki şekilde yanlış anlaşılmasına karşı dikkatli olunmalıdır: Birincisi, Nietzsche gibi, Derrida'nm, bazen doğruluk olasılığını inkâr ettiğinin söylenmesi ve bu açıdan

değerlendirilmesidir; ancak, sanırım Derrida, daha akla yatkın bir biçimde şöyle yorumlanabilir: O, doğruluğun doğası, ya da en azından doğruluğun saçma olduğundan daha güçlü herhangi bir şey hakkında iddialarda bulunmaktan kaçınır ve bunlar, onun ana ilgisi değildir. Bunun tersine, doğru olan birçok önermenin bulunduğunu ve yorumun pratik zorluğunun doğrular yığınından yararlı bir başlangıç noktası belirlemede yattığını söyler Derrida: "Ne Nietzsche'nin doğrusu ne de Nietzsche'nin metninin doğrusu gibi bir şey vardır... Gerçekte kendinde doğru gibi bir şey yoktur. Fakat yalnızca bir doğru şişkinliği vardır. Benim için, kendim hakkında bile olsa, doğru çoğuldur" (Derrida 1979: 103).

İkinci yanlış anlama, tırnak işaretlerinin referansa ve doğruluğa engel olma oranıyla ilgilidir. Orijinalinde bulunduğu gibi, tüm bir "şemsiyemi unuttum" cümlesi zaten tırnak işareti içinde olduğundan, bağlamın belirlenmesi ve terimlerin atıfları engellenir. Fakat gizemli hiçbir şey yoktur burada; Derrida da bizzat, bu cümleyi, bir söylemde kullanılmış olan bir ifade olarak değil, tamamen doğal bir dilde bir cümlenin ismi olarak ele alır. Derrida'nın cümleyi kullanılmış olarak değil söylenmiş olarak ele aldığını kavramak, kullanma ve söylemenin tuzağına düşmektir. Hem Nietzsche hem de Derrida söyleme ile kullanma arasındaki sınıra yakın bir yerde dans etmektedirler; fakat onların iddialarının daha merhametli bir yorumu, bizzat kendilerinin ayrım hakkında şaşırmış olmalarını değil, tedbirsiz olanlar için bir tuzak kurduklarını söylemektir. Eğer onlar kasıtlı olarak yanlış yola sevk ediyorlarsa, bir metnin içinde tırnak işaretlerinin kullanılmasının, prensipte, bu tırnak işaretlerinin önemini ya da sözcüklerin ima edilen anlamlarını yorumlamayı imkânsız kıldığını söylemenin bir yanlış olacağının belki de tamamıyla farkındadırlar.

Nietzsche'nin tüm bir çalışmasını tırnak işareti içindeymiş gibi ve böylece de onun karar verilemez bir doğruluk değeri varmış gibi ele almanın retoriksel sorunu, felsefenin kurgu gibi olmasıdır. Böylece Derrida'nın görüşü, gerçekliğe atıfta bulunmaya bile çalışmadıklarından ne doğru ne de yanlış olan ifadeler olarak kurgusal ifadeler kuramında başka bir değişken olarak görünür. Onlar, yalnızca zımni tırnak işaretinde ifade olunmuşlardır ve böylece doğrulukları hakkında hiçbir iddiada bulunmazlar. Sir Philip Sidney'in şairler hakkında söylediği "Onlar hiçbir şey beyan etmezler ve bu nedenle hiçbir zaman yalan söylemezler," sözünü, Derrida felsefeciler için de söyler görünür. Düğüm, felsefecilerin geleneksel olarak kendilerinin doğruyu beyan ettiklerine inanmaları ve buna göre yazmalarıdır. Derrida'nm burada yaptığı yenilik, böylece, felsefenin tamamen başka bir kurgusal tür olduğuna ilişkin ima edilen iddiadan onun edebiyat hakkında söylediği şeyi daha da az iddia eder. Bu yolla, Heidegger'in felsefe ve şiir kavramına kendi karşıtlığını dile getirir. Heidegger, şiir ile felsefeyi, metafiziğin tarihinin bağlantısını yitirdiği önemli bir bağlam düzeyiyle ilişki kurmanın yolları olarak kavramlaştırmıştır. Derrida için, Heidegger, Derrida'nm "tırnak işaretinin dönemsel hâkimiyeti" adını verdiği şeyi göstermesi aracılığıyla felsefeyi yıkan hakiki bir düşünür olarak Nietzsche'yi anlamada başarısızdır (Derrida 1979: 107). Bu çağda tırnak işareti içinde olmak, metinselliğin özelliğidir. Yorumlama yöntemleri, bizzat yapısöküm gibi, ister "gizli anlam"ın isterse de dış gerçekliğin bir yönüyle bazı nedensel ilişkilerini araştırmaktan vazgeçmelidir.

"Plato's Pharmacy" adlı makalesinde Derrida, felsefe ile şiirin ayrışmasına ilişkin eleştirisini, bu ayrımın ilk kez kurumsallaştığı noktada incelemeye başlar. Platon'un *Phaedrus*'taki yazılara hücum etmesinde karar verilemezliğin başka önemli bir yanını görür (Derrida 1981a; bkz. Hoy 1982a).

Örnek, marjinal ve saçma görünse de, Derrida'nın okunması, örneğin felsefe tarihinin başlangıcında vücuda gelmesi nedeniyle, Batı tarihi içerisinde kesin bir anlamı olduğunu ima eder. Derrida, Platon'un yazmayı sık sık bir ilaç, bir "pharmakon" olarak almasına çeker ilgimizi. Bu tekil sözcük, "tedavi" ya da "zehir" olarak, iki biçimde de tercüme edilebilir ve bir ilaç gibi, hangi biçimde alındığı, tamamıyla farklı bir sonuç yaratacaktır. Felsefe, gerçek bir farklılık oluşturmaksızm, felsefecilerin, böyle farklılıkları kullanma yeteneği üzerine inşa edilmiştir. Örneğin, "baldıran" Sokrates'i zehirleyen bir ilaçtır; fakat Sokrates, baldıran almakla gerçekten iyileşeceğini kanıtlamak için hem retoriği hem de metafiziği kullanır. Sözcüklerin narkotik etkisi, bizi, gerçekliği bir rüya ya da rüyayı bir gerçeklik olarak kabullenmeye götürür ve felsefe farklılık görüşünü yitirir.

Foucault'nun eleştirisi

Derrida'nın Platon'un yazmayı ele alışını değerlendirmesi, itiraz edilebilir bir değerlendirmedir ve onun en güçlü eleştirmenlerinden birisi Foucault'dur. Foucault, Derrida'nın tüm bir meta-felsefesini, meta-felsefe oluşu nedeniyle değil, Foucault'nun onun pratik uygulamalarını yetersiz buluşu nedeniyle eleştirir. Foucault da benzer bir biçimde "felsefenin sonu" meta-felsefecisidir; fakat o, felsefe tarihinin meta-felsefi yapısökümünü yapmaz. Daha ziyade, toplumsal ve psikolojik bilgi toplamak için pratik çabaların somut tarihini yazar.

Foucault, metinsel doğruya ilişkin olarak Derrida'nm soruları paranteze alma pratiğinin, onu, şu açıdan körleştirdiğini düşünür: Platon'un yazmayı eleştirisi, yazma ile konuşma arasındaki farklılık hakkında değil, gerçekte doğruluk hakkındadır:

> *Phaedrus*'u okursanız, görürsünüz ki bu pasaj, temel olan ve metnin sonuna doğru ortaya çıkan temayla aynı doğrultuda olan bir başka pasaj açısından ikincildir. Bir metnin yazılı mı sözlü mü olduğunun önemi yoktur – sorun, *sözü edilen söylemin doğruluk* sorununa geçit verip vermediğidir (Foucault 1983: 245-246).

Foucault için, bazı yorumlar, diğerlerinden daha temeldir ve bu nedenle haklarında bir karar verilebilir. *Phaedrus*'u okumasında yazma, konuşma ve doğruluk ilişkisinin nasıl anlaşılacağına dair kararlar, yaşama sanatı tekniklerine ilişkin hayli kuşatıcı bir ilgiden uzak olarak anlaşılamaz.

Foucault'nun felsefi iddiası, felsefenin başlangıçta bir yandan epistemoloji ya da kuramsal felsefe ile diğer yandan toplumsal ya da pratik felsefe arasında keskin bir ayrımı barındırmadığını kabul etmesine dayanır. Doğruluk ile iyilik, yalnızca daha sonraları ayrı ve ilişkisiz konular olarak düşünülmüştür ve erken modern dönem onları farklı alanlar olarak algılar. Foucault, Platon'un yazma ile bellek ilişkisine ilişkin sorusunun ötesine geçen şeyin, kişisel ve yönetimsel kullanım için not defteri tutulması modası olduğunu düşünür. "Bu yeni teknoloji," der Foucault, "Bugün, bilgisayarın özel hayata sokulması kadar yıkıcıydı" (Foucault, 1983: 245). Üstelik, bu yazma ve not tutma pratiği, başlangıçta, birisini eğitme sürecinin bir parçası olarak kullanıldı. Kişinin kendisini mükemmel bir biçimde yönetmesi olarak erdeme, kendini bilmeye [*self-knowledge*] ve kendisinin efendisi olmaya ilişkin yeni bir düşüncenin hizmetinde önemli bir teknik oldu. Bu not tutma tekniği, hem kişisel hem de kamusal düzeyde paralel olarak kullanılabilirdi. "Eskiler [*ancients*], kendilerine ilişkin bu politikayı, tıpkı hükümetlerin ve girişimleri yürütenlerin sicil tutmayla yönetmeleri gibi, not defterleriyle yürütürlerdi" (Foucault 1983: 246).

Foucault'nun yorumlaması tarihsel ve metinsel kanıtlarla ister desteklensin ister desteklenmesin, bu mübadele Derrida'nın yorumlamayı tamamen sentatik ve metinsel düzeyde sınırlandırma çabasının eleştirisinin önemli bir çizgisini göstermeye yarar. Foucault, bizzat metnin hem yansıttığı hem de başvurduğu toplumsal pratikleri meydana çıkarmayı ister. Yazma sorununu "onun ortaya çıktığı teknik ve materyel çerçeve" ile (Foucault 1983: 245) ilişkilendirerek, hayli ince bir *tarihsel* yorumlama vermeyi amaçlamaz Foucault. Onun metnin toplumsal ve siyasal boyutuyla ilgilenmesi, yalnızca bir bilim insanı tavrıyla değildir; çünkü, bugün benzeri ya da farklı pratiklerin hangi oranda siyasal olduğunu fark etmemizi de ister Foucault. Yani, hakkında düşünmeyi unuttuğumuz pratiklerin hayli genel olduğunun farkına vararak ve böylece onların, sorgulamak zorunda olduğumuz tavırlara ve kendini anlama [*self-understanding*] durumuna nüfuz ettiğini görerek, ideallerimiz ile pratiklerimiz arasında hayli büyük bir ihtilafın olup olmadığını düşünmek isteyebiliriz.

Böylece Foucault için, metnin altında yatan toplumsal pratikten ortaya çıktığı ve bu pratiği yansıttığı kapsam hakkındaki sorulardan kaçınmaya çalışan Derrida'nın çabası, toplumsal bir pratiği yansıtır. Derrida'nm pratiği bu nedenle metodolojik olarak hatalıdır. Kendisini bilerek metinsel analizle sınırlandırmakla, metinsel analizi siyasal ve toplumsal bir pratik olarak –ki bu zaten böyledir– değerlendirme sorusu ortaya atılamaz. Bu pratik yorumlamada toplumsal ve siyasal boyutu tamamıyla gözden kaçırdığı için, aynı zamanda siyasal olarak da kusurludur. Yani, metinsel karar verilemezlik gerçekliğe, ve bu nedenle de normatif, toplumsal ve siyasal konularda gerçekliğe ilişkin sorular sormaya engel olduğu sürece, statükoyu idame ettirir.

Derrida'nın Foucault'nun eleştirisine cevap vermek için kullanacağı ana izlek, şunu belirtmek olacaktır: Foucault'nun *Phaedrus*'u okuması, metindeki ifadeleri ve figürleri anlamasına bağlıdır ve böylece eğer Derrida'nın yayılmacı okuması doğruysa, Foucault'nun okuması, yazmaya ilişkin pasajın altını çizen karar verilemezliği gözden kaçırmasına dayanır. Bu nedenle Foucault, öncelikle Derrida'nın bu pasaja ilişkin analizinin ayrıntılarını çürütmek zorunda kalacaktır. Ancak, bu tartışmanın karmaşık yönlerine girmek yerine, daha ziyade içerdiği daha geniş, daha siyasal konulara değinerek meseleyi özetlemeye çalışacağım. Kıta Avrupası'nın Anglofon gözlemcilerinin bulunduğu bir hayli uzak konumdan bakıldığında, Derrida ile Foucault arasındaki benzerliklerin ve diğer Avrupalı felsefecilerden her ikisinin de paylaştığı ortak farklılıkların, ilişkili olması olasıdır. Bu gözlemciler, Bertrand Russell'ın belirli bir epistemolojiyi izleyen belirli bir politikanın var olduğunu düşünmek için hiçbir nedenin olmadığına ilişkin vurgusunu hatırlatarak, bizi uyarabilirler. Ancak, hermenötik bir hayli dar anlamıyla oluşturulan "bilgi"den ziyade "anlama" ile ilgilendiğinden ve anlamanın bağlama bağlı oluşu istisnasız toplumsal, tarihsel ve siyasal ufukları dahil ettiğinden dolayı, bir yorumlama felsefesi, kuramının siyasal açılımlara sahip olup olmadığı sorusundan kaçamaz.

Tartışma, Alman ya da Fransız felsefecilerle sınırlı değildir, aynı zamanda bazı ana akım görüşlere sahip Anglofon felsefecileri de kapsar. Örneğin, Hilary Putnam, hem Foucault'da hem de Derrida'da genel bir görelilik olduğuna ilişkin suçlamasında Jürgen Habermas'a katılır. Putnam, Nietzsche'nin yeni ve daha iyi bir ahlak oluşturmaya çabalamasında yaptığı gibi, tamamıyla gelenekten kopma çabasında or-

taya çıkan şeyin, bir ucube olduğunu belirtir (Putnam 1981: 216). Hegel de hem yeni hem de daha iyi bir toplum bulmak arzusu hakkındaki benzer ifadelere başvurur. Foucault ve Derrida, bu zorlukların farkındadırlar ve ara sıra meydana gelen dil sürçmelerine rağmen, büyük gelenekleri ilk ve son kez yıkan soykütüksel yapısökümlerden [*genealogical deconstruction*] sonra şeylerin neye benzeyeceğinden söz etmekten kaçınırlar. Geleneğimizin ötesinde neyin yattığını açıklamayı reddederler (ki bu gelenek aynı zamanda onların da geleneğidir); yine de, aynı zamanda bizim bu geleneği uyumlu, ilerlemeci bir bütün, inançların sevimli ve kuytu bir ağı olarak değil, bir fabrikasyon silsilesi, bir kumaş yaması olarak görmemizi sağlayarak onu yıkmak için ellerinden geleni yapmaya çalışırlar. Kendi tarihsel geleneğimiz olarak düşündüğümüz şeyin gerçekleşmeye başladığını kabul ederler, fakat onun otoritesini yıkmaya çalışırlar. Bu nedenle, hâlâ metafiziksel olduğunu düşündüklerinden Heidegger ile Gadamer'in hermenötiğini reddederler. Hermenötiğin modası geçmiştir ve sözmerkezcidir; çünkü metnin ya da "Varlık'ın çağrısı"nın saygıyla dinlememiz gereken otoriter bir söz olduğunu varsayar. Derrida ve Foucault, hümanizmin eleştirisinin, anlamın otoritesine saygının keşfedilmesine ve belki de terk edilmesine kadar tamamlanamayacağını düşünürler.

Bu nedenle, buradaki farklılık, epistemolojik bir farklılık olmanın ötesinde bir farklılıktır ve siyasal bir ton kazanır. Heidegger ve Gadamer tarafından uygulanan hermenötik, otoriteye ve geleneğe saygıya dayanır. Otoriteye ve geleneğe görünüşte tutucu olan bir inanışın solunda, yalnız Derrida ve Foucault değil, aynı zamanda Habermas da bulunur. Ancak Habermas, Foucault ve Derrida'yı gerçek solcu olarak kabul etmez. Tersine, onlara "yeni muhafazakârlar" adını verir (Habermas 1981: 13). Yine de, Habermas'ın Gadamer'in

hermenötiğini eleştirisi, benzer şekilde Gadamer'in otoriteye saygısına doğru yönelmiştir (bkz. Hoy 1978: 117-128). Habermas'ın görüşü kabaca şudur: Bilgi alışverişini ve bir uzlaşma oluşumunu tahrip edecek hiçbir toplumsal zorlamanın, hiçbir güç ilişkisinin bulunmadığı ideal konuşma durumunu barındırmazsa ve kabullenmezse, hiçbir otorite meşru değildir. İdeal konuşma durumunda, otoritenin gerçekte yürürlükte olmadığı fark edilmelidir; çünkü düşünülmemiş ve tartışılmamış olarak prensipte hiçbir şey kalmamıştır.

Gadamer'in görüşü, bu idealleştirmenin, pratikten çok uzak olduğu yönündedir. Gerçek bağlamlarda pratik anlamanın, kaçınılmaz olarak otoriteye ve önyargılara karşı dürüst olmak durumunda olduğunu düşünür Gadamer. Foucault'nun Habermas'a cevabı, bu noktada Gadamer ile aynı fikirde olmak olacaktır. Ancak, bu aynı fikirde olma durumu, muhafazakârlık ilhamını kuvvetlendireceğinden, Foucault, Gadamer'den daha ileriye gidebilir ve şunu iddia edebilir: İdealize edilmiş bir konuşma durumuna başvurmak, bizzat, yalnızca var olan güç ilişkilerini yayma ve böylece yalnızca baskıyı süreklileştirme amacına hizmet edebilir. Derrida'nın felsefenin doğruluk iddialarının (belki de ideal konuşma durumunda bile) karar verilemez olduğu düşüncesi, onu Habermas'a karşı Foucault'nun safına yerleştirir.

Böylece Habermas'ın neden Fransızların otoriteye tüm saldırılarını muhafazakâr olarak adlandırdığı görülebilir. Onların iddiaları öyle aşırıdır ki otoriteye karşı koymak ya nafile ya da bireysel ve yönü olmayan bir çaba olarak görülür. Fransız felsefeciler, Habermas'ı, meşru bir eleştiri programı elde etmek için hiçbir norma sahip olmayarak, topluma ve geleneğe ilişkin hayal kırıklığına uğramış ve buna içerleyen bir kimse olarak suçlamalıdırlar.

Foucault'nun bu ithama nasıl cevap verdiğini, onun toplumsal eleştiri yaptığına ilişkin bir belirleme dışında, bir ke-

nara bırakıyorum; ancak Foucault, bu eleştiriyi, normlarımız ve pratiklerimiz arasındaki tutarsızlığı göstererek yapar. Bu içsel eleştiri, *a priori*, olgu karşıtı idealler ortaya koymayı gerektirmez. Böylece, Derrida hakkında sorulan başlıca soru, Foucault'nun sorduğu olarak kalır; bu soru, Derrida'nın metinsel analiz yönteminin faaliyet alanı olarak hayli sınırlı, ve doğruluk ile toplumsal bağlam hakkındaki sorularında hayli baştan savma olup olmadığına ilişkindir. Hermenötik, bu konuyu, hem felsefenin hem de edebiyatın salt retoriğe ilişkin ya da kurmaca türlere yapısökümcü biçimde indirgenmesine karşı uyararak, zorlar.

Hermenötik felsefeciler, Putnam'ın "Literature, Science, and Reflection" adlı makalesindeki, şimdilerde bilimin, hâlâ sahip olduğumuz en iyi bilgi modeli olarak, kültürümüzün merkezinde olduğuna ilişkin (Putnam 1978: 83-84) ısrarıyla aynı görüşte olmak zorundadır. Edebiyata ilişkin olarak, daha çok Heidegger ve Gadamer'in yaptığı gibi, Putnam şunu ileri sürer: Edebiyat, bilişsel olmayan [*noncognitive*] bir biçimde algılanmamalıdır; çünkü bize anlama ve hatta bilgi verir. Edebiyatın, yeni ve aydınlatıcı hipotezleri, test etmek yerine düşünerek, ampirik değil kavramsal bilgiler verdiğini düşünür.

Meseleyi bu şekilde ortaya koymanın sakıncası, edebiyatın böylelikle "tahmin etme" gibi; bilim tarafından hayli kesin bir biçimde ortaya konabileceğine ve test edilebileceğine ilişkin şeyler söylemenin ikinci dereceden bir yolu gibi olduğunun düşünülebilmesi ihtimalidir. Daha iyi bir yaklaşım, edebiyatın bize belki de yeni şartlarla karşılaşma ve onlarla ilgilenme nedeniyle ortaya çıkan bir çeşit yüksek anlamaya benzer bir şey verdiğini düşünmektir. Bu nedenle ben, Putnam'ın (Kant üzerinde Baker ve Grice'ı izleyerek) edebiyatın, pratik, özellikle ahlaki akıl yürütme olduğuna ilişkin başka bir önerisini tercih ediyorum. Edebiyat aracılığıyla,

ahlaki bir sorun olan "nasıl yaşamalı" sorunuyla ilgilenmenin çeşitli yollarıyla karşılaşırız. Hem Gadamer hem de Foucault benzer iddialarda bulunurlar ve her üçünün de paylaştığı görüş, edebiyatı, yanlış ya da yalan söyleyen hatta iddiada bulunmayan ya da gösteriş yapan bir söylem olarak düşünmek için artık hiçbir ihtiyaç olmadığı yönündedir.

Edebiyata karşı önyargılarla ya da felsefenin kaba, bilimsel karakterine ilişkin varsayımlarla mücadele etmek için hiçbir ihtiyaç kalmazsa, tüm yazının yeni bir ideali olarak saf yayılmacı karar verilemezlik üzerinde de düşünmeye ihtiyaç yoktur. Yayılma, bazen yararlı bir panzehirse, çoğu zaman da bir zehir olabilir. Yayılma ve hermenötik, aşırı bir biçimde karşıt kılınmamalıdır. Yapısöküm ve yayılma açık bir biçimde metnin anlamının öncelikle yapılandırılmasını varsayar, çünkü aksi takdirde bozulacak hiçbir şey olmayacaktır. Yayılmacı okuma metnin önceki anlamını yıkmada başarılı olsa bile, pratikte zor yorumlamaların olması, prensipte anlamların karar verilemezliğini ya da olanaksızlığını gerektirmez. Yalnızca neyin yorumlamayı meşrulaştırmak ve bu yorumlama için nedenler ileri sürmek olduğuna ilişkin arzulanan kavramlaştırma, bizi, belirli bağlamların meşrulaştırılmasınm zor olması durumundan hiçbir uygun bağlamın olmadığı sonucunu çıkarmaya zorlayacaktır. Yazarın amacı gibi bir kritere başvurarak yalnız ve yalnız tek uygun bağlamı bulma idealini terk etmek, okumaların karar verilemez bir sonsuzluğu olduğu sonucuna yol açmaz. Uygun olmayan kriterler ve bağlamları terk etmek için elimizdeki tüm zeminleri kaybetmeyiz; fakat bunun yerine daha uygun olan başka yararlı ve geçerli kriterler buluruz.

Herhangi bir iyi okuma, metnin karmaşıklığını anlamına karşı dengelemeyi amaçlar. Yayılma ve yapısöküm, pratik yorumlamacı stratejilerdir ve karmaşıklığın hafife alınmamasını garanti ederler. Anlamlı kılıcı hermenötik faali-

yet, yayılmayı, sonsuz bir döngüselliğe sokmaktan korumayı gerektirir. Yayılmayı, karmaşıklığı ve anlamı, düşünümsel dengeye getirmek için hermenötik isteği tamamıyla hakir görebilir. Hermenötik güvensizlik, metnin anlamının yeniden yapılandırılmasının kaçınılmaz olarak karmaşıklığı göz ardı edebileceği ve okumayı ham bir durgunluğa getireceği olduğu inancına dayanır. Ancak, okumaların en iyisi için bile, karmaşıklık ve anlam nadiren dengede kalsa bile, öncül [*premise*] garanti edilemez. Hermenötik kuram son okuma idealinde hiçbir yatırıma sahip değildir. Düşünümsel denge şayet sezinlenirse, ve böylece ona tek bir okumayla ulaşılacağı ortaya çıkarsa, belki de aynı okuyucu tarafından, sonraki okuma onu hayli olası bir biçimde kaybedecektir ve onu başka araçlarla yeniden kurmak zorundadır. Bir okumanın, özellikle felsefede ani bir durgunluğa ulaştığı yer, metnin son karar verilemezliğinin keşfedilmesiyle ve bu nedenle onun kavramlamazlığıyla olacaktır.

OKUMA ÖNERİLERİ

Derrida'nm herhangi bir metnini okumamış olanlar ve bunu çeviriyle yapmak isteyenler, onun kuramı üzerine yararlı mülakatlar içeren, *Positions* (1981b) ile başlayabilir. Ardından kuramsal makalelere, özellikle "Différance"a (hem *Margins of Philosophy* [1982b] hem de *Speech and Phenomena*'da [1973] İngilizceye çevrilmiştir) ve aynı zamanda *Of Grammatology*'nin Birinci Bölümü'ne dönebilir. Felsefi yapısökümlerinin en iyi örnekleri ("The Ends of Man"i de içeren) *Margins of Philosophy*'dedir. *Writing and Difference* (1978) "Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences" makalesiyle yapısalcılığın önemli bir eleştirisini ve Foucault üzerine "Cogito and the History of Madness" makalesini kapsar.

4

MICHEL FOUCAULT

MARK PHILP

Teori'nin yeniden dirilişine adanan bir koleksiyona Michel Foucault'yu dahil etmek ilk bakışta paradoksal görünebilir. Foucault'nun tamamıyla yeni felsefi ve tarihsel görüşleri olmasından dolayı, onun çalışmalarının amacı, her şeyden çok put kırıcılıktır. Foucault'nun ana ilgisi, ne eski felsefi sorunlara çözümler önermektir ne de halihazırdaki zorluklarımızın daha geçerli bir değerlendirmesini yapmaktır. O her ikisini de yapar, fakat yalnızca değinerek. Birincil amacı, modern toplumların (tıp, psikiyatri, psikoloji, kriminoloji, sosyoloji vb.) beşeri bilimlerin bilgi iddialarını ve pratiklerini onaylayarak kendi bireylerini kontrol etme ve disiplin altına alma tarzını eleştirmektir. Beşeri bilimlerin, egemenlik ve haklara dayalı eski politik düzeni altüst ettiğini ve disipline edici mekanizmalar ve insan davranışı için normlar oluşturması aracılığıyla uygulanan yeni bir iktidar rejimi kurumsallaştırdığını ileri sürer. İşyerlerinde, sınıflarda, hastanelerde ve sosyal yardım ofislerinde; ailede ve toplumda; hapishanelerde, akıl hastalığı kurumlarında, mahkeme salonlarında, beşeri bilimler, kendi "normallik" standardını kurmuş-

tur. Normal çocuk, sağlıklı vücut, dengeli zihin, iyi vatandaş, mükemmel koca ve düzgün insan gibi kavramlar, kendimize ilişkin düşüncelerimizi taciz eder ve öğretmenlerin, memurların, doktorların, yargıçların, polislerin ve yöneticilerin pratikleri aracılığıyla yeniden üretilir ve meşrulaştırılır. Beşeri bilimler, bir normallik tanımı yapmaya çalışırlar; bizim için bir hayat tarzı olarak bu normalliği kurumsallaştırırlar ve bununla eş zamanlı olarak araştırma, gözetim ve tedavi için, bu standarttan hangi açılardan sapılacağına ilişkin geniş bir bilgi alanı üretirler.

Foucault, kültürümüzde insanların farklı özne kılınma tarzlarının tanımını yapar bize; "özne" teriminin muğlaklığına da dikkat etmemizi söyler. Beşeri bilimler, İnsan'ı hem çalışmanın hem de Devlet'in bir nesnesi haline getirmiştir; bu yolla da bizi, konuşma kuralları, ekonomik rasyonellik, biyolojik fonksiyon ve toplumsal davranış gibi, varlığımızı belirlediğini iddia ettiği bir dizi kurala tâbi kılmıştır. Bu "bilimler"in pratikleri aracılığıyla, aklıselimlik [*sanity*; deli olmayış], sağlık ve toplumsal törelere uyum, "gerçek ben'lerimizin" öğeleri olarak ele alınırken, hastalıklar, akıldışılıklar ve suçlar bize yabancı olan öğeler olarak suçlanır ve bizler bölünmüş ben'ler haline geliriz. İçinde bir varlık [*being*] kanunu barındıran, evrensel bir kategori olarak insan, Aydınlanma'nın bir keşfidir. Foucault için ve onun bir hayli tartışılan İnsan'ın çözülüşüne ilişkin görüşü, tartışılabilir bir biçimde, insanın doğasına ilişkin bilimsel bir anlamanın hem tamamıyla yanlış hem de tamamıyla kaypak olduğu iddiasından ne az ne de fazla bir şey olarak anlaşılmıştır (karş. Foucault 1970: 387).

Böylece Teori'nin dönüşü bakımından Foucault'dan söz etmenin neden muğlak bir şey olduğunu görebiliriz. Bize yeni felsefi konumlar ve iktidar ile onun politik ve toplumsal düzenini sağlamadaki yerine ilişkin çoğunlukla şaşırtıcı bir

analiz önermesine rağmen, onun birincil ilgisi, Batı metafiziğinin ve beşeri bilimlerin imha edilmesine yardım etmektir. Yeni bir toplumsal ve politik kuram önerdiği fikrini reddedecektir Foucault; çünkü onun ilgisi, her şeyden önce, böyle kuramlarla *onların* bir hayli tekil ve bağlaşık beşeri konum tanımlamaya ilişkin normalleştirici ve özneleştirici eserlerinin imha edilmesi üzerinedir. Eğer Foucault'nun gelecek üzerine yorumlarının kaçamak bir yönü varsa; eğer mütevazı bir biçimde kendi eserlerini kurgu diye reddederek onların altlarını kazıyorsa; ve eğer kendi konumunu belirtmekten ziyade neyi söylemediğini açıklamak için daha fazla çaba harcıyorsa, bunun nedeni, amacının büyük sistemlere, Teori'ye, hayati hakikatlere saldırmak; farklılığa, yerel ve özgül bilgiye özgür hareket alanı sağlamak, ihtimalleri ve kopuşları yakalamaktır. Foucault'ya göre, Teorist olarak davranmak, başkaları için konuşmanın onlara varlıklarının kanununu emretmenin kendini bilmez bir ahmaklığıdır. Yeni bir ortodoksluk, bu nedenle de yeni bir tiranlık önermektir bu.

Bu genel tema, Foucault'nun bir yazar olarak otuz yıllık çalışmasına egemendi. Bu süre içinde akıl hastalıklarının ele alınışının tarihi, klinik tıbbın doğuşu, biyolojinin, filolojinin ve ekonominin gelişimi, düşünce tarihi metodolojisi, hapishanenin kökeni ve cinselliğin tarihi konularında kitaplar yazdı. 1970'ten sonra, çalışması, College de France'da Düşünce Sistemleri Tarihi Bölümü'nde kişisel bir kürsü verilmesini sağlayacak kadar ün sağlamıştı kendisine. Hapishane ve cinsellik konusundaki sonraki çalışmaları, toplumsal hayat içinde iktidarın işlemesine ilişkin yeni bir ilgiye yöneldi. Eserleri boyunca tutarsızlıklar görülürse de, önceki eserlerine sık sık geri döndü ve fikirleri üzerinde yeniden çalıştı – birçok takipçisini memnun edici ve eşit derecede sayısız eleştirmenini şaşırtıcı ve sinirlendirici bir şeydir bu. Bu çalışmasının kolayca özetlenemeyeceği anlamına gel-

se de, aşağıda onun temalarının bazılarını göstermeye çalışacağım. Özellikle söylem, iktidar/bilgi ilişkisi, soykütüksel araştırmanın yeri ve tarihin bir öznesinin olmayışı temaları üzerinde duracağım.

Foucault'nun birincil analiz birimi, söylemdir. Bir söylem, en uygun biçimde bilgi için bir olasılıklar sistemi olarak anlaşılabilir. Foucault, –metin, yapıt ve tür gibi– geleneksel analiz ve yorumlama birimlerinin yanında kuramlar, paradigmalar ve araştırma programları gibi bilimlerde olduğu farz edilen birlikleri de reddeder. Foucault'nun analizi, bir metnin anlaşılması zor anlamının kesin bir yorumunu önermek anlamına gelmez; bilimsel keşfin rasyonelliğini yeniden yapılandırmaya da çalışmaz Foucault. Daha ziyade, yaklaşımı bundan daha skeptik ve nominalisttir; ilgisi, ifadeler ve analiz nesneleri üzerine odaklanmıştır. Yöntemi, belirli ifadelerin doğru, bazılarının da yanlış olarak teşhis edilmesine imkân veren kuralların; bir harita, model ya da sınıflandırıcı sistem yapılandırılmasına imkân veren kuralların; ve tıpkı adam öldürme saplantısının ahlaki bir bozulma ya da paranoid şizofreni olarak görülmeye başlandığı zaman olduğu gibi bir söylem nesnesinin değiştirildiği ya da dönüştürüldüğü zamanlarda açığa çıkan kuralların ne olduğunu sormaktır. Teşhis edilen bu kurallar dizisi her ne çeşit olursa olsun, söylemsel bir oluşumla ya da söylemle karşılaşırız. Böylece özellikle verili bir bilgi alanında doğru olarak kabullenilen ifadelerle ilgilenmez Foucault. Daha ziyade, Ian Hacking'in "doğru ya da yanlış" adını verdiği ifade gruplarının oluşumunu mümkün kılan söylemsel kurallar dizisini açığa çıkarmaya çalışır, hakkında akıl yürütme yollarına sahip olmamız nedeniyle yalnızca doğru ya da yanlış olarak görülebilen kurallardır bunlar (Hacking 1982: 49). Bir söylemin bir olasılıklar sistemi olarak görülebilmesinin nedeni budur; ya doğru ya da yanlış olacak ifadeler üretmemize im-

kân veren şeydir o – bir bilgi alanını olası kılar söylem. Ancak bir söylemin kuralları bireylerin bilinçli olarak takip ettikleri kurallar değildir; bir söylem, bir yöntem ya da araştırma kanunu değildir. Daha ziyade, ifadelerin oluşumu için zorunlu koşulları sağlar ve bu şekliyle, bir söylemin sözcülerinin "gıyabında" işler. Gerçekte, bir söylemin "bilen"lerinin [*knowers*], yazarlarının ve dinleyicilerinin yeri, işlevi ve özelliği de bu söylemsel kuralların bir işlevidir.

Foucault'nun yaklaşımının sınırının doğası ve gücüne ilişkin bir şeyler görmenin en kolay yolu, sınıflandırma sistemlerini düşünmektir. *The Order of Things*'in başında, Arjantinli yazar Jorge Luis Borges'ten bir Çin ansiklopedisinden alındığı söylenen, hayvanları aşağıdaki gibi kategorilere ayıran bir pasaj aktarır Foucault: (a) İmparator'a ait olanlar (b) mumyalananlar (c) evciller (d) süt domuzları (e) sirenler (f) efsanevi olanlar (g) sokak köpekleri (h) bu sınıflandırmaya dahil edilenler (i) sayısız olanlar (k) zarif bir deve tüyü fırçayla çizilenler (l) vesaire (m) biraz önce su testisini kıranlar (n) uzaktan sinek gibi görünenler (Foucault 1970: xv). Foucault'nun belirttiği gibi, bu kurgusal sınıflandırmanın belirttiği şey, onu düşünmemizin tamamıyla olanaksız oluşu nedeniyle, kendi düşünce sistemimizin sınırlılığıdır. Kendi söylemimizin içine kapatılmış olduğumuzdan, hayvanların dünyasının bu tarzda nasıl sınıflandırılabildiğini tamamıyla anlayamayız. Nesneleri sınıflandırdığımız zaman bir olasılık sistemi içerisinde faaliyette bulunuruz – ve bu sistem, hem belirli şeyleri yapmamızı mümkün kılar hem de bu sistemle ve şeylerle bizi sınırlandırır.

Tarih boyunca, her biri dünyanın doğal düzeninin farklı kavramlaştırmasında kökleşmiş olan, hayvanlar için sayısız sınıflandırma sistemleri olmuştur. Ancak, önceki sınıflandırmaların düşüncenin dinsel ve ilkel biçimlerince lekelendiğini ve yalnızca kendi sınıflandırmamızın esas olarak hata-

dan uzak olduğunu varsayarız. Fakat Foucault'nun imkânsız kılmaya çalıştığı hareket, tam da budur. Doğru, bir söylemin kurallarının yalnızca bir etkisidir Foucault için – kendi sınıflandırma sistemlerimizin, önceki sınıflandırmaların tahrip ettiği doğal dünyanın belirli sürekli özelliklerini yansıttığını iddia edemeyiz. Bu sınıflandırmanın ya da bir söylemin her şeyin üstünde doğruluğu ya da yanlışlığına ilişkin hiçbir şey sorulamaz – sözcükler ile şeyler arasındaki ilişki her zaman kısmidir ve bizzat rasyonel olarak doğrulanamaz olan söylemsel kurallar ile bağlılıklarda kökleşmiştir.

Önceki çalışmalarında söylemsel değişmelerin keyfî doğasını vurgulayarak söylemlerin doğruluk iddialarını yok etmeye çalışır Foucault. Fikirler tarihinde kopma ve süreklilik üzerine vurgu yapar: Mantık ve rasyonelliğin söylemlerin temellerinin sağlanmasında hiçbir rolü olmadığı olgusuna dikkatimizi çeker çünkü bu. Bu önceki çalışmalarında, söylemler, çoğunlukla, toplumsal ve siyasal olaylar ve kurumsal ya da ekonomik süreçler ve pratikler gibi söylemsel olmayan öğelerce etkilenmemiş olan bir hayli soyut düşünce yapıları olarak görülür. Ancak, son zamanlardaki çalışmalarında, iktidarın bilgide oynadığı oluşturucu role gittikçe artan bir vurguda bulunur. Bir kez daha, bu noktanın rolü, beşeri bilimlerin rasyonel olmayan, rastlantısal ve sık sık çirkin kökenlerde kökleştiğini göstermektedir. Ancak, belirtmeliyiz ki Foucault'nun ancak bir söylem içinde doğru olarak sayılabileceğine ilişkin iddiasının kabul edilmesi kolay değildir. Eğer Foucault'nun söylediği doğruysa, doğru her zaman söyleme akrabadır; ne tüm söylemlerde doğru olan bir ifade vardır, ne de tüm söylemler için doğru olan herhangi bir ifade – öyle ki, kendi değerlendirmesi temelinde Foucault'nun söylediği şey doğru olamaz. Karmaşık ve oldukça saçma bir sorundur bu ve Foucault'nun son çalışmalarında ondan kaçınmaya ilişkin bir kıpırdanma görürüz. Özelde Foucault,

kendisinin, doğrunun söyleme her zaman akraba olduğunu mu yoksa onun siyasal ve aynı zamanda da epistemolojik bir statüye sahip olduğunu mu iddia ettiği; psikiyatrik bilginin doğruluk konusunda hiçbir temeli olmadığını mı yoksa psikiyatrik bilginin pratik yönetimin baskıcı sistemin bir parçası olduğunu mu iddia ettiği sorusuna ilişkin olarak akıllıca bir kaçamak yapmıştır. Ancak, son bölümde ileri süreceğim gibi, Foucault'nun tezinin bizzat önemli kısmı belki de bu kaçamaktır.

Bu noktada, Foucault'nun psikiyatrinin ve beşeri bilimlerin doğruluk iddialarına nasıl ve niçin şüpheli yaklaştığını tam olarak incelemek yararlı olacaktır. Örneğin, onun Henriette Cornier ve Catherine Ziegler'i ele almasına bakalım:

> 1827'de Paris'te, bir hizmetçi olan Henriette Cornier, yanında çalıştığı kimselerin komşusuna gider ve bir süreliğine kızını kendisine bırakmasını ister. Komşu önce şaşırır, sonra kabul eder. Kızını almak için geldiğinde Henriette Cornier'in onu öldürmüş ve başını keserek pencereden atmış olduğunu görür.
>
> Viyana'da Catherine Ziegler gayri meşru çocuğunu öldürür. Mahkemede, eyleminin, karşı konulamaz bir gücün sonucu olduğunu açıklar. Deliliğine karar verilerek beraat eder. Hapisten çıkarılır. Fakat orada tutulmasının daha iyi olacağını, çünkü tekrar bu işi yapacağını söyler. On ay sonra, hemen öldürdüğü bir çocuk doğurur ve mahkemede yalnızca çocuğu öldürmek için hamile kaldığını açıklar. Ölüme mahkûm edilir ve bu ceza icra edilir (Foucault 1978: 3).

Foucault dikkatimizi bu ve benzeri durumlara ilişkin tanışmalarla, 19. yüzyılın başlarında, psikiyatristlerin bir dizi uylaşımla [*convention*] ilgilerini kestiğine çeker. Deliliğe, yalnızca (medeni kanunda miras hakkından mahrum eden) –ve sokaktaki insanın kolayca anlayabileceği– bunama ya da

ahmaklık ve kudurma durumlarında başvurulan 18. yüzyıl pratiğiyle ilgilerini kesmişlerdir. Bu "yeni" durumlar, işlenen suçun, herhangi kabul edilebilir bir delilik biçiminden önce gelmediği, onunla birleşmediği ya da onu takip etmediği durumlardı. Yine de psikiyatristler deliliğe hayli ciddi suç durumlarında başvurmanın uygun olmadığı görüşünde olan daha önceki uylaşımları takip etmeyi reddettiler. Doğanın kanunlarına karşı suçlar –uylaşımsal kodlara ve kanunlara karşı gelmenin doğrudan örnekleri olarak ele alınması hayli korkunç olan suçlar– olarak sundular "yeni" suçları. Bu suçların, kâr, tutku, akıl ya da güdü olmaksızın işlendiğini vurguladılar ve suçları anlaşılmaz ya da delice kılan şeyin de bu olduğunu ileri sürdüler. Yine de ellerindeki tek kanıt, suçun kendisiydi. Bu olguları vererek, Foucault şu iddiada bulunur: "19. yüzyıl psikiyatrisi tamamıyla kurgusal olan bir entiti, delilik adında bir suç, delilik adına bir suç, delilikten başka bir şey olmayan bir suç, suçtan başka bir şey olmayan bir delilik icat etti" (Foucault 1978: 5-6). Kendi yaratıklarına, "öldürme saplantısı" adını verdi – ki bu, yalnızca insafsız suçlarda tezahür eden bazı delilik çeşitleri olduğuna ilişkin akıl almaz bir iddiada kökleşmişti.

Öldürme saplantısı, psikiyatri tarihi kitaplarına emanet edilmiş olsa da, suçu yorumlamamızın orijinal olarak bu suç kategorisini üreten doğal, rasyonel ve yasal düzenlemelerin ikili varyasyonundan kurtulduğunu düşünmemeliyiz. Öldürme saplantısı, doğal düzene başvurarak hem bir suçlar dizisi hem de bir delilik çeşidi üretir. Bu yolla, hukuki sistemde psikiyatrik uzmanlık için bir giriş sağlar; bu, hukuki sistemin odağında, suçtan suçluya doğru – ceza yasasına ve bu ceza yasasına karşı gelme edimlerine bir ilgiden suça ilişkin edimin rasyonelliğine ilişkin bir ilgiye ve bu nedenle suçlunun özelliğine ve onun tedavi edilişi ve düzene sokuluşuna ilişkin bir ilgiye doğru bir değişmeyle sonuçlan-

dı. Bir dizi suça ilişkin edimler, bir çeşit deliliğin ortaya çıkışı olarak yorumlandığında, eylemin rasyonelliği, güdüsü ve nedeni soru olarak ortaya atıldığında, diğer suçlar da giderek suçlunun zihninin özelliği ve durumu hakkındaki sorulara maruz kalıyordu. Böylece "suçlu zihin" kavramı için ufak bir adım atılmış oldu. Aynı zamanda, kendisini yalnızca suçta tezahür ettiren bir delilik biçimini tasdik ettiğimizde, "suçlu bireyler"in tehdit etmesi fikrini de yaratmış olduk; bu bireyler, doğal ve yasal düzenlerin ihlal edilmesinde aniden patlayan bireylerdi. Psikiyatri hukuki sisteme taşınınca, mahkemeler de bu tehdit edici patolojiyi meydana çıkarmak için çaba içine girerek topluma taşındı. Suç giderek kişiliğin, karakterin ve zihnî durumların bir işlevi olarak yorumlanınca, bizler de giderek yasal düzeni ihlal etmeyen fakat edebilecek olanlar arasında toplumsal sapmaya eğilimli olarak gördük kendimizi. Böylece yasal cezanın uygulanmasından kişiliğin incelenmesine ve tedavi edilmesine doğru bir değişme görüldü ve buna, yasal güçlerin güçlendirilmesinden toplumun tedavi edilmesine ve suçun ondaki kaynaklarına doğru bir değişme eşlik etti. Öldürme saplantısı kategorisinin ahlaki çürüme kategorisiyle yer değiştirmesiyle ve ardından bu kategorinin de suçun toplumsal patolojisine ilişkin çalışmalarla yer değiştirmesiyle, kanunun yönlendirimini giderek normal ve sağlıklı bir kitlenin yaratılmasına ilişkin bir saplantıya dönüştürdük.

Bu değişmenin başka ciddi sonuçları da vardır. Yalnız korkunç bir suçla tezahür eden bir delilik kategorisinin ayırt edilmesi ve bundan çıkan bazı suçların tamamıyla rasyonel, psikolojik olarak normal bireyler tarafından ifa edilebilecek kadar dehşetli olduğu sonucu, temelden sakatlansa da, hâlâ hukuki pratiğe egemen olan neden, eylem ve sorumluluk kavramlarına ilişkin yorumlara yol açtı. Eylem için açık bir bilinçliliğin varlığının varsayılması yanında, edimin ras-

yonel olarak idrak edilebilirliğini karara bağlayan ve davranışa göndermede bulunan bir sorumluluk kavramı benimsedik. Ayrıca, yalnız özgür edimlerin cezalandırılabileceğine ilişkin bir önermeyi de kabul ettik – böylece, bir edimden sorumlu olmak için, o edimin özgür bir edim olması gerekiyordu. Yine de, paradoksal olarak, edim psikolojik olarak ne kadar fazla belirlenmişse, –yani, bireyin kimliğiyle ve neliğiyle ne kadar fazla karakter tarafından ve ne kadar az güdü ve neden tarafından belirlenmişse– o kadar fazla cezalandırılıyordu. Böylece psikolojik determinizm hem yasal özgürlüğün hem de yasal ve ahlaki sorumluluğun işareti olmuştu; bunun yanında, karakter nedeniyle edimde bulunmak, özgür olmayan bir biçimde edimde bulunmaktı. Kanun böylece, güdülerin, nedenlerin [*reasons*] ve sebeplerin [*cause*] yeniden ortaya çıkan sorunlarıyla doldurulmuştu. Hukuki sürecin merkezinde de, şu inanç yatıyordu: Eğer bir edim cezalandırılacaksa, o edim özgür bir edim olmalıydı ve eğer kalacaksa zorunlu olmalıydı. Bu kavramsal karşıtlığın dışında, ahlaki, toplumsal ve psikolojik bilimlerde karakteri, tutarlılığı ve kişiliği iyiden iyiye inceleyen, cezanın uygulanmasını düzenleyen ve toplumsal gözetimin aygıtlarını uygulayan (psikiyatristler, göz altında tutan memurlar, sosyal yardım memurları gibi) yasal olmayan bir uzmanlık alanı gelişmişti.

Foucault'nun tezi, suçun çağdaş sınıflandırmalarının, gerçekte suça ve suçluluğa ilişkin tüm bir düşünce tarzımızın, bizi karmaşık kavramsal bağlanmaların bataklığında içeren söylemsel bir oluşumdan ortaya çıktığıdır. Psikiyatride ve onun ilişkide olduğu disiplinlerde bulunan tekil önermelerin doğruluk iddialarıyla özgül olarak ilgilenmez Foucault. Onu ilgilendiren şey, önermelerin "doğru ya da yanlış" olma biçimlerinin, suçluluk hakkında düşünme ve ona tepki gösterme biçimlerine dayanması ve bu düşünme tarzının, bilimsel konuma ilişkin iddialarına rağmen, rasyonel

olarak meşrulaştırılamayacağıdır. Burada, Foucault'nun toplumlarda iktidarın işlevleriyle ilgilenmesinin nedenini görürüz. Toplumsal düzende normalliği baskı altında tutan psikiyatri ve diğer yasal olmayan disiplinler, giderek toplumumuzun ahlakını ve hayatını gözetmeye başlayan disipliner bir güç oluşturdu. Fakat Foucault'nun hamlesini tam olarak anlamak için onun iktidar/bilgi ilişkisini ele almasına ayrıntılı olarak değinmeliyiz.

Foucault'nun iktidar görüşü, kavramı ilk olarak analiz edişinden sonra değişmiştir. Sevindirici bir durumdur ki son zamanlarındaki önermelerini önceki yorumlarından daha ayrıntılı bir biçimde formüle etmiştir (karş. Foucault 1971, 1979 ve 1982). Bu son önermelerde iktidarı, bir aktörün başka bir aktörün eylemini etkileyecek bir tarzda edimde bulunması anlamında bireyler arasındaki bir ilişki olarak görür. İktidar ilişkileri, rızaya ya da şiddete dayalı ilişkilerden ayırt edilmelidir; bu iktidar ilişkileri, "bir neden ya da nesneler üzerinde edimde bulunur; zorlar, yola getirir, çarkı kırar, bozar ya da tüm olasılık kapılarını kapatır" (Foucault 1982: 220). Böylece iktidar bir aktörün, bir başkasının aksi takdirde yapmayacak olduğu bir şeyi yapmasını sağlayabileceği ilişkileri tanımlar: "Her zaman, eylemi yapabilir olmaları nedeniyle edimde bulunan bir özne ya da edimde bulunan özneler üzerinde edimde bulunmanın bir yoludur o." İktidar, "yalnızca özgür özneler üzerinde ve özgür oldukları müddetçe uygulanır" (Foucault 1982: 220). Zorlamak ya da aksi takdirde söz konusu aktörler için açık olan bir dizi eylem yönünün var olduğu alanlarda eylemi yönlendirmek için işler.

Foucault'nun son tezlerinde iktidara ilişkin olarak söylediği şeylerin çoğu, birçok liberal ve radikal düşünceye yeterince rahat bir biçimde uyar görünse de, Foucault, bu standart değerlendirmelerinden iktidar/bilgi ilişkisini ele alırken

ayrılır; iktidarın, temelde, baskı ve zorlamayla bilginin gelişmesini engelleyen bir güç olduğuna ilişkin liberal görüşün tersine, iktidarın doğruluğun üretilmesinde bütünleyici bir öğe olduğunu ileri sürer: "Doğruluk iktidarın dışında, ya da iktidarda olmayan bir şey değildir ... Doğruluk, bu dünyanın bir şeyidir: Yalnızca birçok zorlama biçiminin olması nedeniyle üretilir. Ve iktidarın düzenli etkilerini yönlendirir" (Foucault 1980: 131). Böylece, örneğin, beşeri bilimlerin varlığı, kendi uygulayıcılarının, içinde suçlular, deliler, hastalar, yaşlılar, mücrimler ve varsayımsal olarak normal olan kimselerin edimde bulunmak zorunda olduğu bir olasılıklar alanı yapılandırmalarını mümkün kılan iktidar ilişkilerinin varlığını eşzamanlı olarak varsayar. Başkalarını eyleme yönlendirme iktidarları aracılığıyla, bu uygulayıcıların, hem bu aktörlerin bilgilerini pratiğe sevk etmek ve hem de onların pratiklerinden başka "bilgiler" çıkarsamak suretiyle onlar üzerinde gözlem yapması, onları düzene sokması, onlarla deney yapması ve onlar üzerinde uygulamada bulunması mümkün olmuştur. Denebilir ki psikiyatri öldürme saplantısına ilişkin bir görüş ileri sürerek sınıflandırdığı aktörlerden oluşan özel sınıfın kontrolünü kazandığında, deney yapma ve gözetleme aracılığıyla, hukuki alandan geri alınan ve pratik için başka alanlar ve özneler talep etmek için kullanılan yeni kuramlar ve kategoriler geliştirebilmişlerdir. İddialarının tartışılamayacağı anlamına gelmez bu – gerçekte, tartışmalarında, uzmanlaşmış bilgi talep eden uzmanlar olduğunu görürüz. Yani, bilgi talepleri aynı zamanda onların iktidar talebiydi ve bu ikisi ayrılmaz bir biçimde birbirlerine bağlıydı.

Aynı zamanda, Foucault için iktidarın, geleneksel olarak iktidarın merkezî olarak görülen gövdeden –Devlet'ten– beşeri bilimlere emanet edilen bir şey olmadığını da kavramalıyız. Tersine, iktidar, toplumsal ilişkilerin içkin bir özelliği-

dir (çünkü başkalarının edimde bulunma biçimini etkileyecek bir tarzda edimde bulunabildiğimiz her bir durumda iktidar vardır). Bunun için, iktidar ilişkileri her zaman potansiyel olarak değişkendir ve potansiyel olarak tersine dönebilir – ben senin eylemlerinin seçimini sınırlayabilirim; fakat sen de aynı derecede benimkileri sınırlayabilirsin. Ancak, iktidar ilişkilerinin böyle değişken bir biçimde olduğunu iddia ederken, Foucault, modern toplumda beşeri bilimlerin, bilgi ve uzmanlık talepleri aracılığıyla, bu değişken biçimi genel egemenlik örüntülerine dönüştürdüğünü de ileri sürer. Şöyle der Foucault: "Bizler iktidar aracılığıyla doğrunun üretilmesine tâbi kılındık ve doğrunun üretilmesi aracılığı dışında iktidar uygulayamayız" (Foucault 1980: 93). Modern Devlet, yalnızca, kitleleri üzerinde kontrolünü artırması suretiyle meşruluk kazanmaya hazır, 19. yüzyıl Devleti ve beşeri bilimlerin pratiklerinden ibaret değildir. Tersine, beşeri bilimler, yönetimin –Devlet iktidarından ve kanunun yönlendiriciliğinden ziyade, akıl ve beşeri fonksiyonun normları üzerinde kurulu– yönetimin rasyonel bir düzenine ilişkin Aydınlanma iddialarından ortaya çıkmıştır ve Devlet'in faaliyet alanını kolonize etmesi, biçimlendirmesi ve büyük bir oranda yayması, beşeri bilimlerin bilgi ve pratiğinin tedricî olarak büyümesi ve sağlamlaştırılması aracılığıyla oluşmuştur: Şu sonuçla Devlet iktidarı, bu bilimlerin disipliner ve normalleştirici biçimi içinde dönüşmüştür. Meşru bir biçimde kitlenmesini düzene sokan ve hastalık, kargaşa ve toplumsal sapmaların işaretlerini arayıp bularak şu ya da bu denetleyici sistemin gözetleyici gözlerinin altında tevdi edilebilir kılan ve normal fonksiyonlarına döndürülen bir organizma olarak toplum kavramını, beşeri bilimlerden çıkarırız. Devlet iktidarı, Foucault için, analizinin son noktasıdır, kurumlar, pratikler ve "disiplinler"in bilgi talepleri tarafından birleştirilen ve tanzim edilen sayısız tekil iktidar uygula-

malarından oluşur. Bu bilgi talepleri olmaksızın iktidar ilişkilerinin egemenlik örüntülerinde tanzim edilmesi, yalnızca geçici ve değişken olacaktır. Bunu bir kez kavradığımızda, Foucault'nun söylemleri değerlendirmesinde ne yapmaya çalıştığını daha kolay bir biçimde görürüz.

Foucault, kendi değerlendirmelerini soykütükler [*genealogies*] olarak tanımlar. Söykütüğü, mücadelelerin özenli bir biçimde yeniden keşfedilmesini, "bütünleştirici söylemler" adını verdiği şeyin tiranlığına bir saldırıyı ve bölünmüş, tâbi kılınmış, yerel ve özgül bilginin yeniden keşfedilmesini içerir. Modern düzenin iktidar/bilgi matrisinin sınırını çizen büyük doğrulara, büyük sistemlere ve büyük sentezlere karşı yönelir. Amacı, iktidarın etkilemesine maruz kalmış kişilerin ona karşı koyabilmesi için iktidarın işleme biçimini göstermektedir. İktidarın modern kodlanmasında, içinde bulunan kitleleri disipline eden ve onlar üzerinde normlar empoze eden söylemlerde, baskı altına alınan şey, yerel, farklı bilgidir; bireylerin ve toplumların yaşantılarını ifade ettiği için birlik oluşturmaya muktedir olmayan bilgidir. Foucault, yeni bir sistem için ısrar etmekten ziyade (Marksizme güvensizliğinin nedeni budur), anarşistçe bir dürtüyü ifade eder. Onun desteği, iktidarın tâbi kılıcı etkilerine karşı koyanlar; bazı feministler gibi, tıbbın kurulu pratiğine bedenlerini teslim etmeyi reddedenler; (anti-psikiyatri hareketleri gibi) uzmanlaşmış bilgi talep eden profesyonel çabalara karşı koyanlar; nasıl ölmek istediğine dair taleplerde bulunanlar; etnik, toplumsal, dinsel, cinsel ya da ekonomik egemenlik ve sömürüye karşı çıkanlar ve –erkeğe tâbi kılınmaya karşı çıkmaya başlayan kadınlar, ailelerine tâbi kılınmaya karşı çıkan çocuklar, doktora tâbi kılınmaya karşı çıkan hastalar ve kitlelerin, hayatlarına ve çevrelerine merkezî ve yerel otoritelerin müdahale etmesine karşı çıkan bazı kesimler gibi– kendilerine başkalarınca empoze edilen kimlik-

lere karşı çıkan kimseler içindir. Bu mücadelelerin, yerel ve özgül konumlar için doğrudan karşılıkları vardır. Her şeyden önce, bireylerin gerçek boyun eğmeyişlerinden neşet ederler ve Foucault'nun çalışmaları bir tahrik olarak bu boyun eğmeyişi amaçlar: Tâbi kılınmış bilginin ortaya çıkışının ve karşı koyuşun örgütlenmesi için yeni alanlar önerir bu çalışmalar.

Fakat bu, Foucault'nun, örneğin, Henriette Cornier ile Catherine Ziegler'e 20. yüzyılda tekabül eden kimseleri özgürleştirmeyi amaçladığı anlamına gelir mi? 1970'lerin başlarında mahkûm grupların kurulmasına ve yönetilmesine yardım etmesi, bunun böyle olduğunu gösterebilir, fakat onun amacı, doğrudan bu değildir. Onun hapishane eleştirisi, hapishanenin kapılarının açılması ve mahkûmların sesinin duyurulmasına izin verilmesi anlamına gelir. Hapishane ne amaçladığı gibi işlemektedir ne de Bentham'ın *panopticon*'a ilişkin görüşü ve onun için ümidine yakınlaşmaktadır ve Foucault'nun görüşü, onun yalnızca suçlunun atıldığı bir boşluk olarak hizmet gördüğüdür. Hapishane, mahkûmu hem kapatır hem de susturur ve bunun sonucundaki suskunluk, uzmanların bu iddialarda bulunmalarına izin verir. Foucault'nun eleştirisi, uzmanların bu iddialarına karşı yönelmiştir. Onun amacı, bir reform planı sunmak değil, söykütüksel eleştirinin pratiği aracılığıyla mahkûmların seslerinin duyurulmasıdır:

> Eğer hapishaneler ve cezalandırıcı mekanizmalar dönüştürülürse, bu bir reform planının toplum görevlilerinin kafalarında bir yer bulması nedeniyle olmayacaktır; o cezaya ilişkin gerçeklikle meşgul olmak zorunda olan kimseler, bir diğeriyle ve kendileriyle ihtilafa düştükleri zaman, çatışmalar ve karşılaşmalar aracılığıyla, çıkmaz sokaklara, sorunlara, olanaksızlıklara uğradıkları zaman olacaktır; reformcu-

ların ideallerini gerçekleştirdikleri zaman değil, eleştirinin gerçek olanda fark edildiği zaman ...

Eleştiri, sonuca bağlayan bir tümdengelimin öncülü olmak zorunda değildir: Böylece bu, yapılmasına ihtiyaç duyulan şeydir. Mücadele edenler, reddedenler ve olana karşı koyanlar için bir araç olmalıdır eleştiri. Çatışma ya da karşılama süreçlerinde karşı çıkmayı amaçlayan makalelerde kullanılmalıdır (Foucault 1981: 13).

Soykütüğü, bir yandan, mahkûmun tek hakkının disipline edici düzene uymak olduğu halihazırdaki cezaya ilişkin söylemimiz tarafından baskı altına alınan eleştirileri ve mücadeleleri kışkırtmayı amaçlar. Fakat diğer yandan da, bir başka amacı daha vardır: Birçok yolla dikkatimizi Ziegler ya da Cornier eserlerinde görülen birçok benzer durum üzerine çekerek Foucault'nun amacı, onlara ne yaptığımızı ifşa etmek değil, fakat onlara bu şeyleri yaparak kendimize ne yaptığımızı göstermektir. Yani, başkalarının deliliği, hastalığı ve mücrimliğini tedavi etmeye çalışarak kendimizi deli, hasta ve mücrim yaptığımızı göstermektedir. Bizi gözetenleri olayların dış görünüşünden bireylerin kalplerine, zihinlerine ve ruhlarına yönelterek, eşzamanlı olarak kendimizi bakışa açarız ve ona tâbi kılınmayı kabul ederiz. Soykütüğü, her şeyden çok, bilgi taleplerinin ve üzerimizden bizi gözetleyen disiplinlerin her zaman ve her yerde hazır ve nazır oluşuna ilişkin görünüşün tanınmayışını içerir.

Foucault'nun eserlerinin merkezinde tarihe tâbi kılınmış hiçbir sabit özenin olmadığı –hiçbir geçerli felsefi antropolojinin olmadığı– ve böylece, tutarlı ve sabit bir beşeri "konum" ya da "doğa" belirlenebileceğine ilişkin iddianın hiçbir temelinin olmadığı yatar. Muhakkak ki tarih böyle bir konumu ya da doğayı açığa çıkarmaz. Tarih için hiçbir rasyonel yön yoktur; ne insan rasyonelliğinin doğa üzerinde

(kendi doğamız ya da dışsal doğa üzerinde) tedricî bir zaferi vardır ne de (Marx'ın varsaydığı gibi) her şeyin üstünde bir gayesi ya da amacı vardır. Böylece tarih üzerinde çalışmak bize hiçbir sabitlik, hiçbir teselli ve hiçbir sağlamlaştırma sağlamaz: Tarih hem kontrolsüz hem de yönsüzdür. Nietzsche'nin tarihsel çalışmasını tarif ederken Foucault, etkili bir biçimde kendininkini de tarif eder.

> Etkili tarih [*effective history*], sabitliklere sahip olmayışıyla geleneksel tarihten ayrılır. İnsandaki –hatta onun bedenindeki– hiçbir şey bu kendini tanımanın ya da başka insanları tanımanın temeli olarak etkide bulunmak için yeterli derecede durağan değildir ... Tarih, duygularımızı bölerek, güdülerimizi dramatize ederek, bedenlerimizi çoğaltarak ve kendisinin karşısına kendisini koyarak hakiki varlığımıza süreksizliği sokması oranında etkili olur (Foucault 1977: 153-154).

Tarihin "yönü", insanlığın geçmişten bugüne doğru öyküsü, bir yanılsamadır. Geçmişimiz her zaman bugünün bir keşfidir – ve bugünümüz, öyle görünüyor ki, hayalî geçmişimizin daha alçak bayırlarının tekaddüm ettiği bir zirve olarak görülmek zorundadır her zaman. Foucault, bu ilerlemeci tarih anlayışına saldırır. Düzene karşı rastlantısal çalışmaları –uzlaşıma karşı sürekli mücadeleleri– yerleştirir. Mücadelenin hiçbir sonu yoktur ve olamaz; bireyler, hiçbir kaçışın olmadığı bir süreklilik ağma yakalanmışlardır: Hiçbir kaçış yoktur, çünkü, bu ağın dışında kalabilen, bu akışı dengelemek için edimde bulunabilen ve bir anlatı düzeni empoze eden hiçbir sabit insan doğası, hiçbir temel insan "varlığı" yoktur. Egemenlikten kaçınmak zorunludur, yine de özgürlüğü garanti etmez bu; çünkü başkaları üzerinde iktidarın uygulaması, tablonun her zaman ters çevrilebileceği, dağıtılabileceği ve yeniden yapılandırılabileceği öncülü üzeri-

ne kurulmuştur. Tarih, bilgi ve insan öznesi, temel olarak, ihtimaller, süreksizlikler ve haksız kökenlerde kökleşmiştir. Foucault için bizler, zayıf yaratıklarız ve nadiren kendimiz oluruz.

Foucault'nun ne yapmaya çalıştığı ve bu görevi nasıl ifa ettiğine ilişkin olarak bazı şeyler anlatmaya çalışırken, onun konumunun eleştirilmesi hakkında çok az şey söyledim. Kısa bir eleştiri yaparak ve ardından eleştirinin Foucault'yu sorumlu tutmasının niçin zor olduğunu göstererek, bu makaleyi bitireceğim.

Eleştirim, Foucault'nun insan öznesini terk etmesiyle ve karşı koyma ile mücadele çabasıyla ilgilidir. İnsanların niçin ve ne adına mücadele etmesi gerektiğine ilişkin soruyu anlamak, bir sorundur. Foucault'nun değerlendirmesinde, bireylerin gerçek boyun eğmeyişleri, insanların "agonizmi" ya da mücadele susuzluğu adını verdiğim şey, onların mücadele edebileceklerini temin eder; fakat Foucault, bize, ne karşı koyuşu teşvik etmek için ne de farklı mücadeleleri ayırt etmek için bir zemin önerir. Karşı koyuşu açıklayan bir iddiadan onu belirli bağlamlarda meşrulaştıran ve teşvik eden bir iddiaya doğru hareket etmek, insan iyiliğine ilişkin bir kavrama bazı bağlanmalar yapmamızı gerektirir ve insan öznelliğine ilişkin bazı görüşlere dayanmaktadır. Eğer analizinin eleştirel bir boyutunun olmasını istiyorsa, Foucault'nun benzer bir şeyi yapmaktan nasıl kaçınabileceğini göremiyorum – fakat bunu yapmak, açık bir şekilde, Foucault'nun insan öznesini tanımayışı ve sabit bir insan doğasını reddedişiyle çelişir. Foucault'nun insan doğasına ilişkin olarak konuşmak istememesinin nedenini görmek kolaydır; fakat bunu yapmaması, perspektifini nasıl kullanmak isteyişimize bakılmaksızın iktidar için mücadele etmemizi yalnızca teşvik ettiğine ilişkin bir yük yükler Foucault'nun analizine.

Bu eleştiri ve Foucault'nun doğruluğa ilişkin değerlen-

dirmeleri hakkındaki önceki yorumlarım, felsefi düşüncenin, tarihsel yöntemin değerlendirilmesinde ya da toplumsal ve politik kuramda karar verici [*decisive*] olarak ele alınmasının biçimine ilişkin tipik bir örnek oluşturur. Yine de bu eleştiri, Foucault'ya kolayca yüklenemez; çünkü Foucault'nun saldırdığı şey, tam olarak felsefeye ilişkin bu görüştür (ve felsefenin kavramları arasında karar verici olarak hangi düşüncenin ele alınabileceği açık değildir). Foucault'nun felsefesi, öykü anlatımında ve eylemde kökleşmiştir. Tarihlerinin, sahte bağlantılar oluşturan, ilişkiler kuran ve söylemin birliğini ihlal eden kurgular olduğunu söyler Foucault. Amacı, varsayımlarımızı ve kesinliklerimizi sorgulamaktır; çeşitliliği ve farklılığı –Batı metafiziğinin dogmatik ve bilimsel vesayeti altında gelişen ve modern Devlet içindeki iktidarın aktörleri olarak kuran tâbi kılıcı beşeri bilimlerce yok edilen– gerçek yerine koymaktır. Böylece saldırdığı sistemi benimsemeksizin Foucault'yu eleştirmek zordur – ya onun tarafını tutarız ya da tâbi kılınmakla suçlanırız. Yine de, her iki tarafı da çekici kılmayan şey, olasılıkla, Foucault'nun çalışmasının büyük gücüdür: Söylediklerinin çoğu, Foucault'nun mağlup olmayacağı derecede gerçekliğe yeterince kapalıdır ve bununla birlikte, kendi görüşleri hiçbir cazip kesinlik sunmaz. Eğer bu böyleyse, Foucault, ana amacını gerçekleştirmiştir; bunu şöyle tanımlar:

> [Amacım], delilik, hastalık, suç ve ceza hakkındaki belirli kesin olarak görülen şeyleri ve bayağılıkları yok etmek için bazı katkılarda bulunmak; birçok başka şeyin yanında, belirli ifadelerin artık canlılıkla ifade edilemeyeceğini, belirli eylemlerin artık en azından çekinmeksizin ifa edilemeyeceğini göstermek; insanların belirli şeyleri algılayışlarında ve yerine getirişlerinde değişiklikler yapmaya katkıda bulunmak; ve, duyarlılık biçimlerinin bu zor yer değiştirirliliği-

ne ve müsamahanın başlamasına katılmaktır; bundan daha fazlası için çabalamaya muktedir olduğumu sanmıyorum (Foucault 1981: 11-12).

Bunun Foucault'nun felsefesini zorlayıcı [*coercive*] kılacağını söyleyebiliriz; çünkü o, rasyonel tezler ve iknadan ziyade üretilen etkilerle ilgilenir. Fakat bu, Foucault'nun söylediği şeylerle tedirgin ediliyorsak, bunun nedeninin Foucault'nun kurgularının aşina olduğumuz şeyler olduğu gerçeğini gözden kaçırır. Modern Devlet'teki gelişmemiş yaşantılarımızı bilinçli kılıyorlarmış gibidir sanki.

Foucault'yu bu şekilde anlarsak, görürüz ki Foucault, Teori'nin dirilişine ilişkin bu araştırmaya dahil edilen birçok diğer kuramcıdan farklıdır; çünkü, tüm arkeolojik metaforlarında, kesinliğin eski alanlarının altını kazarak pek fazla yeni alanlar açmakla ilgilenmez. Beşeri bilimlerin üzerinde ısrar ettiği kesinliklerin kaybedilmesiyle bizler, bir kez daha farklılıklarımızla, mücadelelerimizle ve karşı koyuşlarımızla kalırız. Bu, temelde kim ve ne olduğumuza ilişkin olarak bize artık hiçbir emniyet sağlamayabilir, fakat Foucault bize bunu kendimizden başka hiçkimsenin daha büyük bir kesinlikle bilemeyeceğine ilişkin bir inanç vermişse, başarılı olmuştur.

OKUMA ÖNERİLERİ

Foucault'nun düşüncesinin gelişme biçimini görmek için, yeterli tahammülü olan kimseler, Foucault'nun metinlerini kronolojik düzenle okuyabilirler. Fakat aslında bu zorunlu değildir. Alan Sheridan'ın Foucault üzerine kitabı, ilk metinlerden itibaren hayli seçici bir okumanın temeli olarak kullanılabilecek başlıca eserler aracılığıyla kısa ve genelde güvenilebilir fakat eleştirel olmayan bir rehber oluşturur (She-

ridan 1980). Buna alternatif olarak, doğrudan Foucault'nun eserlerine başvurmak isteyenlerin *Discipline and Punish* ile ve buna ek olarak, Foucault'nun bazı makaleleriyle, özellikle "About the Concept of the 'Dangerous Individual'" (1978) ve "Questions of Method" (1981) ile başlamaları tavsiye edilir. Foucault'nun ilgilerinin genişliğinin iyi bir göstergesini oluşturan, Colin Gordon'un derlediği, diğer makalelerin yararlı bir derlemesi vardır (Foucault 1980) ve Bouchard'ın daha önceki derlemesi eski olsa da, post-yapısalcı edebiyat eleştirmenleri arasında Foucault'ya ün kazandıran "What is an Author?" adlı seminer metnini ihtiva eder (Foucault 1977b). Foucault'nun son kitabı *History of Sexuality* (1979), *Discipline and Punish* kadar kolay okunabilir bir kitap değildir; fakat zamanımızın büyük saplantılarından birinin tamamen kışkırtıcı bir değerlendirmesini sağlar.

İktidar/bilgi ilişkisiyle ilgilenen okuyucuların, Foucault'nun ilgisini ilk kez işaret eden makale olan "The Orders of Discourse" (Foucault 1971) ile başlamaları, Gordon'un derlemesinin 6. ve 7. bölümlerine geçmeleri ve *History of Sexuality*'yle ve "The Subject and Power" (Foucault 1982) makalesiyle bitirmeleri tavsiye edilir.

Bununla birlikte, okunması zor olsa da, Foucault'nun ilk eserleri, ilgi alanları için teşvik edici ve kışkırtıcı katkılar sağlar. *Madness and Civilisation* (1967) psikiyatri tarihinde büyük bir etki bırakmıştır; *The Birth of Clinic* (1973), tıbbi patoloji kavramının ortaya çıkışının değerlendirmesini sunar; Foucault'nun en karmaşık kitaplarından biri olan *The Order of Things* (1970), ekonominin, sosyolojinin ve filolojinin kökenlerine ilişkin çoğunlukla eşsiz bir analizdir. Foucault'nun başlıca metodolojiyle ilgili kitabı *The Archaeology of Knowledge* (1972), eserlerinde iktidar kavramının bütünleşmesi açısından eski olsa da, felsefi araştırıcılığı için ilham verici bir çalışmadır.

Foucault üzerine ikincil eserler, şimdilerde bir hayli çoktur. Hem Gordon (Foucault 1980) ve hem de Sheridan (1980) bibliyografyalar sunarlar. Fakat bu eserlerin ardından Foucault'nun beş kitaplık bir değerlendirilmesi yayımlanmıştır: Dreyfus ve Rabinow (1982), Lemert ve Gillon (1982), Major-Moetzl (1983), Racerskis (1983) ve Smart (1983). Ancak, bu ikincil eserlerin çoğu, onları orijinal eserlerin zayıf tamamlayıcıları olarak düşünecek yeni okuyucular için çok az kabul görür.

5

THOMAS KUHN

BARRY BARNES

Thomas Kuhn, eseri Amerika dışarısında meşhur olan birkaç bilim tarihçisinden biridir. 1962'de yayımlanan *The Structure of Scientific Revolutions* adlı kitabı, bir klasik, kültürümüzde yapılan tartışma ve münakaşalarda genelde olağan bir referans noktası olmuştur. Kitabın tarihsel bir anlatı olma özelliği taşıdığını söylemek bile gereksiz. Kitap, tarihsel araştırmanın bulgularını, bilimsel bilginin genel doğasının ortaya çıkışındaki kökenlerini belirlemek için temel olarak kullanır. Bu, en azından, bilimin felsefi düşüncede genelde özgül bir konum işgal ettiği İngilizce konuşulan dünyada, kitaba özgül bir önem atfetmişlerdir.

Kıta Avrupası felsefecilerinin açık sözlü spekülatif yaklaşımlarını ya da metafiziksel Teori'lerini hiçbir zaman benimseyemedik. Anglosakson felsefesinde ayaklarımız her zaman sağlam bir biçimde yere basmıştır ve hayli emin bir biçimde saptanmış iddialar dışında Kıta Avrupası felsefelerini kabul etmedik. Söylemimizin modelini oluşturan formlar, dolayımsız anlaşılabilirliği sağlayan olağan dil ile sağlam bir kesinlik ve haklılaştırım ölçütleri sağlayan doğa bilimleri ol-

muştur. Özelde epistemoloji içinde, doğa bilimleri, bir bilgi paradigması olarak hizmet etmiştir; bu, bilimin gelişmesine ilişkin tüm önemli değerlendirmelerin epistemolojik ve aynı zamanda tarihsel bir önem kazanması anlamına gelir.

Bu nedenle, sadece konusu nedeniyle Kuhn'un kitabı hayli önemli bir felsefi ilgiyle karşılanmıştır. Fakat Kuhn'un asıl önemi, onun bu konuyu ele alış tarzıdır. Kuhn, bilim insanlığı ile put kırıcılığın özgül bir birleşimini sunmuştur. Onun bilimi bir hayli radikal bir felsefi konumda bulunarak ele alışını başlangıçta çok az kimse benimsediği halde, kitap, dayandığı tarihsel örneklenimlerin kabul edilmesi nedeniyle, saygı görmüştür. Kuhn, hızla, şeytanın zeki bir destekçisi, kurulu felsefi erdemin müthiş eleştirmeni olarak tanınmıştır.

Kuhn'un eserinin tüm önemini anlamak istiyorsak, önce bu felsefi erdeme bakmak zorundayız. Kuhn'un sorguladığı felsefe, salt soyut bir felsefe değildir. Aksine, genelde kabullenilmiş dünya görüşümüzün ana öğesini oluşturan fikirce değer biçmelerin birleşmiş bir örüntüsüdür bu. Rasyonalizmin, bireyciliğin ve tedricî evrimsel ilerlemeye duyulan liberal inancın öğelerini içeren bu örüntü, karmaşık bir örüntü olduğu halde, ona yalnızca rasyonalizm miti adını vereceğim.

Rasyonalist öğretiler, tüm bireylerin sahip olduğu akıl yürütme yeteneğinin gücüne vurgu yapar. Bilimin rasyonalist değerlendirmesi, bilimin gelişmesini, bireysel akıl yürütme eylemlerinin ürünü olarak görür. Deneyimlerine dayanan mantıksal çıkarsamayla, bilim insanları bireysel olarak, bilimsel ilerlemeye, bilimsel bilginin kümülatif gelişmesine ve bilimin tanımladığı gerçeklik ile bilim arasındaki gittikçe artan tekabüliyete katkıda bulunurlar.

Yalnızca bireylerin rasyonel olması sona ererse, ilerleme tehlikeye girer. Burada tehlikede olan, toplumdur. Toplumsal baskılar, siyasal tutkular ve ekonomik çıkarlar, bireyle-

rin yargısının oluşmasına etkide bulunabilir; öyle ki birey, değer verilen bir inancı değiştirmeyi irrasyonel bir biçimde reddeder, ya da ihtilaflı bir inancı kabul eder. Zamanla, bu eğilimler, siyasal ideolojiye ya da dinsel bir dogmaya dönüşebilir, eğer doğanın anlaşılmasına ilişkin bir gelişme sağlanacaksa ya da bilime bir katkıda bulunulacaksa, bunların yok edilmeleri ya da etkisiz kılınmaları gerekmektedir.

Bu hayli ilkel rasyonalist görüş, yalnızca felsefede değil, toplumun geniş kesimlerinde de yaygın bir biçimde kabul görür. Burada, bu görüşün, modern liberal demokratik toplumumuzun merkezî politik değerleriyle nasıl da güzel bir biçimde harmanlandığı belirtilmelidir. Bu görüş, insanları doğanın önüne yerleştirir; tıpkı insanların, kanunların önüne yerleştirilmesi gibi. Her insanın sahip olduğu akıl, tamamıyla, deneyimden bilginin çıkarsanması için ihtiyaç duyulan şeydir. Herkes bunu yapabilir. Eşit derecede önemli olan bir şey de, rasyonalist değerlendirmeye güçlü bir biçimde tekil bir vurguda bulunulmasıdır: İlerleme, tıpkı Hazine ekonomistlerinin geçerli teorilerinin iddia ettiği gibi, serbest tekil kararlardan ortaya çıkar, ve topluma müdahale, sistemde arzu edilmeyen tahriflere neden olur. Son olarak, rasyonalist değerlendirme, tedricî evrimsel gelişmeye ilişkin değer verilen liberal düşünceyi yansıtır: Bu konuda, bilimsel ilerleme, toplumsal ilerlemeyle memnuniyet verici bir biçimde benzeştirilir. Önceden değindiğim rasyonalizm mitinden söz etmemin nedeni budur: Rasyonalizmin yanlış olduğuna değil, diğer düşünce ve faaliyet örüntüleriyle mutlu bir uygunluk içinde olması nedeniyle, genelde bir mite inanılmasına benzer bir yolla rasyonalizme inanılmasına işaret eder rasyonalizm miti.

Felsefecilerin, rasyonalist bakış açısına sahip olmaktan ve böyle bir bakış açısını geliştirirken yalnızca hoşnut olmakla kalmadıklarını söylemek bile gereksiz; onlar, aynı zaman-

da, rasyonalist bakış açısının zayıflığını ve eksikliğini araştırarak, onu adamakıllı çözümlediler. En güçlü anti-rasyonalist tezlerin bazıları bizzat rasyonalist felsefecilerin kendileri tarafından geliştirilmiştir.

Bu tezlerin en önemlisi, bilimsel bilginin kuramsal özelliğinden çıkarsanır (ki bu, rasyonalizmin kabul edilmiş en zayıf noktasıdır). Bilim insanları değişmez bir biçimde icat ya da inşa ettikleri özgül bir kurama bakarak tanımlamalar veya açıklamalar yaparlar. Fakat bilimsel açıdan, tıpkı bir noktadan geçen sonsuz sayıda eğrinin çizilebilmesi gibi, belirli bir veri yığınıyla uygunluk içinde olan sınırsız sayıda kuram oluşturabilirler. Mantıksal olarak, tek bir doğru ya da daha çok desteklenen bir kuram nosyonu, en azından, son derece şüpheli bir nosyondur; fakat tarihsel olarak, bilim insanlarının alışılmış ve etkin bir biçimde uygulamaya geçirdikleri, bilimsel araştırmada gerçekten önemi olan bir nosyondur bu.

Bilimsel kuramların mantıksal olarak gereğinden daha az sonuçlandırılmaları sorunu, rasyonel felsefeciler tarafından inkâr edilmez; fakat onlar, bilimsel kuramı ele alış tarzlarında önyargılarına ihanet ederler. Rasyonalizmin doğru olması gerektiğini ve onun karşılaştığı sorunun, bu nedenle, küçük bir zorluk olduğunu düşünürler – bu sorun, nasıl alt edilebileceği bilinmese de, sonunda çözümlenebilecek bir sorundur.

Kuhn'un bu tarz sorunlara karşı tavrı, daha farklı olamazdı. Rasyonalistler gibi, Kuhn da bilim insanlarının doğru kuram için topladıkları verilerden emin bir biçimde nasıl sonuç çıkardıklarını görememiştir. Fakat bu, onun kuramın bazı başka temellerde kabul edilip edilemeyeceğini sormasına neden olur. Kuhn bunu kontrol etmek için tarihsel malzemelerde topladıkları ve kaydettikleri biçimiyle bilim insanlarının genel pratiğini incelemeye çalışır.

Kuhn, iyice yerleşmiş ve üretici olan herhangi bir bilim alanında, araştırmanın, çoğu zaman tipik olarak neye benzediğini bulmaya çalışır. Araştırmanın genelde kabul gören somut bilimsel başarıların bazılarının işlenmesine ve açımlanmasına adandığı sonucuna varır. Böyle bir başarı belirli bir bilimsel sorun ya da bilmece için yerinde çözümdür. Hem kuramı hem de tekniği toparlar ve örneklerle nasıl kullanılacaklarını gösterir. Örneğin, Mendel'in bezelye fideleriyle ya da Bohr'un hidrojen tayfı üzerinde çalışmasını düşünelim. Bu türde kabul görmüş bir başarı yalnızca tek bir bilimsel sorunu çözümleyebilir ve bu çözüm, çiğ ve eksiktir. Ama çözüm, bu örneğin halihazırdaki koşulu olarak değil, gelecekteki öncülü olarak seçilecektir ve birçok zayıflığı da yalnızca geçici anormallikler olarak ele alınacaktır; onların üstesinden gelmek, gelecekteki çalışmaların görevidir. Başarının cazibesi, gerçekten onun ilerideki çalışmalar için temel olarak hizmet edebilmesidir. Bilim insanları, ona selahiyetli model –Kuhn'un verdiği adla, bilimsel bir paradigma– statüsü verirler ve araştırmalarını onun çerçevesinde ve onunla benzerlik kurarak geliştirirler. Kuhn, bu tür bir araştırmaya "olağan bilim" adını verir:

> "Olağan bilim", geçmişte kazanılmış bir ya da daha fazla bilimsel başarı üzerine sağlam olarak oturmuş araştırma demektir; bu başarılar, belirli bir bilim topluluğunun belirli bir süre temel olarak kabul ettiği başarılardır (Kuhn 1970: 10).
>
> Bir paradigmanın başarısı ... başlangıçta seçilmiş ve henüz tamamlanmamış örneklerle keşfedilebilir olan başarının bir öncülüdür. Olağan bilim, bu öncülün gerçeğe dönüştürülmesinden ibarettir; bu gerçeğe dönüştürme ise, paradigmanın özellikle açığa çıkarıyor olarak gösterdiği olgulara ilişkin bilginin artması, bu olgular ile paradigmanın tahminleri arasında uyum derecesinin artırılması ile para-

digmamn tahminleri arasında uyum derecesinin artırılması tarafından başarılır (*a.g.e.* 23-24).

Kuhn, olağan bilimde, bir paradigmanın yalnızca mantıksal olarak incelenmesiyle kabul edilemeyeceğini belirtir. Onu destekleyen kanıtlar her zaman vardır ve sorgulanan, desteklenmesi ve çürütülmesi için tezler ileri sürülen, bu kanıtlardır. Kanıt, araştırmada teze göre kullanılır, zorunlu meşrulaştırmalar nedeniyle değil. Olağan bir bilimde, bir paradigma ne yargılanır ne de sınanır; o, yargının kendisi için temeldir. Bir paradigmanın başarılı bir biçimde kullanılması, doğaya ilişkin bilgimize katkıda bulunur. Başarısız bir biçimde kullanılması ise, yalnızca bilim insanının beceriksizliğini, teçhizatının yetersizliğini veya gözlem ya da deney koşullarını etkileyen bazı belirlenemeyen kaynakların varlığını gösterir. Bir paradigma, araştırmanın değerlendirilmesi için *uylaşımsal* temel olarak hizmet görür: Olağan bilim, mantıksal zorlanmaya değil uzlaşıma dayanır.

Gerçekten, Kuhn'un açıklarken hoşnut olmadığı olağan bilimin uzlaşmacı özelliği, bundan daha derindir. Bir paradigma, araştırmanın değerlendirilmesinin temelini oluşturduğu halde, onun bu amaç için kullanılma tarzını belirleyen kararlaştırılmış ya da önceden belirlenmiş bir yol yoktur. Bir paradigmanın, belirli bir bilimsel *kazanım* olduğunu, geniş çapta bir başarı anlamına gelmediğini hatırlayalım. Paradigma bir "algoritma" değildir: Özgül sorunları çözmek için bilim insanlarının daha çok rasyonel bir otomat gibi izleyebileceği kurallar sağlamaz. Tüm sağladığı, doğrudan sağlıklı bir çalışmanın somut bir modeli olarak kullanılması gereken, bizzat iyi bir faaliyet örneğidir. Modelin nasıl kullanılacağını ve bilimsel çalışmanın hangi kısımlarında uygun bir örnek olduğunu belirlemek zorunda olan, bizzat bilim insanlarıdır. Böylece, olağan bilim yapan bilim insanları, yal-

nızca çalışmalarının temeli olarak neyin işe yarayacağı konusunda değil, aynı zamanda onun bu amaç için her bir özel durumda nasıl iş göreceği konusunda da uyuşmalıdırlar. Daha çok bir yargıcın kabul edilmiş bir hukuki karara başvurması gibi, gelecekteki faaliyetlerin ve yargıların bir *belirleyeni* olarak değil, bu faaliyet ve yargılar için bir *model* olarak bir paradigmaya mecburdurlar (Kuhn 1970: 23).

Rasyonalist bir görüşte alışılmış bilimsel çalışma, kurallara edilgen bir bağlılık anlamına geliyorken, Kuhn'un değerlendirilmesine göre bu çalışma var olan âdet ve uylaşımların etkin olarak işlenmesidir. Bu nedenle, Kuhn'un değerlendirmesine göre, tıpkı var olan kanun ve modellerin doğru yorumlanmasıyla bazen uyuşmayan yargıçların bulunması gibi, var olan bilginin doğru yorumlanmasıyla uyuşamayan bilim insanlarının bulunmasında hiçbir zorlayıcı neden yoktur. Bilim insanlarının genelde yargıçlardan daha az uyuşmamaları konusu, Kuhn'un açıklamaya çalıştığı bir şey değildir. Kuhn, bunu yalnızca bir olgu olarak belirtir. "Olağan bilim faaliyeti, örneklerden elde edilen nesneleri ve durumları benzerlik dizileri içinde gruplamak yeteneğine dayanır; bu gruplamanın 'Hangi bakımdan benzer?' sorusuna bir cevap bulunamadan yapılması nedeniyle ilkeldir o." (Kuhn 1970: 200. Bu zor fakat önemli noktanın daha ileri düzeyde tartışılması için bkz. Kuhn 1970: 5. Bölüm ve Sonsöz'de 3. başlık; Barnes 1982: 2. Bölüm.)

Şimdiye kadar sunduğumuz olağan bilim değerlendirmesinin temelde eksik olduğunu ve birçok başka soru ortaya çıkardığını söylemek bile gereksiz. Özellikle, bilim insanlarının paradigmalarına nasıl bağlandıklarını ve bu bağlanmanın nasıl sağlandığını bilmek zorundayız. Bunun anahtarı, bilim insanlarını bir araştırma geleneğine katılan kimseler, araştırmayı da geleneği taşıyan karakteristik faaliyet olarak değerlendirmektir. Böylece paradigmalar, bilim insanla-

rınm miras aldıkları bilgi olarak ortaya çıkar: Paradigmalar, araştırmanın temeli olarak geçmiş kuşaklardan geldiği şekliyle kabul edilir, bu araştırma sırasında geliştirilir ve işlenir; gelişmiş ve işlenmiş biçimleriyle de kabul edilmiş bilgi olarak gelecek kuşaklara geçer. Bu düzeyde, bilim kültürünün merkezi olan paradigmalar, tıpkı genelde kültürde olduğu gibi, nakledilir ve teyit edilir: Bilim insanları onları kabul eder ve eğitim ile toplumsallaştırmanın sonucu olarak onlara bağlanır; bu bağlanma da, gelişmiş bir toplumsal kontrol sistemiyle sağlanır. Pedagojik faydalar için dikkatlice düzenlenen laboratuvar deneyleriyle desteklenen öğretmen ve metinlerin heybetli otoritesinin yalnızca geçerli prosedürler ve yorumlamaların elde edilmesini teşvik etmekle kalmayıp aynı zamanda da onların üzerine özel bir yoğunlaşmayı gerektirdiği zaman, uzmanlaşmış bilim eğitimiyle geçen birçok yıl, temelde, bir çıraklık dönemi olur. Kuhn bilimsel eğitimin bu değerlendirmesinin kabul edilen erdemle güçlü bir biçimde ihtilaf içinde olduğunun iyice farkındadır; fakat uzlaşmak ve uyum aramak yerine ihtilafın anahtar noktaları üzerinde durmayı ve yoğunlaşmayı tercih eder. Genel bir "bilimsel yöntem"in elde edilmesine ya da akıl yürütmenin genel güçlerinin beslenmesine ilişkin analizini hafifleştirmekten anlamlı bir biçimde kaçınır. Bilimsel bilginin deneysel bir biçimde ve geçici olarak öğretilmesine ya da skeptizmin veya açık fikirliliğin, bilim insanlarının esnek ve yeni deneyimleri çabuk kavramalarını temin etmek amacıyla, öğretmenler tarafından ciddi bir biçimde geliştirilmesine arzulu da değildir. Bunun tersine, tam olarak, paradigmalara bağlılığın olası en yüksek düzeyini ve onlar dışında düşünmek için, eğitimin, olağandışı olarak otoriter ve dogmatik olduğunu iddia eder. Hayli ünlü uyarılarından birinde "bilimsel pedagojinin yüzeysel bir teftişi bile, belki de sistematik teoloji hariç tutulursa, diğer alanlardaki eğitimden ziya-

de mesleki katılığa neden olmanın bir hayli olası olduğunu gösterir" (Kuhn 1963: 350).

Böylece Kuhn, toplumsallaştırmanın ve toplumsal kontrolün etkili mekanizmalarına göre, bilimdeki durağanlığı ve bilime bağımlılığı, sosyolojik olarak açıklar. Fakat bu yolla bir sorunla ilgilenirken, başka bir sorunu da keskinleştirir. Eğer paradigmalar gerçekten miras alınan bilim kültürleriyse ve güçlü bir biçimde yerleştirilen ve zorla kabul ettirilen bir şeyse, fırsatı geldiğinde değiştirilmesi ve ıskartaya çıkarılması nasıl olur; örneğin, Batlamyus'un astrolojisinin Kopernik sistemiyle yer değiştirmesi ya da Newton mekaniğinin zamanla Einstein ve Heisenberg mekaniğine teslim olması nasıl olmuştur? *Bilimsel devrimler* nasıl anlaşılmalı ve açıklanmalıdır?

Kuhn, yine tarihsel olaylara aşinalığı üzerine kurduğu, bilimsel pratiğin bu radikal değişmelerinin tipik olarak nasıl olduğuna dair son derece ilginç bir değerlendirme sunar. Olağan bilimle uğraşan bir grup bilim insanının, aykırılığın duyarlı bir bulucusu olduğu iddiasıyla başlar. Grup paradigmasına öyle bağlıdır ve onun doğruluğuna öyle ikna olmuştur ki bir sonuç ya da bir gözlem özel bir ilgi ve öneme sahip olur. Bu aykırı sonuçların çoğu, olağan bilim usulünü devam ettirdikçe gerçekten yeterli bir biçimde açıklanır: Paradigmalar işlendikçe ve gelişmiş yorumlar yapıldıkça bilmece olmaları sona erebilir, olağan olmayan bir çevrede olağan olgu olmaları kanıtlanabilir. Fakat, yine de inatçı aykırılıkların bir kalması direnebilir ve birikebilir. Zamanla daha da genişleyen ve onu özümsemek için yapılan çabalara direndikçe daha da heybetli olan böyle bir kalıntı, sonuçta halihazırda kabul edilen paradigmada bir şeyin yanlış olduğu kuşkusuna neden olabilir ve çöküşünü başlatabilir.

Bir paradigma, böyle bir zamanda hiçbir zaman kolayca bertaraf edilemez. Bu, araştırmayı, bilim topluluğunun *rai-*

son d'être'sini, terk etmek olacaktır çünkü. Topluluk daha ziyade, araştırmasında daha spekülatif ve geniş alanlı, sapkın ve ortodoks olmayan önerilere daha hoşgörülü olur. Hem birikmiş aykırılıkların rahatsızlık verici toplamını özümseyen hem de, kendinden önceki gibi, gelecekteki çalışmalar için somut bir model olarak işleyen şey, alternatif bir paradigmanın, yeni bir bilimsel başarının araştırılmasında ortaya çıkar. Böyle bir alternatifin ortaya çıkışıyla bağlılık yenilenir, araştırmanın ayrıntılı pratiği farklı yollar izler. Olağan bilim yeni bir model içerisinde yeniden kurulmuştur ve artık ihtiyaç duyulmayan bir önceki paradigma, iptal edilmiştir.

Bu bilimsel devrim öyküsünün birçok önemli yönü vardır, fakat en önemli özellik, bir paradigmadan diğerine geçiş için herhangi zorunlu bir mantıksal meşrulaştırımm olmayışıdır. Kuhn, paradigma değişikliklerinin, salt mantıksal değerlendirmeler yoluyla değil, bilim grubunun toplumsal psikolojisi yoluyla gerçekleştiğinde ısrarlıdır (Kuhn 1970: 9. Bölüm). Grubun ilgisinin merkezinde yatan normal dışılıklar, saf ve basit doğanın yönleri değildir. Devrim öncesi paradigmaya dayanan uylaşımsal faaliyet sırasında ortaya çıkarlar ve algılanırlar: Devrim öncesi paradigmadan sapmalar olarak algılanırlar ve bu paradigma olmaksızın, var olamayacaklardır. Bir paradigmanın başarısızlıklarının kaydı olarak, başarılarından ayrı bir biçimde tahsis edilmelerinin yanında, bu normal dışılıklar, bu paradigmayı bir diğeriyle karşılaştıracak zeminlerin eğilimi olmayan bir seçimini nadiren temsil ederler. Karşılaştırmanın, alternatif paradigmaların olumlu başarıları ya da bu paradigmalarla özdeşleşen kuramların açıklığı ya da tutarlığı yoluyla yapılamayacağını gösteren hiçbir zorlayıcı neden yoktur. Doğrusu, bilim insanlarının alternatif paradigmaları temelde son zamanlarda ilgilerinin merkezinde bulunan sorunlar ve normal dışılıklar olarak değerlendirmesi, çalışma çevrelerinin aniden orta-

ya çıkan beklenmedik durumlarına ve genel bir formel mantık prosedürünün bir miktar anlaşılmazlığına yakından bağlı pratik, ıslah edilebilir bir yargı olarak bu değerlendirmenin statüsünü tasdik eder. Mantık, tıpkı grubun olağan bilimin dayandığı paradigmayı kabullenmeye zorlanmaması gibi, bilimsel devrim sırasında paradigmanın bir diğeriyle yer değiştirmesini zorlamaz.

Bu sonuncusu, ampirik bir genellemedir: Kuhn'un tarihsel örneklerin dökümüyle doğruluğunu kanıtlamaya çalıştığı bir iddiadır bu. Fakat söylemek istediklerinin tümü bu değildir. Kuhn yalnızca yarışan paradigmalar arasındaki seçimin salt mantıksal değerlendirmelerce belirlenmediğinde değil, aynı zamanda belirlenemeyeceğinde de ısrar eder. Şunu ileri sürer: Mantık, tıpkı bir paradigmanın kabul edilmesini zorlayamayacağı gibi, onun bir diğeriyle yer değiştirmesini de zorlayamaz. Bu noktada, tarihsel örnekleri bir kenara bırakmaya ve soyut tezlerle ilgilenmeye mecburdur: Bir paradigmadan diğerine geçişin de, göze çarpan bir şekilde üstesinden gelir.

Kuhn, *bir faaliyet* olarak olağan bilim hakkında iki önemli nokta üzerinde durur: Birincisi, olağan bilimin herhangi bir biçimi, her ne olursa olsun, tamamıyla bilinmeyen bir dünyanın özellikleri içerisinde araştırılır. Bu şekliyle bir başarıyla ya da başarısızlıkla belirlenecektir: Açıklanabilir olguları ve şimdiye kadar açıklanmamış olguları açığa çıkaracaktır. Böyle durumlar kaçınılmaz olacağından, kendisini eksik bir açıklama modeli olarak düşünemeyecektir. Fakat bir olağan bilim geleneğinde şimdiye kadar açıklanmamış olguların, bu bilimin önemli normal dışılıkları olması gibi, karşıt olan olgular da geleneğin temel kuramına karşı örnek olarak gösterilir. Bu şekliyle, araştırmanın herhangi bir başarılı ardılı için biricik karşı örnek olur: "Ya hiçbir kuram hiçbir zaman bir karşıt örnekle karşılaşmaz ya da tüm böyle kuram-

lar her zaman karşıt örneklerle karşılaşırlar" (Kuhn 1970: 80). Açıkça, zeki bir kimse, tam bir mantıksal uygunlukla, olağan araştırmayı –herhangi bir paradigmaya dayanan herhangi bir araştırmayı– gerçek dünya olarak bilinen şeye tam olarak tekabül eden bir araştırma olarak, bu şekliyle savunamaz. Veriler, her zaman, onları araştırma geleneğinin tahminlerine uygun hale getiren bir yolla tanımlanabilir.

Kuhn'un ikinci önemli noktası daha radikaldir ve onun ana tezini güçlü bir biçimde desteklediği halde, bu teze temel bir destek değildir. Araştırma faaliyetleri ile bir araştırmanın tahminlerini meşru olarak onaylayan ya da onları sorgulayan bağımsız veriler arasında tam bir ayrıma ulaşmanın özellikle zor olduğunu belirtir Kuhn. Veriler, faaliyetin ürünleri, bilimsel kültürün kalıntılarıdır ve bu kültürün tahminleri, aktif bir biçimde üretimlerinde içerilir. Olağan bilimin merkezindeki paradigma, onun doğruluğunu farz eden ve bu faraziyeyi veri olarak aldığı şeye ayarlayan bir pratik tarafından genelde teyit edilir ve her zaman meşru bir biçimde teyit edilebilmiştir. Olağan bilim, büyük bir oranda, kendini geçerli kılar: Kendisinin doğru olduğu bir dünya yaratır (Kuhn 1970: 10. Bölüm). Bu nedenle, yaşantının, mantıksal zorluklar olmaksızın, olağan bilimin tahminleri ve pratiği ile tutarlı olarak anlaşılabilmesi basit değildir: Yaşantı, tutarlı olması için oluşturulabilir. (Tüm bunların, daha önceden ortaya çıkarılan noktayı daha radikal olarak basitçe nasıl da örttüğüne dikkat edelim: "Paradigmanın başarısız kullanımı, yalnızca, bilim insanlarının beceriksizliğini ya da araçlarının yeterliliğini veya gözlem ya da deney koşullarını bozan bazı bilinmeyen kaynakların varlığını gösterir.")

Son olarak Kuhn, açıkça felsefi bir üslupta yer alan tezler ileri sürer. Bilimsel devrimleri bir faaliyet tarzından diğerine geçişler olarak çözümlemek yerine, onları bir bilimsel kuramdan başka bir bilimsel kurama dönüşen şeyler ola-

rak ele alır. Kuramları da, tıpkı hayli rasyonalist epistemolojilerin son zamanlarda yaptığı gibi, ifadeler sistemi olarak, formel olarak ele alır. Bu üslubu kabul ederek Kuhn, yarışan kuramların karşılaştırmalı olarak değerlendirilmesinin formel olarak ele avuca sığmaz bir sorun olarak kaldığını göstermeye devam eder. Yarışan kuramların değerleri için hiçbir ortak ölçü, onlar arasında rasyonel bir seçim yapmak için dayanılabilecek hiçbir açık ve değiştirilmez temel yoktur. Problem çözümü başarılı olmayacaktır; çünkü mantıklı kimseler, neyin bir problem olarak değerlendirileceği konusunda, hangi problemlerin önemli olarak ele alınacağı konusunda farklı olabilirler. Kuramsal açıklama başarısız olacaktır; çünkü insanlar, neyin açıklamaya ihtiyaç duyduğu, neyin "doğal" olduğu ve neyin açıklamaya ihtiyaç duymadığı konusunda, başka yerlerde olduğu gibi bilimde de, her zaman çelişirler. Çürütmeye direnilemeyecektir; çünkü bazı gözlemlenmiş olguların bir çürütme olarak sayılıp sayılamayacağı ve eğer sayılacaksa, onun bir kuramın tamamını mı yoksa yalnızca küçük bir öğesini mi çürüttüğü açık değildir. Mantıklı kimselerin problem çözümünün başarısının, açıklamanın başarısının, çürütmeye direnmenin ve benzerlerinin karşılaştırmalı önemi konusunda çelişmeleri de bir başka noktadır. Karşı çıkılmaz sonuç, bilimsel kuramların karşılaştırılamayacağı ve bir yere yerleştirilemeyeceği değil, onların yerleştirilmeleri için hiçbir doğal alanın, tüm mantıklı kimselerin kullanmayı kabul edeceği ve nasıl kullanacağı konusunda çelişmeyeceği hiçbir ortak ölçünün olmamasıdır. Bu, Kuhn'un ünlü, bilimsel kuramların kıyaslanamazlığı tezidir. Kendisinin de belirttiği gibi, bilimsel ilerlemenin ve hatta bilimsel ve siyasal alanlardaki devrimler arasındaki farklılığın mantıksal olarak tatmin edici bir değerlendirmesini olağandışı bir biçimde zorlaştıran bir tezdir bu. Bilimsel devrimler, bir kuramdan üstünlüğü tartışılmaz olan bir baş-

ka kurama geçişlerde oluşmazlar. Bunun yerine: "Yarışan siyasal kuramlar arasındaki seçim gibi, yarışan paradigmalar arasındaki seçimin de toplum hayatının karşıt biçimleri arasındaki bir seçim olduğu kanıtlanır" (Kuhn 1970: 94).

Kuhn'un eserinin, ödünsüz ve geniş bir biçimde rasyonalist bilim değerlendirmesini zayıflattığı şimdiden aşikârdır. Özerk bir bireysel aklın gücünü reddeder Kuhn; bireysel bir araştırma değerlendirmesini de kabul etmez ve bilimsel değişmenin tedricî bir evrimsel ilerleme olduğunu da inkâr eder. Toplumumuzdaki liberal-rasyonalist düşünce tarzlarının genel kabullenimini düşündüğümüzde, Kuhn'un eserinin ara sıra bilim karşıtı bir polemik olarak yorumlanmış olması ve 1960'larda ilk yayımlandığında radikal bilim eleştirmenleri arasında belirli bir şöhret kazanması şaşırtıcı değildir.

Aslında Kuhn, elbette, yalnızca insanın en iyi entelektüel başarısı olarak kabullenilmiş olan şeyi araştırır. Rasyonalizmin ölçütlerine uymadaki başarısızlığı için bilime saldırmaktan öte, Kuhn, bilimle uyuşmazlığını ortaya koyarak rasyonalist mitolojisinin inandırıcılığını yıkar; bizzat bilim, böylece kendi kaidesi üzerinde güçlü bir biçimde yerleşmiş olarak kalır.

Tıpkı liberal-rasyonalist düşünce tarzlarının temel eleştirisini yapan birçok bakış açısının alışılmış gelmemesi gibi, Kuhn'un genel bakış açısının bizim için alışılmış olmaması nedeniyle, Kuhn, yanlış anlaşılmıştır. Kuhn'un yaklaşımının birçok yönü, *muhafazakâr düşünce* tarzını andırmaktadır: Bu yönler, en iyi gelişimini 19. yüzyılda bulan fakat Michael Oakeshott ya da özellikle bilim bağlamında Michael Polanyi gibi yazarlarca bu yüzyıla da taşman bütüncü, sezgisel muhafazakârlığın yıllardır süregelen geleneğiyle bir bağı vardır. Rasyonalizm mitolojisi akıl ve birey üzerinde dururken, bu eski muhafazakârlık biçimi âdet ve toplum üzerinde durur. Âdet ve toplumdan bahsederken de, çökertmek ve ayıp-

lamak değil, desteklemek ve övmek isler. Rasyonalist mit için temel bir karşıtlık olan, bireye dayalı aklın aydınlatıcılığı ile topluma dayalı âdet ve geleneklerin karartıcı etkisi altındaki karşıtlığın muhafazakâr düşüncede hiçbir yeri yoktur ve eğer Kuhn'u anlamak istiyorsak, taraf tutmak zorunda olduğumuz bir ayrımdır bu. Kuhn, gerçekle, bilimi bir gelenek ve onun pratiğini de geleneksel faaliyet olarak tarif eder. Bilimsel faaliyetin, toplumsal uzlaşmadan neşet eden otoriteye dayandırılması gerektiğinde de ısrarcıdır. Fakat bu değerlendirme, bilimin sahici bilgi olmaktan ne kadar uzak olduğunu göstermek için yapılmamıştır; bunun için tersine, bilimin bu statüyü nasıl kazandığını göstermek için yapılmıştır. *The Structure of Scientific Revolutions*, oldukça dürüst biçimde bir özürdür.

Kuhn'un bilimi meşrulaştırımının sağlam bir zemine basıp basmadığı ve ikna edici olup olmadığı, çok geniş ve zahmetli olduğundan burada incelenemeyecek bir konudur. Ancak, Kuhn'un yaklaşımının tamamıyla makul ve anlaşılabilir bir yaklaşım olduğu söylenebilir. Rasyonalizmin ölçütleriyle yargılandığında, Kuhn'un değerlendirmesi, gerçekte, bilimde araştırma ölçütlerinin bir eleştirisinden ve bilimsel bilginin statüsünü sorgulamaktan başka bir şey olmayabilir. Fakat Kuhn, tam olarak, rasyonalizmin ölçütlerinin bizatihi bir eleştirmenidir: Meşru sayılan bilginin hiçbir yığınının olası bir biçimde bu ölçülerle uyuşamayacağım ve epistemolojik değerlendirmelerin gerekli başka mütalaalar üzerine dayandırılması gerektiğini göstermeye çalışır, uygun bir biçimde eğitilmiş bir topluluğun kabul ettiği yargıların bizatihi doğru olarak bilgi adı verilen şeyin bir kriteri olarak işleyebileceğini ileri sürer. Kuhn'un tezinin bu yönünün çoğunlukla unutulması ya da yanlış yapılandırılması, rasyonalist düşünce tarzının fazlasıyla mitleştirilmesine bir şahittir.

Kuhn, bir inançlar sisteminin, gelenekle birlikte yaşantıyı, toplumsal olanla birlikte doğal olanı dikkate alan bir şey

üzerine bina edilebileceğini ve yine de doğaya ilişkin bilgi olarak adlandırılmaya uygun olabileceğini ileri sürer. Bu, belki de sezgi karşıtı olarak görülecektir: Kesin bir biçimde, doğaya ilişkin bilgi üretiminde, yalnızca doğa göz önüne alınmalıdır. Ancak, Kuhn'un yaklaşımını sezgilerimizle barıştırmanın yolları vardır. Örneğin, algıyı, basitleştirmek amacıyla diyelim ki görsel algıyı, alışılmış bir biçimde nasıl anladığımızı düşünelim. Algıların, fiziksel çevremiz hakkında güvenilir bilgi sağladığı, onların bazı açılardan doğanın temsilcileri olduğu genelde kabul edilmiş bir şeydir. Şimdi, algılar üzerinde ayrıntılı bir çalışma, işler halde olan incelikli bir mekanizma açığa çıkarır. Kedinin hasır üzerinde olduğunu gördüğümüz zaman, kediden, kediden gelen ışıktan ve ışığı fark etmemizden çok daha fazla şey işin içine girer. Gözün merceği ışığa odaklanmıştır; kasın kontrolü altında olan ve kontrol edilme biçimine göre bir dizi odaklaşma değişikliklerini gösteren, değişebilir bir biçimi olan bir mercektir bu. Üstelik mercek, etkileri açısından bireyden bireye değişen optik bir sistemin parçasıdır. Işığı, zihnin kendi gözü tarafından görülmesi için cam bir perde üzerinde değil, ayrıntılı bir süreçten sonra, ışığın beynin arkasına ulaşması için sinir uyarılarına dönüştüğü retinanın düzenlenmiş koni ve çubukları üzerine yönelen, optik bir sistemdir. Birçok psikolog ve fizyoloğun belirttiğine göre, göz merceği ile beynin arkası arasında, algıladığımız ilk bilgi, ayrıntılı değişim ve dönüşümlere uğramaktadır; belki de hem içsel hem de öğrenilmiş ya da kazanılmış süreçlerin işlemesi sırasında, bilgilerin çoğu kaybolur ve yararlı birçoğu da eklenir. Sonunda beyin, bellek ve en azından kediyi görmemizden önce kazanılmış taslak tarafından şartlanarak, kendi düzenlemelerini yapar.

Böylelikle genelde, hasırın üzerinde görünce kedinin gerçekten orada olduğuna inanırız. Algı temelinde, bir bireyin aynı şeye inanması mantıklı gelir bize. İnanç temelinde algı-

ya gerçekliğin temsili demenin de mantıklı olduğunu düşünürüz. Bu sezgisel düşünme tarzının, algının ayrıntılı mekanizması tarafından çürütülebileceğini de düşünemeyiz. Kedinin algılanmasına neden olan, algılanan kedi olsa da, yalnızca kedi değildir. Hasır üzerinde olması inancını veren, doğru olarak yalnızca buna inanılsa da, sadece kedinin hasır üzerinde olması değildir.

Kuhn'un bilgi üretimini değerlendirmesi, bu bireysel inancın üretilmesi değerlendirilmesiyle benzerlik kurmuş olabilir. Psikologların ve fizyologların belirttiği gibi, vücut mekanizması, inançların üretimlerine derin bir biçimde sokulur; yine de bu şekilde üretilen inançların dış doğa hakkında olduğu tam olarak iddia edilebilir. Kuhn'un dediği gibi, bir topluluk bilgi üretimine derin bir biçimde sokulur, yine de bilginin, doğaya ilişkin bir bilgi olduğu tam olarak iddia edilebilir. İyice yerleşmiş bir inancı kavramamız, bir bireyin yapıntısı olan zengin bir anlamı göz önünde tutar. Benzer bir biçimde, bilgiyi kavramamız, bir topluluğun yapıntısı olan zengin bir anlamı göz önünde tutar. "Bilimsel bilgi, dil gibi, aslında, bir grubun ortak malıdır ya da başka bir şey değildir" (Kuhn 1970: 210).

Bu benzetme Kuhn'un bilgi sorununa yaklaşımını aydınlatmaya yardım etse de, bu yaklaşımda yanlış olan şeyi ortaya çıkardığı da söylenebilir. Eğer birey bilgilenimi izlemek ve algı ile inancı genelleştirmek için incelikli bir aygıta sahipse, herhangi bir başka aygıt için ne gibi olası bir ihtiyaç duyabilir? Neden bir toplum alışılmış bir biçimde daha fazla bilgilenimi süzgeçten geçirmeli ve kendi geleneksel örüntü ve yapılarını kalanları üzerine empoze etmelidir? Bunların cevabı, bilginin bir kamu mülkiyetinin elinde olduğu ve tüm kullanıcıları için aynı genel forma sahip olması gerektiğidir; bu bilgiyi paylaşanlar arasında iletişim için temel olarak işlemeli, ilişkilerini kolaylaştırmalı, fiziksel çevrelerin-

de işbirliği halinde faaliyette bulunmalarını mümkün kılmalıdır. Kuhn, bu noktaları ele alışında mükemmeldir. Tekrar tekrar şuna işaret eder: Gerek formel mantıksal akıl yürütme ve gerekse de bireye dayalı bilişsel eğilimler olsun, bir bilgi gövdesi için temel olan tutarlılığı ve standartlaşmayı üretmek için yetersizdir. Gerçekte, konuyu daha ileri bir düzeye götürür ve bireyde kalıtımsal olanın, bireysel algı, ve bireysel inanç üreten aygıtları oluşturmaya yeterli olmadığını da vurgular. Herhangi bir selahiyetli bilim insanında, bu aygıtların oluşturulması, bilimsel eğitimce sağlanır; öyle ki kamu pratiği özel deneyimi süzer ve birey, toplumun diğer üyeleriyle uyum içinde görür ya da göremez, hatırlar ya da unutur, inanır ya da inanmaktan vazgeçer.

Çoğunlukla başlangıçta ters ve yanlış kafada görünen Kuhn'un bilgiyi değerlendirmesi, gerçekte temel inançlar anlaşıldığı sürece zihin üzerinde yersiz talepler ileri sürmez: Gerçekte bunlar, imgelemde adam akıllı açıklandıklarında, tam anlamıyla dünyevi ve dürüst görünürler. Bilginin uzlaşmaz bir biçimde bireysel olarak değerlendirilmesi, bu yolla açıklandığında, daha az iyi olarak görülür. Temeli ya da peşin hükümleri olmadan bir deneyi takip etmesi için izole edilmiş "rasyonel" bir birey düşünelim; ortaya çıkacak olan şey, bir bilim insanı değil, her şeyi hatırlayan ve böylelikle hiçbir şey bilmeyen, Borges'in iyi tanımıyla, "Bellekli Funes"in [*Funes the Memorious*] vücuda gelmesidir. Toplumsal ve kültürel bir bağlama yerleştirilmeksizin ve toplumun âdet ve geleneklerini benimsemesine izin verilmeksizin, bu imgesel "Funes"in bir bilim insanına nasıl dönüştürüleceği, hayli marifetli felsefeciler için bile korkutucu bir sorundur.

Bir bilim başarılı olacak ve bunun temelinde kurulacaksa, yapılanması gerekli olan önemli stratejik seçimlerin nasıl yapılabildiği üzerinde durarak Kuhn şöyle sorar: "Bir bilim grubunun kararından daha iyi bir ölçüt ne olabilir?" (Kuhn

1970: 170) İfade, yukarıda belirtildiği gibi, azami ciddiyetle üzerinde düşünülmeyi hak eden Kuhn'un epistemolojisini hemen hemen kapsar. Aynı zamanda, Kuhn'un epistemolojik görüşlerinin neden bu kadar az kabul gördüğünü de gösterir: Bu ifade, bilim topluluğunun iddia etmekten hoşlandığı şey ne olursa olsun, onun *ipso facto* kabul edilmesi gerektiğini; bilim insanlarının bilgi olarak neyin sayılması gerektiğini toplayıp seçebileceğini ima eder görünür. Bunun yalnızca, Kuhn'un görüşü olmadığını belirtmeye gerek yoktur. Kuhn, bilim insanlarının kendi iradeleriyle faaliyet gösteren verili bilişsel otorite olduklarını ileri sürmez. Bir bilim topluluğunun belirli özgül bir yolla eğitilmeleri ve donatılmaları ve belirli bir tarzda nasıl oluşturuldularsa öyle faaliyet göstermeye eğilimli olmaları nedeniyle, onların yargılarının bilgi olarak sayılması gereken şeyi belirlemede bizim elde edebileceğimiz en iyi ölçüt olduğunu belirtir. Bu, gözü ya da işlevsel olan bilimsel bir aracı suçlayabilecek bir şeyden daha ziyade bir bilim topluluğu için genelleşmiş bir güvenilirliği suçlamaktadır.

Ayrıca belirtilmelidir ki Kuhn, topluma ilişkin kendi epistemolojisini sunarken bilgimizin temeli sorununa tamamıyla işlevsel olan bir çözüm öneriyormuş gibi bir konumu benimsemez. Düşünce için, yalnızca bir başlangıç, başlama noktası önermektedir. Bu nedenle Kuhn, doğal dünyanın temel yapısının ne olduğuna ilişkin bilimin başlangıç sorusuna engel olmak istemez: "Özel olması gereken, yalnızca bilim topluluğu değildir. Bu topluluğun bir parçası olduğu dünya da hayli özel özelliklere sahip olmalıdır" (1970: 173). Bilim topluluklarının özel karakteri ve onun epistemolojik önemi hakkında söylenen birçok şeyin olduğunun da açıkça farkındadır. Bu tamamıyla doğrudur çünkü; bilim grubunun fiilî yargılarına üstün olan hiçbir epistemolojik ölçütün olmaması bir olgu olsa bile, bu ölçüt bilgi iddiaları için güven belgeleri oluştur-

maya giriştiklerinden dolayı bizzat bilim insanlarının değerlendirmelerinin bir temeli olarak açıkça yetersizdir. Bilim insanlarının yalnız ve yalnız bu ölçüye başvurduğu bir araştırma topluluğu, tüm katılanların uzlaşmaz ayrıcalıklılar olduğu bir sermaye piyasası gibi olacaktır: Bu imkânsızdır.

1960'lardan beri Kuhn'un eseriyle epistemolojik sorunların geri dönüşü hem felsefenin bir kaybı hem de tarihin bir kazancı olmuştur. Fakat tasarımının tüm alanı ve derinliğinde Kuhn, zaman zaman bir spekülatör rolünde sıkıntılı ve metafiziksel tavırdan olumlu olarak hoşnutsuz olmuştur. Anglosakson felsefe geleneğinde yer edinen epistemolojik uyarılarıyla zihnini doldurmuş ve en yüksek düzeydeki kavrayış ve anlayışa, bilim tarihinde özel somut episodları analiz ederken ulaşmıştır. Gerçekten, Kuhn'un eseri hakkında bir değerlendirmenin Teori'nin geri dönüşü derlemesinde görülmesi birçok bakımdan ironiktir. Kuhn'un zihinsel evreni Althusser'inkinden ya da Habermas'ınkinden hayli farklı olabilir. Ancak bu, derlemede neden Kuhn'a bir yer ayrıldığının da nedenidir. Kuhn, onu ileri sürenler ya da savunanlar için kabul edilebilir olan bir üslupta rasyonalizmin kusurlarını göstermiştir. Ve böylece rasyonalizm mitinin gündelik düşünce kalıplarını adamakıllı etkilediği bizimki gibi toplumlarda Kuhn'un eseri, hayli ümit verici düşünce kalıpları için yolu temizlemede hayli önemli bir rol oynamıştır.

Geleneksel olarak, bilimsel bilginin değişimini tamamıyla akıl ve yaşantı açılarından –herhangi bir kimsenin yürütebileceği genel mantıksal işlemler ve herhangi bir insanın yapabileceği ampirik gözlemler açılarından– anlamaya çalıştık. Beşeri koşulların geri kalanı konusuna gelince; bu, ilerlemeye engel olan eğilimler ve tahrifleri anlamanın yalnızca bir yolu olarak ilgi çekmiştir. Şimdi biz bu dayanılmaz dar görüşü bir kenara bırakmaya ve bilgimizi ve onun temelini anlamak için hayli kapsayıcı bir kendini anlamaya ulaşmak zorunda oldu-

ğumuzu fark etmeye doğru giden bir yol üzerindeyiz. Özelde biz, yalnızca organizmalar olarak değil, fakat topluluklar olarak kendimizi anlamak ihtiyacındayız. Bunun nedeni, bilginin, doğası gereği, izole edilmiş bireyler üzerinde değil, toplumsal koşullarda hep birlikte oluşturduğumuz değer biçmeler üzerinde kurulu kolektif bir yaratma olmasıdır. Bilimsel çıkarsamalar bile, olağan davranış örnekleri olarak görülmelidir ve tamamıyla bireyin evrensel aklının tezahürleri olarak ele alınmamalıdır. Bizzat akıl yürütme derin bir biçimde geleneksel faaliyet olarak görülmesi gerektiğinden, âdetin, düşünce tarzımızda aklın yerini alması bile gerekmez. Bundan böyle yoksullaşmış akıl yürütme kavramımız genişletilmelidir.

Tam olarak bu, Kıta Avrupası felsefecilerinin çoğunun, başarısı olmasa bile, amacı olmuştur. İngilizce konuşulan dünyada bu yazarlara ilginin artmasını ve amaçlarının zamanla anlaşılmasını görmek sevindiricidir. Sonuç, kendi düşüncemizin zenginleşmesi olmalıdır. Aynı zamanda belki de biz, zamanla, onların projelerine kendi özel katkılarımızı önerebiliriz. Çünkü, Habermas ya da Althusser'in çalışmalarını açıkladıkça kanıt ve meşrulaştırmaya duyduğumuz geleneksel ilgiyi kaybedeceğimiz pek de olası görünmemektedir. Teori literatürünün ana zayıflığının son zamanlarda yattığı yer de, tam olarak karşılıklı ilgi eksikliğidir.

OKUMA ÖNERİLERİ

Kuhn'un genel felsefi ve sosyolojik düşünme tarzı, *The Structures of Scientific Revolution*'da (1970) ve *The Essential Tension*'da (1977) bulunabilir, bu sonuncusu, yirmi yıla yayılan bir dönemde yazılan makalelerin toplamıdır. Bu materyalin düşünülmesi ve değerlendirilmesi açısından önemli olan detaylı tarihsel çalışmalar, hemen hemen kitap boyutundaki iki çalışmada, *The Copernical Revolution* (1957) ve *Black*

Body Theory'de (1978) bulunabilir. Kuhn'un termodinamiğin tarihi konusundaki çalışması da, belki de okunmasının zor olması nedeniyle, çok az anılmasına rağmen, hatırı sayılır ölçüde ilginçtir; bu kitaba, Kuhn 1961 ve Barnes 1982'nin ikinci bölümü aracılığıyla yaklaşılabilir.

Kuhn'un genel fikirleri üzerine geniş bir yorum ve eleştiri literatürü bulunmaktadır. Bu çeşit katkıların belki de en meşhurları, Lakatos ve Musgrave 1970'teki yorum ve eleştirilerdir. Gutting 1980, yorumların son zamanlardaki bir toplamını sunar. Kuhn'un çalışmasının öneminin en yaygın değerlendirilmesi, Stegmüller 1976 ve Barnes 1982'dir: Stegmüller, zor olmasına rağmen zengin olan bir kitapta Kuhn'un felsefi önemini ele alır; Barnes sosyolojik konular üzerinde yoğunlaşır.

Kuhn'un kaynaklarının kapsayıcı ve idrak edilebilir bir değerlendirmesi, bazen denildiği gibi düşüncesi üzerine "etkiler" için, Cedarbaum 1983'e bakılmalıdır. Fleck 1979 son zamanlardaki en ilginç kaynak olma niteliğindedir: Almancada yayımlanmasından çok sonra İngilizceye çevrilen bu kitap, kendi açısından hayli önemli bir katkı olarak kalmıştır. Fleck, Kuhn'un çalışmaları ile Avrupa bilgi sosyolojisi geleneği arasında önemli bir bağı temsil eder.

Kuhn'un çalışmasının muhafazakâr düşünce geleneği ile ilişkilendirilebileceği iddiasını değerlendirmek için Mannheim 1953'e değinmek gerekmektedir. Söylemek bile gereksiz, bir yazarın çalışmasını, belirli bir gelenekle ya da belirli bir düşünce tarzıyla ilişkilendirmek, ne başka geleneklerin olası geçerliliğini inkâr etmektir ne de bizzat yazarın kişisel düşünceleriyle ilgili herhangi bir şeye değinmektir.

6

JOHN RAWLS

ALAN RYAN

Akademik olarak saygın felsefeciler genellikle muğlak şahsiyetlerdir. Tıpkı doğa bilimcileri gibi belirli alanlarda uzmanlıklara sahiptirler; –tıpkı doğa bilimcileri gibi– kendi meslektaşları ve bunlar dışında kalan birkaç kimse arasında bu uzmanlıklarıyla tanınırlar. Kimya ve fizikteki meslektaşları gibi ve herkes gibi aileleri ve arkadaşları için farklı alanlarda mükemmeldir onlar. Kendi konuları dışında hemen hemen hiç tanınmazlar, günün büyük sorunlarına ilişkin olarak kamuya hiçbir açıklamada bulunmazlar. Bunun istisnai bir örneği olarak Bertrand Russell kamuya bu gibi sorunlarda açıklamalarda bulunurdu ve politik konularda görüş bildirdiği zaman bunun "bir felsefeci olarak" ününü zedelediği düşünülürdü. "Dünyanın durumundan acı çeken bir insan olarak görüş bildiriyorum," demişti Russell (Schilpp 1943: 730). Her şeye rağmen, şimdilerde çoğu insanın desteklediği felsefecilerin bir şeye bağlanmış olmaları gerektiğine ilişkin görüş Russell'a çok şey borçludur.

Bu, Rawls'ın uzun ve anlaşılması güç kitabının uzman felsefecilerin dünyasının dışındaki birçok insanın ilgisini çek-

mesini daha da şaşırtıcı kılar. *A Theory of Justice*, 550 sayfa uzunluğunda bir kitaptır; özenli bir açıklıkla ve dikkatle yazılmıştır; fakat kitabın kendisinde yayımlanmasının hemen ardından heyecan yaratacak hiçbir şey yoktur. Açıklığı, onu, Foucault, Gadamer ya da Habermas'ın anlamlı muğlaklığından farklı bir evrene yerleştirir; aydınlanmanın, yalnızca karanlıkta el yordamıyla uzun süren bir aramadan sonra başarılabileceğine ilişkin hiçbir önerisi yoktur kitabın. Fakat, örneğin açıklıkta Rawls'a eşit olan, bunun yanında da kuru ifadelerini sürekli bir mizah aracılığıyla canlandıran Russell'ın tersine Rawls, Püriten bir planlılık ve itidalle yazar, yine Russell'ın tersine, ne görüşleri nedeniyle tutuklanmıştır ne de devrimi teşvik etmekle suçlanmıştır, ne başkanlara mektuplar göndermiş ne de parti üyelik kartını yırtmıştır. Görüşlerini tartışmak mümkündür, fakat kendisi tartışmacı değildir.

Yine de *A Theory of Justice*, 1971'de yayımlanmasından itibaren, felsefeciler arasında birçok tezin ortaya atılmasına neden olmuş ve geçen yüzyıl içinde yayımlanan felsefi eserler arasında sosyologlar, ekonomistler, hukukçular ve politikacılar tarafından yaygın olarak anılan bir eser olmuştur. Bu kitabın ilk büyük eleştirisi (Hampshire 1972), onun ahlak ve siyaset felsefesinde bir yüzyıl içerisinde yayımlanabilecek en önemli eser olduğunu belirtir; –modern ahlak felsefesini oluşturduğu söylenebilecek olan– Henry Sidgwick'in *Methods of Ethics*'i ve John Stuart Mill'in *Utilitarianism* ve *On Liberty*'si ile aralarında karşılaştırmalar yapılmıştır. Rawls üzerinde yorumda bulunmak, hemen bir "Rawls endüstrisi" yaratmıştır; fakat ona bir hayli karşı olan eleştirmenler bile, Rawls'ın öneminin abartıldığını söylemeye cesaret edememişlerdir. Göreceğimiz gibi, Robert Nozick gibi yazarlar, Rawls hakkında bir hayli kaba sorular sormuşlardır. Bununla birlikte Nozick, Rawls'm kuramını eleştirirken şu iltifatla başlar:

> *A Theory of Justice*, ahlak ve siyaset felsefesinde, benzeri John Stuart Mill'in yazılarından beri görülmemiş, güçlü, derin, usta, geniş alanlı, sistematik bir eserdir. Sevimli biçimde bir bütünde bir araya gelmiş mütevazı bir düşünceler pınarıdır ... Rawls'ın kitabını, kişinin kendi derinleşmiş görüşleriyle, belki de biçim değiştirerek, bir bütünleşmesi olmaksızın okumak imkânsızdır. Ahlak felsefesinin ne yaptığına ve neyi birleştirdiğine, bir ahlak kuramının ne kadar güzel olabileceğine ilişkin yeni ve ilham edici bir görüş edinmeksizin Rawls'ın kitabını bitirmek mümkün değildir (Nozick 1974: 183).

Rawls'in etkisinin en fazla Amerika'da görüldüğü doğrudur ve bunun nedenini açıklayacağım; fakat şaşırtıcı olan şey, ağır başlı bir Harvard profesörünün, böyle geniş bir okuyucunun entelektüel imgelemini yakalamış olmasıdır. Geniş bir okuyucu kitlesinin otuz yıldır –*Philosophical Review*'deki ("Justice as Fairness", Rawls 1958) makalede Rawls'ın, bir adalet kuramı geliştirmenin yolunun, eğer toplumumuzun temel politik ve ekonomik kurumlarını, bir "toplumsal sözleşme" aracılığıyla, bu sözleşmeyi garanti eden şartlar altında oluşturabilseydik, hangi düzenlemelerin üzerinde fikir birliğine varabileceğimizi kendimize sormak olduğunu ileri sürdüğünden beri– kitabı beklediği, şüphesiz ki bunu kısmen açıklar. Fakat felsefeci olmayanlar üzerindeki etkisi, bununla zor açıklanır. Şimdi bunun nasıl açıklanabileceği üzerinde duracağım.

A Theory of Justice, haklar [*rights*] hakkında bir kitaptır. Amerikalı liberaller, kısmen Amerika'daki Anayasa Mahkemesi'nin sahip olduğu yer ve kısmen de Birleşik Devletler Anayasası'nın kutsal sayılan haklara başvurmanın olasılığı nedeniyle, uzun zamandan beridir haklar konusunda tartışmaya alışıktır. Tıpkı otuz yıl önceki okullarda ırk ayrımını

kaldırma konusundaki tartışmalar gibi, ölüm cezası hakkındaki tartışmalar, mahkemelerin yanında Kongre'de de sürüyordu ve mücadele örneğin orijinal Anayasa'da kutsal olarak kabul edilen "insafsız ve olağandışı cezaya" tâbi kılınmama hakkının ya da 14. Tadil'i oluşturan "kanunların eşit korunması hakkı"nın, ölüm cezasının kanun dışı olduğunun ya da tüm çocukların aynı okula gitme hakkının olduğu anlamına gelip gelmediğine ilişkindi.

A Theory of Justice, sahip olduğumuz hangi hakların bir diğerine karşı olduğunu keşfetmeye çalışır; –adil yargılanma hakkı ya da adil olmayan bir savaşa katılmaya zorlanmama hakkı gibi hükümetlere karşı haklar, oy verme hakkı ve kendi mesleğimizi seçme hakkı gibi sivil ve siyasal haklar, yoksulluğa ve sömürüye karşı korunma hakkı gibi ekonomik haklar olarak– bu hakları ilk ilkelerinden bulmaya çalışır. Bu kitabın ayırt edici özelliği ve geniş bir etkide bulunmasının nedeni, hakları ilk ilkelerinden bulmaya çalışırken, –hükümetlerin, yurttaşlarına, olası olan en geniş sivil hakları ve ekonomik fırsatları vermesi gerektiğine ilişkin– "Amerikan refah devleti liberalizmi" adı verilen görüşü kısa yoldan savunmasıdır. Demokratik olamayan bir hükümetin, ekonomik fırsatlar oluşturamayacağını ya da daha avantajsız bir konumda bulunan öznelerinin refahını geliştirmeyeceğini, bu öznelerin kendi ahlaki haklarına tecavüz ettiğini ve bağlılıklarına ilişkin olarak hiçbir iddiaya sahip olmadığını ileri sürer Rawls. Bu iddiaların cesurluğu açıktır. –Eğer *A Theory of Justice* haklıysa– refah devleti liberalizmi, Yeni Atılım Demokratik Partisi'nin salt siyasal platformundan hayli daha fazla bir şeye, ve Yahudi liberallerin, işçi liderlerinin, zenci sivil hakları için mücadele eden sözde "Yeni Atılım Koalisyonu"na başvurularak oluşturulan politik programdan oldukça farklı bir şeye dönüşür. Emsalsiz olarak adil ve emsalsiz olarak liberal bir poli-

tika biçimine dönüşür. Rawls'ın ifadesinin planlılığı, belki de girişti̇ği projenin nasıl da hırslı bir proje olduğunu belli etmez; fakat şüphesiz ki onu kabul eden liberal okuyucuların üzerindeki etkisini açıklayan şey, budur. Ve hırs, modern liberalizm için bir zemin sağlamaya ilişkin belirtilmesi gereken iki müteakip çabaya dokunur (Dworkin 1978b; Ackerman 1980).

Liberalizmin entelektüel desteği fazlasıyla mevcuttur, çünkü refah devleti liberalleri entelektüel olarak zor bastırılır bir gruptur. Geleneksel olarak, kapitalist bir toplumun sorunlarını anlayamayacaklarını düşünen sosyalistler tarafından suçlanmışlardır ve muhalif muhafazakâr çevreler tarafından her iki kesim de suçlanmıştır. Amerika'da daha fazla şamatacı olanlar, muhafazakârlar olmuştur – bu, çoğunlukla muhalif muhafazakârların her zaman haklar konusunda en iyi argümanlara sahip olduğunu çoğunlukla hissetmek zorunda olan Rawls'm Amerikalı liberallere başvurmasının başka bir nedenidir. Diğer yandan, paternalist muhafazakârlar, her zaman, eğer bir hükümet yoksullara bakmaya zorunluysa – ki onlar bu fikirdedir– ve bunu yapmak için vergi gelirlerini kullanmaya yetkiliyse, bunu yapmanın şartlarını belirlemeye zorunlu olduğunu ileri sürmüşlerdir. Paternalist bir hükümet hangi kitabı okuyabileceğimize, hangi dinsel görüşlere inanabileceğimize karar vermeli ve refahımıza olan ilgisini, ahlaki refahımız yanında fiziksel sağlığımıza kadar yaymalıdır. Bu argüman, Rawlscı liberalizme ve Edmund Burke'ten ziyade Herbert Spencer'a çok şey borçlu olan bilindik Amerikan muhafazakârlığına açıkça muhalefet eden George F. Will'in *Statecraft and Soulcraft*'ında (1984) ortaya konmuştu. Will, toplumun maddi amaçlardan daha fazla şeyler için bir sözleşme olduğuna ilişkin Burkeci iddialar üzerinde görüşlerini temellendirir: "Bu sözleşme, tüm bilimlerde ortaklıktır, tüm sanatlarda ortaklıktır, her bir erdemde ve tüm mükem-

melliklerde ortaklıktır" (Burke 1961: 110).

Eğer liberaller, hükümetin vergi gelirlerini yoksullara harcamak için her bir hakka sahip olsa da, özgürlüklerimizi ve yatak odalarımızı gözetlemek için hiçbir hakkı olmadığını ileri sürüyorlarsa, kendilerinizi farklı bir muhafazakâr çevreyle, müdahaleci hükümetlere karşı tek savununun bütünüyle *laissez-faire* olduğunu düşünen muhafazakârlarla yüz yüze bulurlar. *Laissez-faire*'e bu şekilde sempati duyanların, en iyi bir biçimde, muhafazakâr olarak tanımlanıp tanımlanmayacağına ilişkin can sıkıcı bir soruya burada cevap vermeyeceğim; F. A. von Hayek, sık sık kendisinin bir muhafazakâr olduğunu reddetmiştir ve *pur sang* bir liberal olduğunu söylemiştir; bazı İngiliz muhafazakârlar, tam olarak muhafazakârlığın, bireysel özgürlüğe ve özgür seçime ilişkin değil, geleneğe ve paternalizme ilişkin olduğunu düşündükleri için, Hayek'in "serbest pazar liberalizmini" reddetmişlerdir. Fakat burada avama mahsus bir konuşma tarzı rehberimiz olmalıdır; *laissez-faire*'in savunucuları, sık sık ve mantıklı bir biçimde, muhafazakâr olarak ele alınır, çünkü refah devletinin büyümesini ve ekonominin hükümetlerce düzenlenmesini, minimal hükümetin olduğu önceki altın çağlardan uzaklaşan bir dizi oldukça feci hareketler olarak ele alırlar. Eğer bazı evrensel *laissez-faire* savunucularının, muhafazakâr olarak değil, "anarko-kapitalistler" olarak tanımlanması daha uygun olacaksa, kamunun onları algılaması, oldukça sıhhatli olur; çünkü muhafazakârların bağlandığı kapitalist ekonomiyi desteklerler ve bir refah devleti için harcamak amacıyla idaresi altındakilerden vergi alan hükümetleri resmî bir biçimde hırsızlık yapan bir hükümet olarak değerlendirirler.

Bu inançta olan kuramcılar her şeyi özgürlüğe bağlarlar ve bireyleri de temelde kendilerinin ve kendi yeteneklerinin mutasarrıfı, "kendi kişiliklerindeki özellikleri" (Locke 1967:

305) uygun gördükleri gibi elden çıkarmaya özgür kimseler olarak anlarlar. Bunun sonucu olarak ortaya çıkan toplum kuramı hoş bir biçimde basittir ve eşsiz bir biçimde hükümeti tüm hayat alanlarında elin erişebileceği bir uzaklıkta tutmayı hesap ederler. Herkes, doğanın kendisine verdiği yeteneklerdeki hususiyetlerle ve kanuni bir biçimde kazandığı mülkiyet ile, bunlar her ne olursa olsun, kendisini geçindirmek zorundadır, şüphesiz ki zenginler yoksullar için *yardımsever* olmalıdır, fakat hükümetler bir refah devleti olmayı denememelidir; çünkü tıpkı sansürün insanın hoşuna giden şeyleri ihlal etmesi gibi, bir refah devleti de insanın kendi hususiyetleriyle istediği şeyleri yapma hakkını ihlal eder. Liberallerin, çoğunlukla bir yandan enerjik paternalistlerin kesinlikleriyle ve diğer yandan da Herbert Spencer'ın takipçilerinin soğuk açıklığıyla yüz yüze gelerek, yavan ve emniyetli olmayanı aradıklarına ilişkin çok az şüphe vardır. *A Theory of Justice*, oldukça açık öncüllerden çıkarsanan bir tezin tutarlı sonuçları olarak liberallerin konumunu göstererek ümit vaat eder. Eğer kitabın tezleri doğruysa, liberalizm, muhafazakârlık ile sosyalizm arasında kabaca düzenlenmiş bir uzlaşma değil, sağlam temellere sahip ayırt edici bir akidedir.

A Theory of Justice, bizden bir düşünce deneyine girmemizi ister. Rawls, kendimizi, rızasını elde etmek zorunda olduğumuz başkalarıyla birlikte toplumsal ve ekonomik kurumları tanzim etmeye çalışırken tahayyül etmemizi ister bizden – kısacası, toplumsal bir sözleşme yapmayı tahayyül etmemizi ister. Fakat bu durumun can alıcı bir özelliği vardır: Zevklerimize, yetenek ve çıkarlarımıza ilişkin olarak hiçbir şey bilmediğimizi ve işgal ettiğimiz toplumsal ve ekonomik konumu ve içinde yaşamayı tercih edeceğimiz toplumu bilmediğimizi tahayyül etmek zorundayız. Bu özellik, Rawls'ın "cehalet örtüsü" adını verdiği şeydir (Rawls 1971:

136-142); bunun altında yatan düşünce şudur: Kabul edilebilir bir adalet kuramı, biz ancak genellikle tam bir tarafsızlık biçimi olabilen şeylerin hiçbirini bilmemiş olsaydık başkalarıyla işbirliği yapma biçimini yönetmek için tanzim edeceğimiz kuralları söyleyerek sahip olduğumuz hakların ne olduğunu bildirmelidir.

Kuramı bu yolla kurarak Rawls "Teori"ye üç kez geri dönmüştür. Felsefeyi kavramların analiziyle sınırlandıran 1950 ve 1960'lardaki egemen olan felsefecilere karşı Rawls, felsefeyi John Stuart Mill gibi öncüllerince takip edilen yola geri yerleştirir. *A Theory of Justice*, ihtilaflı siyasal konumların tarafını tutar. Örneğin, kanunlara itaat etmek için tamamıyla daha katı bir zorunluluk altında olanların ve o konumda olmalarını sağlayan anayasayı destekleyenlerin, bizden daha ziyade, seçilmiş görevliler olduğunu ileri sürer Rawls (Rawls 1971: 112-344) – bu, Başkan Nixon'm küçümsediği ve daha ilginç bir kuram meselesi olarak Nixon'ı destekleyenlerin itiraz ettiği bir görüştür. Rawls, politik olarak güdülenmiş itaatsizliği, politik hayatımızın, Amerikan Anayasa Mahkemesi'nin ya da İngiliz adalet sisteminin muhtemelen tahayyül ettiğinden daha fazla kabul edilebilir bir parçası kılacak bir itaatsizlik savunusunu yapar (Rawls 1971: 363-368). Ve ekonomik kurumların "toplumsal adalet"e tâbi kılınmasına ilişkin görüşleri, onu sağlam bir biçimde, bugün Britanya'da politikada hayli şiddetli mücadelelerin ayırt edici çizgilerinin bir tarafına yerleştirir.

A Theory of Justice, aynı zamanda, en küçük ilk prensiplerden başlayarak ve prensipleri her bir olguyu kapsayacak bir şekilde dallandırarak, sistematik ve kapsamlı bir adalet kuramı görevi üstlenmesiyle de Teori'ye bir dönüştür. Bu, doğrudan son zamanlardaki ahlaki ve politik felsefede hayli ortak olan bir eğilime karşı yönelmiştir; bu eğilim, genelde, toplumsal ve politik değerlere ilişkin düşüncelerimizi

sistemleştirmek için çok az bir alanın olduğunu ve yapabileceğimiz tüm şeyin, sezgisel bir biçimde toplumsal bir değeri diğerine karşı "elden çıkarmak" olduğunu ileri sürer (Barry 1965: 3-8). Rawls, kesin ve rasyonel olarak desteklenmiş bir biçimde adaletin bileşenlerini tasnif edecek bir adalet kuramı geliştirmeye çalışır. Rawls'm çalışması ile Kant'ınki arasındaki benzerlik, her ikisinin de "hipotetik" bir toplumsal sözleşme kuramı kabullenmelerinin yanında (karş. Rawls 1971: 12 ve Reiss 1971: 73-87) ortaya çıkan kuramın hemen hemen "mimari" niteliğine kadar uzanır; bu kuram, pratik aklın ilkelerinin hiyerarşik yapısıyla, hakkın ilk prensipleriyle ve Rawls ile Kant'ın düzgün bir biçimde tasnif edilen ve rasyonalleştirilen kişisel ve kuramsal imalarıyla ortaya çıkar (Rawls 1971: 109).

Rawls'ın Teori'ye üçüncü dönüşü belki de onun en şaşırtıcı dönüşüdür: Tüm bunları sağlamak için başvurduğu entelektüel aygıt, toplumsal sözleşme kuramıdır. Sözleşmeye dayalı düşünce biçimlerine dönmek, hayli literal anlamıyla bir yeniden dönüştür; çünkü, toplumsal sözleşmenin, Hobbes, Locke, Rousseau ve Kant için 17. ve 18. yüzyıllarda kendilerini ifade edebilecekleri bir çerçeve sağladığı düşünülürken, genellikle kuramın Hume tarafından parçalandığı ve yıkıntının 19. yüzyılın başlarında Bentham tarafından iyiden iyiye yakıldığı belirtilir (Hume 1963; Bentham 1949). Şu bir ayrım işaretidir ki hiçbir eleştirmen, *A Theory of Justice*'in arkaik bir eser olduğunu söylemeye kalkmamıştır. Rawls'm, en azından, Bentham ve onu takip eden faydacıların acemi bir biçimde azledilmelerinin gözden sakladığı bir şeyi açığa çıkardığını kabullenmede hemfikirdir bu eleştirmenler.

Rawls'ın sözleşmeye dayalı düşünce biçimlerine başvurmasının nedeni, toplumsal refaha ilişkin en genel –yani, geniş olarak faydacı– düşünce biçimlerinin merkezî zayıflığını görmesidir. Birçok insan ilk bakışta, bir toplumu idare et-

menin tek yolunun, o toplum içinde bulunanların refahını artırmak olduğunun açık olduğunu düşünür. Rawls, bunun, adalete ilişkin düşüncelerimize uymadığını belirtir. Eğer bir kimseyi, tüm geri kalan kimselerin yararına kurban etmeye istekli olsaydık toplumun toplam refahını artırabileceğimiz birçok fırsat olacaktır – fakat çoğumuz, masum bir kimsenin kurban edilmesinin adil olmadığını düşünür. Rawls'ın bağlandığı temel ilke, hiçkimsenin, bütün ayrıntılarıyla toplumun amaçları için yalnızca bir araç olmadığı düşüncesidir; farklı bir şekilde ifade edersek, kişilerin müstakilliği üzerinde, bizlerin toplam refahın artırılmasının değerlendirilmesinde yalnızca birimler olmadığımız olgusu üzerinde ısrar eder Rawls. Sözleşmeye dayalı düşünce tarzlarının hakkını gözettiği, diğerlerinin ise gözetmediği şey, bu müstakilliktir (Rawls 1971: 27).

Her bir bireyin, genel bir iyi için onu kurban edecek herhangi bir kışkırtmaya karşı emin kılınması üzerine yapılan bu vurgu, Rawls'ın kuramının iki ayırt edici özelliğini açıklar. Bunlardan birincisi, temel özgürlüklerimizin dağıtımını yöneten kuramlara, Rawls'ın, diğer tüm toplumsal kurallar üzerinde mutlak üstünlük vermesidir; bu "özgürlüğün üstünlüğü" (Rawls 1971: 244 vd.) ilkesi, Rawls için birçok zorluk çıkarır; fakat aynı zamanda sadakatle ve can alıcı bir biçimde kuramı motive eden fikirlerden birisini yansıtır: Bu fikir, bir adalet kuramının kısmen, insanları çeşitli yollarla zorlamanın mutlak olarak men edilebilirliği hakkında bir kuram olması gerektiği fikridir. Rawls'a ününü sağlayan ikinci özellik ise, herhangi müşterek bir girişimden ortaya çıkan "adil paylar"ın neye benzeyeceğini açıklarken, oyunlar kuramından aşina olunan sözde "maksimin" ilkesini kullanmaya çalışmasıdır. Oyunlar kuramındaki, belirsiz şartlar altında bir muhalife karşı oynarken, benimsenecek en iyi stratejinin, oyunun en kötü sonucunun mümkün

olduğunca iyi olmasını temin eden strateji olduğuna ilişkin meşhur bir teoremdir bu. Maksimum kayıplarımızı minimuma indirecek ya da minimum kazancımızı maksimumda tutacak bir biçimde oynamalıyız görüşünü ileri sürer (ki kısaltılmış biçimleri, "maksimin" ya da "minimaks"tır bunların). Bu analizin Rawls'm adalete ilişkin kendi analizinin bağlamına uyup uymayacağı tartışılabilir bir sorundur. Cehalet örtüsünün arkasında, toplumsal bir sözleşmenin şartlarını tanzim etmeye çalışırken, herhangi birine karşı gerçekte rol yapmayız. "Maksimin"in meşrulaştırılması şu anlama gelir: Muhaliflerimiz, bizim daha kötü sonuçlara maruz kalmamızı garanti etmeye çalışırlar, başarılarının, kullanılırlık açısından mümkün olduğunca dertsiz olmasını garanti etmeyi rasyonel kılan da budur. Bunun Rawls'm kuramı için ne anlama geldiğine kısaca değinmeliyiz; fakat burada, kendi "maksimin" kavramlaştırmasına ilişkin Rawls'ın savunusunun, bir adalet kuramının özsel [*substantial*] savunusuyla ilgili bir öğeye sahip olduğu düşüncesinden nasıl ortaya çıktığını görmeliyiz. Eğer adalet sorunları, tıpkı Rawls'm belirttiği gibi, müşterek girişimler bağlamında ortaya çıkıyorsa, aynı zamanda şu arka planı göz önünde bulundurarak ortaya çıkar: İşbirliğine giriştiğimiz kimseler, işbirliğimizi garanti etmek için kendilerinin sahip olmak zorunda olduklarından daha fazla şeye sahip olmamıza izin vermeye karşı isteksizlik duyarlar. Rekabetçi şartlar altında bulunan insanlar için bir adalet kuramıdır maksimin kuramı.

Başkalarının kendi çıkarları için kendisini feda edebileceğinden korkan ve onların davranışlarını yönetmek için bir dizi kural oluşturması istenen bir kimse, kuralları üzerinde düşündüğü toplumda ekonomik olarak kötü durumda olan kimselere ne olduğunu hayli dikkatli bir biçimde göz önünde bulunduracaktır. Ekonomik ve toplumsal işbirliğinin meyvelerini dağıtmanın en cazip ilkesini, şuna benzer bir

şey kılan da budur: İşbirliğinin meyvelerini mümkün olduğunca kötü durumda olan kimselerin tercih edeceği bir biçimde dağıtmak. Eğer eşit olmayan bir dağıtımdan hiçbir şey kazanılmazsa, şeyler eşit olarak dağıtılmalıdır; fakat eğer eşit olmayan bir dağıtım, kötü durumda olan kimseler için daha iyi olacaksa –belki de herkesi bir hayli şanslı kılan mükâfatlar yaratarak–, eşit olmayan dağıtım eşit olandan daha iyidir ve olası görünen eşit olmayan dağıtımlar arasında en iyi olanı kötü durumda olan kimseleri mümkün olduğunca daha iyi kimseler yapacak dağıtımdır. (Sezgisel düşünce yeterince basittir: Eğer doktor olmayı beklemiyorsam ya da doktor olup olamayacağımı söylemenin hiçbir yolu olmadığını düşünüyorsam, doktorların yüksek ücret aldıkları bir sisteme oy vermenin benim için hiçbir nedeni yoktur; ta ki bunun tıbbi hizmetleri geliştireceğini ve doktor olmayanların yararına olacağını düşünene kadar. Fakat bunun tıp hizmetlerini geliştireceğini ve bana yararı olacağını düşünüyorsam, doktor olamayacağımı bildiğimden dolayı yüksek ücret verilmesine karşı oy vermek aptallık olacaktır.)

Bu ilke Rawls'ın "farklılık ilkesi" adını verdiği şeydir. Bunun, "maksimin" ilkesine –rekabetçi bir oyunun daha az cazip olan sonucun bir kimse için yararlarını maksimize etme ilkesine– ne kadar benzediği açıktır: Yine de bunun, rasyonel sözleşmecilerin bir cehalet durumunda tercih edebilecekleri bir şey olup olmadığı açık değildir. Rawls'ın kendi kuramını formüle etmesi için önemli olan şey şudur: Rasyonalist sözleşmeciler Rawls'ın maksimin kavramlaştırımım seçmelidirler; ve eşit derecede, Rawls'ın faydacılık taraftarı eleştirmenleri, rasyonel seçim kuramı Rawls'ın kendi şemasında bile bu noktaya yol açıyorsa, bu noktanın faydacılık lehine bir nokta olduğunu düşünmüşlerdir. Rawls'ın sözleşme yapan gruplarının, herhangi birileri hakkında değil de kötü durumda olan kimseler hakkında düşünmeye niçin hoşgö-

rüsüz bir biçimde muhalefet edeceğini anlamak her halükârda zordur. Hiçbir kimsenin durumunun kötüye gidiyor olduğunu düşünmek için herhangi bir nedeni olamayacağından, münhasıran kötü durumda olan kimseleri mümkün olduğunca iyi durumda bulunan kimseler yapma amacı tarafından, belirlenen kuralları tercih etmek mantıksız bir biçimde ihtiyatsızlıktır. Eğer kötü durumda olan kimseler olmak istemiyorsak, kötü durumda olanlar uğruna kendi refahımızdan mantıksız bir biçimde büyük fedakârlıklarda bulunabilirdik. Onun yüzünden, cehaletin zorla kabul ettirdiği ilkeler güçlü bir faydacı öğeye sahip olabilecektir – yani, bizler rasyonel, kendi çıkarlarını gözeten, kendi sözlerimizi tutmaya arzulu fakat diğer yandan başka kimselerin refahlarına ilgisiz (Rawls'm feda ettiği ilkeler) ve toplumda gelecekteki yeteneklerimizi ve yerimizi bilmeyen kimseler olsaydık, orta halli kimseleri mümkün olduğunca iyi durumda olan kimseler yapacak kurallara oy verirdik. Daha tedbirli olabilirdik, bir "sigorta" öğesine sahip kurallara oy verirdik ve kötü durumda olan kimselerin çok fena bir halde bulunmadıklarına emin olabilirdik. Fakat bu, orta halli kimsenin refahından geniş bir dilim almayı tehdit ettiyse bizim kötü durumda olan kimseleri mümkün olduğunca iyi durumda olan kimseler yapmak için oy vermemizin hiçbir nedeni olmayacaktır. "Maksimin"i savunmak için Rawls ya aşırı tedbirin rasyonelliğin bir parçası olduğunu varsaymak adına bazı bağımsız nedenlere ihtiyaç duyacaktır –bu oyunlar kuramından elde edilebilir olan herhangi bir şeyin hayli ötesine gitmek anlamına gelir– ya da daha doğrudan bir biçimde ahlaki sezgilerimize başvurmaya ihtiyaç duyacaktır.

Bana öyle geliyor ki –çoğu Rawls eleştirmeni için öyle olmamasına rağmen– Rawls, ikincisini yapmıştır; aslında, adalete bir hayli önem veren hiçkimsenin yüzüne bakamayacağını ve eğer vurguladığı tüm şeyler refahın ortalama standar-

dının yüksek olduğu olgusuysa içinde yaşadığı toplumun adil bir toplum olduğunu söyleyemeyeceğini ileri sürmek için ahlaki görünüşün psikolojisi adı verilebilecek bir şeye başvurur. Bunda Kant'tan ziyade Rousseau'ya bir ima vardır ve Nozick tarafından savunulan, kötü durumda olan kimselere söylemeye ihtiyaç duyduğum tüm şeyin, yalnızca tasarruf hakkımı kullandığımı ve bu nedenle onun haklarına hiçbir zaman tecavüz etmediğime ilişkin görüşten çok farklıdır (Nozick 1974: 225-226).

Fakat bu ilke, Rawls için başka hayli önemli bir ilkeye tâbidir. Bu, toplumun tüm üyelerinin *herkes için özgürlük gibi* tutarlı olan en büyük özgürlüğe sahip olması ilkesidir. Burada, kârları eşit olmayan bir biçimde dağıtmak hiç de sorun değildir. Herkese, başkalarının tiranlığına ya da zorlamasına karşı bir dizi mutlak dokunulmazlık ve ek olarak bir dizi olumlu siyasal haklar verme sorunudur bu. Adil yargılanma, konuşma özgürlüğü, meslek seçme ve oy verme hakları herkes için özgürlük gibi bir özgürlükle tutarlı olan en geniş özgürlük için bu haklar kategorisine aittir (Rawls 1971: 60). Bu ilkenin farklılık ilkesi üzerinde Rawls'ın ifadesiyle "kanunla ilgili" önceliği vardır; yani, ekonomik meseleler hakkında düşünmeden önce, öncelikle bu sivil özgürlüklerle ilgilenmeliyiz (*a.g.e.* 61). Kötü durumda olan kimseleri, sivil özgürlükleri azaltarak –örneğin, ekonomik denge uğruna seçimleri kaldırarak– daha iyi bir duruma getirebilsek bile, bunu yapamayız; çünkü bunu yapmak, bu kuramın saygı duyulacak tüm vurgusu olan kişisel bütünleşmeyi ihlal eder.

Bu, Rawls'ın sivil özgürlüklerimize ilişkin değerlendirmesini, siyasal süreçte uygun bir öğe olarak sivil itaatsizliğin savunusuna nasıl yaydığını görmek için iyi bir noktadır; çünkü Vietnam Savaşı'nın en şiddetli dönemlerinde birçok Amerikalı'nın ilgisini çeken kuramın bir yönüdür bu. Rawls, adaletin hükümetlerin demokratik olarak seçilmesi-

ni ve azınlığın ikna edilmesi için yeterli saygıyı göstererek yönetilmesini nasıl da gerektirdiğine ilişkin bir değerlendirme yapar; kanunun, yürürlükte olan kanunlar gereğince yapılmadıkça üzerimizde hiçbir surette hiçbir iddiası olamaz. Fakat bir hükümet uygun bir biçimde kurulmuş ve genelde hem kanunun sözlük anlamına hem de ruhuna göre yönetilse bile, herhangi bir politik sistem inayetten mahrum olacaktır. Bu, eğer bir hükümet hoşgörülü bir siyaseti ya da yasamayı neyin oluşturduğuna ilişkin üzerinde düşünülmüş inançlarımızı ihlal ederse nasıl davranmamız gerektiğine dair sorunlar ortaya koyar. Adil bir anayasa altında bile, idaresi altında oldukları hükümetin adaletiyle ilgilenen vatandaşlar, nihai görevlerinin adalet kuralını korumak olduğunu ve bunun herhangi bir kanun ya da emre itaat etmeye mecbur olma durumu üzerinde önceliği olduğunu düşüneceklerdir. Hükümetleri tarafından karar verilen herhangi bir kanun ya da düzene yalnızca itaat etmek için hiçbir sorumluluğu olamaz vatandaşların. Hükümetin bazı hareketlerinin ciddi bir biçimde adaleti ihlal ettiğine samimi olarak inanan yurttaşlar, ihlal edilmeye ilgi çekmenin ve yeniden düşünmeye çağırmanın bir yolu olarak kesinlikle kanuna itaatsizlik edebilirler ve bazen etmeleri gerekir.

Bunu yapmak için şiddete başvurmadan hareket etmelidirler ve ihlal ettikleri kanunları ihlal etmenin yasal cezaları her ne ise ona boyun eğmeye hazır olmalıdırlar. Yalnızca bazı politik sistemlerde sivil itaatsizliğin mümkün olabileceğini görmek önemlidir – yani, yalnızca bazı toplumlarda hükümetlerin neyi yapmaları ve neyi yapmamaları gerektiği konusunda uzlaşım olacaktır ve yalnızca bazı toplumlarda insanların iyi bir bilinçlilikle kanuna itaat edebilir olduğuna, yapılan itaatsizliklerin karşıtları tarafından haklı olduklarına dair bir inanç oluşturabileceğine ilişkin evrensel bir endişe olacaktır. Örneğin Gandhi, görünüş ne olursa ol-

sun, İngilizlerin, gerçekte kendisini destekleyenlerin adalet duygusunu paylaştığını ve sivil olarak itaat edilmeyebileceğini düşünmüştü. Rawls, Amerika'nın, zihninde titiz bir yeri olup olmadığına ya da böyle bir yere sahipken Vietnam Savaşı sırasında bu izlenimin bitip bitmediğine ilişkin olarak hiçbir zaman bir şey söylememiştir. Fakat hükümet Viet Cong'a karşı açık ve kendi gençlerine karşı da gizli bir savaş açtığı bir zamanda Rawls'ın politikamızda muhalefetin yaratıcı yerini hatırlatması ve iyi yurttaşların hükümetlerine itaat yanında itaatsizliğe de borçlu olduğuna ilişkin ısrarı hem soylu ve hem de öğretici bir tavırdı.

Sivil özgürlük sorunları, refah sorunları üzerinde önceliğe sahip olmasının yanında, "farklılık ilkesi"nin nasıl yerine getirilmesi gerektiğini zorla kabul ettirmede bir role de sahiptirler. Böylelikle Rawls'ı, farklılık ilkesini ekonomik sorunlarda yerine getirdiğimiz zaman tüm konumların eşit fırsatlar temelinde herkese açık olduğuna emin olmamız gerektiğinde ısrar ederken görmek şaşırtıcı değildir (Rawls 1971: 61). Yani, her şeyin üzerinde bir önceliğe sahip olan sivil özgürlükler, her bir kişinin herkes ile birlikte temel bir ahlaki eşitliğe sahip olduğu düşüncesini –hiçkimsenin başkalarının amaçları için yalnızca bir araç olmaması gerektiği önermesinin olumlu yanını– temsil eder ve böyle olduğundan dolayı, avantajlı konumlara geçişin dağıtılabileceği tek adil şartlar dizisi, fırsat eşitliğine izin veren şartlardır.

Rawls'ın kuramında şaşırtıcı olan şey, reddederken iddia ettiği şeyler değildir. Bu kuramın reddettiği şey, gelir ve refahı hak etmeye göre dağıtmaya çalışmalıyız düşüncesindedir. Çoğu insan, hak etmenin adalette temel nosyon olduğunu düşünecektir, Rawls bu düşünceye pek kıymet vermez. İnsanların başarıları ve başarısızlıkları, elde etmek için hiçbir şey yapmadıkları karakter ve yeteneklerinden ortaya çıkar (Rawls 1971: 103-104). İnsanlar, kesinlikle, tayin edil-

dikleri işleri yaparak kazandıkları gelire göre yetkili olurlar; fakat bu yetkili olma, yalnızca tayin edilme ve iş yapmanın kurallarını gözlemlemiş olmamıza dayanır, hak etmeye göre değil – tıpkı onu hak edip etmediğime bakılmaksızın, adil bir pazarda satın aldığım evde oturmaya yetkili olmam gibi. Yalnızca yetkilerimi elde ettiğim kurallar sistemi başka bir soruna –kötü durumda olanların daha fazla olarak faydalanmaları için çalışamadıkları sorununa– yol açar.

Yine Rawls'ın adaleti değerlendirmesi, yeteneklerimizi hak etmesek bile, yalnızca bizim olmalarından dolayı onları uygulayarak elde edebileceğimiz şeylere ilişkin olarak yine de bir hakkımız olduğu düşüncesine yer vermez. Rawls'ın belirttiği gibi, adaletin kalkış noktasından yeteneklerimiz bu yetenekleri kullanmanın sonuçları üzerinde hangi haklara sahip olacağını keşfetmek, adalet kuramının görevidir. Başka bir biçimde ifade edilirse, Rawls mülkiyet haklarını tamamıyla bir uylaşım sorunu olarak ele alır; ne "bizim" yeteneklerimiz ne de onların uygulamasından elde ettiğimiz doğal hak olarak bize "ait"tirler onlar. Tüm mülkiyet hakkı biçimleri hakkında sorulacak soru şudur: Adalet kuramı hangi uylaşımsal hakları yaratmamızı gerektirir? Rawls'm kuramı, refah devletinin işlemesine vergi yoluyla katkıda bulunması istenilen kimselerin kendi "gelir"ini kullanma konusunda şikâyet etmeye hiçbir hakkı olmadığı düşüncesini desteklemez; daha derin anlamda bunun onların "gelir"i olmadığına ilişkin daha radikal bir düşünceyi destekler. Birçok insan, yeteneklerimizin herhangi birinin böyle bir temel mülkiyetine hiç sahip olmadığımız düşüncesinden fazla hoşlanmaz ve Robert Nozick böyle bir mülkiyetin bütünüyle inkârının daha korkunç imalarıyla oynamaya bir hayli önem vermiştir (Nozick 1974: 206-207). Örneğin, akıllı, enerjik ve zeki bir kadının, ikinci Henry Ford'un birinci Henry Ford'un oğlu olarak doğmasıyla edindiği uygun niteliklere sahip olma-

sı rastlantısal bir olaydır; fakat akıllı, uygun ve güzel bir kadının, avantajlarından mahrum bırakıldığını ya da –diyelim ki (kendi isteği dışında oluşan özellikler olan) sıkıcı, uyuşuk ve çirkin olan ve bu nedenle de refah düzeyini yükseltmek için bir hayli destek bulma ihtiyacında olan bir adamla evlenerek– kötü durumda olan bir kimsenin yararına onları kullanmaya zorlandığını düşünebilir miyiz? Aslında Nozick, bunun Rawls'ın bizim, başkalarının amaçları için yalnızca araçlar olmadığımıza ilişkin ısrarını nereye yerleştirdiği sorusunu sorar. Eğer benim tüm niteliklerim ve yeteneklerim yalnızca toplumsal bir grubun parçasıysa bana ne kalır?

Rawls, eleştirmenlerini bertaraf etmek için birçok kaynağa sahiptir. Nozick için, tam olarak, harici özelliklerimizin ahlaki olarak yeteneklerimizden daha az ciddi bir kategoriye ait olduğu ve bunların da kişisel etkilenmelerimizin ait olduğundan daha az ciddi bir kategoriye ait olduğu cevabını verebilir. Üstelik, özellikle para biçiminde olan harici özelliklerimizin bir kimseden bir başkasına aktarımı, genelde bazı yararlar elde etmek için yapılan bir şey olabilir. Birisinin sizinle zorla evlenmesi, evlilik ilişkisinin tüm değerlerini yıkar. Böyle açık noktaların değerlendirilmesi için, kişisel niteliklerimiz ve benzerleri için mülksel [*proprietorial*] ilişkilere sahip olmamızı ileri süren düşünceye başvurmaya hiç gerek yoktur.

Daha açık biçimde ekonomik konularda Rawls, kendisinin sosyalist bir kumanda ekonomisinin sürekli müdahalede bulunmasına benzer bir şeye izin verdiğini ileri süren eleştirmenlerle mücadele etmek için iyi bir mevziye sahiptir. Çoğunlukla adaletin, kapitalist refah devleti çizgisinde ya da sosyalist refah devleti çizgisinde ilerleyen bir ekonomiyle tutarlı olduğunu iddia ettiği halde, –mülkiyet haklarının temel haklarımızın bir parçası olmaması nedeniyle, inşaat şirketleri, demiryolları ya da büyük mağazalar gibi nesne-

lerin özel mülkiyeti lehine üstün gelen hiçbir argüman yoktur–, adalet kuramı halihazırda uygulandığı biçimiyle sosyalizmi çoğunlukla dışarıda bırakır. Askerî bir seferberlik dışında emeği yönlendiremeyiz. Rawls, özgürlüğü, refah uğruna değil, özgürlük uğruna sınırlandırabileceğimizi iddia ettiği için, özgürlüğe öncelik tanıması açık bir biçimde kumanda ekonomisini dışarıda bırakır. Aynı ilke insanların meslek seçimini serbest bırakmamız gerektiğini zorla kabul ettirdiğinden, hayli yönlendirici planlama da dışarıda bırakılır. Pazar sosyalizmi Rawls'm kuramıyla tutarlıdır, fakat hiçbir sosyalist ülkenin uygulamadığı ve kapitalist bir "toplumsal pazar"a sahip hiçbir ülkenin denemeye eğilimli görünmediği bir sosyalizmdir (karş. Ryan 1984). Üstelik, iş çevrelerinin özel mülkiyeti Rawls'm kuramı tarafından talep edilmese bile, özel mülkiyet ve tüketim maddelerinin sınırsız çoğaltımı açıktan açığa talep edilir; çünkü yalnızca bu yolla insanlar hayat tarzlarının seçimine ilişkin emin bir özgürlüğe sahip olabilirler.

Rawls'm kendini adamış bir sosyalist olmadığı için eleştirmenlerinden korunmuş olduğunu iddia etmiyorum. Ancak, bir önceki paragrafın vurgulamaya çalıştığı şey, şudur: Rawls, liberalizmin bir savunusu olmayı amaçlayan şeyin gerçekte toptan bir kolektivizm içine düştüğünü iddia eden eleştirmenlere karşı emindir; ayrıca şunu da iddia ediyorum ki sosyalist ekonomik düzenlemelerin adalete ve özgürlüğe uygun bir ilgi göstermekle tutarlı olup olmadıkları sorusunu açık bırakması, Rawls'ın kuramının bir erdemidir.

Şüphesiz ki sol eleştirmenler buna inanmazlar. Monolitik bir grup oluşturmadıklarından, onları genel bir görüş altında özetlemek iddiasında bulunamam. Fakat kurama bu grupları temsil edici diyebileceğimiz iki itiraz vardır. Birincisi, onun eşitlikçiliğin gerçek gücünü çok fazla atlamış olmasına ilişkin itirazdır. Rawls'ın görüşüne göre, "adil" olan top-

lumda eşitsizlik derecesi için hiçbir sınır yoktur; eşitsizlikler kötü durumda olanları mümkün olduğunca iyi hale getirmek için gerekli olduğu sürece, onların kapsamının önemi yoktur. R. H. Tawney (Tawney 1932) gibi yazarlarla yetişenler, bunu kabul etmeyecektir. Gerçek eşitlikçiler, dünyevi terimlerle kötü durumda olanlar aksi takdirde bir sonuç olarak yapabileceklerinden daha az iyi olan şeyler yapsalar bile, kötü durumda olanlar ile iyi durumda olanlar arasındaki uçurumu kapatmayı isterler. Bu eleştirinin Rawls'm adalet kuramını pek fazla aşındırmayacağı, bana göre, açık değildir. Bazı açılardan onu aşındırmalıdır, çünkü Rawls'm kuramı kötü durumda olanların kendi çıkarları açısından ekonomik hayattaki eşitliğin yerini açıklar ve bu nedenle eşitliği, kendi hayatına sahip ahlaki politik bir değer olarak ele alamaz. Fakat fazla aşındırmayabilir; çünkü Rawls kıskançlığın hiçbir yere sahip olamayacağı bir toplumun değerlerini bizzat savunmaya başladığından beri, bir hayli Tawney gibi konuşmaya başlamıştır (Rawls 1971: 536 vd.).

Diğer yandan, Rawls'ın Marksist eleştirmenleri, onunla aralarına mesafe koymada daha az zorlanmışlardır. Marksizm tüm düzeylerdeki durumların hemen hemen kutupsal karşıtlıklarını alır. Metodolojik olarak, Marksizm "rasyonel insan" kuramlarına, "doğa durumu" kavramlarına düşmandır, Rawls'a karşı tüm Marksistler, Rawls'm insan doğasında kapitalist pazardaki rekabetçilerin özelliklerini inşa ederek kapitalizm müdafilerinin karakteristik el çabukluğunu gösterdiğini ileri sürerler. Böylece, yeteneklerimizi geliştirmek için bize mükâfatlar önerilmesi gerektiği, insan doğasına ilişkin bir gerçek değil, rekabetçi şartlar altında hiçbir kimseye hiçbir şey karşılığında hiçbir şey vermeyecek olan insanlara ilişkin bir gerçektir (Lang 1979: 123 vd.; Macpherson 1973: 87 vd.). Fakat yalnızca böyle bir yanlış varsayım oluşturarak Rawls kendi kuramını harekete geçirebilir. Şüp-

hesiz ki, bunun çözümü, insan doğasına ilişkin başka varsayımlar temelinde toplum üzerinde fikir beyan eden Marksist çabaların, insan doğasının, şöyle ya da böyle Rawls'ın kuramının varsaydığı gibi olduğuna inanmanın daha garantili olacak derecede can sıkıcı olması; ve daha kardeşçe ve fedakâr ilişkiler yaratmaya girişmeden önce karşılıklı çıkarlar temelinde saygın bir toplum yaratan insanların tasavvurunun, siyasal olarak daha sağduyulu olmasının yanında ahlaki olarak da daha mecburi olduğudur.

(Eğer terim Marksist bir bakış açısından kullanılacak olursa) ahlaki olarak, Marksizmin ve Rawls'ın kuramının karşılıklı olarak araları açıktır. Rawls'ın kuramında "yabancılaşma" gibi bir nosyonun yeri yoktur – insanların yabancı bir güç gibi kendilerine baskı yapan bir dünya yarattıkları düşüncesi, ebedî bir pazarlık durumunda sağduyulu hesapçıların dünyasıyla oldukça araları açık olan bir tarih kuramı ve insan doğası felsefesi talep eder. Marx'ın kapitalizmi suçlamasının dayandığı diğer kavram olan sömürü kavramı için Rawls'ın kuramında yer vardır, fakat sömürüyü Marx'mkine benzer bir yolla analiz etmeyecektir ve sonuç Marx'm kendi sömürü kavramından hayli farklı olacaktır; Rawls, sömürüyü, zayıf durumda olan pazarlıkçılarla haksız pazarlık yapan pazarlıkçılar sorunu olarak düşünebilecektir; oysa Marx, sömürünün mübadelede değil, üretimde olduğunu göstermeye çalışmıştır. Yine Rawls'ın başvurduğu ahlak, bireycidir ve ahlaki evrede önemli olan, aktörlerin, kendi eylemlerinin vicdanlı oluşu hakkında dikkatli olan bireyler olduğunu varsayar; Marksistler daha ziyade sınıflara bakarlar ve bu sınıfların eylemlerinin kendi çıkarlarını ve tarihin amaçlarını ilerletme oranını göz önüne alırlar ve adaletten ziyade bağlılığa değer verirler. Rawls'ın tüm bunlara karşı uygun savunular yapıp yapmadığını söylemek, oldukça olanaksızdır. Hatta şu, burada, genelde olduğundan daha doğrudur ki

buradaki konular, belirli bir kuramdan daha ziyade tüm bir *Weltanschauung* gibi bir şeyin benimsenmesi ya da reddedilmesini içerecek derecede geniştir. Rawls'ın kuramının nihai sınanmasının tüm okuyucularının paylaşmasını istediği adalet hakkındaki düşünümsel sezgilerine başvurmasında yattığını iddia ettiği sürece, hayli akıllı ve açık zihinli Marksistlerin böyle bir şeyi paylaşmadıklarına dair inançlarının her halükârda rahatsız edici olduğu söylenebilir.

Bir kimse muhafazakâr ya da Marksist olmasa bile, kuramın sağlamlığı hakkında şüphe duyabilir. Özgürlüğün diğer değerler üzerinde sınırlandırılabileceği öğretisi hakkında, önemli bir şüphe vardır. Genel bir yolla, Rawls'ın vurgusunu –liberaller Gayrı Safi Milli Hasıla'da yüzde ikilik bir artış için özgürlüklerini satmaya istekliyseler, liberal olamayacaklardır– görmek kolaydır. Diğer yandan, liberaller, demokrasiye bağlılığın, çoğunluğun yapacağı ilk şeyin anti-semitik bir yasayı geçirmek ve ikinci şeyin de oy haklarını sınırlandıran bir kanunu geçirmek olduğunu kesin olarak bildiğimiz bir toplantıda ertesi günü öğleden sonra çoğunluk kuralını oluşturmalıyız düşüncesini gerektirdiğini düşünürlerse, yine liberal olamayacaklardır (Rawls 1971: 228 vd.).

Fakat Rawls bundan daha ileriye gider ve bunu yaparken bir hata yapar, özgürlüğün yalnızca özgürlük uğruna sınırlandırılabileceği düşüncesi ceza hukukunda işe yaramaz – vurma özgürlüğümün kısıtlanması arkadaşlarımın özgürlüğü uğruna değildir, onların güvenliği içindir; onların eşyalarını çalma özgürlüğümün kısıtlanması da onların özgürlüğü uğruna değildir (Hart 1975). Tersine, bizzat Rawls, özgürlüğün nihai önceliğinin anlamlı olmadığı şartların var olduğunu kabul eder; eğer insanlar kendi özgürlüklerini kullanamayacak durumdaysalar, yeteneklerini artırarak özgürlüğü kendileri için daha değerli kılma uğruna özgürlükleri kısıtlanabilir. Bu noktada, kuramın inceliğini ve basitliğini kay-

betmeye başladığı ve yaptığımız tüm şeyin çeşitli değerlere karşı mübadele ettiğimiz görüşüne doğru kaydığımız düşünülebilir – iyi bir liberal gibi Rawls, özgürlüğün kayıpları için yüksek bir ücret talep ettiğimizde, bundan daha ayırt edici olan herhangi bir şey yapmadığımızda ısrar eder.

Kısacası, Rawls'm kuramı eleştirmenler için geniş ve cazip bir hedef sunar. Metodolojiden hoşlanmayan insanlar, eğer sözleşmeyle oluşturulmuş olsalardı *ne olabileceklerini* sorarak hak ve görevlerimizin ne olduğunun anlaşılamayacağı şikâyetinde bulunurlardı. Soldan eleştirmenler, sivil hakları ekonomik hakları kılmadığı bir biçimde kutsal kılan çabaların, refah bir yana, yaşamanın, doğum kontrolünün, etkili sulamayı, duyarlı tarım yöntemlerini ve geri bir kitle üzerindeki diğer gelişme gerekliliklerini zorlayan sert, liberal olmayan hükümetler telef eden tüm ülkeleri ihmal ettiği şikâyetinde bulunurlar. Üçüncü Dünya'dan daha ziyade Westchester ülkesinin haklarına ilgi gösteren sağdan eleştirmenler, ya Rawls'm özgürlüğün nihai önceliği üzerinde fazla yüklenmeye izin verdiği çeşitli acil şartlara hükümetlere istedikleri herhangi bir şeyi yapmaya izin verecek derecede sıklıkla başvurulabileceği konusunda sol ile uyuşur ya da Rawls'm, hiçbir şey söylemeyerek, zenginliklerimizi hak etmediğimizi ve kendi yeteneklerimize gerçekte sahip olmadığımızı düşünecek kadar tehlikeli olduğuna inanmayı reddederler.

Rawls'u okumak, özellikle İngiliz okuyucular için yararlı bir deneyimdir. İngiliz siyaseti, insan hakları konusunda üstüne basıla basıla ısrarcı olunmasına alışık değildir: Bizim liberalizmimiz insanların dinî inanç, konuşma özgürlüğü vb. konularda mutlak özgürlükleri olduğu fikrine değil, muhalifleri oraya buraya savurmanın yarardan çok zarar getirdiği fikrine dayanır; refah devleti uygulamalarımız ise, bizden daha kötü durumda olanlara karşı iyi davranmamız gerekti-

ğine dair muğlak bir hissiyat üzerine kurulmuştur. Bize bir yararı olsa bile muhalifleri niye oraya buraya savurmamamız *gerektiği*'ni, onlara karşı ne hissedersek hissedelim eli darda olanların mümkün olduğunca iyi koşullara ulaşmaya *hakları* olduğunu beş yüz sayfa boyunca anlatan bir yazarla karşılaşmak, dar görüşlü ve bir hayli keyfî düşünüş biçimlerimizi yararlı bir şekilde sarsmıştır.

OKUMA ÖNERİLERİ

A Theory of Justice (1971) yayımlanmadan önce, Rawls bir hayli tartışılan çeşitli makaleler yazmıştır: "Justice as Fairness"a (1958) ek olarak, "The Sense of Justice" (1963a), "Constitutional Liberty and the Concept of Justice" (1963b) ve "Distributive Justice"i (1967) yazmıştı; *A Theory of Justice*'in yayımlanmasından sonra Rawls, *Journal of Philosophy*'de (1972) kitap üzerine bir sempozyuma katkıda bulunmuştur ve tezlerinin bazılarını "Fairness to Goodness"da (1975) ve Dewey hakkındaki dersi "Kantian Constructionism in Moral Theory"de (1980) geliştirmiştir. Harts'ın "özgürlüğün önceliği"ne ilişkin şüphelerine cevabı, "The Basic Liberties and their Priority"de (1980) ortaya çıkmıştır.

Rawls konusunda eleştirel literatür, bir hayli çoktur; *Political Theory*'de (1977) 1971-1976 dönemine ait makalelere ilişkin on sayfalık bir bibliyografya vardır (Fullinwider 1977). Bunların en ilginçlerinden on dördü, Daniels 1975'te yeniden basılmıştır. Rawls'a ilişkin iki kitap Barry 1973 ve Wolff 1977'dir. Fakat Rawls'ın etkisi, siyaset kuramındaki son çalışmalarda görülür; örneğin, Dworkin 1978, Miller 1977, Fried 1978 ve Walzer 1983. Nozick 1974 Rawls'ın çalışmasının güçlü ve zayıf yanlarına değinen en iyi kitap olmanın yanında onun hakkını veren en ilginç kitaptır.

Rawls hakkındaki kitapların çoğu, hakları sözleşmeye da-

yalı bir çerçeveden çıkarma çabasının tutarlılığı ve geçerliliğiyle ilgilidir ve hayli eleştirel yaklaşımlardır. Sözleşmeciliğin görüşlerini kurtarmaya çabalayan bir makale, Scanlon 1982'dir; aynı tarzda dengeli bir makale de Hant 1979'dur. Son olarak, Parfit 1984 faydacılığın bir savunucusu olarak anılmalıdır ki Rawls'ın kişilerin müstakilliğinin faydacılığa karşı bir tez olduğu iddiasını kabul eder ve kişilerin, daha derin bir anlamda, niyette müstakil olmayacağını tartışmaya geçer.

JÜRGEN HABERMAS

ANTHONY GIDDENS

Alman ve Anglosakson toplum kuramı arasında uzun yıllardır bir uçurum vardı. Alman düşünürler, huşu veren bir karmaşıklığın gizli felsefi sistemlerini yapılandırmaya düşkündüler. Profesör Skinner'ın "Giriş"te belirttiği gibi, son zamanlara kadar İngilizce konuşan dünyada toplumsal düşünürlerin ve felsefecilerin çoğu, Alman meslektaşlarının tersine, Teori'ye hayli şüpheli yaklaşmışlardı. Eğer onlar şimdilerde Teori'ye karşı daha onaylayıcı bir yaklaşım içerisindeyseler, bu, büyük bir oranda Jürgen Habermas'm eserlerinin bir sonucudur. Habermas, geleneksel Alman tarzında bir hayli "Teorist"tir. Fakat toplum bilimi ve felsefesinde İngiliz ve Amerikan eğilimleri Alman toplum kuramından ortaya çıkan eğilimlerle birleştirmeye bilinçli bir biçimde çaba harcamıştır. Anglosakson toplum düşüncesinden beslenenler, Habermas'ın çalışmasında, kendileri için kabul edilebilir olan birçok şey bulabilirler ve bu, Habermas'm başarmak istediği şeyi daha kolay elde edebilir kılmaya yardım eder; aksi takdirde, bu durum daha zor bir hale gelecektir.

Habermas, yaygın bir uluslararası ün kazanan bir kimse için göreceli olarak gençtir. Yalnızca elli yaşının ortalarındadır ve hâlâ kariyerinin en yaratıcı evresindedir. Frankfurt Okulu'nun son kuşağının en ünlüsüdür. Frankfurt Okulu, ilk olarak 1920'lerin sonlarında Frankfurt'ta kurulan Toplumsal Araştırma Enstitüsü ile özdeşleşen bir grup felsefecinin toplu adıdır. Üyeleri arasında, uzun yıllar enstitünün yöneticisi olan Max Horkheimer ve önemli bir düşünür olan Theodor Adorno vardır. Fakat grubun en ünlü –başka bir bakış açısına göre ise en ünsüz– üyesi, 1960'ların sonlarında Yeni Sol'da önde gelen bir şahsiyet olan Herbert Marcuse'ydi. Frankfurt Okulu'nun üyeleri Marksistti ya da kendilerini öyle değerlendiriyorlardı; ancak, ortodoks bir inanca sahip Marksistler olmaktan hayli uzaktılar. Marksizmi, toplum çalışmalarına esnek, eleştirel bir yaklaşım olarak ele alıyorlardı, katı ve dokunulmaz bir dizi öğreti olarak değil. Birçok Marksistin Marksizmi bir düşünce kümesi ve politik pratik için bir rehber olarak değerlendirebilmesi için temel olarak ele aldığı gereksiz fikirlere karşı hazırlıklıydılar. Böylelikle, örneğin, işçi sınıfının kapitalist toplumla bütünleştiğini ve artık devrimci bir güç olmadığını ileri sürdüler. Bu, Marksizmin çekici yanlarına inanmayanlar için hiçbir şey ifade etmeyebilir; fakat birçok ortodoks Marksist için şaşırtıcı bir biçimde sapkınlıktı – ve hâlâ da öyledir. Frankfurt Okulu, bu konuda şunu ileri sürüyordu: Marx'ın döneminden beri kapitalizm öyle değişmiştir ki Marx'ın kavramlarının terk edilmesi ya da kökten değiştirilmesi gerekli-dir. Bunlar, Habermas'ın da görüşleridir. Onun sol muhalifleri Marksizmle ilgisini tamamıyla kaybettiğini iddia edebilecekleri halde, o kendisini bir Marksist olarak değerlendirir. Habermas, günümüzün dünyası için geçerli olan Marksist bir versiyon üreterek, "tarihsel materyalizmin yeniden inşası"yla meşgul olduğunu iddia eder; şüphesiz ki öyle ol-

madığını söyleyebileceği halde, zamanımızın bir Marx'ı olmaya çalışır. Ortaya attığı fikirler kaçınılmaz olarak tartışılabilir fikirlerdir ve özetlenmesi zordur, fakat orijinallikleri ve önemleri konusunda hiçbir şüpheye yer vermezler. Frankfurt Okulu'yla doğrudan bağına rağmen Habermas, kabul edilmiş nosyonların yalnızca satıcısı olarak görülmez: –Hakkında ne düşünülürse düşünülsün– hayli ayırt edici olan bir düşünce sistemi yaratmıştır.

Bu sistem çeşitli düzeylerde gelişir ve faaliyet alanı açısından ansiklopediktir. Bu sistemin ana temalarından bazılarını özetlemeye ve daha geniş olarak ele alındığında şüphesiz ki eşit derecede olan bazı temalara değinmeden, bunlar üzerinde yoğunlaşmaya çalışacağım. Kendi ifadesine göre, Habermas'ın çalışmalarının yönlendirici düşünce tarzı, 20. yüzyıl dünyasında kuram ile pratik arasındaki boşluğu yeniden birleştirmek için gayret etmektir. 19. yüzyılda, Marx, kuramının hem kapitalist toplumun bir analizini hem de proletarya devrimi aracılığıyla pratikte onu değiştirmenin araçlarını sağladığına inanmıştı. Devrim gerçekleşmedi ve Habermas, Marx tarafından öngörüldüğü bir biçimde gerçekleşmeyeceğini ileri sürer. Habermas, Sovyetler Birliği'nin en azından sosyalist bir toplumun hayli bozulmuş bir versiyonu olduğuna ilişkin Frankfurt Okulu'nun görüşünü benimser. Doğu Avrupa ülkelerini, ne arzu edilebilir bir toplum biçiminin benzeri olan bir model ne de kapitalist toplumun gelecekte yöneleceği olası yönün göstergesi olarak kullanabiliriz. Ancak, bu nedenlerden dolayı Marx'ın kuram ile pratiğin birliğine ilişkin kavramlaştırması, 20. yüzyılın sonlarında ümitsiz bir biçimde geçersiz olmuştur. Oldukça temel yönlerinin çeşitli bakımlardan yeniden düşünülmeye ihtiyacı vardır. Bunlar, hem Marx'ın düşüncesinin felsefi sınırlarıyla hem de modern kapitalizmin doğasını belirlemede yapılmasına ihtiyaç duyulan daha somut keşiflerle ilgilidir.

Habermas felsefi düzeyde, Marx'ın eserlerini, 19. yüzyıldan günümüze kadar felsefenin Marksist olmayan birçok biçimi tarafından paylaşılan yönler bakımından yetersiz olarak görür. Eserlerinde birçok muğlaklık olmasına rağmen, Marx, çoğu zaman yaptığının bir bilim olduğunu düşünmüştü. Habermas'a göre, bir kez anlaşıldığında, modern felsefi düşüncenin ve aynı zamanda da toplumun daha geniş kültürünün bir eleştirisini geliştirmemizi sağlayan nedenlerden dolayı, hiçbir surette bilim değildir bu. Toplumsal hayat üzerinde çalışmayı, doğa bilimleriyle aynı düzeyde bir bilim olarak değerlendirmek iki açıdan yanlıştır. Birincisi şudur: Bu değerlendirme, insanların edimde bulunma biçimleri hakkında bir hayli şey bilen muktedir, muhakeme sahibi aktörler olarak neye benzediklerine ilişkin yanlış bir görüş üretir. İkincisi ise, Habermas'ın modern entelektüel kültürde genel bir eğilim olarak gördüğü bir eğilime; bilimin rolünün, ya doğal ya da toplumsal dünya hakkında edinebileceğimiz tek geçerli bilgi biçimi olarak abartılmasına katkıda bulunmasıdır (Habermas 1974: 195-252).

Bu noktalardan ikincisi Habermas için hayli önemlidir ve onun ideolojiyi analiz etme biçimiyle ilişki içindedir. Ama ben bu noktaları sırasıyla ele almak istiyorum. Topluma ilişkin çalışmaları bir bilim olarak ele almak, Marx'ı ve sonraki Marksistleri, karakteristik bir ikileme sürüklemiştir diye düşünür Habermas. Eğer kapitalizm –Marx'ın yazdığı biçimde– doğa biliminin kanunlarının determinizmine tamamıyla sahip "katı kanunlar"a göre değişiyorsa, insanların, kendi kaderlerinde etkin etkileşimin yeri neresidir? Herhangi bir kimse Marksist olmaya niçin eğilim duymalıdır? Eğer insan davranışı kaçınılmaz kanunlarca yönetiliyorsa, kendi tarihimizi etkin bir biçimde müdahalede bulunarak biçimlendirebileceğimiz hiçbir şey yoktur. Bir bilim olarak anlaşıldığında, Marksizm, Habermas'ın "kendi üzerinde düşünüm"

[*self-reflection*] ya da insan bireylerinin "düşünümlü oluşu" [*reflexivity*] adını verdiği şeyi ihmal eder. Yani, bizi insan kılan tamamlayıcı özelliklerden biriyle uğraşamaz olur. Bu özellik, bireyler ve daha geniş toplumların üyeleri olarak, kendi tarihimiz üzerinde düşünüme ve tarihin akışını değiştirmek için tamamıyla bu düşünümü kullanmaya muktedir olduğumuz olgusudur. Bu kavrayış toplum bilimlerini doğa bilimleri temelinde biçimlendirmeye çalışan –genellikle "pozitivizm" olarak adlandırılan– tüm felsefe ve toplum kuramı biçimlerinde kaybedilir.

Habermas, pozitivizmi eleştirmenin bu biçimini uygulayan ilk kişi değildir. Genelde Kıta Avrupası felsefecilerinin "hermenötik" adını verdiği geleneğe bağlı olanlarla özdeşleştirilir bu. Hermenötik, yorumlama demektir. Hermenötik gelenek içinde olan kişiler, insan davranışını anlamak için, onun anlamını yorumlamak gerektiğini belirtirler (Gadamer 1975a). İnsan davranışını, doğadaki olaylar gibi, kanunlarca yönetilen, ya da neden olunan davranışlar olarak görmekten ziyade, insanların kendi faaliyetleri için sahip oldukları amaç ve nedenleri kavramak zorundayız diye düşünürler. Hermenötik gelenek içindeki kimselere göre, insan davranışı üzerinde çalışmak, temelde doğadaki olaylar üzerinde çalışmaktan oldukça farklıdır. Bu nedenle, –biraz önce sözünü etliğim kimselerin tam tersine– doğa bilimlerinin insan davranışı üzerinde çalışma tarzını belirlemenin bir modeli olarak geçersiz olduğunu söylerler. Habermas'ın felsefeye en önemli katkılarından birisi, hermenötik ve pozitivizmi uzlaştırmaya ve bu yolla aralarındaki ayrımın üstesinden gelmeye çalışmasıdır. Beşeri toplumsal hayatın, bu hayatın içinde olan kimselerce çok az bilinen etkenler tarafından belirlendiği –toplumsal güçlerin doğal güçleri andırdığı– durumlar vardır. Böyle durumlar için, bir doğa bilimi modeli öne sürenler haklıdır. Fakat böyle toplumsal güçlerin, do-

ğamn kanunları gibi, değiştirilemez olduklarını varsaymaları yanlıştır. İnsanlar kendi davranışlarının kaynağı ve o davranışların dahil olduğu toplumsal kurumlar hakkında ne kadar çok şey anarlarsa, önceden tâbi kılındıkları tehditlerden kaçabilmeleri o kadar olasıdır.

Bunu aydınlatmak için, Habermas, psikanaliz ile toplum kuramı arasında, artık meşhur olmuş bir karşılaştırma yapar (Habermas 1971a: 10-12. bölümler). Psikanaliz hermenötik bir öğe ihtiva etmektedir. Her şeyden önce, analistin görevi, hastanın düşündüğü ve hissettiği şeyin anlamını yorumlamaktır. –Rüyaların içeriğini çözmede olduğu gibi–, anlamın yorumlanması, psikanalist terapide var olan bir şeydir. Fakat analist, represyonların bilinçdışma giden yolu tıkadığı yerde, yorumlamanın sınırına ulaşır. Böylece psikanalitik dil, "bilinçdışı güçler", "bilinçdışı tahditler" ve benzerleri hakkında konuşmaya doğru bir dönüşüm yapmaya yönelir. Daha çok, doğa bilimlerinin dilini konuşmaya eğilim duyar. Bunun nedeni, o noktada analistin, bireyin otomatik olarak kontrol edebileceği şeylerden ziyade, bireyin başına gelen şeylerle ilgilenmesidir. Bu şartlar altında ve yalnızca bu şartlar altında, doğa bilimlerinin kavranmalarına benzer olan kavramların, insan davranışının açıklanması için geçerli olduğunu ileri sürer Habermas. Psikanalitik prosedür ne kadar başarılıysa, bu çeşit kavramlar o kadar az uygun olurlar; çünkü, birey, kendi davranışı üzerindeki kontrolün alanını genişletebilmektedir. Böylece uygun dil, hermenötik olmaktadır. Tüm bunların bir başka hayli önemli olan sonucu da, psikanalitik terapinin bireyin başına gelen şeylerden bireyin yaptığı şeye doğru bireyin kavrayışında bir değişiklik aracılığıyla, davranışı değiştirmeyi amaçlamasıdır. Habermas, bunun eleştirel bir toplum kuramının yerine getirmesi gereken role benzer bir rol olduğunu ileri sürer. Marksizm yalnızca "katı kanunlar", "kaçınılmaz eğilimler" ve benzerleriyle ilgilendiği sürece, toplumsal

değişmeyi başarmanın bir temeli olarak yetersiz kalır. Böylece beşeri özgürlüksüzlüğün [*unfreedom*] bilimi olur. Felsefe olarak daha incelikli bir kuram, özgürleşmiş bir toplum içinde yaşadıkları şartların anlaşılmasının artırılması aracılığıyla, insanların etkin bir biçimde kendi kaderlerini kontrol ettikleri bir toplum olduğunu kavramalıdır.

Bu kalkış noktasına göre, tüm bilginin biçimlendirilebileceği tek bir kalıbın olmadığını görmek önemlidir. Bilgi, formülasyonunu belirleyen farklı istemlere göre, üç farklı biçimde olabilir. Bu üç "bilgi oluşturucu istem"in her biri beşeri toplumun bir yönüne tekabül eder. Tüm toplumlar, maddi bir ortamda var olurlar ve doğayla ilişkiye girerler – bu ilişki, Habermas'm kendi biçimine ait özelliklerle birlikte "emek" adını verdiği şeydir. Böyle ilişkiler, olayların öngörü ve kontrolünde bir istem oluştururlar. Pozitivizmin tüm bilgi için genelleştirdiği şey, tam olarak bu istemdir. Marksizm pozitivizme saptığı sürece, toplumsal hayatın, toplumsal değişmeyi etkilemek için mekanik olarak işleyen "üretim güçleri"ndeki gelişmelerce yönetildiğini varsayar. Fakat tüm toplumlar aynı zamanda "sembolik etkileşim"i bireylerin birbirleriyle iletişiminde ihtiva ederler. Sembolik etkileşim üzerinde çalışmak, anlamın anlaşılması için bir istem oluşturur – bu, her zaman yanlış bir biçimde insan faaliyetinin tümü için etkileşimi genelleştirmeye çalışan hermenötiğin uğraşısıdır. Son olarak her bir beşeri toplum, iktidar ya da egemenlik ilişkileri ihtiva eder. Özgürleşim istemi olan üçüncü bilgi oluşturucu istem ise, –ister doğanın beşeri hayat üzerindeki egemenliği isterse de bazı bireylerin diğerleri üzerindeki egemenliği olsun– egemenlikten uzak, eylemin rasyonel özerkliğini elde etmeye ilişkin bir ilgiden neşet eder. Bilgi oluşturucu istemlerin her biri, aşağıdaki tablonun gösterdiği gibi, belirli bir disiplin biçimine bağlıdır. Öngörü ve kontrol istemi (doğa bilimlerinin yanında sosyolojiyi de içeren) "ampirik-analitik bilimler"

için uygun olan ilgidir. Anlamın anlaşılması ya da yorumlanması istemi "tarihsel-hermenötik bilimleri"nin yönlendirici temasıdır. İnsanların egemenlik sistemlerinden özgürleşmesiyle ilgilenmek, "eleştirel kuram"ın bağlandığı istemdir. Bu üç istemi önceleyen düşünceler, Habermas'ın İngilizceye *Knowledge and Human Interest* adıyla çevrilen eserinde prensip olarak aydınlatılmıştır (Habermas 1971a). 1968'de ilk yayımlanmasından beri, Habermas burada sergilediği fikirlerini yeniden gözden geçirmiş ve genişletmiştir. Psikanaliz karşılaşmada, terapist ile hasta arasındaki iletişim, "sistematik olarak tahrip edilmiştir": Represyonlar hastanın analiste söylediği şeyleri engellemekte ve bozmaktadır. Fakat burada tasavvur edildiği biçimiyle psikanalistin olumlu amacı nedir? "Tahrip edilmemiş iletişim" nasıl olacaktır ve bu eleştirel kuramın istekleriyle nasıl bağdaştırılacaktır? En son eserinde, Habermas'm bir hayli dikkate aldığı şey, bu soruların olası cevaplarıdır ve burada, genelde iletişim ve dilin sorunları üzerine geniş bir biçimde eğilmiştir. Bu konudaki görüşlerini kavramada iki düşünce özellikle önemlidir. Birincisi, tüm beşeri dilsel iletişimin, herhangi bir dili kullanan tüm konuşmacılar tarafından zımni olarak yapılan "geçerlilik iddiaları" ihtiva ettiği nosyonudur. Diğeri ise, bir "ideal konuşma durumu"dur ki o da dilin kullanımında varsayılır (Habermas 1979: 1. Bölüm).

Beşeri toplumun yönleri	Bilgi oluşturucu istem	Çalışma biçimleri
Emek	Öngörü ve kontrol	Ampirik-analitik bilimler
Etkileşim	Anlamın anlaşılması	Tarihsel-hermenötik disiplinler
Egemenlik (iktidar)	Özgürleşim	Eleştirel kuram

Habermas'a göre, bir kişi başka birisine bir şey söylediğinde, o kimse zımni olarak (bazen da açık olarak) şu iddialarda bulunur: (1) Söylenilen şey, idrak edilebilir bir şey-

dir – yani, belirli sentaktik ve semantik kurallara uyar; öyle ki, diğerlerince anlaşılabilir olan bir "anlam" ortaya çıkar. (2) Söylenilen şeyin önermesel içeriği doğrudur. "Önermesel içerik", konuşmacının söylediği şeyin bir unsuru olarak, yaptığı olgusal iddialara işaret eder. (3) Konuşmacı, söylediği şeyi söylemede doğrulanmıştır. Diğer bir ifadeyle, dil kullanımının herhangi bir bağlamında konuşmanın kullanımında belirli toplumsal haklara ya da "normlar"a başvurulur. (4) Konuşmacı, söylediği şeyde samimidir – dinleyeni aldatmayı amaçlamaz. Bu şekilde konulduğunda, tez hayli soyut görünür; fakat Habermas'ın hatırda tuttuğu şey, bir örnek aracılığıyla kolayca gösterilebilir. Tren istasyonunda bir bilet satıcısının bir yolcunun sorusuna cevap olarak "ucuz tarife bileti 10 sterlin" dediğini düşünelim. Yolcu ilk başta ucuz tarifenin ne olduğunu bilmeyebilir ve eğer öyleyse şaşırabilir. Böylece "ucuz tarife"nin ne olduğunu açıklayarak, biletçi ilk iddiayı doğrular – yani, yolcunun her şeyden önce aklı karışmış olsa bile, biletçinin söylediği şey idrak edilebilir ve anlamlı bir şeydir. Biletçinin söylediği şeyde, önermenin olgusal içeriğinin doğru olduğu –gerçekte biletin 10 sterlin olduğu– zımni olarak anlaşılmıştır (ikinci geçerlilik iddiası). Yolcu da, biletçinin tren ücreti hakkında yetkili olarak böyle bir şeyi bildirimde bulunma hakkının olduğunu (üçüncü geçerlilik iddiası) ve biletçinin söylediği şeye samimi olarak inandığını (dördüncü geçerlilik iddiası) kabul etmesi olasıdır. Ancak, bu son üç geçerlilik iddialarından birine ya da hepsine yolcunun itiraz edebileceği şartların da olabileceği belirtilmelidir – ki bu durumda biletçinin söylediği önermeyi doğrulaması ya da desteklemesi beklenir. Örneğin yolcunun, karşısında duran kimsenin, işinin başında olmadığı bir zamanda biletçinin zaman zaman yerinde duran kimse olduğunu düşündüğünü varsayalım. Yolcu böylece önermenin olgusal geçerliliğini kontrol etme eği-

liminde olabilir ve belki de karşısındaki kimsenin tren işletmesince yetkili kılınmadıkça, bilet vermeye hakkı olup olmadığını sorabilir.

Tahrip edilmemiş iletişim, konuşmacıların tüm geçerlilik iddialarını savunabilecekleri dil kullanımıdır ki, bu dil kullanımında, söylenilen şey, anlamlı, doğrulanmış ve samimidir. Çeşitli biçimlerde "sistematik olarak tahrip edilmiş" olan, analist ile hasta arasındaki iletişimi karşılaştıralım. Aklına gelenleri söylerken, hastanın söylediği şeyler, ister hasta isterse de başlangıçta analist için anlaşılır şeyler olmayabilir. (Tıpkı fantazilerde olduğu gibi) olgusal içerikleri bazı açılardan yanlış olabilir. Hasta doğrulanmamış iddialarda bulunabilir – örneğin, sorumluluğunu taşımadığı eylemler için mantıklı bir biçimde başkalarını suçlayabilir. Son olarak, hasta bilinçli ya da bilinçsiz olarak, analiz sürecinin içerdiği imalara karşı koymak ya da onlardan kaçınmak için analisti aldatmaya çalışabilir. Böylelikle, psikanalitik terapinin amacı, hastanın gündelik söylemde geçerlilik iddialarının başarılı bir biçimde doğrulanmasına engel olan psikolojik sınırlardan kaçınmasını mümkün kılmaya (yönelmiş bir) amaç olarak ifade edilebilir.

Habermas, dört geçerlilik iddiasından yalnızca ikinci ve üçüncünün, aslında, –söylediği şeye sözel olarak mükellef olan konuşmacı tarafından– söylemde savunulabileceğini ileri sürer. Konuşmanın anlamlılığı gerçekte bir konuşmanın anlaşılır olduğu gösterilerek, yalnızca konuşmacı tarafından doğrulanabilir – ki bu, genellikle konuşmanın farklı bir yolla ifade edilmesi yoluyla yapılır. Bir konuşmacı, samimi olduğunu, (sözlerini yerine getirerek, vaatlerine saygı göstererek ve benzeri yollarla) yalnızca eylemde gösterebilir. Ancak, "doğru ve doğrulama söylemsel olarak yerine getirilebilir": Konuşmacı, verili bir iddianın doğru ya da normatif olarak doğrulanmış olduğuna mükellef olabilir. Haber-

mas'ın doğruluk kuramı, felsefe literatüründe geniş bir biçimde etkili olmuştur ve doğrudan onun ideal konuşma durumuna yönlendirir; bu nedenle onun ne olduğunu özetlemek yararlı olacaktır.

(Bu konuda Strawson 1964'ü takip ederek belirtirsek) Habermas için "doğruluk", dil kullanımında ihtiva edilen önermesel iddiaların bir niteliğidir. Doğruluk, önermelerin olgusal içeriğine isnat ettiğimiz bir geçerlilik iddiasıdır. Habermas'ın bu görüşü nasıl geliştirdiğini anlamanın bir yolu, bazen doğruluğa ilişkin "fazlalık" kuramı adı verilen kuramdan başlamaktır. Fazlalık kuramına göre, "doğruluk" terimi lüzumsuz bir terimdir, olgusal bir önermenin iddia edilmesinde her zaman bir önemi haiz değildir. Böylelikle, "Bu masa üç metre uzunluğundadır," diyebilirim. Eğer bunun yerine "Bu masanın üç metre uzunluğunda olduğu doğrudur," dersem, "doğrudur" sözcüğü masanın uzunluğunun üç metre olarak ölçülmüş olduğu önermesine hiçbir şey eklemez. Olağan bir konuşmada, masanın uzunluğuna ilişkin bir soruya cevap olarak, "Bu masanın üç metre olduğu doğrudur," yerine, "Bu masa üç metredir," diyebiliriz. Fakat Habermas'ın görüşüne göre, bunun nedeni doğruluk kavramının fazlalık ya da gereksiz bir kavram olması değildir. Birçok iletişim bağlamında doğruluk iddiasının konuşmacının söylediği şeyde zımni olması nedeniyledir bu. Konuşmacı "doğruluk" ve bununla ilişkili kavramlara yalnızca söz konusu iddianın başka bir kimse tarafından sorgulandığı zamanlarda başvurur. Başka bir ifadeyle, "doğruluk" olgusal tartışma ya da münakaşalarda başvurulan bir terimdir ve doğruluk kavramı, yalnızca, böyle bir argümantasyon süreçleriyle ilişki içinde tam olarak anlaşılabilir. Bir şeyin doğru olduğunu söylediğimiz zaman, söylediğimiz şeyi olgusal kanıtla ve mantıksal argümanla destekleyebileceğimizi ifade ederiz – bu söylenilen şey, Habermas'ın (bu kez Toulmin'i [Toul-

min 1964] izleyerek) söylediği gibi, "garanti edilebilen" bir ifadedir. Doğruluk, böyle garantilerle ulaşılan bir ittifak ya da uzlaşımdır. Bir önerme, böyle garantilerle karşılaşan herhangi bir tartışmacı, geçerliliğini kabul ederse "doğru"dur. Doğruluk, rasyonel bir uzlaşımın öncülüdür.

Buradan, doğruluğun dünyayı algılayan bir birey ile dünya arasında bir ilişki olmadığı sonucu ortaya çıkar. Eleştirel tartışmalarla ulaşılan bir ittifaktır doğruluk. Burada Habermas, kalkış noktası açısından büyük bir zorlukla karşılaşır. –Mantıklı ittifaka dayalı– bir "rasyonel uzlaşım", yalnızca gelenek ya da güce dayalı bir uzlaşımdan gerçekte nasıl ayırt edilmelidir? Habermas'ın karşı karşıya olduğu bu zorluğun ciddiyetini Kuhn'un *The Structure of Scientific Revolutions*'da kullandığı paradigmalar kavramından ortaya çıkan sorunları göz önüne alarak ölçebiliriz (Kuhn 1970). Kuhn, bir çalışma alanının yalnızca bir paradigma olma özelliğini kazandığı zaman –temel öncüller ve faaliyetlerin yöntemleri hakkında o çalışma alanının uygulayıcıları arasında bir uzlaşma olduğu zaman– bir bilim olduğunu ileri sürer. Fakat Kuhn'un eleştirmenlerinin hemen belirttiği gibi, bir bilimin varlığı yalnızca bir uzlaşmanın elde edilmesine dayandırılamaz ya da bilim, "çete kuralı"ndan daha fazla bir biçime sahip olmalıdır (Lakatos 1970).

Habermas, Kuhn'un çevresinde dönen tartışmaları doğrudan analiz etmediği halde, kendisinin karşılaştığı zorluğa verdiği cevap, kesinlikle bu tartışmalar için de geçerli olan bir cevaptır. –Bilimi içeren fakat onunla sınırlı olmayan, herhangi bir olgusal tartışma alanında– rasyonel bir uzlaşım, yalnızca "daha iyi olan argümanın gücüyle" ulaşılan uzlaşımdır. Bir başka ifadeyle, bir doğruluk iddiası, bu iddiayla ilgili kanıtı aklında tartmaya muktedir olan herhangi bir kimsenin o iddiayı yapan kimseyle birlikte aynı sonuca ulaşabileceği bir iddiadır. Bu, doğruluk nosyonunun, argüman-

lar için 1) tüm ilgili kanıtların ortaya konabildiği ve 2) mantıksal, akla dayalı argüman dışında iddia edilmesinin mümkün olduğu şartlar altındaki tahminlere bağlı olduğu anlamına gelir. Habermas'ın ideal konuşma durumu dediği şartlar, bu şartlardır. Bir ideal konuşma durumu, konuşmaya katılan kimselerin kanıt ve argüman ortaya koymasına engel olan hiçbir harici zorlamanın olmadığı ve her bir kimsenin tartışmaya katılmada eşit ve açık bir şansa sahip olduğu bir konuşma durumudur.

Açıkça, toplumsal etkileşim ve iletişimin birçok gerçek şartı, bunun gibi değildir; öyleyse, bir ideal konuşma durumuna bir hayli önem atfetmenin amacı nedir? Bu soruya iki yönlü bir cevap verilebilir. Birincisi, Habermas için ideal konuşma durumu keyfî olarak oluşturulmuş bir ideal değildir. Dilin doğasında asli olarak vardır. Dili kullanan herkes bu yolla, doğruluk iddiası da dahil, dört geçerlilik iddiasını doğrulayabileceğini varsayar. Tekil bir konuşma, bireylerin bir diğeriyle özgür, açık ve eşit bir iletişimde yaşayabileceği bir toplumsal hayat biçiminin olasılığına dayanır. İkincisi, durum böyle olunca, ideal konuşma durumunun, etkileşim ve toplumsal kurumların halihazırda var olan biçimlerinin yetersizliğine ilişkin eleştirel bir ölçüt sağladığı ortaya çıkar. İster geleneğin etkisine isterse de iktidarın ya da egemenliğin kullanımına dayansın, herhangi bir uzlaşım, rasyonel bir uzlaşımdan sapan bir uzlaşım olarak açıklanacaktır. Böyle bir ideal konuşma durumu, farz edildiği gibi, eleştirel kuramın "nesnel olarak verili" temelini sağlar.

Habermas için "rasyonellik" kavramı, bilginin temellendirilmelerinden ziyade bilginin kullanılma biçimiyle ilgilenmek zorundadır (Habermas 1984: 1.1. Bölüm). Bir önermenin ya da bir eylemin "rasyonel" olduğunu söylemek, önermenin ya da eylemin, prensipte, argümantasyon prosedürleriyle doğrulanabileceğini iddia etmektir. Argümantasyon,

Habermas'ın terimiyle, tartışmalar ortaya çıktığında zorlamaya başvurmaksızın iletişimsel ilişkilerin sürekliliğini olası kılan, iletişimde asli olarak bulunan rasyonelliğin "başvuru mahkemesi"dir. İletişimsel rasyonellik temelindedir ki Habermas göreceliliğe karşı çıkmaya çabalar ve beşeri toplumun topyekûn evrimini onun aracılığıyla yorumlamaya çalışır. Bilginin evrensel olarak geçerli temellendirmeleri olmayabilir, birçok açıdan olduğu gibi, bu açıdan da Habermas'ın söylemek zorunda olduğu şeyler Popper'in görüşleriyle paraleldir. Fakat prosedür olarak rasyonelliğin kuralları –yani, garantili sonuçlara ulaşma tarzları– her yerde aynıdır.

Bu nedenle, Habermas'a göre, bizler bir evrimsel gelişme ölçütünde hem bireyleri hem de topyekûn kültürleri tasnif edebiliriz. Bu tasnifte, evrimsel gelişmişliğin kriteri "bilişsel yeterlilik"tir. "Bilişsel yeterlilik"le Habermas bu birey ve kültürlerin benimsedikleri savunulabilir geçerlilik iddialarının alanını ve genişliğini ifade eder. Bu fikirleri formüle ederken, büyük bir oranda Piaget'nin yazılarına dayanır (Piaget 1965). Piaget, çocukların bilişsel gelişmesini devamlı olarak onların öğrenme yeteneklerini artıran üç evreye ayırır. Habermas, bunların toplumsal evrimin üç ana evresine tekabül ettiğini ileri sürer: "mitik", "dinsel-metafiziksel" ve "modern". Piaget için, bilişsel gelişme, çocuğun tedricî olarak ani ilgilerini etrafındaki ilkel yoğunlaşmasından dünyanın ve başkalarının ihtiyaçlarının geniş bir farkındalığına doğru genişlettiği, "merkezîlikten uzaklaşan bir süreç"le birleştirir. Toplumsal gelişme durumu da benzer bir şeydir. Küçük ölçekli, geleneksel kültürlere mitler egemendir. Mitler, hem başka kültürleri hem de dünyayı söz konusu toplumun üstünlük noktasından görmeye eğilimli olan, somutlaşmış ve özel düşünce tarzlarıdır. Argümantasyonun taşınabileceği ayrı entelektüel alanlar geliştirmemiş toplumların özelliğidir mitler. Geleneğin kapsamlılık derecesi, top-

lumsal faaliyetin, rasyonel tanışma ve anlaşma temeline işlemeyen, fakat zamanla kutsallaştırılan ilkelere göre organize edilmesini ifade eder. Habermas'a göre, mitten daha geniş bir şekilde temellenen, daha kapsayıcı dinlerin gelişmesi, rasyonelliğin yayılması açısından doğru bir harekettir. Budizm, Hinduizm, İslam ya da Hıristiyanlık gibi büyük "dünya dinleri"nin oluşumu, kısmi olarak ayrı faaliyet alanları olarak bilim, hukuk ve sanatın farklılaşmasına eşlik etmektedir.

Entelektüel kaynakların geniş bir çeşitliliğini kullanmaktan çekinmeyen Habermas, bu noktada Max Weber'in yazılarına başvurur (Habermas 1984: 1. ve 2. Bölüm). Fakat bunu eleştirel bir gözle yapar. Weber, dünya dinlerince geliştirilen ve en büyük gelişmesini Batı kapitalizminde bulan, kültürün "rasyonelleşmesi" adını verdiği şey üzerinde güçlü bir vurgu yapar. Rasyonelleşmenin gelişmesini artan rasyonellik ile özdeşleştirmeye sebatla karşı koyar; daha rasyonalize olmuş toplumsal hayat biçimi, bu biçimi daha az rasyonalize olmuş biçim üzerine salık vermek için hiçbir şeye sahip değildir. Muhakkak ki Habermas bunu kabul etmez. Rasyonelleşme argümantasyon için prosedürler ve fırsatlar geliştirmek anlamına geliyorsa, rasyonelliğin gelişmesiyle birbirine yaklaşır onun gelişmesi. Weber, modern Batı'nın önceki uygarlıkların sahip olduğu özelliklerden hangi açılardan farklı olduğunu yeterince açık bir biçimde göstermiştir. Habermas'a göre, diğer uygarlıklar arasında yalnızca Batı "uylaşım sonrası" [*post-conventional*] bilişsel alanların üstünlüğüyle belirlenmiştir. Kurumsal düzenin "uylaşım sonrası" biçimleri, yalnızca geleneksel davranış kodlarının egemenliğinden kendilerini özgürleştirmekle kalmayan, fakat aynı zamanda garantili ilkelere göre organize edilen kurumsal düzen biçimleridir. Bu sürecin ilk olarak göze çarptığı en dikkate değer kurumsal sektörler, bilim ve hukuktur.

Böylece, Habermas'a göre, Batı'nın en iyi toplum biçimi olmasının bir anlamı vardır. Böylece bir görünüşü savunurken, Habermas, bilinçli olarak yalnızca –terime hangi anlam atfedilirse atfedilsin– göreliliğe değil, aynı zamanda da Batı kapitalizminin gelişmesinin temelde zararlı bir olgu olduğunu ileri süren toplumsal düşünce okullarına da karşıt bir konumdadır. Fakat hiçbir biçimde Batı toplumuna su götürmez bir başvuruda bulunmaz. Bunun tersine, Habermas'ın sunduğu biçimiyle modern kapitalizm gerilim ve çatışmalarla çatlamış bir toplum biçimidir. Görünüşte, kapitalizmin, aşıldığında toplumsal düzenin üstün bir biçiminin ortaya çıkmasının başarı olasılığı olan bir toplum biçimi olduğuna ilişkin Marksist nosyonu hâlâ akılda tutmayı istemektedir Habermas. Fakat hem modern kapitalizmin doğasını analiz etmesi hem de bu kapitalizmin yöneldiği toplumsal değişme biçimleri, hayli özsel olarak klasik Marksist kavramlaştırmadan farklıdır.

Habermas, günümüze uyarlanmış bir eleştirel kuramın, Marx'ın zamanından beri bilimin gelişmelerde oynadığı daha geniş rolü fark etmeyi içermesi gerektiğini ileri sürer – bilim burada doğa bilimleri anlamındadır. Bilim ile teknolojinin kökleşmiş bir biçimde kaynaştığı, bilimin Marx'ın üretim güçleri dediği şeyler arasında ilk sırayı aldığı bir toplumda yaşıyoruz. Fakat bilim aynı zamanda belirli bir anlamda siyaset alanına da yayılmıştır. Kapitalist toplumlarda, bilim ile teknoloji kararlı ve yaygın ekonomik gelişmenin ortaya çıkması amacı için hizmet etmeye başlamıştır. Siyaset alanı temelde ekonomiyi kimin yöneteceği sorusuna –teknik karar verme sorununa– indirgenmiştir. Yine, ortodoks Marksizmin bu açıdan hiçbir eleştirel alternatif önermediğini görebiliriz. Çünkü Sovyetler Birliği'nin amacı, ekonomik gelişme açısından Batı'yı yakalamak ve geçmektir. Habermas'ın daha ziyade incelik göstermeksizin "siyasetin bilimselleşme-

si" adını verdiği şey, tıpkı Batı'daki gibi Doğu Avrupa toplumlarında da baş göstermiştir.

Habermas'ın görünüşünde, siyasetin bir çeşit teknoloji olması olgusu, modern kapitalizmin başlıca ideolojik özelliklerinden birisidir. Başka yazarların –pragmatik, teknokratik yönetim lehine topyekûn değerleri ve idealleri kurutarak– ideolojinin sonu olarak gördüğü şeyi, Habermas ideolojinin gerçek özü olarak ele alır. Çünkü siyaset hayatımızı anlamlı kılabilen bu değerler ve idealler üzerindeki mücadelelerle ilgilenir. Pozitivizmde, felsefe ve toplumsal kuramın daha teknik alanlarında, anlamın bastırılması, bunun tamamlayıcısı olarak, modern hayatın birçok alanında anlamın bastırılmasını getirmiştir.

Bu, bugün kapitalist toplumda içerilen gerilim ve çatışmalara ilişkin Habermas'ın analizi için merkezî bir temadır. Habermas kapitalizmin, hâlâ egemen ve bağımlı sınıflara bölünmüş, sınıflı bir toplum olduğuna ilişkin Marksist görüşün uygun bir görüş olduğunu göz önünde bulundurur. Fakat tıpkı artık proletaryanın devrimin müjdecisi olmadığı gibi, sınıf mücadelesi de artık kapitalizmin sürekliliğini tehdit eden ya da toplumun dönüşümünün en olası kaynağını öneren ana gerilim kaynağı değildir. Marx'ın sınıf mücadelesi görüşü, Habermas'a göre, şöyle ya da böyle 19. yüzyıl kapitalizmi için geçerliydi. 19. yüzyılda, ekonomik hayat henüz hayli yapılandırılmış bir halde değildi ve refah ile ani fiyat düşüşlerinin geniş dalgalanmaları hâkimdi; kapitalistler ve işçiler, potansiyel olarak, şiddetli düşmanlar olarak pazarda bir diğeriyle yüz yüze geliyorlardı. Biz şimdi teknolojik olarak yönetilen kapitalizm döneminde yaşıyoruz. Hâlâ ekonomik çevreler vardır, fakat ekonomik hayata hükmedenlerin müdahalesiyle özsel olarak zayıflatılmışlardır. Sınıf farklılığınca üretilen gerginlik buna mukabil olarak standartlaşmıştır.

Marx, Devlet'in ekonomik hayattaki rolünün sınırlı olduğu ve rekabetçi pazarın etkisi altında olan "liberal kapitalizm" zamanında yaşadı ve yazdı. Bugünün kapitalizmi "örgütlü kapitalizm"dir. Liberal kapitalizmden diğerine geçişte, özellikle ekonomik faaliyetleri düzenlemede Devlet'in oynadığı yaygın rol ve standartlaşmış endüstriyel hakemlik tarzlarının var oluşunun ortaya çıkardığı, sınıf ilişkilerinin stabilize edilmesi gibi, çeşitli etkenler devreye girmiştir. Rekabetçi pazar hayli geniş şirketlerin giderek artan egemenliğiyle ve hayli merkezîleşmiş ekonomiye izin veren Devlet'in planlama yapmasıyla çökmüştür. Fiyat teminatları, sübvansiyonlar, bütçenin dengelenmesi ve mali kontrol biçimleri aracılığıyla endüstrinin ulusallaşmış sektör biçiminde mülkiyeti doğrudan elde etmesiyle birlikte Devlet, sermayenin kararlı birikiminin teknolojiyle bütünleşmesiyle birleştiği zaman, Marx'ın değer kuramına artık halihazırdaki koşullarda başvurulamayacağı sonucuna varılır. Marx, kapitalizmi analiz etmesinin odağına, yalnızca emek gücünün değer yaratacağına ve kârın, kapitalistlerin işçilerden zorla almaya muktedir oldukları artık değerden ortaya çıkacağına ilişkin kuramı geliştirmişti. Fakat hükümetin eğitimi, bilimi ve teknolojiyi kontrol etmesi, klasik Marksizmin teoremlerine göre uygun bir biçimde analiz edilemeyen biçimlerde metaların değerini etkilemeyi mümkün kılarak, yeni bir etki yaratır.

Habermas, Marx'm zamanında, sınıf mücadelesinin toplumsal gerilimin ve potansiyel toplumsal değişmenin ana kaynağı olduğunu kabul eder. Fakat geçen yüzyıl boyunca, sınıf farklılığının yıkıcı sonuçları dönüştürülmüştür. Batı'da, Habermas'ın "sınıf uzlaşması" adını verdiği, işçi hareketi, büyük ticari şirketler ve hükümet arasında bir sözleşme ortaya çıkmıştır. Sendika ve iş çevreleri, ücret artışlarını ve diğer ihtilaflı durumları, pazarca belirlemeye açık bı-

rakmaktan ziyade, doğrudan antlaşmaya bağlama eğilimindedir. Artık tamamıyla rekabetçi emek pazarı gibi bir şey yoktur; artık rekabetçi ürün pazarları vardır. Sosyalist partiler biçiminde, örgütlenmiş emek, modern Devlet'te önemli bir siyasal role sahiptir. Kısmen bunun bir sonucu olarak, örgütlü kapitalizm, uygun bir biçimde "refah kapitalizmi" olarak adlandırılabilir. Hastalık sigortaları, işsizlik maaşları ve benzeri bir dizi refah şeması, daha az imtiyazlı kimseleri pazarın dalgalanmasından korur. Böylece sınıf ilişkileri 19. yüzyılda sahip oldukları katı sınırlara sahip değildir; işçi hareketi de toplumsal değişmenin önde gelen aktörü değildir bugün. Bu sonuca ulaşarak, Habermas'ın düşüncesi, daha önce kısaca işaret ettiğimiz Frankfurt Okulu'nun düşüncesiyle aynı çizgidedir.

Ancak, burada Habermas, önemli bir yön değişikliği yapar. Sınıf farklılığının ihtiva ettiği gerilimin yalnızca ortadan kalkmadığını, onların her yerde, yeni muhtelif hareketler biçimini alarak yer değiştirdiğini ve yeni bir görünümde ortaya çıktığını ileri sürer. Çağdaş kapitalist toplumlar hâlâ ekonomik krizlere tâbidir, fakat tamamıyla ekonomik düzeydeki çatışmalar başka kurumlarda olanlardan daha az önemlidir. Bugün ekonomik hayat hatırı sayılır derecede, büyük korporasyonlarla birlikte hükümet tarafından yönetildiğinden, ekonomik krizlerin aniden siyasal kriz olma eğilimleri vardır. Habermas'a göre, bunlar, sistem için ekonomik sorunlardan daha tehditkârdır, çünkü modern siyasetin teknokratik karakteri siyasal düzene derin ve sürekli bir bağlılık oluşturmaz. Siyaset büyük bir oranda pragmatik bir iş olunca, kitleler siyasal sisteme hiçbir gerçek bağlılık hissedemezler ve eğer sistem daraltılmış amacını sağlamada –yani, kararlı bir ekonomik gelişme sağlamada– başarısız olursa, kolayca ondan yabancılaşırlar. Habermas'ın bir hayli yaygın olduğuna inandığı böyle şartlar altında, siyasal sistem,

Habermas'ın "meşruluk bunalımı" adını verdiği şeyle karşı karşıya gelir. Yani, sınırlı teknokratik karakterinden dolayı, siyasal düzeni yönetmek için ihtiyaç duyduğu meşru otorite eksikliğini hisseder. Ekonomik karşıtlıklardan ziyade, meşruluk bunalımına eğilimli oluş Habermas için modern kapitalizmin hayli derinde yatan karşıtlılığıdır. Tıpkı sınıf farklılığının ve ekonomik dalgalanmanın 19. yüzyılda emek hareketine yol açması gibi, bu ortaya çıkan eğilim de 20. yüzyılda yeni toplumsal hareketlere neden olur. Bunlar, kaybettiği değerleri siyasal hayata geri döndüren hareketlerdir – örneğin, insanlar ile doğa arasındaki, insanların kendi aralarındaki ilişkilerle uğraşmak gibi. Böyle ilişkiler temel ahlaki değerler içerirler ve teknolojik zorlamalara boyun eğme dereceleri sınırlıdır. Bu sınırlarla, karşıt hareketler, kaybedilen değerleri yeniden keşfetmek ya da var olanları değiştirmek için mücadele ederler. Ekolojik ve dinî uyanış hareketleri, Habermas tarafından verilen örneklerdendir; ayrıca bazı açılardan kadın hareketini de örnek gösterir.

Habermas'ın yazılarının genişliği olağandışıdır ve felsefenin en soyut sorunlarından siyasal ve toplumsal hayatın oldukça somut analizlerine uzanır. Bu gibi kısa bir değerlendirmede onların hepsine tamamıyla değinmeye çabalamak mümkün değildir. Şüphesiz ki Habermas kariyeri sırasında entelektüel zemini değiştirmiştir ve bu, çalışması üzerinde yorumda bulunanlara bazı hatırı sayılır zorluklar sunar. *Knowledge and Human Interest*'teki bazı nosyonları terk ettiğini kabul etmektedir, fakat orada savunulan teoremler ile sonraki bilişsel gelişme ve toplumsal evrim yorumları arasındaki uyuşmazlıklar kendisinin açıkladığından daha büyük görünür. Çalışmalar hayli geniş bir alana uzandığından Habermas çoğunlukla, okuyucunun, söylemek zorunda olduğu şeyin zorunluluğuna ilişkin özgül teminatlar beklediği yerde değinip geçen yorumlarda bulunur. Neden bil-

gi oluşturucu istemlere yol açan toplumsal hayatın üç yönü vardır? Habermas'ın, bilgi oluşturucu istemlerle hiçbir bağı yokmuş gibi görünen, geçerlilik iddiaları konusundaki sonraki yorumlarının yönelimleriyle, bilgi oluşturucu istemler uyuşturulabilinir mi? Habermas neden son zamanlardaki yazılarında eleştirel kuramın psikanalize ilişkin modeline çok az atıfta bulunmaktadır? Piaget'nin yazılarının ampirik temelleri çok kötü bir biçimde güven vermekten uzak olduğu halde, Habermas toplumsal evrim kuramını geliştirirken neden bu yazılara çok fazla güvenmektedir? Bu sorulardan hiçbirisi, ya da bunlarda eşit derecede olan sorular, bana göre, Habermas'ın çalışmalarında tatmin edici bir biçimde tartışılmamıştır.

Fakat böyle soruları daha ileri bir düzeye doğru sürüklemekten ziyade, Habermas ile Marksizm arasındaki ilişkiyi yeniden kısaca ele alarak bitirmek istiyorum; ki bu ilişkiyi, bu makalenin yöneldiği ana amaç olarak kullandım. Habermas'ın fikirleri, açık bir biçimde orijinal biçimiyle Marksizmden hayli özsel olarak uzak bir yerdedir. Çağımızın taleplerine uygun bir biçimde teori ile pratiği yeniden birleştirmede Habermas ne kadar başarılı olmuştur? Ve çağımız için gerçekten bir Marx'a ihtiyaç duymakta mıyız? Belki de Marksizm, her şeyiyle, bugün arkaik olarak kalan bir 19. yüzyıl kuramı olarak unutulmuştur. Bu sorulardan birincisi söz konusu olunca, hatırı sayılır bir skeptizmin ortaya çıkması olasıdır. Biraz önce değindiğim yeni toplumsal hareketlere önemli bir destek sağlar görünmelerine rağmen Habermas'ın yazılarının pratik imalarının fark edilmesi gerçekte kolay değildir. Ayrıca böyle hareketlerin, Marx'ın proletarya için tasavvur ettiği tarihsel rolün benzerini oynamaya muktedir olup olmadıkları hayli şüphelidir. Üstelik Habermas, görüşlerinin geleneksel sosyalizm kavramlaştırmasıyla nasıl bir ilişki içinde olduğuna dair hiçbir şey söylemez – ya

da çok az şey söyler. Doğu Avrupa toplumlarının başka toplumlarca takip edilmesi için örnek olarak değerlendirilmediği açık olduğu halde, Habermas'm Marx tarafından ortaya konan sosyalizmle karşılaştırılabilir bir sosyalizm görüşüne sahip olup olmadığı hiçbir surette açık değildir.

Habermas'm çizdiği şekliyle eleştirel kuram, Marx'ın proletaryanın ortaya çıkışı ile kapitalizmin kaçınılmaz çöküşü arasında kurduğu doğrudan bağı kesinlikle kaybetmiştir. Habermas'm eserlerinde ne toplumsal güçlerin kapitalizmi alaşağı edeceği ne de onun yerine gelen toplumun ne çeşit olacağına ilişkin bir açıklık vardır. Ancak bana göre, bunu, Habermas'm söyledikleri şeylerde tamamıyla bir başarısızlık olarak görmek yanlış olacaktır. Daha ziyade, Marx ve Marksizmdeki bir kusuru belirleyen bir şey olarak ele alınmalıdır bu. Çünkü Marx'ta sözde "teori ile pratiğin birliği" bir çeşit tarihsel garantiyle desteklenmiştir. Başka bir ifadeyle, proletaryanın zaferi, sosyalizm yolunu açan, tarihin tüm akışının zorunlu birikimi olarak varsayılmıştır. Eğer Marksizm tarihin gerçek akışında dogmatik bir katiyet ise, isteyeceğimiz son şey, zamanımız için bir Marx'tır. Stalinizm biçimiyle, bir doktrinin bir versiyonu, içinde yaşadığımız yüzyılda kötü bir etki yaratmıştır. Beşeri özgürlüğün ve modern dünyanın bazı kafa karıştırıcı sorunlarıyla dürüstçe karşılaşmaya ilişkin bir çabayla, Habermas'm çalışmalarının, böyle bir görüşten temel olarak farklı olması memnuniyet vericidir.

OKUMA ÖNERİLERİ

Habermas'm yazıları kolay okunamazlar, ve bu yazılara yaklaşmanın en iyi yolu eserlerini ikincil düzeyde inceleyen kitaplardan biriyle başlamaktır. Bunların en kesin ve en faydalı olanı Held 1980'in ikinci kısmında bulunur. Bu kitap, aynı zamanda, Habermas'm Frankfurt Okulu'ndaki öncüllerinin

bir hayli faydalı bir değerlendirmesini de sunar. Bir biçimde zor, fakat aydınlatıcı ve ilginç bir tartışma Jay 1984'te bulunur. Habermas'ın fikirlerinin en kapsayıcı değerlendirmesi McCarthy 1984'te yapılmıştır. Habermas'ın kendi kitapları arasında belki de en önemlileri şunlardır: *Knowledge and Human Interest* (1971a), *Legitimation Crisis* (1973) ve *The Theory of Communicative Action* (1984). Bu eserler, Habermas'ın düşünce çizgisini ve bu düşüncenin geçirdiği değişiklikleri kavramak için sıralandıkları biçimiyle okunmalıdır. Habermas konusunda bir hayli eleştirel literatür vardır, fakat okuyucu bu konuda dikkatli olmalıdır. Habermas'ın çalışmasının alanı hakkında zayıf bir biçimde bilgilenmiş olan birçok eleştirel analiz vardır. Habermas'ın önemli eserlerinden bazıları hâlâ İngilizceye çevrilmemiştir; bu, hedefi olduğu eleştirel saldırıların yararlılığını sınırlamaktadır. Habermas'ın en kapsayıcı ve nüfuz edici eleştirileri Thompson ve Held 1982'de bulunanlardır. Diğerleri arasında ise Hesse 1979; Ricoeur 1981'deki "Hermeneutics and the critique of ideology"; ve Keane 1975 bulunur. Geuss 1981 ilginç bir eserdir, fakat yazarın eleştirdiği görüşlere yaptığı yorumların bazıları, hayli sorgulanabilir olarak ele alınmalıdır.

8

LOUIS ALTHUSSER

SUSAN JAMES

Britanya'da 1925'ten altmışların ortalarına kadar, bir Marksist kuram tarihi, ince bir cilt oluşturur; bu dönemde, yalnızca Stalinizm, Komünist Partisi üyelerinin ortodoks olmayan fikirleri tartışmasını kuşatmakla kalmamış, aynı zamanda da akademik bir konu olarak toplum kuramı ezici bir biçimde ilgileri açısından liberal olmuştur; öyle ki bazı saygıdeğer istisnalar dışında, akademisyenler, ya Marksizmi ihmal etmişler ya da daha hoş buldukları görüşleri savunmak için onu kalıplaşmış bir biçimde ele almışlardır.

Ancak, altmışlar boyunca Marksizm, sanatlardaki ve toplum bilimlerindeki akademik derslerde merkezî ve gösterişli bir rol oynamaya başlayınca, bu görüntü değişti. (Entelijansiyayı burjuva ideolojisinin kurbanları ve propagandacıları olarak değerlendirmeye alışmış olan kimseler için bazı açılardan huzur kaçırıcı olan) bu dönüşümün nedenleri karmaşık ve muhteliftir. Bu süreçteki önemli bir katalizör, hepsi de Marx ve Engels tarafından başlatılan geleneğe taze ve onları taklit eder anlayışlar getiren kimseler olan, bir dizi Avrupalı Marksistin eserlerinin hararetle kabul edilmesiydi.

Bu yenilik dalgasından faydalanarak, İngiliz akademisyenler Marksizmin ortaya attığı ve çözmeye çalıştığı bir dizi soruyu yöneltebilmişler ve bunları kendi öğretimlerinde birleştirebilmişlerdir.

Bu ülkede Marksizmi canlandırmada böyle can alıcı bir rol oynayan Avrupalı yazarlar tamamıyla farklı bir dizi konuyla ilgilendilerse de, kapitalizmin nasıl ilga edilmesi ve aşılması gerektiğine ilişkin stratejik soruna nispi bir ilgisizlik göstermede birleştiler. Kendilerinden öncekilerin birçoğunun tersine, Marx'ın çalışmasını, ne geleceğe ilişkin bir öngörüler kaynağı ne de devrimciler için bir kılavuz olarak gördüler; onu daha ziyade, zengin ve anlamlı bir açıklayıcı kuramın ortaya çıkışı olarak değerlendirdiler. Perry Anderson'ın "Batı Marksizmi" (Anderson 1976) adını verdiği bu eğilimin önde gelenleri arasında, hepsinden daha fazla etkili olanı, polemiksel yönü ve eksiklikleri bir yana, Marksist toplum kuramına ilişkin zihinsel çabayı yeniden biçimlendiren Louis Althusser'di. Althusser'in çalışmaları, Marx, Engels ve Lenin'in metinleri üzerine yeni bir ilgiyle birlikte, Marx'm merkezî tarihsel materyalizm öğretisi hakkında yeni ve yoğun bir tartışma başlattı.

Althusser, 1918'de Cezayir'de doğdu, 1948'de Fransız Komünist Partisi'ne katıldı ve 1980'e kadar Paris'te Ecole Normale Supérieure'de felsefe öğretti. Bir teorist olarak onun 1970'lerde zirvesine ulaşan muhteşem entelektüel ünü, birincisi –*Pour Marx*– 1965'te yayımlanan, iki makaleler toplamı üzerine kurulmuştur. Aynı yıl Althusser, Etienne Balibar ile birlikte Althusseryan külliyatın tek en önemli çalışması olarak kalan, görüşünün ana ifadesi olarak gösterilen *Lire le Capital* adıyla yayımlanan bir dizi seminer verdi.

Bu makaleler, son zamanlarda yazılmış olan bir dizi makaleyle birlikte, bir ortak tema üzerine çeşitlemelerdir; bu tema şu iddiadan oluşur: Ona gösterilen tüm ilgiye rağmen,

Marx'ın öğretisi şimdiye kadar kökten bir biçimde yanlış anlaşılmış ve yeterince değerlendirilmemiştir. Althusser'in görüşüne göre, Marx'm bile kendi çalışmasının önemini kavrayamadığı ve Marx'm yalnızca onu ima yollu ve tecrübi olarak açıklayabildiği olgusuyla kısmen açıklanabilir. Althusser şöyle der:

> Kesin görünümlerin ya da her halükârda benim beklentilerimin tersine, Marx'm *Kapital*'deki metodolojik düşünceleri, bize, gelişmiş bir kavram ya da hatta en azından Marksist felsefenin nesnesinin sarih bir kavramını vermez. Bu düşünceler, onu kavramak, belirlemek ve onun üzerinde odaklaşmak ve son olarak da onu düşünmek için her zaman bir araç sağlar; fakat çoğunlukla uzun bir incelemenin sonunda ve yalnızca belirli ifadelerde ihtiva edilen muammaya nüfuz ettikten sonra (Althusser ve Balibar 1970: 74).

Bu nedenle, bu sorunun üstesinden gelinmelidir. Fakat Althusser aslında Marx'ın çalışmasında radikal bir "epistemolojik kopuş" olduğu halde, bu çalışmayı tutarlı bir bütünlük olarak yorumlayan Marx yorumcularının Marx'm eserlerinden bekledikleri taleplerin bu sorunu şiddetlendirdiğini ileri sürer. Marx'ın ilk dönem eserleri, onun bir yandan Alman idealizminden diğer yandan klasik ekonomi politikten devraldığı kategorilerle sınırlanırken, *The German Ideology* ani bir dönüşümü gösterir (Althusser 1976b: 106). Yalnızca dikkatli ve duyarlı bir okuma bu dönüşümü açığa çıkaracaktır; ve yalnızca bir kez onun farkına varırsak Marx'm başarısını anlayabiliriz.

Althusser'in projesi böylece, bizi, bu olağandışı kuramla yüz yüze getirmek, onun orijinalliğini göstermek ve her şeyden önemlisi, onun gücünü sergilemektir. Böyle bir arzuyu gerçekleştirmek için muhakkak ki Althusser, Marksizmin, çoğu kere kendisine yönelen eleştirilere karşı koyabileceğini

göstermelidir; Althusser'in tezinin birçok vurgu ve ayrıntısı, onun Marx'ı eleştirenlere karşı Marx'ı kurtarmaya ilişkin arzusuyla açıklanmak zorunda oluşu nedeniyle, bu şartı akılda tutmak yararlıdır. *Reading Capital*'ın belki de en şiddetli olan bölümlerinde Althusser, Marx'm çalışmasının bir dizi yorumunu –tarihselcilik, idealizm, ekonomizm– bildirir. Bunların hepsi de, Althusser'in "tarih bilimi" ya da tarihsel materyalizm (Althusser ve Balibar 1970: 166) adını verdiği fikre, Marx'm toplumsal değişmeye ilişkin devrimci bir bakış oluşturduğu fikrine erişemedikleri bir konumda olmaları nedeniyle merhametsizce suçlanır.

Althusser'in, bu "bilgi kıtası" keşfinin, Thales'in matematiğe ya da Galileo'nun fiziğe katkısıyla karşılaştırılabilir bir keşif olduğunu; öyle ki onun, kendinden öncekilere benzemeyen bir yapıya sahip tamamıyla yeni bir çeşit kuram oluşturduğunu ileri sürer (Althusser ve Balibar 1970: 166-167). Her şeyden önce Marx'm kuramı, klasik ekonomi politik kuramında hiçbir türdeşi olmayan (üretim güçleri ve ilişkileri gibi) yeni kavramlar üzerine kurulmuştur. Marx'ın (Ricardo'nun kira, kâr ve faiz nosyonlarına karşılık gelen, artık değer gibi) var olan kavramları benimsediği yerlerde bile, kuramdaki diğer kavramlarla bunların ilişkileri ve böylece anlamları önemli bir biçimde farklıdır. Ancak, yeni yapısına ek olarak, tarihsel materyalizm klasik ekonomi politiğinkinin tersine açıklayıcı bir güce sahiptir; çünkü klasik ekonomi politik, ekonomik sistemleri bireylerin ihtiyaçlarına bir cevap olarak açıklamaya çabalarken, Marx, yapısal bir bütünde oynadıkları roller açısından daha geniş bir toplumsal olgular dizisini analiz eder. Böylece *Kapital* bize, yalnızca bir ekonomi modeli değil, bir yapıyı ve bir toplumun topyekûn gelişmesini değerlendirmeye ilişkin bir yöntem sağlar. Üstelik, hepsinden daha radikal olarak, Althusser, Marx'm kuramını öncekilerin kuramından oldukça ayrı ve onlarla karşıt

kılan şeyin, bir ayrımın, özne ile nesne arasındaki ayrımın reddedilmesi olduğunu belirtir ve bu reddedilme temelinde odaklanan devrimci bir epistemolojinin öneminin neyi ifade ettiğini bulmak iddiasındadır (Althusser 1972: 185).

Marx'ın çalışmasındaki epistemolojik kopuşun kronolojisine ve daha önceki felsefi bir tutumun sonraki metinlerde de bulunabilme oranına ilişkin görüşünü gözden geçirdiği halde, Althusser böyle bir geçişin olduğu iddiasına sadıktır (1976b: 107-118). Bu değişmenin kökeninde, klasik ekonomi politikçilerin, bireylerin ihtiyaçlarının herhangi ekonomik bir örgütlenmeden bağımsız bir olgu ya da "veri" olarak değerlendirilebileceğine ve böylece bir üretim tarzının karakterini açıklayan bir kuramın öncülü olarak hizmet edebileceğine ilişkin görüşlerini Marx'ın reddetmesinde yattığını ileri sürer. Bilindiği gibi, bu görüşün tersine, Marx, insanların ihtiyaçlarının büyük bir oranda onların toplumsal çevreleri tarafından yaratıldığını ve bu nedenle zaman ve mekâna göre değiştiğini ileri sürmüştü. Fakat Althusser, Marx'm insan ihtiyaçlarının geleneksel olarak kavramlaştırılmasına karşı çıkmasının bundan daha derine indiğini belirtir; çünkü, klasik ekonomi politiğe özgü ihtiyaçlar kavramlaştırmasını terk etmenin yanında, Marx, şu fikri de terk etmiştir: İnsanların nasıl öyle oldukları hakkındaki bir kurama öncel olan ve böylece topluma ilişkin bir kuram için bağımsız bir başlangıç noktası oluşturan bir insan kavramlaştırması olabilir (Althusser 1976c: 205).

Eğer birey ile toplum arasındaki ilişki Marx'm inandığı kadar yakınsa, bireylere öncelik tanıyan bir toplum kuramı oluşturmaya çalışmak anlamsız olacaktır. Böylelikle Althusser, toplumu tek etkene (bireylere) başvurarak açıklamak yerine, Marx'm onu, Althusser'in tabiriyle, pratikler adı verilen ilişkili birimlere böldüğünü iddia eder (Althusser 1969: 166-167). Pratiklerin bireyler yanında yararlı oluşu

şöyle açıklanabilir: Her bir pratik, yalnızca, toplum adı verilen karmaşık olguların bir unsuru olmasına rağmen, her biri birbiriyle ilişki içinde olan çeşitli farklı çeşitlerden unsurları ihtiva etmesi anlamında bir bütündür. Örneğin, ekonomik pratik, hamleler, araçlar, bireyler vb. barındırır ki bunların hepsi de bir üretim sürecinde birleşirler (*a.g.e.*).

Toplum, hep birlikte bir bütün oluşturan birbirlerine bağlı olan bütünlerin –ekonomik pratiğin, ideolojik pratiğin ve politik-siyasal pratiğin– bir koleksiyonu olarak algılanır (Althusser 1969: 199). Bu analiz, Althusser'in tarihsel materyalizm yorumu için can alıcıdır ve Marx'ı, "temel" ile "üstyapı" arasında bir ayrım yaparak üstyapının tüm yönlerini, temele başvurarak açıklamaya çalışan vulgar bir materyalist olarak suçlayan ithamlara karşı savunmak için kullanılır. Bu görüşün doğasında var olan yanlışlıklar bir yana, Althusser, onu Marx'a atfetmenin büyük bir hata olduğunu belirtir. Çünkü, tıpkı bir toplum kuramının tarihsel bir insan ihtiyaçları kavramlaştırımı üzerinde kurulabileceği görüşünü eleştirmesi gibi, toplumun başka yönlerini açıklamak için bağımsız bir biçimde tanımlanmış ekonomik pratik nosyonunu kullanabileceğimize ilişkin görüşü reddeder Marx. Bunun tersine, tüm pratiklerin bir diğerine bağlı olduğunu ve birbirleriyle tanımlandığını kavramak zorunludur (*a.g.e.* 205).

Bu birbirine bağımlılığın bir örneği olarak Althusser, kapitalist toplumların üretim ilişkileri arasında kapitalist ve işçilerce emek gücünün alımı ve satımının var olmasını gösterir. Bu düzenleme, politik ve ideolojik araçlarla sürdürülmek zorunda olabilir. Böylece görebiliriz ki ekonomik pratiğin belirli yönleri, etrafındaki diğer biçimlerle birlikte, sözde üstyapıya bağlıdır, Althusser, Marx'ın kuramının bu yönünü ihmal etmenin ciddi bir hata olduğunu vurgular. "Düşünüldüğünde toplumun topyekûn üstyapısı, böylece, üre-

tim ilişkilerindeki, yani üretim araçlarının dağılımının sabit yapısındaki ve üretim aktörlerinin belirli kategorileri arasındaki ekonomik işlevlerdeki özgül bir tarzda zımni ve mevcuttur" (Althusser ve Balibar 1970: 177-178).

Bu nedenle pratikler birbirine bağlıdır. Fakat toplumların nasıl örgütlendiğini göstermenin yanında, bu terimlerle ifade edilen bir analiz, toplumsal değişmeyi anlamamızı mümkün kılabilir, ve böylece bir tarih kuramı sağlar. Althusser'in üretim ilişkilerinin belirli yönlerine başvurduğunu söyledik. Bunun tam aksi olan, bu mekanizmaların başarısızlığı ise, toplumun başka yönleri için sonuçlar taşıyabilen, yeni üretim ilişkilerinin ortaya çıkışını açıklayabilecektir. Marx'ın kuramının bu yönüne dayalı bir model, bu nedenle, iki bölüm arasındaki dengesizliğin başka düzeylerde birbirlerinin yerine geçen bir düzenlemeye, ya da bazen bütünün temel bir yeniden örgütlenmesine yol açabilen bir sistem olarak görülür.

Bu fikirleri geliştirirken Althusser, Marksist çelişki ve çelişkisizlik kavramlarına dayanır; bunlar, Althusser'e göre, karmaşık bir yapısal bütün nosyonuyla açıklanırlar. Bu ideal tipler, pratikler arasındaki olası ilişkiler tayfının karşıt kutuplarında bulunurlar: Pratikler, bir diğeri üzerinde sürtündüğü zaman çelişkili, bir diğerini desteklediği zaman çelişkisizdir. Althusser, bu ilişkileri metaforik olarak açıklarken çekinmez. Felsefe, diye düşünür, metaforik olmakla sınırlandırılmıştır; çünkü bu, var olan kullanımın sınırlarını yok etmenin ve zaten sezgisel olarak benzer olmayan fikirleri kavramanın tek yoludur. Böylece Althusser çelişkinin ve çelişkisizliğin rollerine ilişkin daha ayrıntılı bir değerlendirme sunar ve bir örneği –Lenin'in Rus Devrimi analizini– tartışırken bu tanımlamaları ayrıntılı olarak işler.

Lenin, 19. yüzyılın bitimiyle Batı Avrupa ülkelerinin hepsinde kapitalizmin "barışçıl maskesi" yırtıldığı ve popüler

hoşnutsuzluk yayıldığı halde, neden yalnızca Rusya'da başarılı bir devrimin meydana geldiğini açıklamaya çalışır (Althusser 1969: 94-100). Bunun, Rusya'nın "emperyalist devletler topluluğu"nda "zayıf bir bağ" olgusu nedeniyle; "tek bir devlette o zamanda olası olan tüm çelişkileri" ihtiva etmesi olgusu nedeniyle meydana geldiğini ileri sürer (*a.g.e.* 95). Devrimin açıklanması, sonuç olarak iki koşullar dizisinde izlerini bulur. Birincisi, şehirlerde, banliyölerde, maden bölgelerinde geniş ölçekli sömürü; şehirsel endüstrileşme ile kırsal bölgenin Ortaçağ'a ait koşulları arasındaki eşitsizlik; yönetici sınıfta birliğin olmayışı gibi, Rusya içindeki koşullardır. İkincisi ise, Rusya'nın dünyanın geri kalanıyla ilişkisi konusudur ve Rusya'nın, devrimcilerin ellerinde şekillenmiş bir dış politikanın bulunuşu yanında Çar tarafından sürülmüş ve sofistike sosyalist olmuş bir elitinin var olmasını ihtiva eder.

Althusser, bu durumu, Marx'ın karmaşık bir toplumsal değişme fikrine sahip olduğu ve bu toplumsal değişmeyi üretim güçleri ve ilişkileri arasındaki tek bir çelişkinin sonucu olarak görmediği iddiasını desteklemek için kullanır. Üretim güçleri ile üretim ilişkileri arasındaki bir çelişki, devrimin "yakın olduğu" bir durumun gerekli bir şartı olabilirken, bunun açıkça uygun bir devrim için yeterli olmadığını göstermek için Rusya'daki ve Batı Avrupa'nın diğer kısımlarındaki olaylar arasındaki farklılığa başvurur (Althusser 1969: 99).

> Eğer bu çelişki, daha güçlü bir anlamda "aktif" ve kırıcı bir prensip olmaksa, bir "şartlar" ve "olaylar" birikimi olmalıdır ortada; öyle ki onların kökenleri ve anlamları ne olursa olsun, (onların çoğu, köken ve anlam bakımından devrime ya da hatta onun "doğrudan muhalifleri"ne ister istemez paradoksal olarak yabancı olacaktır), yönetici sınıfla-

rm savunulmayacakları bir rejime saldırıda kümelenen popüler kitlelerin yoğun bir çoğunluğuyla sonuçlandıkları zaman "kırıcı bir birlik" içinde "kaynaşır" (*a.g.e.*).

Ve ardından Althusser, yukarıdaki etkenlerin listesinin, Rusya'da devrimi yapmak için ihtiyaç duyulan etkenler arasında olduğunu iddia eder. Üstelik, bu koşulların temelde heterojen olduğu söylenir; öyle ki tek bir çelişkinin yönleri olarak görülmezler: Her biri belirli bir toplumsal bütünlük içinde bir çelişkidir.

> Eğer, tıpkı bu durumda olduğu gibi, bazısı kökten heterojen –farklı kökenlere, farklı anlamlara, farklı düzeylere ve farklı uygulama alanlarına sahip– olan, fakat yine de kırıcı bir şekilde birlikte "karışıp birleşen", geniş bir çelişkiler birikimi aynı alanda oynamaya başlarsa, artık genel çelişkinin yegâne, biricik gücünden bahsedemeyiz (*a.g.e.* 100).

Althusser, böylece, Marx'ın çelişki kavramının bir toplumsal bütün kavramından ayrılmaz olduğu sonucuna varır ve çeşitli olgular arasındaki ilişkiyi açıklamak için Freudcu bir terimi kullanır: Toplumsal yapıdaki değişmelerin, sayısız çelişkilerce *üst belirlendiği* söylenebilir (*a.g.e.* 101).

Bu yorumun iki önemli sonucu vardır ve Althusser her ikisini de Marx'ın kuramının gücü olarak sunar; birincisi, onun, olayların akışına katkıda bulunan birçok şartı göz önünde bulundurması ve ikincisi de, bu şartları, dramatik ve beklenmedik toplumsal değişmeleri ya da "kırılmaları" (*a.g.e.* 100) meydana getirmek için nasıl birleştiklerini anlamamızı mümkün kılmasıdır.

Althusser'in okuması eğer doğruysa, Marx'ı vulgar materyalizmin yükünden kesinlikle kurtarır. Ancak, bu şekliyle tez, doğru Marksizmden herhangi bir çeşitten materyalizmi kaldırarak sınırı geçer; çünkü toplumsal değişmeler, hep-

si de aynı nedensel statüye sahip, çeşitli biçimlerde olaylar tarafından belirlenir. Muhakkak ki, Althusser'in amaçladığı şey değildir bu; ve Althusser, ekonomik pratiğin, karmaşık bütünle bütünleşmiş bir haldeyken, yine de, diğer alanlar arasındaki ilişkileri belirlemede merkezî bir rol oynadığını kayda bağlayarak dengeyi kurar. Bu tezin etkisi şu olgudan ortaya çıkar: Karmaşık bütün, çelişkili ve çelişkisiz ilişkiler ihtiva etmesine ek olarak, Althusser'in egemenlik altında bir yapı adını verdiği şeydir; bu bütünün unsurlarından biri, diğerlerine egemen olur, bu egemenlik, bu bir unsurun, diğerlerinin onun üzerine etkisinden ziyade, onlar üzerinde daha fazla etkiye sahip olması anlamındadır ve böylece bu unsur, belirli bir önemi haiz olarak bulunur (Althusser ve Balibar 1970: 106). (Feodal toplumlarda din ve kapitalist toplumlarda da ekonomi olarak kabul edilen) (Marx 1974: 81n) toplumun bu hayli göze çarpan yönüne "egemen kerte" adı verilir ve Althusser bunun, "son kertede" ekonomi tarafından belirlendiğini ileri sürer. Yani, bir toplumun ekonomik pratiği, onun hangi yönünün bir bütün olarak o topluma egemen olacağını belirler (*a.g.e.* 224).

Son kertede belirleme fikri, bu nedenle, Althusser'in tarihsel materyalizm analizi için hayli önemlidir. Aynı zamanda bunu Althusser'in özne ve ideoloji yorumlamalarıyla bir bağı olması nedeniyle, bu fikri ikna edici yapan şeyi anlamaya çalışmak için de bir önemi vardır. Althusser'e göre, ekonomik pratik tarafından belirlenen egemen bir kerte neden her zaman olmak zorundadır? Cevap, sanırım, refahı üreticilerinden alıp dağıtan herhangi bir üretim biçiminin bir biçimde kabul edilebilir kılınmazsa yaşayamayacağına ilişkin temel inanışta bulunmak zorundadır. Bir toplumun egemen kertesi, böylece, o toplumun gelir ve kaynaklarının tahsisatını kontrol ederek ve meşrulaştırarak mevcut ekonomik sistemi muhafaza eden yönüdür. Ve belirli üretim tarzlarının

başka pratiklerden ziyade başka bazı pratikler tarafından daha etkili bir biçimde meşrulaştırılacağını tasdik ederek, bir ekonominin karakteri hangi kertenin egemen olduğunu belirleyecektir.

Althusser'in bu fikirleri eliptik bir biçimde tartışması ve tezlerini hayli şematik bir tarzda sunması nedeniyle, onların *au pied de la lettre* olarak alınmasını amaçlayıp amaçlamadığını tayin etmek zordur. Fakat ister amaçlansın isterse de amaçlanmasın, bir toplumun, çeşitli eşit derecede etkili biçimlerde meşrulaştırılan bir üretim tarzından ziyade, neden yalnızca bir egemen kerteyi ihtiva edebildiğini sormak mantıklı görünür. Marx'm merkezî olarak tek bir pratikten söz ettiği ve Althusser'in de, yorum söz konusu olunca, bunun üzerine hiçbir şeyin söylenmesinin gerekmediğine inandığı doğrudur. Ancak, Althusser'in amacı Marx'ın kuramını savunmak ve aynı zamanda yorumlamak ise, bu nokta daha ivedi olur. Toplumların bu yapıya sahip olduğuna ve olması gerektiğine ilişkin bazı teminatlar gereklidir ve hiçbir şey verili değildir.

Bu nedenle bu pratikler analizinin bir dizi sınırları vardır. Yine de, kısmen Marx'm kuramının materyalist yönü üzerinde yeniden çalışmaya ilişkin göreceli olarak sofistike bir çaba olarak ve kısmen de Althusser'in onu Marx'm olgun çalışmalarında bulunduğunu iddia ettiği radikal bir toplumsal açıklamanın temeli olarak kullanması nedeniyle ilginçtir bu analiz. Şimdiye kadar, Althusser'in toplumsal dünyanın yapısını ve gelişmesini anlamak için pratiklerin hususiyetlerine ve ilişkilerine başvurulması gerektiğini ileri sürdüğünü gördük. Fakat Althusser tüm tatmin edici açıklamaların bu tarzda olması gerektiğine ilişkin daha güçlü bir iddiada bulunur ve bunu yaparken bir dizi alternatifi dışarıda bırakır. Özellikle, sezgisel olarak tanıdık olan bir açıklama biçiminin hâkim olması konusunda endişelidir: Bu da, toplumsal ol-

guları, inançlar, arzular, tercihler ve yargılar gibi, bireylerin bir dizi hususiyetine başvurarak açıklayabileceğimize ilişkin görüştür. Althusser'in görüşüne göre, bu her zaman bir hatadır: Çünkü, tüm yönleriyle bireyler, bizzat toplumsal pratiklerce belirlenir.

Çoğu zaman toplumsal olguları bireysel eylemler kümesinin sonucu olarak ele alırız ve insanların inanç ve arzularının meyvesi ve seçim ile kararlarının ifadesi olarak açıklarız. Ortak bir görüşe göre, bireysel eylemler, bu açıdan bakıldığında, pratik propaganda, okul ya da dinsel öğretiler gibi harici etkenler tarafından meydana getirilmez. Bazı bireysel hususiyetler bu tarzda açıklanabilir – örneğin, benim belirli bir çorba çeşidini tercih edişim, bilinçaltıma hitap eden reklamların etkisiyle olabilir. Fakat tercihlerim, kararlarım ve yargılarım bu şekilde açıklanamaz; eğer açıklansalardı, seçim, karar ya da yargı olamazlardı: Üstelik, bu yetenekleri insan olmanın temel bir parçası olarak değerlendirdiğimiz için, bunlara sahip olmayan ve yine de yanlış bir biçimde insan olan herhangi birini tahayyül etmek zordur. Seçebilmek, karar verebilmek ve benzerleri, bir aktör olmanın koşullarıdır. Bir aktör olmak da normal bir yetişkinin tanımlayıcı özelliğidir.

Ancak, bu manzara Althusser'e tesir etmez ve ona karşı, tüm arzularımızın, seçimlerimizin, isteklerimizin, tercihlerimizin ve yargılarımızın, yine de, içinde yaşadığımız toplumsal pratiklerin etkisi olduğunu ileri sürer. Böyle olmadıklarını düşünebiliriz bunların. Fakat bu, haklı olduğumuza ilişkin nihai kanıt değildir. Bu karşı sezgisel görüşü muhafaza etmek için, Marksist tarihin, bireyleri, aktörler olarak değil, toplumsal pratiklerin destekleyicileri olarak betimleyen, toplumsal olayların akışına ilişkin açıklamacı bir değerlendirme sunması gerektiğini düşünür. Tarih, Althusser'in ifadesiyle, öznesiz bir süreç olmalıdır (Althusser 1979b: 94-99, 201-207).

"Öznenin ilga edilmesi"yle Althusser, arzuları, güdüleri ve inançları toplumsal olayların ve durumların açıklanmasında kullanılan istek sahibi öznenin ilga edilmesini kasteder. Kendi tarihini yapan aktörler olarak değerlendirilmekten ziyade, bireyler toplumsal pratikleri muhafaza eden ve yeniden üreten "destekçiler" olarak görülmelidir. Althusser şöyle der:

> Üretim ilişkilerinin yapısı, üretim aktörlerince işgal edilen ve benimsenen yer ve işlevleri belirler; bu aktörler, bu işlevlerin destekçisi oldukları sürece, hiçbir zaman bu yerlerin işgalcilerinden başka bir şey değillerdir. (Sürecin oluşturucu özneler anlamındaki) gerçek "özneler", bu nedenle, bu işgalciler ya da işlev sahipleri değil, tüm görünüşe, naif antropolojinin "veri"lerinin "aşikârlığı"na rağmen, "somut bireyler", "gerçek insanlar" değil, fakat bu yerlerin ve işlevlerin tanımı ve dağıtımıdır (Althusser ve Balibar 1970: 180).

Muhakkak ki bu, bireylerin nedensel özneler olduklarını inkâr etmek anlamına gelmez; bireylerin çeşitli toplumsal rolleri vardır, üretimle uğraşırlar ve bu yolla toplumsal dünyada değişmeleri meydana getirirler. Fakat, Marx'ın *homo economicus*'u reddetmesini göz önünde bulundurarak, onların isteğe dayalı özellikleri "toplumsal pratiklerin nedenleri olarak değil, sonuçları olarak değerlendirilmelidir.

Bu toplumsal pratikler tarafından belirlenmiş birey tanımı üzerinde yeterince durduk; geriye Althusser'in onu nasıl doldurduğunu görmek kalıyor. Her şeyden önce, koşullar toplumdan topluma değiştiği işin, belirli bireylerin yer aldığı toplumsal pratikler yere ve zamana bağlı olacaktır. Bu pek ihtilaflı bir konu değildir ve bireylerin özelliklerinin sabit olmadığına ilişkin bir savunu sağlar, öyle ki Althusser, toplumdan topluma değişen öznelik tezahürlerinin yanında, öznelik kavramının da bizzat değiştiğini ileri sürer. Bir bireysel öznelik durumu, ideolojiden ideolojiye değişir.

> Yalnızca tek bir öznenin (şöyle ve şöyle bir bireyin) söz konusu olduğu yerde, onun inancına dair fikirlerinin varlığı, o öznenin fikirlerinin, fikirlerini çıkarsadığımız maddi ideolojik aygıtlarca bizzat tanımlanan maddi ritüellerce yönetilen maddi pratiklere sokulmuş olan maddi eylemler olması açısından maddidir ... Böylece öznenin aşağıdaki sistem tarafından eylemde bulundurulduğu sürece eylemde bulunduğu ortaya çıkar: ... Maddi ideolojik aygıtlarda mevcut olan, maddi bir ritüel tarafından yönetilen maddi pratikleri tanzim eden ideoloji, ki pratikler, inançlara göre tamamıyla bilinçli olarak eylemde bulunan bir öznenin maddi eylemlerinde mevcuttur (Althusser 1971: 158-159).

Tekil aktörlere ilişkin görüşümüzün merkezî unsuru, inanç ile eylem arasında açıklamaya dayalı bir bağın olduğuna ilişkin kanaatimizdir. Fakat, Althusser, bunun da pratiğin meyvesi olduğunu ileri sürer:

> İdeolojinin ideolojik temsili, bizi bizzat şunu kabul etmeye zorlar: Her bir "özne"ye bir "bilinçlilik" bahşedilmiştir; "bilinçlilik"in kendisinde ilham edilmiş olduğuna ve bu "bilinçlilik"i özgürce kabul etmiş olduğuna inanan her bir "özne" de fikirlerine göre eylemde bulunmak, böylece maddi pratiğin eylemlerine özgür bir özne olarak kendini katmak zorundadır. Eğer bunu yapmazsa, "günahkârlıktır bu" ... Her halükârda, ideolojinin ideolojisi, böylece, hayalî çarpıtmaya karşın, bir insan öznesinin "fikirleri"nin eylemlerinde mevcut olduğunu ya da eylemlerinde mevcut olması gerektiğini kabul eder; ve eğer durum böyle değilse, ona, ifa ettiği (ahlaksız da olsa) eylemlerine tekabül eden başka fikirler verir (Althusser 1971: 157-158).

Burjuva toplumunda insan bireyi, genelde kendisinin bilincinde olan bir aktör olmak da dahil, belirli özellikler di-

zisine sahip bir özne olarak değerlendirilir. Ancak, insanların bu tarzda kendilerini algılamaları yeteneği, doğuştan değildir; bu, öznelere bir özne rolü empoze eden kurulu toplumsal pratiklerin bir çerçevesi içinde kazanılır (Althusser 1976a: 95). Toplumsal pratiklerin her bir dizisi, yalnızca bu toplumsal pratikleri işgal eden bireylerin karakteristiklerini belirlemekle kalmaz, aynı zamanda sahip olabilecekleri bir dizi özelliğe ve onun sınırlarına ilişkin bir kavramlaştırma da sağlar.

Bu görüşü değerlendirmeden önce, toplumun kendi imajı içinde bireyler yaratmasının ve bunun, Althusser'in Marx'ın çalışmalarında bulunduğunu iddia ettiği kuramın en muğlak ve daha az tatmin edici kısmıyla nasıl bağlantılı olduğuna ilişkin bazı fikirler edinmeye ihtiyacımız var. Öncelikle Althusser, daha önce gördüğümüz gibi, rollerimizin ve faaliyetlerimizin birçoğunun toplumsal pratikler tarafından bize verildiğini ileri sürer: Örneğin, çelik fabrikasındaki işçilerin üretimi, ekonomik pratiğin bir özelliği iken, hukukçuların üretimi de politik-yasal pratiğin parçasıdır. Fakat, bireylerin iyi bir hayata inançları ya da ben'in doğası üzerine metafiziksel düşünceleri gibi, diğer özellikleri, bu kategorilerin dışında görünür. Değerlerimiz, arzularımız ve tercihlerimiz gibi şeylerin, bireyleri özneler olarak oluşturmaya ilişkin tanımlayıcı bir özelliğe sahip olan, ideolojik pratik tarafından bize telkin edildiğini düşünür Althusser (Althusser 1971: 160). Bu pratik, Devletin İdeolojik Aygıtları'nı (DİA) oluşturur; DİA, aile, medya, dinsel örgütlenmeler ve –kapitalist toplumlarda bir hayli önemli olan– eğitim sistemi gibi, propagandasını yaptıkları kabul edilmiş fikirlerle birlikte, bir kurumlar tasnifidir (Althusser 1971: 135-139, 161-170). Bu aygıtların bazıları, bireylerin özelliklerinin belirli *tiplerinin* kökeni olarak teşhis edilebilir. Ancak, diğer karakteristiklerin kaynağı, ayrıntılı olarak çok yakından belirlenmez. Bi-

reylerin kendilerinin bilincinde olan aktörler olduğuna ilişkin inancımıza neden olan hiçbir belirli Devletin İdeolojik Aygıtı yoktur. Daha ziyade biz, bir kız çocuğu, öğrenci, zenci, çelik işçisi, encümen üyesi ve benzeri bir şey olmanın ne demek olduğunu öğrenme sürecinde öğreniriz.

Birçok kurumsal biçime sahip olmasına rağmen, ideolojiler özneleri tamamıyla benzer bir yolla oluşturur; hepsi, tamamen tek bir işlevsel mekanizmayı kullanır ve "sınıflı toplumların tarihi ... boyunca aynı formda mevcut olan" değişmez bir yapıya sahiptir. Bunu aydınlatmak için Althusser, tek, gülünç bir örnek verir. Şüphe duymayan bir özneye bir dizi talimatlar sunan (Tanrı'nın Sesi'nde şahsiyet kazanmış) Hıristiyan din ideolojisini düşünür. "Şusun sen: Peter'sin! Kökenin bu, Rab İsa'nın doğuşundan 1920 yıl sonra doğmuş olmana rağmen, Tanrı seni ebedî olarak yarattı! Dünyadaki yerin bu senin! Yapmak zorunda olduğun şey bu! Bunun aracılığıyla, 'sevginin yasası'nı gözetirsen, sen, Peter, kurtulmuş olacaksın ve İsa'nın Kutsal Bedeni'nin bir parçası olacaksın! vb." (*a.g.e.* 166). Ancak, daha ciddi bir biçimde, Althusser örneğin, bireylerin kendilerini Hristiyanlar olarak kimliklendirmelerinden önce, onların zaten özneler olması gerektiğini belirtir. İnsanların, kendilerini bir biçimde ideolojilerde yansıtarak görmeleriyle, kimliklerini kazandıklarını ifade eder (*a.g.e.* 168).

Bu değerlendirme, anlamlı olabilse de, birçok soruyu cevapsız bırakır ve Althusser'in ideolojik pratik tartışmasına, eleştirmenleri birçok bakımdan saldırmıştır. –Aşırı derecede önemli olsa da–, bireylerin birçok özelliğinin, tüm çeşitliliğiyle, nasıl belirlenebileceğini tahayyül etmenin bir hayli zor olması değildir yalnızca sorun. Aynı zamanda, Althusser'in, Marx'ın tarihsel materyalizmle ilgili bilimin hem ilginç ve hem de doğru olduğuna ilişkin inancıyla, onun ideoloji görüşünü uzlaştırmak zordur.

Althusser, daha önce gördüğümüz gibi, sınıflı toplumların ideolojik pratiğe dayandığını, çünkü ideolojik pratik olmaksızın kendilerini yeniden üretmelerinin mümkün olmayacağını ve hemen çökeceklerini varsayar. Yine de ideolojiler, Althusser'in "hayalî ilişkiler" adını verdiği şeyi sağlar ve sınıflı toplumların dayandığı sömürücü tanzimleri maskelemeye yarar (*a.g.e.* 152-156). Şimdi, bu tanzimlerin neden maskelenmek zorunda olduğunu –neden insanların bilerek sömürülemeyeceğini– sorarsak, bir sorun ortaya çıkar. Althusser'in bazı muhaliflerinin belirttiği gibi, Althusser şunu varsayar: Eğer insanlar içinde yaşadıkları sistemi anlamış olurlarsa, artık ona tahammül edemeyeceklerdir.

Ancak, bu insanların kendi çıkarlarını kavramaya ve onlar üzerinde düşünmeye doğal bir yetenekleri olduğunu varsaymaktadır – kısacası, tarihsel materyalizme öncel olan ve ondan bağımsız olan bir insan doğası kavramlaştırmasmda Marx'ın kaçındığı başlangıç noktasını tam olarak yeniden yürürlüğe sokmaktadır (Connolly 1981: 48-56).

Althusser'in bireyler ile yapısal bütünlükler arasındaki ilişkileri ele alışının bir çürütülmesi olarak, bu itiraz yeterli değildir. Tüm pratiklere öncel olan insan özelliklerini etkisiz kılmak için, ideolojilere ihtiyaç duyulabilir. Fakat aynı zamanda ideolojiler bir toplumun bireylerinin bizzat diğer toplumsal pratiklerin *sonucu* olan özelliklerinin üstesinden gelmeye hizmet etmeyebilir mi? Eğer hizmet etmeyebiliyorsa, ideolojilerin varlığı "antropolojik boyut"a başvurmaksızın açıklanamaz. Üstelik, bu eleştiriyle karşılaşan bir Althusserci, muhakkak ki, doğrudan, ideolojiyle "aldatılmış" belirli "gerçek çıkarlar"a sahip olan bireylere ilişkin hiçbir sorunun olmadığı cevabını verir: Bu biçimde konuşmak Marx'm aşmaya çalıştığı sorunsala geri dönmektir. İdeolojik pratiğin işlevi, hazır özneleri aldatmak değil, bireyleri özneler olarak oluşturmaktır. Böylece farklı bir bütün, ne sömürücü ne de

sömürülen olan özneler üretebilirse de kapitalist toplumlarda böyle bireyler üretilemez. Çünkü özneleri oluşturan aygıtlardan kaçmış olacaklardır ve böylece hiçbir surette özneler *olamayacaklardır.*

Üzerinde durulan soruya güçlü bir cevaptır bu, fakat birçok epistemolojik zorluk ortaya çıkarır. Öncelikle, daha önceden belirtildiği gibi, Althusser'in değerlendirmesi, kapitalist toplumlarda bulunan birçok statükoya aykırı inanç ve yargıların aşırı çeşitliliğini (ve hatta diğerlerini de) bir biçimde açıklamak zorundadır. Althusser belki de bu değerlendirmenin eksikliğini şu gerçeğe atfedebilir: Kendisi, alternatif bir birey görüşünü bir anlığına fark edebilen, bir "burjuva" bireyidir. Fakat bu savunu hâlâ bir sorundur, çünkü bir anlığına görmek bile, kapitalist bütünlüğün DİA'larımn şöyle ya da böyle etkili olabileceğini gösterir ve bu varyasyon da açıklanmalıdır. Üstelik, Althusseryan ideoloji analizi, bir üretim tarzını meşrulaştırdıklarına ilişkin görüş pahasına, DİA'ların özneleri oluşturduğu iddiasını vurgular. Bilebildiğim kadarıyla, Althussercilerin buna cevapları şu varsayıma dönüşür: DİA'lar, özneleri manipüle etmekten ziyade onları oluşturan zeminlerde, insanları, kendi çıkarlarını yansıtmayan fikir ve rollerde bir biçimde "kandırır". Fakat toplumsal pratikler, eğer reddedilebileceklerine ilişkin bazı şansları varsa meşrulaştırmaya ihtiyaç duyarlar. Dış görünüşe göre, Althusser'in iki çeşit savunma tarzı vardır. Bir alternatif, kapitalistler, işçiler ya da lümpen proletarya olarak kendi yapılarından akıl yürüten, seçim yapan ve karar veren istek sahibi özneler olarak bireylerin oluşumunu ayırmak ve meşrulaştırma ihtiyacına neden olanın, bir toplumun belirli rolleri olduğunu ileri sürmektir. Fakat Althusser'in böyle bir görüşü kabul edeceği pek muhtemel değildir, çünkü gördüğümüz gibi, bu ayrımı reddetmek konusunda endişelidir Althusser. Diğer alternatif de, istek sahibi

özneler olarak bireylerin oluşumunun kapitalist üretim tarzını meşrulaştırmaya hizmet edeceğini, çünkü yalnızca bireyler özgür aktörler olarak algılanırlarsa, bu yabancılaştırıcı tanzimlerin kullanılabileceğini ileri sürmektir. Öznelerin oluşumu ve bunun yanında belirli rollerin işgalcilerinin oluşumu, böylece, meşrulaştırma tarzları olarak görülecektir. Soruna bu şekilde yaklaşım, iki alternatif arasında daha ümit verici olarak görülür; fakat bu, merkezî bir soruyu da ortaya çıkarır: Althusser'in bireyler ile yapısal bütünlükler arasındaki ilişkiye ilişkin iddialarının statüsü nedir? Onların doğru olduğunu Althusser –ya da biz– nasıl biliriz?

Althusser'in bu ivedi soruya cevabı, çalışmalarının akışı sırasında gelişmiştir. İlk çalışmalarında toplumsal dünyaya ilişkin inançlarımızın yapısal bir bütün tarafından belirlendiğine dair görüşü ile, tarihsel materyalizmin bize dünyanın doğru değerlendirmesini veren bir bilgi yığını olarak bir bilim statüsü kazandığına ilişkin iddiasını birleştirmek konusunda şüpheliydi. Ancak, daha sonra bu çabasının başarısız olduğunu ve önceki kaba bilim ile ideoloji ayrımının yanlış yönlendiğini kabul etti (Althusser 1976: 119). Eğer bizler içinde yaşadığımız bütünlükler tarafından özneler olarak oluşturuluyorsak bilim ile ideoloji arasındaki ayrıma ilişkin inançlarımız da (diye ekler Althusser) belirleyecektir ve ona ilişkin olarak tarafsız, nesnel bir fikre ulaşmayı beklemeyiz. Marx'ın çoğunlukla insanların artık yanlış bilinçlilik tarafından aldatılmayacağı sınıfsız bir toplum tahayyül ettiği düşünülürken, Althusser kaçınılması imkânsız olan hayli güçlü bir determinizm oluşturur.

Marksizmle derin bir biçimde uyuşmaz olan bir görelilik biçimine ulaşarak, ne Althusser ne de takipçileri, kendi konumlarını, daha ileri bir konuma doğru geliştirebilmişlerdir. Bunu yapmadaki başarısızlıkları, başka yaklaşımları açıklamaya doğru yönelerek Althusseryan görüşü reddetmek için

çağdaş toplum bilimcilerini pek fazla harekete geçirmedi. Ancak, birçok durumda yöneldikleri yönlerde Althusser'e bir hayli şey borçlular ve onun Marksizmin determinist vechesiyle felsefi olarak ilgilenmesi, yaygın bir biçimde yeni çalışmalara neden olmuştur. Toplum kuramında "yapı" ile "aktör" ilişkisine ilgisinin yeniden canlanmasına katkıda bulunmuştur (Giddens 1979 ve 1984; Elster 1983) ve Marksist çevrelerde bizzat tarihsel materyalizm öğretisine ilişkin olarak taze tartışmalar başlatmıştır (Anderson 1983; Cohen 1978).

Althusser'in yazılarının profesyonel felsefeciler ve toplum kuramcıları üzerinde bu etkiye sahip olması, şaşırtıcı değildir. Fakat Althusser'in neden böyle yaygın bir ün kazandığını ve bir müddet, neden önde gelen küçük bir Avrupalı entelektüeller zümresi içinden bir kimse olduğunu anlamak zordur. Bu olgunun açıklaması, muhakkak ki, karmaşık bir açıklamayı gerektirir. Fakat kısmen, bu, Althusser'in yaklaşımının altını çizen polemiksel stratejiye diğer Marksistlerin hevesli oluşunda yatar. İlk olarak, Marx'ın materyalizmi üzerine vurgusu, Marksizme genel bir politik felsefe olarak bağlanırken, onun Hegelci yönleri üzerinde odaklanan "hümanist" yoruma düşman olan kimselerin sempatisini harekete geçirmiştir. Birçok kimse için hiçbir surette bir Marksizm değildir bu ve Althusser daha geleneksel olan bir şeye geri dönmeye çalışmıştır. Eski bir bağlılığı ihya etmeye ilişkin bu çaba, aynı zamanda, Althusser'in metinlerine yakın bir ilgi göstermesiyle de cazibe kazanmıştır. Her şeyden önce, Avrupa'da Marksist çevrelerin uzun zamandır peşini bırakmayan partinin rolüne ilişkin yararsız ve bölücü tartışmalardan kurtarmak için bir yol sağlamıştır. Fakat aynı zamanda Marksistlerin kökenleriyle temasta bulunmalarını, çağdaş fikirleri değerlendirecek taze bir perspektif kazanma umuduyla, ilgilerini bizzat Marx, Engels ve Lenin'in yazılarına yeniden çekmeyi başarmıştır.

Şüphesiz ki Althusser bunda başarılıydı. Kendisinin söylediği gibi, kendi katkısını karakteristik olarak kavgacı terimlerle özetlersek, bir "cephe" açılmıştı; ve sürekli olarak ikmal edilmekteydi (Althusser 1976b: 147).

OKUMA ÖNERİLERİ

Althusser'in çalışmalarına yaklaşmanın en iyi yolu *For Marx* (1969) ve *Reading Capital*'deki (Althusser ve Balibar 1970) –en önemli makalelerinin temalarına bir giriş olarak hizmet edebilen– "Ideology and Ideological State Apparatus"tur (1971). Burada savunduğu konum, bir dizi anahtar doktrinini değiştirdiği, "Elements of Self-Criticism"de yeniden tanımlanmıştır. "Öznesiz bir süreç" olarak tarih fikri, "Reply to John Lewis"te (1976) yeniden ele alınır.

Althusser'in çalışmasının felsefi bağlamı Poster (1975) ve Anderson (1976) tarafından sunulmuştur. Callinicos, Althusser'in görüşlerinin ortaya çıktığı siyasal şartların bir değerlendirmesini yapar (Callinicos 1982). Ayrıca Althusser'in konumu üzerine kısa fakat mükemmel bir değerlendirme yazmıştır (Callinicos 1976).

Althusser'in Marx'ı yorumlaması üzerindeki daha özgül yönler üzerine geniş bir literatür vardır. Ekonomik pratiğin "son kerte"de belirleyici olduğu düşüncesi Balibar (Althusser ve Balibar 1970) ve Poulantzas (1973) tarafından açıklanmıştır. Althusser'in öznesiz bir süreç olarak tarih düşüncesi, Derrida (1981a) tarafından sempatik bir biçimde değerlendirilmiştir, Thompson (1980) tarafından saldırılmıştır ve Anderson (1980) tarafından savunulmuştur. Bununla ilişkili ideolojik pratiklerin özneleri oluşturduğu düşüncesi Benton (1977) ve Connolly (1981) tarafından ilginç bir biçimde eleştirilmiş ve Hirst (1976), Rancière (1974) ve James (1984) tarafından analiz edilmiştir.

Son olarak, Althusser'in Fransız Marksizmindeki etkisinin ve yerinin geriye dönük bir incelemesi Benton'da (1984) bulunabilir.

9

CLAUDE LÉVI-STRAUSS

JAMES BOON

Kaçmanın olanaksızlığına
Şahit olan tek ses benim mi?

Bu alıntı, bu makalenin ele almayı amaçladığı *Tristes Tropiques*'ten Claude Lévi-Strauss'un bir göstergesidir: Dünyadan bezmiş, yine de en uzak beşeri farklılıklarla büyülenmiş, ilerlemeye şüpheyle yaklaşan, yine de kaybedilen herhangi bir şeyin yeniden elde edilmesine şüpheyle bakan; tüm toplumsal, dinsel, ekonomik ve sanatsal düzenin sistematik bir analizine kendisini adamış, açık suçlu ironik geri dönüşlerle işaretlenmiş, klasik dengenin, bu klasik dengeye mukabil olan barokun, gösterişli adımların nesrine muktedir bir Lévi-Strauss'un göstergesidir bu. *Tristes Tropiques*, Lévi-Strauss'un zaten *en marche* olan kariyeri üzerinde geçmişe bakışıydı ve hayatının eseri için tasarlanmış bir projeydi ki bu projeyi terk etmiş ve ondan sonra College de France'de antropoloji profesörü olmayı başarmış, 1973'te de Académie Française'ye seçilmişti.

Tristes Tropiques, kültürler arası, tarihi aşan bir "dil", bir yöntem keşfetme çabasında "ben"ini kaybeden bir otobiyografiydi. Metaforik olarak dünyanın biçimlerini resmeden, kabilevi izlerini, sömürgecil sınırlarını ve berbat şart-

larda savaş zamanı serserilerini yaşantılayan bir *en texte* arayıştı. Hiçbir "yeni"nin olmadığına, yalnızca tekrarlanan dönüşümlerin olduğuna ilişkin bir haberdi. –Önce gönüllü, ardından mecburi bir sürgün olan– anlatıcısı, savaş ortasındaki bitkin Avrupalılardan, Eski Dünya'nın arzularını boş bir biçimde yankılayan Yeni Dünya'nın telaşlı şehirlerine, eski sömürgeye dayalı sınır kasabaları olarak kalan neşesiz yerleşim yerlerine, büyük ölçekli Kolomb öncesi kültürlerden arta kalan tamamıyla kaydedilmiş kabile üyelerine doğru ilerleyen, her biri daraltılmış bir tonalitede olan, bölümler tertip eder. Parçalanmaların ve sığınmaların söz sahibi olduğu bir anılar kitabıdır o. Kadersiz, nihai amacı olmayan bir dünya, bir tortular dünyası açığa çıkarır *Tristes Tropiques*. Bunun aksi olmuş olsaydı belirli imtiyazlı toplumları kayıran bir ideoloji olan tarihsel bilinçliliğe benzerdi.

Tristes Tropiques, "parçalar ve enkazların yardımıyla kayıp yerel bir rengi yeniden yaratmak için boşlukta bir çaba harcadığını" açıklar (1977: 33). Açıkça, tüm gezi kitaplarını sona erdirmeyi amaçlayan bir gezi kitabıdır. "Geziye son vermek" amacıyla kendi göreviyle alay eder:

> Ardından, yanılsama sinsice, tuzaklarını kurmaya başlar. Henüz kurutulmamış, kirletilmemiş ve bozulmamış bir manzaranın tüm parlaklığını görmenin olası olduğu zaman, gerçek gezilerin yapıldığı günlerde yaşamak isterdim. Bir kez girişildiğinde, bu keşfetme oyunu sonsuza kadar sürebilir. Hindistan'ın en iyi gezilebileceği zaman ne zamandı? Brezilyalı yabanların üzerinde çalışmanın, en saf tatmini verebileceği ve kendilerini daha az karışmış bir konumda ifşa edebilecekleri dönem, hangi dönemdi? Rio'ya 18. yüzyılda Bougainville ile ya *da* 16. yüzyılda Lery ve Tevet ile ulaşmak mı daha iyi olacaktı? Her beş yılda bir zamanda geri gidebilirim, bir âdeti kurtarabilirim, bir törene ulaşabi-

lirim ya da bir inancı paylaşabilirim. Fakat metinlerin, bir yüzyıl geri giderek, bunları kavramak için pek işe yaramadığını biliyorum; aynı zamanda entelektüel zenginlik bahşedilebilecek veriler ve araştırma biçimleri geliştiriyorum. Ve böylece hiçbir çıkışın olmadığı bir döngünün içindeyim ben; beşeri toplumlar birbirleriyle ne kadar az iletişim kurabilselerdi ve böylece karşılıklı ilişkiler aracılığıyla birbirlerini ne kadar az ifsat edebilselerdi, onların saygın temsilcileri farklılığın zenginliğini ve önemini o kadar az algılayabilirlerdi. Kısaca, yalnızca iki seçeneğim var; ya gözünden tamamıyla ya da hemen hemen tamamıyla kaçan veya kendisini tiksinti ya da nefretle dolduran etkileyici bir manzarayla karşılaşan eski günlerin bazı seyyahları gibi olabilirim; ya da kaybolan bir gerçekliğin izlerinin peşinden koşan modern bir seyyah ... (1977: 33).

Sükût anlamanın şartıdır. *Tristes Tropiques* aşırı değer yüklenen gecikmenin büyük Ruskinesk geleneğine aittir. Harabelerin dışında, eğer ümit yoksa, en azından anlam ve önem arar. Lirik ve keskindir, tam olarak bir yorumdan ziyade bir sükûtla özdeşleşen muazzam bir kompozisyondur.

Nietzscheci yeni duyarlılıktan ziyade Rousseaucu kederin tonlarında, Lévi-Strauss kendisini mesajın evreninden geri çeker. İletişim zaten kopmuştur, hiçbir bozulmamış saflık, konuşamaz. Epistemolojik ve metodolojik olarak, kişi, tecrit edilmiş bir halde ya da doğrudan değil, yalnızca yapıcı olan başkalarının düşünceleri sayesinde "bilebilir". Tarih aracılığıyla bir kültürden başka bir kültüre ulaşan çevre ve gruplar doludur ve kapatılmıştır. Bu trajikomedide, yalnızca eşit terimlerin değişimi dışında, hiçbir çıkış yoktur: Tema varyasyonlara ait temadır, şarkı sürekli tekrar edilen, farklı anahtarlarla, bazen de emprevizyonlarla çalman aynı şarkıdır.

Tristes Tropiques, tüm kültürleri, kaderin gözünde başarı-

sız kültürler olarak resmeder – ki anlatıcının kültürü aralarında en gözde olanıdır. Yine de her bir kültürün, başka bir kültürün tam anlamıyla reddettiği şey aracılığıyla değer atfetme biçimini kutsar. Lévi-Strauss, beşeri formlara, dil benzeri toplumsal olgular, uzlaşımsal değerler, diyalektik seleksiyonlar olarak yaklaşır. *Tristes Tropiques*'ten yirmi yıl sonra yazılan *The Way of Mask*'taki bir özet ifade, herhangi bir formu, yalnızca, kendilerine temsil ettikleri şeyler ya da onların estetik veya ritüel kullanımı aracılığıyla yorumlamaya karşı çıkar:

> Bir maske tecrit halinde var olmaz, yanında diğer gerçek ya da potansiyel maskeleri, kendi yerinde, kendisinin yeri için seçilebilecek maskeleri var sayar... Bir maske, ilk olarak temsil ettiği şey değil, dönüştürdüğü, yani temsil etmemeyi seçtiği şeydir. Bir mit gibi, bir maske de iddia ettiği kadar inkâr eder. Yalnızca söylediği şeyden ya da söylediğini düşündüğü şeyden değil hariçte bıraktığı şeyden de oluşur.
>
> Herhangi bir sanat eseri için durum böyle midir? ... Çağdaş üsluplar birbirlerini yadsımazlar. İlkel adı verilen insanlar aracında bile, belirli bir benzerlik kabile içi törenleri, yağma, evlilik, pazarlar, ara sıra yapılan ticari mübadelelerce takip edilen savaşlar sırasında kurulur. Bu nedenle her bir üslubun ve her bir kültürün orijinalliği, ödünç almalara engel olmaz; kendisini farklı olarak ilan eden, tüm olasılıklar arasında komşu insanların sanatının inkâr ettiği şeyler arasından seçen bilinçli ya da bilinçsiz bir arzudan neşet eder. Bu, bir dönemden diğerine başarılı üsluplar için de doğrudur (1982: 144).

Tristes Torpiques, toplumları, kültürleri ve tarihsel dönemleri, bu tarzda işleyen diyalektik gibi, bütünsellik temelinde kurar: Men ettiklerinin yanında izhar ettikleri şeyler için

de önemli şeyler, "bir önceki üslubun hakkında hiçbir şey söylemediği fakat bunu beyan etmesi için yeni bir üslup icat eden bir şeyler söyleyen her bir üslup" (*a.g.e.*). Darwin'de değil, Freud'da, belki de Marx'ta olduğu gibi, olası olan her şey, kapalı olarak, zaten önceden düşünülmüştür.

Böylece *Tristes Tropiques*, etnolojik bir çağrı vücuda getirmeye –eleştirmenler "kamulaştırmaya" diyeceklerdir– girişir; bu çağrının, Avrupa'nın aşırılığının suçlu bilinçliliği olduğunu iddia eder; dünyanın geri kalanının paylaşmaya mahkûm olduğu bir suçtur bu:

> ... Batı Avrupa, antropologlar ortaya çıkarabilirdi; *çünkü*, aynı kusurları gösterebileceği ya da kendi kusurlarının nasıl kendisinde geliştiğini açıklamak için yardım edecekleri ümidiyle kendi imgesini farklı toplumlarm imgesiyle karşılaştırmaya zorlayan güçlü uzak duygular için bir avdır o. Fakat kendi toplumumuz ile, ister geçmişle olsun ister şimdide, tüm geri kalan toplumların [*toutes les autres*] arasındaki karşılaştırmanın kendi toplumumuzun temelini yıkacağı doğru olsa bile, diğer toplumlar aynı kadere uğrayacaklardır (1977: 443).

Kültürünün (Fransa, Batı) bir kitabıdır ve ona karşıdır, yüzyılının bir kitabıdır ve ona karşıdır; ve aynı zamanda dünyanın farklılıklarına egemen olmak için Batı'nın siyasal misyonunun egemenliği altında birkaç yüzyıla da karşıdır. Lévi-Strauss, ustalıkla, belki de göz kırparak, bir çeşitlilikler kataloğunda hem kostümleri hem de tarihleri değiştirmek için düzenlenmiş bir kitapla, zamansal dönemleri ayıran formülleri aranan toplumları ayıran formüllerle birleştirir.

> Nambikwara beni Taş Devri'ne geri götürdü, Tupi-Kawahib de 16. *yüzyıla; burada Seringal*'de kauçuk üreticileri arasında kendimi, 18. yüzyıldaymış gibi hissediyorum; tıp-

kı bir kimsenin küçük Batı Hindistan limanlarında ya da kıyı boylarında olduğunu hayal etmesi gibi. Bir kıtadan diğerine geçtim ben. Fakat gezinin hızla yaklaşan sonu, zaman tabakaları aracılığıyla bu çıkış tarafından ilk planda beni eve getirdi (1977: 423).

Kitap 1954'te yazıldı. Fransa'daki başarısı, onun savaş zamanı klostrofobisinden sonra okuyuculara önerdiği geniş ufuklarla, Fransız ahlak felsefesindeki eğilimlerden çıkarsanan karşılaştırmalı çalışmaları, etnolojiyi, dünya çapındaki keşif literatürünü restore etmesiyle açıklanabilir. Lévi-Strauss, Sao Paulo Üniversitesi'nde sosyoloji öğretirken Brezilya'nın Amazon havzasındaki 1930'ların ortalarında etnografik gezilerine dayalı, Nambikwara toplumsal örgütlenmesine ilişkin bir çalışma zaten üretmişti. Toplumsal yapı, kültürel olguların linguistik modelleri ve karşılaştırmalı yöntemde zor meseleler üzerinde nüfuz edici makalelerden mesleki bir ün kazanmıştı (bunlar 1958'de *Structural Anthropology*'de toplanmıştır). Diğer Yahudi entelektüellerle Viney'den uzaklaştırılınca, New York'ta diğer mültecilerle birlikte New School for Social Research'te bir müddet kaldı; burada Fransız Boas'un etnografik koleksiyonları Amerikan Doğal Tarih Müzesi'nde sergileniyordu. Lévi-Strauss sürrealist André Breton'la çalıştı, linguist Roman Jakobsan ile arkadaşlık etti ve savaştan sonra Fransız kültür ataşesi olarak hizmette bulundu. Fransa'ya dönüşte Musée de l'Homme için çalıştı ve Ecole Pratique des Hautes Etudes'te karşılaştırmalı kabile dinleri öğretti. 1953'ün sonlarında, henüz "Ecole'de çalışanların basit bir yöneticisiyken" rahmetli Talcott Parsons tarafından kendisine Harvard'da ayrıcalıklı profesörlük teklif edildi; fakat "kariyerini bir muhacir hayatı yaşayarak sona erdirmeye yöneleceği" için reddetti (Lévi-Strauss 1984: 258).

1949'da Lévi-Strauss, farklı toplumların evlenme ve soy

kurallarında içkin olan mübadele sistemlerinin çeşitliliği üzerine anıtsal eserini bitirdi. *The Elementary Structures of Kinship*, nihayette, toplumsal yapının genel kuramında bir dönüm noktası olarak ihtilaflı bir üne kavuştu; bugün de ateşli bir biçimde hâlâ tartışılmaktadır. İyi antropolojik tarzıyla eser, hem meşru iktidarın merkezîleşmiş araçlarına hem de pazara dayalı yeniden bölüşüme sahip olmayan toplumlar üzerinedir. Bu toplumlarda kuşatıcı düzen veya siyaset modeli akrabalıktır. *Elementary Structure*, Lévi-Strauss'u Émile Durkheim'ın toplumsal dayanışma, emeğin bölünmesi ve ilkel din üzerine eserleri ve Marcel Mauss'un ritüelleşmiş ekonomik müdadelenin rasyonelleştirilmemiş sistemlerine ilişkin duyarlı analizi için büyük bir mirasçı kılar. Robert Lowie'nin farklı toplumsal örgütlenmeler ve akrabalık terminolojisine ilişkin sistematik karşılaştırmaları gibi, Amerikan antropolojisinden ilham alır; ve, toplumsal ilişkiler alanında içkin olan kuralların soyutlanmalarını incelikli bir hale getirmek için A. R. Radcliffe-Brown gibi İngiliz yapısalcı-işlevselcilerinden destek alır. Hollandalı, İngiliz, Amerikan ve Fransız antropolojisindeki birçok öncüyü takip ederek, *Elementary Structure*, açık bir etnografik merakın önemini vurgular: Belirli toplumlar, temel toplumsal ihtiyaçları için birbirlerine dayanan tanım gereği geniş bölümler yaparlar. Burada, (üretimle ilişkili) temel birimler, kendini yeniden üretmek için bir ortaklığa dayanan, eksik birimlerdir. En göze çarpan örnekler, bir partinin eşini başka bir parti arasında bulmak zorunda olması olgusundan oluşan çok partili sistemler gibi örgütlenir. Böyle toplumlar ideal olarak bile bağımsız olan birimlerin kaynaşması olarak kurulamazlar. Hem rekabet hem de işbirliği, mübadele ilişkileri yoluyla kurumsallaşır; bir birimin rakibi, onun velinimetidir: Faydalananlar hem dolaylı hem de doğrudan olarak tüm bir mübadeleler sisteminin çalışanları aracılığıyla sağlayanlardır. Bu para-

doks, Lévi-Strauss'un "toplumsal hayatın özü" dediği hoş olmayan bir "karşılıklı ilişki" biçimi oluşturur. (Bütün olarak bireysel çıkarı toplumsal çıkardan ayırmak için hiçbir yol olmadığından) hem Hobbes karşıtı hem de faydacılık karşıtı olan bu dayanışma imgesi siyaset kuramı ve toplumsal pratik felsefesi için temel imalara sahiptir. Lévi-Strauss'un *Elementary Structure*'ı, etkili bir biçimde, beşeri özel ve kamusal hayatın tüm çeşitliliklerinin ötesinde gizlenen bir "toplumsal bilinçaltı" ortaya çıkarır: Çok fazla dışarıdan olmamak koşuluyla, tesadüfi olmayan bir şekilde kabile dışındakilerle (akrabalığa dayanmayan) ilişki kurmak ihtiyacıdır bu.

Lévi-Strauss'un mitoloji hakkındaki şaheseri de dahil tüm eserlerinde öncelikli olan bir tema vardır: Kültürler, ihlal edilmeleri ihtimalini düşünerek özelliklerini kapalı hale getirirler. Hem evlilik sistemleri hem de mitik sistemler, belirli tehdit ve risklere karşı dengeli kılınmış uygun iletişime bir çeşit bütünleştirilmiş etik ve estetiğe ilişkindir. Düzenli iletişime karşı nihai tehdit, dolaşımda olmayandır (toplumsal mübadele alanında ensest; dil alanında sessizlik ya da soru veya cevap olmayanlardır). Dengeli kılınmış düzen için hayli ani risk, bir yatırımda karşılıksız olandır: Başka birinin eşi olan bir çocuğu terk eden bir toplumsal birimin karşılığında alınmamış bir eş ya da sorulmuş bir soruya karşı verilmeyen bir cevap gibi. Lévi-Strauss eserleri boyunca, doğada mevsimlerin değişmesinin ritüel kabulü, toplumda eşlerin dolaşımı ve konuşmalarda sözcüklerin değişimi (ki bu üç şey, "kültür" adı verilen, daimi hale getirilmiş "alma-verme"de uygun "periyodlar" alanıdır) arasında paralellikler kurar. Catherine Clément, Lévi-Strauss'un mitlerin istenilen denge için karşıt ayrımlar barındırdığına ilişkin "doğru olmayan uzaklık" konusundaki görüşünü özetlemiş ve öncelikle mitik mantıklar üzerine eserinin bir leitmotifi olan, ensest ve bilmeceye ilişkin merkezî değerlendirmesini ele almıştır.

> Çözülmüş bir bilmece gibi, ensest, ayrı kalması umulan terimleri bir araya getirir: Erkek çocuk ve anneyi ya da erkek kardeş ile kız kardeşi; tıpkı, tüm beklentilere karşın, kendisine karşılık gelen soruyla birleştiğinde cevabın karşıt terimleri bir araya getirmesi gibi (Lévi-Strauss 1973a: 33) ... Ensestin yasaklanması ekolojik bir ahlaka sahiptir. Ensestin, bilmeceyi çözmenin sonuçları çürüme ve seldir. Bunun tersine, yabancılaşmanın, iffetin, cevabı sorusuz bırakmanın sonuçları, (hayvansal ve bitkisel) verimsizliktir. Mitlerde her zaman iki karşıt tehlike vardır: Fazlalık ve eksiklik tehlikesi, bolluk ve kuraklık tehlikesi. "İmgelemini saptırabilen iki ihtimal, birisi bozulma diğeri de verimsizlik noktasına karşılık gelen, ebedî yaz ve ebedî kış ihtimali için insan mevsimlerin değişmesine ilişkin olarak dengeyi ve periyodik olmalarını tercih etmeye karar vermek zorundaydı" (Lévi-Strauss 1973a: 35) (Clement 1983: 134-135).

Tristes Tropiques'ten sonra Lévi-Strauss akrabalık ve evlilik, ritüel ve toplumsal sınıflandırmalar ve öncelikle bolluğa karşı denge iletişiminin hâkim olduğu mitlere ilişkin analizini sürdürdü. Bu dönemde ek olarak iki makaleler toplamı yayımladı – *Structural Anthropology II* ve karşılıklı uzaklık koyma etiğini ve estetiğini savunan, son zamanlarda yayımlanan *Le Regard éloigne. Paroles données*, 1951'den 1982'ye kadar Ecole Pratique des Hautes Etudes ve College de France'deki derslerinin özetlerinden oluşur. Fakat onun ana eserleri, her biri farklı imalarla *Tristes Tropiques*'in bir uzantısı olan, birbirleriyle ilişkili ve birbiri ardına yayımlanan eserleridir: *Totemism, The Savage Mind*, dört ciltlik *Mythologiques* ve *The Way of Masks*. Bu külliyatın ana öncüleri, Durkheim ve Mauss, onların öncelikle ilkel sınıflandırmalar üzerine makaleleri, ve Franz Boas'ın "Kuzeybatı Yerli Kültürleri" üzerine çalışmalarıdır; fakat Lévi-Strauss şaşır-

tıcı bir vuzuhla kendi değerlendirmelerini bir dizi kuramcı, felsefeci, bilim insanı ve edebiyatçıdan çıkarsamıştır. Tüm eserlerinde, anlatıcılarından daha çok analiz ettiği sistemlere sempati duyar. Linguistik, müzikoloji, ikonografi ve bunlara benzer çabalardaki bu karakteristik değişime sempati duymayan eleştirmenler, Lévi-Strauss'un eserlerini, fazlasıyla entelektüel, soğuk, uzak, hatta kısır olarak düşünürler. Üstelik, onun eserlerini ansiklopedik bir tasnif biçiminde düzenlemesi, Bronislaw Malinowski, Margaret Mead ve bir dizi başka kimsenin etkisiyle İngiliz ve Amerikan antropolojisinde etkili olarak görünen "etnograf" merkezli ve profesyonel kimliğe ters bir çizgi izler.

Şimdi bu zor külliyattan bazı konuları ele alacağım. Öncelikle Lévi-Strauss'un hayatının eserinin olağanüstü bir tutarlılık ve olağandışı tartışılabilirlik sergilediğini belirtmek yararlı olacaktır. Kabilelere ilişkin çalışmaları, karşılaştırmalı etnografiyi ve mitolojik analizi bir disiplin için ikinci derecede rol oynama derecesine indirgemek için yapılan polemiklerle dünya etnografik kanıtını üstün bir biçimde eleştiriye tâbi kılarak birleştirmiştir. Geçmişten ve zamanından birçok toplum kuramcısına, varoluşçuya, fenomenolojiste, psikoloğa, işlevselcilik taraftarına, formaliste, antropoloğa ve sentimentaliste meydan okumuş ve onların meydan okuyuşlarına cevap vermiştir. Lévi-Strauss'a hem dostça hem de düşmanca birçok tepki, çevirideki zorluklar, (özellikle, İngiltere'de Roney Needham ve Edmund Leach'da görülen) görüşleri yorumlayan yorumcular tarafından olası yanlış anlamalar ve Sartre'ın *Critique de la raison dialectique*'i ile Lévi-Strauss'un *La Pensée sauvage*'i arasındaki meşhur tartışma ile başlatılan Fransız entelektüelleri arasındaki öldürücü savaş tarafından zorlaştırılmıştır. Belki de rakip yaklaşımların, karşıt üsluplar ve kültürler gibi, başka bir farklılık kaynağı olması ve bu nedenle, hiçbir şey söylemeyecek olan yapı-

salcılık için yem olması nedeniyle, Lévi-Strauss, hemen hemen ihtilaflı konular ortaya çıkaran bir kimse olarak bilinmeye başlanmıştır.

1968, yöntemlerin ve "-izm"lerin siyasal algılanmalarında önemli bir yıldı. –Lévi-Strauss da dahil böyle adlandırılan birçok bilim insanının reddettiği bir etiket olan– yapısalcılar, çeşitli diyalektik ritimlerle sistematik düzene vurgu yaparlar, analitik kabalığı geliştirirler ve derin anlamlara sahip değerlerin (hakikatler de dahil) kaçınılmaz olarak bittiğinde ısrar ederek, aşikâr olarak görülen şeyleri (manifestolar da dahil) yapay olanlarla eşitlerler. 1968'in siyasal bağlamı, yapısalcılığın çeşitli biçimlerdeki Marksizmle tutarlı olup olmadığına ve onun, nihayette hümanizmden "beşeri olan"ı çıkartıp çıkarmayacağına ilişkin uyarıları şiddetlendirdi. "Düzen"e atfedilen herhangi bir şey, toplumsal ve linguistik bilinçdışının kapalı, marjinalleşmiş düzenleri bile, halihazırda bir düzen olarak kurulu olanın baskılama ve men etme isteğinin bir parçası olarak suçlanma eğilimindeydi. Clement'in psikolog Jacques Lacan ve diğer sözde yapısalcıları anlatırken sanatsal bir biçimde yazdığı gibi: "Her şey, tarihe, olaylara ve keyfîliğe bir dönüş uğruna Mayıs 1968'de süpürüldü" (1983: 133). Tarih, olaylar ve hatta keyfîliğin tam olarak bir olumlu, mutlak anlamı olması dolayısıyla, eserlerinin benimsenmesinde 1968'in sonuçları aşırıdır. Böylece, farklı biçimlerde Marksizm, edebî formalizm ve başka hareketlerle tanımlanan yapısalcılık, en azından 1968'den beri "şüphe altında" olmuştur. Ancak, şimdilerde, ona meydan okuyanlar şüpheyle karşılanmaktadır; böylece döngü devam etmektedir. Bizler, tümüyle, yaygın olan bir tabirle, şimdilerde yapısalcıyız.

Piaget'nin, Chomsky'nin, Dumezil'in ve başkalarının yapısalcılığından hayli farklı olan Lévi-Strauss'un yaklaşımının çeşitli geniş öğeleri, eserinin bazı karışıklıklarını gözden

geçirmeden önce belirtilmelidir. Boas, Edward Sapir ve diğer öncüller gibi, Lévi-Strauss her bir dilin hem kendine yeterli bir iletişim sistemi hem de hayli soyut prensipler, nihai olarak genelde "dil" üzerinde bir çeşitlenme olduğuna ilişkin modern linguistik inançlarca teşvik edilmiştir. Lévi-Strauss, Ferdinand de Saussure'ün gösterenler-gösterilenler sistemi olarak dil modellerinden, Roman Jakobson'un mesaj oluşturmanın poetikasından ve diğer yapısal dilbilimciden birçok fikir ve yöntem almıştır ve onları toplumsal sistem, ritüel ve mitik verilere uyarlamıştır. Onun yapısalcılığı, ensest tabusu gibi beşeri kurallar hakkındaki etnografik detaylara (her şey gizli bir işarettir) daha cesur genelleştirmelere ve hatta büyük evrensellere tutkulu bir ilginin ikili bir yönetimi tarafından karakterize edilir. Teori'nin *par excellence* bir satıcısı olmuştur o. Örneğin, tüm toplumlar meşru cinsel eşlere sınırlar koyarlar ve bu kuralları ancak diğer sınırlandırmalarıyla desteklerler, daha ilginç bir nokta, tüm toplumların (evrenselleştirme) bunu çok çeşitli biçimlerde yapmasıdır (önemli farklılıklar).

Lévi-Strauss, Saussurecü *langue* (bir dil ediminin eleştirilebilir olmasının sistematik temeli) ile *parole* (dil edimlerinin kendilerini sürekli olarak değiştirmesi) arasındaki ayrım gibi, teknik terimlere başvurur. İlişkili bir ayrım da senkronik analizin (bir sistemi, bir *langue*'yi, sanki zaman dışıymış gibi soyutlama), zamansal sürekliliğin ardıllık içinde incelendiği diakronik analize karşıt kılınmasıdır. ("Senkroni"ye karşıt bir ayrım olarak anlaşılması gereken "diakroni", tarihle karıştırılmamalıdır.) Önemli bir ayrım da, farklı kural ve anlam bölümleri arasındaki ilişkilerin seçici bağlantılarını etkileyen "ikili karşıtlıklar" ve "ayırt edici özellikler" nosyonlarıdır. Bu önemli analitik araçlar yapısalcılığın deneyimdeki her şeye bir iletişim kodu "meselesi" olarak yaklaşmasını mümkün kılar. Böyle kodlar, değeri ve pratiği bir-

birleriyle ilişkili kılar; farklı toplumsal farklılıklar ve kültürler arasındaki çeviri olasılıklarını sınırlar. Aşırı bir biçimde, yapısalcılık hayatı ya da onun bilgisini dil ile (ya da yapısalcılığın tartışılabilir dil görüşü ile) eşitler. Şeylerin nasıl gösterildiğini, toplumların nasıl anlam ürettiğini amaç edinir, doğruyu değil. Üretilen anlamlara uylaşımsal olarak "kültürler" adı verilir.

Lévi-Strauss, yöntemini, açık olarak, ideal bir biçimde tecrit edilmiş, durağan, farklı kısımlarının makine gibi ya da organizma gibi birbirlerine kilitlenmiş olduğu ve birbirlerini güçlendiren toplumlar olarak tanımlayan işlevselci toplum nosyonlarına karşı kurar. Toplumları kavramlaştırmada organizma ve mekanizma metaforlarını merkezî konuma yerleştiren Durkheim ve belirli takipçilerinin görüşlerini reddeder. Yine de Durkheim'ın toplumsal ve kültürel farklılıkları muhafaza eden karşıtlıklara vurgusunu metheder; burada Durkheim yapısalcılığa yaklaşmaktadır. Karşıtlıkları, herhangi bir sistemde, bu sistemin uygun bir biçimde işlemesi için potansiyel engeller olarak gören standart işlevselci kuramlar, düzeltilmeli, onarılmalı, temizlenmeli ya da iyileştirilmelidir. Bunun tersine, yapısalcı kuramlar karşıtlıkları kaçınılmaz olarak düşünür; bu, Hegelci ve Marksist olanlar da dahil çeşitli diyalektik okullarıyla fazlasıyla paylaştığı bir şeydir. Mitik çeşitlilik dizileri gibi, sistemler karşıtlıklara rağmen değil, onun aracılığıyla işlerler (bunun örneği aşağıda verilecektir). Sistemler, durağanlık için değil, farklılaşmış iktidar için varolurlar. Lévi-Strauss'un *Mythologies*'inin aşırı yapısalcılığında, kişi ne toplumsal durağanlığı ne de dengeyi düşünür. Kişi, daha ziyade, sürekli ayarlamalar, değişmeler, süregelen düzensiz değişimler aracılığıyla göreceli keyfilikten göreceli ve geçici düzeni çıkarabileceği kültürel kodları izler. Lévi-Strauss değişme kuramlarında uylaşımsal nedensel modellerin geçerliliğini sorguladığı hal-

de (karş. Michel Foucault), sıklıkla hücum edildiği gibi, tarihi ihmal etmez. (Gerçekten *Structural Anthropology* Annales Okulu'nun kurucularının etnografisini ve tarihyazımını ideal müttefik olarak ilan eden bir bölümle başlar.) Ancak, "tarih"in her şey gibi, yalnızca sözleşme kodları aracılığıyla bilinebileceğini ve aktarılabileceğini öne sürmüştür. Tarih imtiyazlı bir bilinçlilik biçimi değildir ve ne doğruluk ne de özgürlük için hiçbir münhasır başlangıç önermez. Lévi-Strauss için, mekân gibi, zaman da beşeri düzeyde çeşitlilikler için vardır.

Lévi-Strauss'un külliyatının yapısı

Lévi-Strauss, araştırmalarını göreneksel didaktik formatlarda çok az gösterir. Bunun yerine, keşif sürecinin geriye dönük biçimleriyle yazar. Kitapları, konularının kaleydoskopik uzanımlarıdır: Canlı cinaslar ve vazgeçilmez bir biçimde alimane imalar barındırırlar. Bu ciddi şakacılık, *doubles entendres*'ten şüphe duyan zihnî-lafzî anlama alışmış okuyucular arasında Lévi-Strauss'a kötü bir ün kazandırmıştır. (Onun *entendres*'i, Mallarme'yi izleyen post-yapısalcı yazım tarafından desteklenen yazıma ilişkin soytarılıklardan ve "harf oyunları"ndan kaçındığı halde, üçlenebilir ve hatta dörtlenebilir.) Lévi-Strauss'un eserleri, ilgilenmek için analiz ettiği mitlerden bile daha zor olarak ilan edilmiştir. İlave açıklıklarla, bu eserler, mitlerin, ritüellerin ve toplumsal düzenliliklerin kapsadığı gösterilen duygusal düzenler arkasındaki sözleşmeye dayalı ilişkilerin oyununu teyit eder.

Lévi-Strauss'un Fransızca edisyonlarının okuyucuları, onun zihin ve nesire ilişkin niteliği hakkında dürüst uyarılarla karşılaşırlar. Kendi halindeki başlıklar, argümanların uygunluğunu genişletmek için düzenlenmiş remzi kapaklarla birbirlerine uygundur. Çeviriler cinasları öldürür, ve ori-

jinal kapak illüstrasyonları, İngilizce çevrilerde kaldırılmıştır. Bunun en kötü örneği, *La Pensée sauvage*'dir (ki hem "yaban düşünce" ve hem de "vahşi menekşe" anlamındadır) ve orijinal çiçekli kapağı kitabın kabile mantığı ve pratiğine ilişkin açıklamalarını tamamlayarak, soyut sınıflandırmalar için somut sembollerin Avrupalı örneklerini veren bir *appendix* (her ikisi de *The Savage Mind*'dan çıkarılmıştır) içerir. Aynı derecede muğlak nedenlerle, *Mythologiques*'in karmaşık kapak illüstrasyonu İngilizce baskısında kullanılmamıştır. Böylece biz başlıkların tetralojisini bir döngü içinde düzenleyen kafiyeyle birlikte bu gösteri düzeyini yakalayamayız (Lévi-Strauss, onları Wagner'in *Ring*'iyle karşılaştırır). Lévi-Strauss şunu iddia etmiştir: *Le Cru et le cuit*'in (Çiğ ve Pişmiş) kültürsüz *cru*'su, nihayette *L'Homme nu*'nun (Çıplak İnsan) doğal *nu*'suna geri dönerek, çeşitli yemek pişirme kostümlerini ve ardından giyinme kodlarını tanzim edecektir. Yemek pişirme, yiyecek üretimi ve hazırlanması, avlanma, savaş, evcil tüketim, hayız, yaş dereceleri, giyecek yapımı ve değiş tokuşu ve ilgili kültürel sanatlar alanlarında kabilevi teknik ve etikleri birbirleriyle ilişkilendiren iki yüz sayfa *le cru* ile *le nu* arasında gidip gelir. *Mythologiques*'in başlıklarının tüm bir dizisi ince bir titizlik gösterir; birisi, bir araya getirilmiş bir karşıtlıktır (*Le Cru et le cuit*); birisi, balı (çiğin ötesi) küllere (pişmişin ötesi) dönüştüren süreçlerin adıdır (*Du Miel aux cendres*), bir tanesi klasik bir formüldür (*L'Origine des manières de table*); bir tanesi ise değiştirilmiş bir isim, gerçekte değiştirilmiş isimdir (*L'Homme nu*). Her bir başlık türü, ayrı mitik işlemler ve anlatı vurguları taşır. *Mythologiques*, hem Yeni Dünya yerlilerinin seçici öğelerinin ihtimamlı bir biçimde yapılmış ve bağlamsallaştırılmış analizi, hem de farklı mitlerin, farklı düzenleyici çeşitlilik tarzlarının, mitolojinin indirgemeci açıklamaları tarihinin eleştirisinin ve ilişkisinin kültürel biçimlerinin muğlak bir tipolojisidir.

Ciltlerin en çok desteklenmiş genellemesi şudur: Tıpkı müziğin sese ait olması gibi mit de semantiğe ya da anlama aittir ve beşeri düzenin bütünleyici alanları, mit, müzik, matematik ve dildir; ki bunlar, "meta-kodlar"ın ya da kodların kodlarının dört özerk çeşididir. Böylece müzik bir dizi metaforu birleştirir ki Lévi-Strauss bunu bizzat yapısalcı analiz için geliştirmiştir. Lévi-Strauss aynı zamanda yapısalcılığı matematiğe (cebirsel modeller), dile (dilbilimsel modeller) ve mite ("mitolojinin miti" olarak yapısalcılık, mitin mit olarak üssü dilin üssüdür) bağlamıştır. Lévi-Strauss mit ile müzik arasında bir analoji kurduğunda (ki bunlardan bir tanesi semantik özellikleri, diğeri de sessel özellikleri kapsar), konuyu eşitliği ters çevirerek geliştirmektedir:

> Mit, sözcükler yerine seslerde kodlanır, müziksel çalışma bir kod çözümleri tablosu [*une grille de déchiffrement*], yaşanmış deneyimleri süzen ve organize eden, kendisini o deneyim yerine koyan ve karşıtlıkların üstesinden gelinebileceği ve zorlukların çözüleceği mükemmel bir yansılama tedarik eden bir ilişkiler ağı temin eder (Lévi-Strauss 1981/1971: 590-591).

Lévi-Strauss, tüm kültürel formları "zorunlu yanılsamalar", yaşanmış olmalarına rağmen doğrudan iletişilmeyen, "bilinmeyen" deneyimlerin yerine konan gösterge sistemleri olarak görür.

Müziksel analojiler *Mythologiques*'te farklı düzeylerde görülür. Örneğin *The Raw and The Cooked* için dikkat çekici "Overture" anlatı biçimlerinin ve mitlerin döngülerinde çıkarsanan ortaya çıkış, gelişme ve ardından çöküntüye ilişkin örüntünün içkin tipolojisi için müzikolojik bir paralellik içerir. Lévi-Strauss, Bach ve Stravinsky'deki (ki bunların eserleri, onun "kod" adını verdiği şeyi vurgularlar), Beethoven ve Ravel'deki (ki, "mesaj"a vurguda bulunurlar) ve

Wagner ve Debussy'deki (ki bunlar da "mit"e vurgu yaparlar) egemen eğilimleri karşıtlaştırır. İlk çiftin eserleri "belirli bir müziksel söylemin kurallarını izah eder ve onlar üzerinde yorumda bulunur; ikinci grup bir öykü anlatır; üçüncü grup ise anlatının doğasında zaten bulunan öğeler aracılığıyla mesajlarını kodlar" (Lévi-Strauss 1969b: 30). Böylece Lévi-Strauss nükteli bir biçimde düştüğü bir noktada kendi analojisini görmemezlikten gelir (bu not, *Yale French Studies*'teki İngilizce "Overture" çevirisinden gizemli bir biçimde çıkarılmıştır, ki bu, birçok eleştirmeni kitabın ciltlerini görmeden önce etkilemişti).

> Söylemek bile gereksiz ki ben aklıma gelen ilk altı ismi ele aldım. Fakat bu tamamıyla tesadüf değildir, çünkü eğer bu besteciler kronolojik bir düzenle sıralanırlarsa (Bach, Beethoven, Wagner, Debussy, Ravel, Stravinsky) onların ilişkilendirildiği özgül fonksiyonlar, sanki iki yüzyıllık tonal müzik müddetince yenilenmenin içsel olasılıklarını tükettiğini gösteriyormuş gibi, kapalı bir döngü (kod, mesaj, mit, mit, mesaj, kod) oluşturduğu ortaya çıkar (Lévi-Strauss 1969: 30).

Hem nükteli hem de derin bir biçimde, Lévi-Strauss, her şeyi, eserlerinin düzenlenmesinde tekrarlanan bir ritim olan, hem etkiyi hem de aklı bir damar gibi titreyerek atan döngüler olarak düşünür.

Lévi-Strauss'un "bir senfoninin negatifi" adını verdiği kısa bir makale, kitaplardaki böyle yansımalara imada bulunur. Ancak, ben, mikro düzeyde de var olan benzeri niteliklere ilişkin eski haberleri kırmadan önce –birçoğu için başarısız, bazıları için de hoş olan– külliyatının bu makro düzeyine işaret etmek istiyorum. Bilinen zorlukları aydınlatmak için, onun on beş kitabının çoğu sayfasını temsil eden *The Savage Mind*'dan (1966: 49-54) çeşitli kısımları özetleyece-

ğim. Yoğun bir biçimde soyutlanmış veri, metodolojik kılavuzluklar, şartlar, kuramsal akideler ve uygunluk aracılığıyla Batı hareketine karşı ortaya konan (hayız döneminde kadınların izole edilmelerinin özellikle çeşitli biçimleri biçimde) ritüel tabularda zengin Yeni Dünya farklılıklarının keşfedilmeleri ile süslenir.

Mythologiques'in bu karşılaştırmalı teması ilk olarak 1959-1960'ta verilen bir ders için geliştirilen bir analizde *The Savage Mind*'da prova edilmiştir.

Ana konu, avcılığın özgül tekniklerini insanlara öğreten doğaüstü hayvanlara inanan Kuzey Amerikalı yerliler Hidatsalar arasında kartal avıdır. Çeşitli araştırmacılar tarafından uzun zamandır etnografik bir soruya cevap aranmaktadır: Bu kültür kahramanı, siyah ayı mıdır yoksa Amerikan porsuğu mudur? Lévi-Strauss, Hidatsa avcılığını yorumlamak için önemli olabilecek bir özdeşlik kurar. Doğrudan kanıtların yokluğunda, "Amerikan porsuğu"na karşılık gelen yerli dilindeki sözcüğün etimolojisini ve porsukların oburluklarıyla ve tuzağa düşürülmekten kurnazlıkla kaçınmalarındaki ustalıklarıyla ilgili komşu kabilelerin folklorunu inceler; porsuklar, hem tuzağa düşürülen hayvanları hem de tuzağı çalmaktadırlar. Böylece Lévi-Strauss, Hidatsa bağlamına döner: Buradaki avcılar, yemi almak için gelecek olan kanalı bekleyerek bir çukura gizlenirler (Lévi-Strauss, sonrası için başka can alıcı olguları ters yüz eder: Yem kanlı olmalıdır ve kanallar kansız bir biçimde boğazlanmalıdır). Hidatsa kartal avcıları, böylece tüm tuzağa düşürülen hayvanların diğer çeşitlerinde tersyüz edilen yerleşimi varsayarlar. Hem av hem de avcı olan kartal avcısı, bir çelişki barındırır. Lévi-Strauss, bu paradoksal niteliği Amerikan porsuğunun çelişkin ünüyle karşılaştırır: Hem av hem de avcıdır, tuzaklardan korkmaz, tuzağa düşürülenleri tuzağa düşürür.

Hatırlamalıyız ki Lévi-Strauss için mitin (ve mitle diyalek-

tik bir biçimde ilişki içinde olan ritüelin) temel mantık süreci, çelişkileri dönüştürmektir, ama onların öğelerini başka terimlerle yeniden ifade ederek onların üstesinden gelerek (ya da Saussurecü anlamıyla onları "motive ederek") onları çözmek anlamında değil. Lévi-Strauss, Amerikan porsuğu ile kanal avcısı arasında totemik bir eşitlik kurar: Tıpkı kanal avcısının Hidatsa için kültür olması gibi Amerikan porsuğu da Hidatsa için doğaldır. Her birinin temsil ettiği çelişkiler arasında bir analoji kurar. "Bu arada, çelişen ilişkilerin analojileri *persée savauge*'in zayıf bir tanımıdır."

Ardından Lévi-Strauss aşikâr avcılık kozmolojisine değinir. Kartal avlamanın özgül biçimi ritüel olarak Hidatsa kozmosunun aşırı uzaklıklarını bir araya getirir: Yer altına ait bir yerde bulunan avcılar, mitlerde en yüksekte uçan olarak tanımlanan, yüksekliklere ait bir av yakalarlar. Avlanmaya gidişlerde anlatılan mitler, okları bahşeden ve kanal yemi olarak kullanılması yasaklanan yaban kedilerini ve rakunları betimler. Kanal avı, avcı ile oyun arasındaki aracıları ortadan kaldırmada müstesnadır; kartallar ok kullanmadan öldürülebilir ve oklarla özdeşleşen hayvanlar kartalları aldatmak için kullanılmayabilir. Burada yaya, değerli kuş tüylerini kan lekelerinden korumaktan daha fazla bir şeydir. Avlanma biçimlerinin, yaratıklarının ve araçlarının bir sınıflandırması ortaya çıkar. Lévi-Strauss onu diyalektik bir biçimde açıklayabilirdi; bunun yerine onu yazımı sırasında verilerden çıkarır. Aynı verilerin alternatif bir çıkıntı olarak artılarının ve eksilerinin bir diyagramını sağlayabilirdi, fakat bu durumda bunu yapmaz.

Lévi-Strauss, ardından, bu analizinin yönlendirici uygunsuzluğu olabilecek şeyi ortaya çıkarır ve bu uygunsuzluğa ilişkin hiçbir şey söylemez (nihayette *Mythologiques*'in ortaya çıktığı yoldan olduğunu sanıyorum; yapısalcı bir çalışmada "ilkler"in başlangıçta mı var olduğunu yoksa geriye dö-

nük olarak mı keşfedildiğini emin bir biçimde hiçbir zaman bilemeyiz). Tüm diğer Hidatsa avlanmasına ve her yerdeki birçok avlanma ritüellerine ters olarak, hayız gören kadınlar kartalların yakalanmasında uğursuz olmaktan ziyade faydalı olarak düşünülür. Hayız kanı hem kan ve (yem gibi) organik tahrip için bir metafordur hem de ritüel materyallerinin bir unsurudur (bir metonimdir). Bir Hidatsa sözcüğü hem bir âşığın kucaklaması hem de yemin kartallar tarafından kapılması anlamına gelir. Lévi-Strauss bu noktaları, uygun periyodlarla olağan bir biçimde ayıran öğelerin tehlikeli bir biçimde bir araya getirildiği aşırı birliklere ilişkin Amerindian düşüncelerle ilişkilendirir. Kartal avlama ve hayız sırasında cinsel ilişki paralellik içinde kavramlaştırılır ve her ikisi de –*Mythologiques*'in başka bir temel konusu olan– çürütme ve bozulmaya karşı düzenli silsilenin karmaşık kodlarına bağlanır.

Bu birleşme noktasında Lévi-Strauss'un analizi, adımını hızlandırır ve süpürmesini artırır. Kartal avının avcı-toplayıcılar ile tarımcıların kirlenme ideolojileri arasındaki farklılıkların bir göstergesi olduğu görülür. "Kartal"ı "hayız kanının huzurunda aldatan kansız oyun" olarak işaretsel olarak değil ama işlevsel olarak açıklayarak, meşhur Pueblo mitolojisiyle ilginç karşılaştırmalar yapılabilir. Lévi-Strauss, kartalın Pueblolar için ne ifade ettiğini değil, Pueblolar için kartalın ne ifade edebileceğini, onların Hidatsalar için ne ifade edebileceğini nasıl aydınlatabileceğini araştırır. Analizleri (Hidatsa da dahil) herhangi belirli bir durumdan çıkarsanmış –*éloigné*– bir analizdir, temel olarak karşılaştırmalıdır. Pueblo mitleri kanal kız amili ile hayalet kadını eşitlediği için, Lévi-Strauss, hayalet kadınlara adanmış Güney Amerikan kanıtlarına sıçrar ve böylece, zorunlu olarak tüm mitlerin ortak bir kuzeyli kaynaktan alındığını iddia etmeden, belirli tarihsel ve coğrafi konuları açıklar. Meşhur tezhip çe-

şitlerinden biriyle şu sonuca varır: "Söylenebilecek en fazla şey ... şudur: Farklı sözcük kaynakları aracılığıyla benzer mantıksal yapılar kurulabilir. Sürekli olan bizzat öğeler değil yalnızca onlar arasındaki ilişkilerdir" (1966: 53).

Bu çeşit yazıların Lévi-Strauss'un eserlerinin "atom"u olduğunu ileri sürüyorum. Onların hem yararları hem de sınırları, yöntemi konusunda birçok yorumcunun yaptığı gibi, bazı başarılı olduğundan emin Fransız hileleri aramaktan ziyade, böyle paragrafların stratejileri ve mantığı üzerinde yoğunlaşılırsa daha iyi değerlendirilebilir. Sayfalar, Lévi-Strauss'un mahsulleridir; kanıtların hiçbir ayrıntısı ihmal edilemez; bir durumda saçma olan bir şey, (bir hayli Freud'u çağrıştırırcasına) ister mitten mite ister kültürden kültüre olsun, (dönüşmüş seleksiyonların farklı düzeyleri), başka bir durumda önemli olabilir. Üstelik, ampirik olarak önde gidene kadar içeriklerin neyi göstereceğini hiçkimse bilemez.

Totemism ve *The Savage Mind*'da verilen prensipler, *Mythologiques* boyunca devam eder. Kitaplar, Amerindian kabile değerlerinin evreninden geçerek, Batılı siyasal, ekonomik ve tarihsel üstünlükte ortaya çıkarılan standartlaşmış aynılığa karşı eleştirel araçlar kazanır. Durkheimcı sosyoloji ve Boascı etnolojiyle süreklilik içinde, Lévi-Strauss, çoğu eğilimlerin kendisine ve önemli olarak, *onlara* karşı geliştiğinin mükemmel bir şekilde farkındayken, tek kültürün yanında farklılıklar, çeşitlilikler, tatlı mutfak yanında türler, sıcak ülkeler yanında soğuk ülkeler taraftarı olarak kalır. Farklılıkları yok eden merkezîleşme ve standartlaşma güçlerini kışkırttıkları için Batı bilim ve felsefesini eleştirir. Ancak, paradoksal olarak, kabileye ait ve arkaik kodların önemini anlamaya başladığı, en azından Batı aklının ve rasyonelliğinin farklı beşeri bilgiler alanında yalnızca bir çeşit bilgi olduğunu kavradığı için beşeri bilimleri kutlar. Böylece, nihai ola-

rak, beşeri bilimlerde fikirler tarihi Lévi-Strauss'un kabileye ait mantık biçimlerini kazanır.

Lévi-Strauss kitaplarını, çoğunlukla, reddettiği fakat yine de boşluk endişesini paylaştığı varoluşçu değerlerde hâkim olan hiçliği selamlayarak sonuçlandırır. Boşlukta *anomie*'yi değil *ennui*'yi oluşturmanın araçları olarak hem kendi eserlerini hem de bizzat kültürleri gösterir. (Birçoğu çoğul sonuçlara sahip) eserlerini, çoğunlukla, beşeri ve beşeri olmayan dünya arasındaki gizemli iletişim imalarıyla da sonuçlandırır: bir kediyle karşılıklı bakışlar, hermetik zambaklarla konuşmalar, beşeri bilinçlilik de dahil hayatın ve yapının tüm biçimlerini ilişki içinde tutan genetik ve topolojik kodlar. Varlık olmayış [*non-being*] ile varlığın aşırı uçlarının arasında bir yerde (Lévi-Strauss teatral bir tarzda *L'Homme nu*'nun sonunda Hamlet'in yanlış alternatiflerini yardıma çağırır) –ve ilerlemesiz katı dönüşümlerin tüm döngüsü içinde bir yerde– Lévi-Strauss'un eserlerinin izlediği ve doğalarına katıldığı çeşitliliğe ait biçimler damar gibi atar. Değişen mesajların bu beşeri şartlarında, sonsuz ilave enformasyonlar vardır, bütüncül resimler ve haberler değil. Lévi-Strauss'un yöntemi özgürlük ve hatta özerkliğe kaçış sözü vermez; bizzat böyle durumlar kişinin bir sistemdeki konumuna yakınlığı varsayar. Bu zarif tevekkülde kaçış yoktur. Yalnızca iletişim vardır.

OKUMA ÖNERİLERİ

Lévi-Strauss'un yaptığı interdisipliner etkilere benzer bir etkiyi çok az kişi bırakabilmiştir ve muhtemelen yaşamı boyunca çalışmaları hakkında kendisinden daha fazla kitap yazılan ondan başka birisi yoktur. Kariyerini tam bir fenomen olarak geçirmiştir. Dahası, yapısalcılık –yanlısı, karşıtı ve kararsız konumda olan– literatürü ve kendini onun kar-

şısında konumlayanların çalışmaları tarafından hatırı sayılır bir kütüphane oluşturulabilir. Kendimi bu konuda faydalı girişler yapmayı sağlayacak kaynakları önermek konusunda sınırlandırmaya çalışıyorum; ancak bu çalışmaların bibliyografyaları oldukça verimli ek okumalar sunuyor.

Ducrot ve Todorov 1979, yapısalcılık, semiyotik ve onlara karşıt alanlara dair teknik bilgiler için faydalı bir kaynaktır. Yapısalcılık ve post-yapısalcılık hakkındaki yapıcı eleştiriler Harari 1979'da derlenmiştir. Izard ve Smith 1982'de Lévi-Strauss'un fikirlerinin klasikler, entelektüel tarih ve karşılaştırmalı dinler alanlarında yarattığı etkileri ele alan makaleler bulunur. Rossi tarafından derlenmiş iki cillte (1982a, 1982b) akrabalık ilişkileri, yapısalcı Marksizm ve pozitivizme yapılan yapısalcı itirazlar gibi tartışmalı konular gözden geçirilir ve tekrar ele alınır. Lévi-Strauss ve başka sembolik analizciler, yapısalcı-işlevselciler ve semiyotikçiler arasındaki ilişkiler için bkz. Boon 1982 ve Singer 1984.

Lévi-Strauss hakkmdaki hiçbir kitap, onun kendi kitaplarının yerini alabilecek bir yeterlilikte değildir. *Tristes Tropiques* (1977) dışındaki diğer iki en kolay ulaşılabilir ve uzun soluklu çalışması *Totemism* (1963b) ve *The Way of Masks*'tir (1982).

10

ANNALES TARİH OKULU

STUART CLARK

Tarihin en iyi biçimde tekil siyasal aktörlerin edimlerinin anlatısı olarak görülmesi düşüncesine, ciddi bir biçimde ilk kez Fransız Aydınlanması sırasında meydan okunmuştu. Voltaire ve Montesquieu, geçmişin daha "felsefi" bir değerlendirmesi için çabalayan tipik birer şahsiyettiler. Bu 18. yüzyıl "yeni tarihi" tüm halkların tavırları, âdetleri, inançlarıyla ve onların toplumsal ve kültürel gelişmelerinin daha geniş örüntüleriyle ilgileniyordu. Son elli yılda, siyasal eylemleri, tarihsel ilginin merkezinden uzaklaştırmak için yeni ve radikal bir çaba harcandı ve bu, yine Fransa'dan geldi. Bu çaba temel olarak, 1946'dan beri *Annales: Economies, sociétés, civilisations* dergisiyle ve 1947'den beri –şimdi Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales adıyla bağımsız bir kurum olan– Paris'teki Ecole Pratique des Hautes Etudes'in Sixième Bölümü'yle özdeşleşen tarihçilerin eserlerinde ortaya çıktı. En önemli bireysel etki, –1957'den 1968'e kadar *Annales*'in tek editörü ve 1956'dan 1972'ye kadar Sixième Bölümü Başkanı olan– Fernand Braudel'in etkisiydi. Fransız akademik hayatındaki, fırsat buldukça verilen ve yazılan ders ve

makalelerdeki hâkim konumlar aracılığıyla meydana gelen bu etki, yine de büyük bir oranda, tek bir önemli çalışmaya –Braudel'in *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II.* adlı eserine– atfedilebilir. İlk kez 1949'da yayımlanan ve 1966'da tamamıyla gözden geçirilmiş bir biçimde yeniden yayımlanan bu kitap, *Annales* tarihine hayli orijinal olmanın yanında teşvik edici bir katkı yapmıştır.

Burada önemli olan şey, Annales'in bir özelliği olmak nicelikli olanın sürekli aranması böyle bir çıkışı temsil ettiği halde, ampirik araştırmanın tekniklerinin herhangi bir topyekûn yeniden gözden geçirilmesi değildir. Daha ziyade, her şeyi kapsayıcı toplum kuramına taze bir bağlanımın sözde doktrinsiz tarihine yeniden müdahale etmektir önemli olan – ki Braudel bu sözde doktrinsiz tarihi Fransız metodologlar Charles-Victor Langlois ve Charles Seignobos'un "saf olgular"ın *histoire historisante*'siyle özdeşleştirir. 1950'de College de France'deki başlangıç dersinde Braudel, Fransız tarihyazımının bu kuramsal yöneliminden ve onun savaş sonrası toplumla yakın ilişkisinden söz eder. Braudel, toplumun özünü yakalamak için bir formül arayarak, Annales tarihçileri tarafından yapılan önemli yenilikler arasında en kararlı olan yeniliğin "bireysel ve özel olayları aşma" olduğunu ileri sürer. Şimdiye kadar tarihî sorunlar (eğer böyle bir şey yapılmışsa) analitik felsefeciler tarafından ortaya konulmuştur. Böylece, öngörücü bir araç olarak onun mantıksal konumuna, onun nesnelliğinin koşullarına ve benzer konulara ilgi gösterilmiştir. Fakat bu, disiplini, yalnızca epistemolojik açıdan algılamaktır ve özellikle de halihazırdaki koşulları geçmiş bir "manzara"yla çizmek için şöyle ya da böyle başarılı bir çaba olarak görmektir. Braudel, tarihin sorunlarının tam tersine bizzat "manzara"da yattığını, onların beşeri olguların salt karakterinden ortaya çıktığını ileri sürer.

Geleneksel tarih, kendisine rağmen, açık bir biçimde, bir taraftan istisnai aktör-kahramanların alanına ve bir taraftan da insanların hayatlarındaki ani ve dramatik olanın etkisine inanç üzerine dayanır. Anlatı düzeninin üzerine yüklenmeyle ihtimal dahilinde olanın üstesinden gelinir. Sanki "bizzat hayatın" yol açtığı, yeni tarihin görevi, insanları ve kaderlerini biçimlendiren kişisel olmayan güçleri açığa çıkarmak ve gerçekte toplumsal zamanın yol aldığı daha yavaş ritimleri belirlemektir (Braudel 1980: 6-11, 17; karş. Ricoeur 1980: 7-12).

Böylece Annales Okulu, tarihi, epistemolojiler arasından yapılan bir seçim tarafından değil, tercih edilmiş bir eylem felsefesi, Braudel'in verdiği adla "toplumsal olguların algılanmasının bütünüyle yeni bir yolu" tarafından yönlendirilir (Braudel 1980: 33). Epistemolojik açıdan onunla, yerini almaya çalıştığı tarihsel pozitivizm arasında çok az fark vardır. Her şeyden önce, tekil öznenin ve tekil olgunun toplumsal açıklamada merkezî öğe olmaktan çıkarıldığı bir beşeri deneyim görüşüyle farklılaşır. Olaylar büyük bir oranda, bir arada toplanmış ve yapısallaşmış birçok koşulun gücüyle oluşturulduğundan, bundan, tarihçinin zamanının doğrusal anlatıyı gerektiren bir zaman olamayacağı ve onun ilgisinin yalnızca siyasal olanla sınırlanamayacağı sonucu çıkarılır. Bu koşullar belirli insanların hem akıl yürütmelerinden hem de tercihlerinden daha fazla bir şey olduğundan ve yine de farklı zamanlarda farklı biçimlerde böyle bir şey olduğundan, tarihçi hem geleneksel bir volontarizmin hem de anakronizmin farkında olmalıdır ki bu, eylemin kaynaklarının her zaman bizzat tek biçimli olduğunun varsayılmasından kaynaklanır – sanki tarih, "tıpkı satrançta binlerce hamle kombinasyonu olması gibi, her zaman değişen, yine de her zaman aynı olan, monoton bir oyun"a indirgenebilinirmiş gibi (Braudel 1980: 11).

Son otuz yılda Annales'in meşguliyetlerinden birisi olan "coğrafi-demografik" *ancien régime*'nin meşhur insansız, hemen hemen hareketsiz tarihini, her şeyden önce, izleyebileceğimiz ilkelerdir bunlar (Le Roy Ladurie 1981: 1-27). Ancak, geleneksel anlatısal siyaset tarihine karşı Fransız sabırsızlığının kökenleri savaştan öncedir. Ortaçağcı Marc Bloch ve onun Strasbourg Üniversitesi'nden arkadaşı Lucien Febvre'nin ilk Annales'i (*Annales d'histoire economique et sociale*) 1929 yılında kurmaları, tarihi çevreleyen entelektüel duvarları yıkmak amacıylaydı. Kendi disiplinlerinde Bloch ve Febvre, Michelet'nin daha sıcak, daha bütüncül tasarımının hayranıydılar ve resmî Fransız tarihyazımma –*histoire Sorbonniste*– kısır pozitivizm diyerek küçümsüyorlardı. Fakat onların esin kaynağı, gerçekte diğer toplum bilimlerinden ve Henri Berr gibi temel bağımsızlıklarına inanan kimselerden neşet etmişti. Febvre, Henri Wallon ve Charles Blondel'den sosyal psikolojiye karşı hayat boyu süren bir ilgi edinmişti. (Braudel'in sonraları "herkesten daha etkileyici" dediği) beşeri coğrafyacı Paul Vidal de la Blache'den, toplumların fiziksel çevreye tepki göstermelerinin farklı biçimlerini kavramayı öğrenmişti. Felsefeci Lévy-Bruhl'dan da, Bloch ve o, bireysel düşünürlerin ve onların değer ile inancı özel bir biçimde açıklamalarının ötesinde çağdan çağa değişen örüntülü düşünce sistemlerinin –mantalitelerin– yattığı nosyonunu geliştirmişlerdi. Tüm bunların yanında, her iki tarihçi de, Durkheim'ı takip ederek, tarihsel öznelerin hayatlarında toplumsal ve kolektif olanın önceliği düşüncesini benimsemişlerdi.

Sonuçta onlar, farklı olayların tarihini, ümitsiz biçimde yapay ve ilişkisiz olarak, yalnızca kronolojik düzendeki yerleri tarafından birbirlerine bağlanmış olarak düşünmeye başladılar. Yeni derginin çıkış manifestosu Von Ranke'nin ideallerine ve Voltaire'in hainee liyakatıyla ayrıntı kültüne

saldırır. Bloch'un 1939-1940'ta yayımlanan *Feudal Society*'si, bu anlamda, feodal dünyanın toplumunu, ekonomisini, siyasetini, teknolojisini ve psikolojisini birbirine bağlayan yapısal ilişkilerin bir çözümlemesidir. Febvre'in 1942'de yayımlanan klasik çalışması *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century*'si, belirli bir entelektüel olayın ortaya çıkışını –bu kitap örneğinde, ortaya çıkmayışını– yapısal koşullara bağlar. Febvre şunu ileri sürer: Rabelais ve çağdaşlarına ateist inançlar atfetmek anakronizmdir, çünkü zihnî kaynaklarında belirli linguistik ve kavramsal araçların olmayışı inanmamayı tercih etmelerini sınırlandırmıştır.

Savaş sonrası Annales tarihçileri her zaman bu savaş öncesi öncülerine borçlu olduklarını belirtmişlerdir. Topluma ilişkin diğer çalışmaları kullanmak –ki, bu, Braudel'in "beşeri toplumların ortak pazarı"dır– bir meşguliyet olmayı sürdürmüştür. Felsefeci-ekonomist François Simiand'dan, antropolog Marcel Mauss'tan ve sosyolog Georges Gurvitch'ten taze entelektüel ilhamlar almışlardır. Fakat tüm tarih felsefesinde fark edilebilir bir ilgi değişimi ve bir katılaşma da vardır. Febvre ve Bloch mantalitelere ve kolektif psikolojiye canlı bir ilgi göstermişlerdi, ikinci neslin klasikleri –örneğin, Braudel'in *The Mediterranean*'ıyla birlikte, Pierre Goubert'in Beauvais ve Beauvaisliler, Emmanuel Le Roy Ladurie'nin Languedoc ve René Baehrel'in Bass bölgesi üzerine çalışmaları– tamamıyla sıkı bir biçimde sosyo-ekonomik ve her şeyden önce demografik örüntülerde kökleşmişti. Annales tarihçilerinin her ölçekte mantaliteler konusuna dönmeleri, yalnızca son zamanlardadır.

Febvre ve Bloch için de, olaylar ve yapılar, gerçekliğin yine de bütünleyici yönleridir; tıpkı irade ve amacın önemini vurgulamalarında olduğu gibi. Özelde Febvre kendisini coğrafi determinizmin herhangi bir biçiminin karşısına koyar, bunun yerine de la Blache'in "olasılıkcılık"ını izler ve çevre-

nin dış dünya hakkındaki zalim olgular kadar ihsan edilmiş anlamların aracı olduğu düşüncesini vurgular. Sonrakiler daha determinist bir konumu benimseme eğilimindedirler ve tarihsel değişmede amaçsal beşeri eylem öğesini hemen hemen tamamıyla ihmal ederler. Birçok kereler Braudel bu tarihsel değişime neden olmada savaşın katkısına imada bulunmuştur. Ulusal felaket ve tutsaklık deneyimi, onu, hâkimiyet altına aldıkları olaylardan ve tarihsel perspektiften kararlı bir biçimde uzaklaştırmıştır. Diğer entelektüellerden az olmamak üzere, tarihçiler, temel konular hakkında taze taze düşünmek için felaketler tarafından zorlanmışlardır; fakat onlar bunu, savaş sonrası dönemin egemen varoluşçuluğundan kendilerini ayrı tutacak bir tarzda yapmışlardır.

Bunu, her şeyden çok, Braudel'in kendi çalışmasının yönlendirici ilkesi olan değişim görüşünde takip edebiliriz. Braudel her zaman ileri sürmüştür ki tarihsel zaman, değişim sürelerine sahip birimlere bölünebilir; bu bölünme, değişmenin çeşitli alanlarda meydana gelme oranına göre yapılabilir. Her şeyden önce, olaylar tarafından harcanan kısa zamanlar vardır. Bu, çeşitli meşguliyetlerinde tekil aktörlerin zaman alanıdır; mikro tarihin hızlı gelişimi, ani ve dolayımsız olanın zamanıdır. Şüphesiz ki bu geleneksel anlatıcının ilgisidir – hatta tek ilgisidir. İkinci olarak, Braudel, konjonktürler zamanı adını verdiği ara bir zamanın olduğunu ileri sürer. Ekonomilerin, toplumsal yapıların, siyasal kurumların ve uygarlıkların daha geniş hareketlerinin aldığı zamandır bu. Değişme, daha yavaştır ve süreler, örneğin fiyat ve ücretlerdeki döngüsel hareketlerin; demografik, teknolojik ve toplumsal değişmenin ritimlerinin ve evrelerinin; ticaret ve mübadelenin yönelim ve eğilimlerinin süreleridir. Böyle evreler, beş, on, yirmi, belki de elli yıl sürer. Son olarak daha uzun süreli bir zaman, *histoire de la longue durée* vardır ki burada zaman, hemen hemen durağandır ve tarihçi, her-

hangi bir değişimi kavramak ve sınırlarını çizmek için –yüzyıllık olan ya da yüzyılı aşan– çağların perspektifine ihtiyaç duyar. Bu, insanın biyolojik, coğrafi-fiziksel ve iklimsel koşullarının, "onu taşıyan ve besleyen dünya ile yakın ilişkisinde insan"ın alanıdır. Braudel'in "yapılar" adını verdiği şey, zamanın uzun bir sürede aşındırdığı bu ağır gerçekliklerdir (Braudel 1972/1973: 20-21; Braudel 1980: 10-13, 27-34, 74).

Ters bir düzenle 16. yüzyılda Akdeniz dünyasına ilişkin Braudel'in genel görüşünü yönlendiren, bu üçlü ayırımdır. Kitap, beşeri hareketin örüntüleri, insanların meydana getirdiği yerleşme ve iletişimlerin yanında, bizzat Akdeniz'in çevresel özelliklerinin *longue durée*'siyle, onun fiziksel çevresinin ve ikliminin karakteriyle başlar. Ardından II. Philip döneminin demografik, ekonomik ve ticari yönelimlerini ve toplumsal gruplaşma, kurumlar ve savaşları ele alır. Geleneksel bir biçimde "olaylar, siyasetler ve insanlar" ile biter. Braudel, bunun, önceliklerin belirli bir amaca yönelik olarak tersine çevrilmesi olduğuna ve yapıların uzun süreli tarihinin özelde toplum kuramına önemli bir katkı yapabileceğine inanır. Bunun nedeni, geçici olanla ilgilenen bir zaman ölçeğinde ölçülemez olan demografik döngüleri ya da iklim örüntülerini şimdiye kadar tarihçilerin fark etmeyişi değildir. Braudel, farklı bir konu seçimi hakkında zaman ardışıklığına ilişkin çoğulcu bir görüşten daha fazla bir şey arar. Yalnızca geçmişi şimdiyle ilişkili kılmak için, süreklilik ve tekerrüre vurgusuyla birlikte, uzun dönemli bir zaman ölçeği kullanma sorunu da değildir bu – yine de Braudel buna ilişkin güçlü bir duyguya da sahiptir.

Gerçekte yapısal tarihe bu sempatinin ötesinde yatan şey, toplumsal açıklamaya ilişkin bir görüş, her şeyden çok yapıların onları miras alan kimseler üzerine belirleyici etkileri konusuna bir vurgudur. *The Mediterranean* 1947'de bir *thè-*

se olarak kabul edildiğinde uygulayıcılarından biri olan İspanya tarihçisi Marcel Bataillon, sonraları, onun beşeri hayattaki değişme ve zorunluluk üzerine bir çalışma olduğunu yazmıştı. Braudel kesinlikle bu konu üzerine doktrinler üreten biri değildir, tarihte yalnızca bir egemen etkinin "sömürülmesi"ne de inanmaz. 1950'deki başlangıç konuşmasında "hiçbir tek yanlı tarih yoktur" diye ısrar eder. En azından ilkesel olarak tarihin çeşitli zaman katmanları arasında etkileşim olasılığını inkâr etmez. Tarihçiler Braudel'e göre kendisinin zaman sürelerinin "diyalektiği" adını verdiği şeyle ilgilenirler ve nihai amaçları, tevhit edici bir değerlendirmede ani olan ile sürekli olan arasındaki karşıtlığı dengelemek olmalıdır. En yatıştırıcı yorumlarından birinde, olaylardan yapıya ve yapıdan olaylara doğru açıklamada her zaman ters çevrilebilir hareketi kışkırtmak için kum saatinin imgeselliğini benimser (Braudel 1980: 10, 38, 50; Braudel 1972/1973: 903).

Gerçekte, bu daha ziyade yanıltıcı bir imgedir; çünkü diyalektiğe gönderme yapma gibi tarihsel açıklamada karşı dengelenmiş öğeler arasında bir eşitliği varsayar. Ne kuramında ne de pratiğinde Braudel böyle bir eşitliğin doğruluğunu kabul eder. Yalnızca olaylara düşmanlığını açıkladığı daha küçük düşürücü imgelere dönmek ihtiyacındayızdır. (Akdeniz tarihçisi tarafından yeterince ironik bir biçimde) tarihsel dönemlerin güçlü sırtında taşıdığı görünüş tahripleri, köpük yığınları olarak görünür olaylar. Duman ve buğunun dağılışındaki gibi bir niteliğe sahiptir onlar; yalnız bir çiçek gibi bir günlüğüne açarlar, ardından da solarlar; geçmişin daha katı nesneleri üzerindeki tozlar gibidirler. Özellikle anılmaya değer bir pasajda Braudel, olayları, bir keresinde Brezilya'da gördüğü ateş böceklerinin gösterisine benzetir: "Gerçek bir aydınlıkla geceyi aydınlatmaksızın soluk ışıkları parladı, söndü, yeniden parladı onların. Olaylar da

böyledir, parlaklıklarının arkasında karanlığı barındırırlar" (Braudel 1949: 721; Braudel 1972/1973: 21, 901; Braudel 1980: 10-11, 67).

Başka bir yerde Braudel olaylar dünyasını dar, yapay, fani, bölgesel ve kaprisli olarak tarif eder. Her şeyden önce, bir yanılsama dünyasıdır. Tarihin diğer katmanları gibi, onun da kendi gerçekliğine sahip olduğunu inkâr etmez; fakat bu dünyanın, aktörlere göründüğü şekliyle bir gerçeklik olduğunu, aslında olduğu gibi gerçeklik olmadığını ileri sürer. Bireyin bilinçliliğinin dünyasıdır; fakat bu dünyada yaşayan insanlar yanlış bilinçliliğin kurbanıdır. İnsanların hayatlarını idame ettirdikleri perspektifler, bir hayli sınırlıdır ve onların, önemli olan ile saçma olan arasında layıkıyla ayrım yapabilmelerini engellerler. İnsanlar zamanın geçişini yalnızca gündelik olup bitenlerin ani akışından "anlatısal olarak" kavrarlar ve Braudel'in gerçek tarih adını verdiği şeyin çoğunu kaçırırlar. Doğal olarak olup bitenleri, isteme, seçim ve kendi kendini belirleme kategorileri açısından düşünür onlar. Bu, "tıpkı orkestrayı organize eden şef gibi, büyük adamların düzenli olarak şeyleri organize ettiği" bir dünyadır. Fakat –tıpkı Türklerin ve Hıristiyanların kaderlerinin Akdeniz bölgesindeki ortak iklim, arazi ve bitki örüntüleri tarafından farkında olunmadan oluşturulması gibi; tıpkı II. Philip ve danışmanlarının, eylemlerinin, coğrafi tarihteki depreme ilişkin değişmelere tepki gösterme biçimleri olduğunu görmemeleri gibi–, kendilerinden ayrılmış olan fakat yaptıkları şeyleri biçimlendiren güçleri kavrayamazlar (Braudel 1972/1973: 901; Braudel 1980: 27-28, 74, 177).

Tarihçi, olaylar dünyasına ilgi göstermelidir: Fakat tıpkı geleneksel olarak atalarının yaptığı gibi, hiçbir zaman onun yanılsamalarının –"bir gecelik şöhrete köle" olmak gibi– kurbanı olmamalıdır. Olaylara güvenmemelidir ve kendi dünyamızdaki aktörler olarak, bizi olaylara karşı uyarma-

lıdır. Tarihçinin tarihi hiçbir zaman yalnızca "küçük ölçekli tesadüfler tarihi", Braudel'in verdiği adla "sözde" tarih olmamalıdır (Braudel 1980: 18, 38, 57, 74). Uzun dönemli bir tarih olmalıdır; çünkü yalnızca burada, sözün gelişi, gerçek aktörler bulunabilir ki bunların eylemleri olağan aktörlerinkiler kadar otantiktir; fakat belirleyici olduğundan derin ve uzun sürelidir. Hiçbir şey, Braudel'in tarihte insan olmayan güçler hakkında söz ederken aktörlere ilişkin terminolojiyi kullanmasından daha açıklayıcı değildir. Sık sık belirtilmiştir ki Akdeniz üzerine kitabının kahramanları –dağlar, araziler ve yarımadalar, deniz, hatta zaman ve mekân gibi– kişiselleştirilmiş varlıklardır, ki onlara Braudel, insan biçimli ve hatta bir parça mistik olarak, niyet ve amaçlar atfeder (Febvre 1950: 218; Hexter 1972: 518).

Yapıların rolünü tarif ederken kaçınılmaz olarak döndüğümüz dil, atıllaştırılmış, engellenmiş ve hapsedilmiş bir dildir. Yapılar "tarihin yoluna girerler, akışını engellerler ve engellerken onu biçimlendirirler". Braudel kitabının birinci baskısında *The Mediterranean*'a olayları tamamıyla sokmanın, şunu varsaymak olduğunu yazar: Bireylerin hayatları bazen bu yapıların yol açtığı zincirlerden özgürleşebilir. Çünkü, onların yaptığı tüm şeyler edimde bulunmaya zorlanmaları açısından onları çevreleyen şeylerce sınırlandırıldığından ve mecburi kılındığından, çoğu zaman insanlar gerçekte *longue durée*'nin mahkûmlarıdır. Şöyle yazar Braudel: "Yüzyıllardır insan, iklimin, bitki örtüsünün, hayvan nüfusunun, belirli bir tarımın, her şeyin altüst olması riski olmaksızın kaçamayacağı yavaş yavaş temellenmiş olan tüm bir dengenin mahkûmu olmuştur ... Kültürel olayların geniş bir alanında da aynı süreklilik ya da beka öğesi vardır." Böyle çevreleyici şeyleri Braudel altyapılar olarak tanımlar ve onlarda meydana gelen değişikliklerin, onların çevresinde merkezlenen tarihin diğer zaman katmanlarında olup bi-

tenlerden nihai olarak sorumlu olduğunu söyler. Demografinin, uygarlığın sayıların çocuğu olduğunu açığa çıkarması, bu anlamdadır. 16. yüzyıl biyolojik devrimi "Türk fetihlerinden, Amerika'nın keşfinden ve sömürülmesinden, İspanya'nın imparatorluk konumundan daha önemliydi". Benzer bir biçimde, Braudel, İspanya'nın 1580'lerden sonra Atlantik'e yönelmesini, bilinçli bir kararın sonucu olarak değil de, İspanya siyasetinin "fiziği" adını verdiği bir şey olarak değerlendirir (Braudel 1980: 31-34, 74, 85-86, 206; Braudel 1949: 721; Braudel 1972/1973: 403, 19).

Bu tarihsel değişme düşüncesi, Febvre'inki gibi, yalnızca çok boyutlu olan bir düşünce değildir; fakat hiyerarşiktir. Bu hiyerarşide yapıların en fazla belirleyici, olayların de en az belirleyici olduğu söylenebilir – olaylar, sözün gelişi, artık tarihe bir arka plan değil onun ön planıdır. Braudel, *The Mediterranean*'ı şu ifadeyle bitirir: "... bireyi düşünürken, her zaman onu çok az payı olduğu bir kadere tutsak olmuş olarak, uzun dönemli tarihin sonsuz perspektiflerinin önündeki ve arkasındaki uzaklıkta yayılmış olduğu bir manzarayla kaynaşmış olarak düşünmeye meyilliyim. Benim açımdan tarihsel analizde, doğru ya da yanlış, uzun dönem her zaman nihayette kazanır" (Braudel 1972/1973: 1244). Bu varsayımlar, Braudel döneminin ikinci önemli tarihçisi Emmanuel Le Roy Ladurie'nin çalışmalarının çoğunu da yönlendirmişti. 1965'te yayımlanan yarım çalışması *The Peasants of Languedoc*'ta Ladurie "bizzat halkın eylemleri, mücadeleleri ve düşünceleri" ile ilgilenmeye saldırmıştı (Le Roy Ladurie 1974: 8) ve gerçekten kendi kültürünün motiflerine ve kurumlarına hayli kavrayıcı sayfalar adamıştı. Yine de çoğu yerde bu tarihçileri üretici pratiklerinin tutsakları olarak sağ kalmak için bilinçsizce el yordamıyla bir şeyler ararken buluruz. Çok eski teknolojik muhafazakârlığın kurbanları olarak ortaya çıkar onlar; gerçek gelişmeyi bulmak için çabalamaları

engellenmiş ve nihayette toplam ürünlerinin katılıkları tarafından bozguna uğratılmışlardır. 14. ile 18. yüzyıllar arasındaki tarihlerinde tüm önemli anlar, etkisel olarak Malthusyan engelleri aşmak konusunda başarısızlıklar olarak görülür. 1973'teki College de France'a başlangıç konuşmasında Le Roy Ladurie şu inancına yeniden değinmişti: Kitle tarihinin itici güçleri "ekonomide, toplumsal ilişkilerde ve yine de en derin düzeyde biyolojik olgularda" yatar. 1300 ile 1720 yılları arasında Avrupa kırsal hayatının koşullarının, acımasız bir biçimde ekolojik ve demografik bir dengenin kurulmasını yöneten kurallarca belirlendiğini ileri sürer (Le Roy Ladurie 1981: 3 vd.).

Annales tarihçilerinin başarılarında hayran olunacak birçok yön vardır ve onların çalışmaları tarihsel düşüncenin karakteri üzerinde ciddi etkiler yapmıştır. Gerçekte, bu tarihçilerle karşılaştırılabilir hiçbir bilim insanı grubu böyle belirleyici bir etki yapmamıştı. Siyasal araştırma alanı dışındaki araştırma alanlarının önceden ele alındığı çekingenlik ve şüpheyi tamamen ortadan kaldırmışlardır ve anlayışlarını derinleştirmek ve canlandırmak istiyorlarsa tarihçilerin türdeş disiplinlerden yararlanmaları gerektiğini göstermişlerdir. Kendileri arasında eklektizm saygı gösterilen bir şey olmaya başlamıştı; gerek ihmal edilsin gerekse baskılansın, hiçbir beşeri deneyim alanı, bizzat derginin haklı olarak meşhur olduğu enerjik ve yenilikçi araştırma biçimlerinin dışında değildir artık. Denilmiştir ki hiçbir tarih Braudel'inkinden daha az etnosentrik değildir; Braudel'in ve derginin ilgileri, çoğunlukla entelektüel olarak eşsizdir. Tarihçiler, ister Braudel ile Le Roy Ladurie'nin uygulama alanında isterse de mantaliteler üzerine çalışmalarda olsun, *longue durée*'ye kolayca değinmemezlik yapamazlar. Tarihsel düşüncenin nihai olarak dayandığı söylenebilen anakronizm nosyonu bir sonuç olarak kesin bir biçimde göz önüne alınmıştır.

Yine de, Annales'in etkisinin en önemli yönü toplum kuramının temel konularını tarihçilerin ilgisine sunma biçimidir. Bu, pek bilinçli olarak yapılmamıştır. Annales'le özdeşleşen tarihçiler, soyut kuramlar oluşturmayla meşgul olmaya hevesli olmamışlardır. İyi bir biçimde belirtilmiş bir tanmmamışlık parçasında, 1929 yılında derginin ilk konusu, bu tür kuram oluşturma girişimini tamamıyla reddetmiştir ve yer yer daha sonraki metodolojik ifadelerin bazılarında hemen hemen kasti bir felsefi naiflik vardır (Aymard 1972: 496; Ricoeur 1980: 7, 24). Ancak, Braudel'i takip etme düşüncesinde olan tarihçi, gerçekliğin bir kültürel yapı mı olduğunu yoksa aktörlerin algılamalarına indirgenemez bir şey mi olduğunu düşünmeye zorlanmışlardır, ayrıca tarihçi beşeri davranışta özgürlüğün ve zorlamanın süreklilik arz eden sorunlarını tartışmalıdır, olayların tekillikleri ile yapıların genelliği arasında görünen zıtlığın izini aramalıdır. Belki bunu göstermenin ve *le monde Braudellien*'ın daha başka özelliklerini izlemenin en iyi yolu, Braudel'in "yapısal" tarihi savunmasını, Fransız yapısalcı düşüncenin daha geniş bir bağlamı içine yerleştirmektir.

İlk bakışta bu, fazla ümit verici bir taktik olarak görülmez. Açığa çıkartması yapısalcının görevi olan bir sistemin sahip olduğu öğeler arasındaki ilişkiler, kesin bir biçimde, matematiksel bir özelliğe sahiptir – ki bu özellik, sistemin kültürel temsillerinin ikisi ya da daha fazlası arasındaki ayrışmada iyi bir şekilde oturmalıdır (Descombes 1980: 84-86). Braudel'in kendisinin uyardığı gibi, bu soyut, biçimsel eşitliklerin izlenmesi, beşeri hayatın temellerini oluşturan sabit altyapılara herhangi bir tarihsel ilginin ötesine gider görünür (Braudel 1972/1973: 1244; Braudel 1980: 43-44). Ölçeğin öteki ucunde, Le Roy Ladurie'nin tarihçilere tavsiye ettiği yapısalcılık biçimi vardır ki o bunun, bilginin evrensel bir özelliğinden daha fazla bir şey olmadığını kabul eder – ya-

ni, birbirleriyle ilişki kurma ve dönüşme açılarından sınırlı sayıda değişken için kültürel olguların görünüşlerinin ötesine geçerek araştırmaktır bu (Le Roy Ladurie 1981: 5). Yine de, eğer yapısalcılık (ilkede) matematikte bitiyorsa, onun kökenleri dilbilimde, özellikle de Saussure'ün kuramlarında yatar. Kültür analizini semiolojiyle özdeşleştirerek, bu kuramlar, tarihçiler için, Le Roy Ladurie'nin görüşünün öne sürdüğünden daha fazla ayırt edici imalara sahiptir, yine de Braudel'in "hayli somut, gündelik, sahip olunamaz ve anonim bir biçimde beşeri ifadedeki hayatın öz kaynakları" adını verdiği şeyle ilgili bir durumdadır (Braudel 1972/1973: 1244). Gerçekte Saussure, yapısalcılık, doğrudan imalarından birisi olmamasına rağmen, en azından başlangıçta, bir dizi konuda Annales'in ruhuna önemli bir biçimde yakındır.

–Dilin bir çeşit terminolojiden neşet ettiğine ilişkin– Saussure'ün karşı çıktığı dil görüşü, yine de naif pozitivizm barındıran bir görüştür ve tarihçinin söyleminin geleneksel olarak bir nesnel olgular dünyasının dürüst bir biçimde kaydedilmesi olarak düşünüldüğü olgusu açısından, Annales tarafından çoğunlukla küçümsenen bir görüştür de. Buna karşılık olarak seçtikleri –dilin gerçeklikten türemediğine fakat ona işaret ettiğine ilişkin– görüş, Roland Barthes tarafından "Historical Discourse" adlı makalesinde radikal bir biçimde bu tarih görüşünü baltalayan bir görüş olarak gösterilir. "Olgular"ın dürüst anlatısı açısından "şöyle oldu" iddiasını garantiye alma çabasının, tarihçi tarafından bir otorite ilanından daha fazla bir şey olmadığını da göstermiştir Barthes. Sonuçta ortaya çıkan olgusal tanımlamalar, bu nedenle, anlam kaynağı değildir – yalnızca onu varsayarlar. Anlam, utangaç bir biçimde gerçekliğin kavramlaştırılmasınm (formüle edilmemiş) temeli olarak sanki geri çekilir. Bu nedenle Barthes, yapıların analizi için olayların anlatısını terk eden ve böylece "idrak edilebilir olarak gerçekliği önemse-

meyi" temel tarihsel sorun edinmeyen tarihçilerin –ki burada Annales grubunu hedeflemektedir– felsefi olarak can alıcı önemine işaret eder (Barthes 1970: 153-155).

Buna, Saussure'ün idrak edilebilirliğin de keyfî olduğuna ilişkin başka bir argümanı eklenebilir. Bu, gösterenleri (fonetik ardıllıkları) doğal olarak gerek gösterdikleri nesneleri gerekse de linguistik işaretleri oluşturmak için bir araya getirildikleri gösterilenleri (kavramları) birbirine bağlayan hiçbir şeyin olmadığı olgusundan ortaya çıkar. Yalnızca uylaşım ve kullanım fonetik olasılıklar dizisinin ve fikirler dünyasının farklı linguistik sistemlere bölünmesine ilişkin tarzı yönetir, "bir dilde, olumlu terimler yoktur, yalnızca farklılıklar vardır" (Saussure 1983: 118). Bu görüşte, anlama ister istemez görelidir ve holistiktir; çünkü tekil bir işaretin taşıdığı anlam, onun, içinde var olduğu tüm bir farklılık sistemiyle ilişkisinin bir işlevi olabilir ve yalnızca ona referansla anlaşılabilir. Burada da Annales tarihinin yönlendirici temaları bulunabilir – ki bunlar, tekil olana düşmanlık, tüm bir şartlar dizisine ilgi duymayıştan kaynaklanan anokronikliklerin farkına varış, toplumsal olguların "bütüncüllüğü"ne bağlanma ve benzeri temalardır. Son olarak, Saussure'ün dilin beşeri kültürün semiolojisinin yalnızca bir kısmı olduğuna ilişkin fikir ile, linguistik olgular üzerinde çalışmanın yapısalcı ilkelerinin, anlamın ister sözel isterse de sözel olmayan bir biçimde olsun, taşındığı her yere uygulanabilir olduğuna ilişkin fikre verdiği önem vardır. Tüm toplumsal hayatın, gösterenlerin değiş tokuş edildiği süreçler tarafından oluşturulduğuna ve bu anlamın da her zaman "linguistik" olduğuna ilişkin görüş, yapısalcılık için temel olmuştur ve onun kültür nosyonumuz için önemi, abartılamaz. Yine, Annales'in merkezî bir amacıyla ilişki içindedir – ki bu amaç, Febvre'nin vecizeli bir formülasyonuyla, insanlar hakkında şeyler söyleyen herhangi bir şeyi içermek

için tarihçinin tasarım alanının kitlesel yayılımıdır. Febvre'in kendi listesi bizzat semiolojik bir tat verir: "Sözcükler, işaretler, isimler, alan taslakları, yabani otlar, ay tutulmaları, at gemleri, taşların jeologlar ve metal kılıçların kimyacılarca analiz edilmesi, kısaca, insana ait olan, ona bağlı olan, ona hizmet eden, onu ifade eden ve onun mevcudiyetini gösteren, faaliyet, tatlar ve varoluş biçimleri gibi her şey" (Febvre 1973: 34).

Yine de, yapısalcılık ile Annales arasındaki genel bir uygunluğa rağmen, önemli farklar da vardır – ki Braudel'e "bir yapısalcının doğası gereği özgül bir durum" olduğuna ilişkin iddiasını yaptırır bu farklılıklar (Braudel 1972/1973: 1244). Öncelikle Braudel'in çalışmasının, her şeye rağmen, Barthes'ın yeni tarihe ilişkin beklentilerin yerine getirdiği hiçbir biçimde kesin değildir. Kesin olarak Braudel, tıpkı bir sürprizle büyülenmek gibi, gözlemci dahil edilmeden, "şeylerin gerçekte olduğu gibi" anlatıda resmedileceğini savunan tarihçilerin realizmine şiddetle saldırır. Onun için, Barthes için olduğu gibi, bu klasik bir mistikleştirme biçimidir. Ancak, gerçekliğin anlamı varsaydığı ilkesi Braudel için eleştirel bir silahtır. Tarihsel aktörler adını verdiğimiz (geniş anlamıyla) dil kullanıcılarına onu uygulamakla ilgilenmez Braudel. Bu aktörlerin anlamları, onların gerçekliği olarak değerlendirilen şeyin içinde dahil edilmiş olarak algılanamaz. Bunun yerine Braudel, şeylerin aktörler için ne ifade ettiği ile şeylerin, yalnızca tarihçiler için bilinebilir olan belirli konjonktürel ve yapısal gerçekliklikleri açığa çıkarması arasında radikal bir ayrım yapmaya çalışır. Böylece Braudel'in realizmi, geçmiş zamanlarda dünyanın nasıl olduğunu, o dönemde yaşayan kimselerce nasıl göründüğüne bakmaksızın, göstermeye dair bir çabadan oluşur. Elbette ki yapısalcılar da bilinçlilik dünyasında algılanamayan kültürel olgular arasındaki birincil ilişkileri açığa çıkarmaya ve on-

ları görünen gerçeklikler statüsüne değil, doğru gerçeklikler statüsüne yerleştirmeye çalışmaktadır (Braudel 1980: 43-44; Lévi-Strauss 1977: 57, 8). Fakat Braudel'in tercih ettiği gerçeklik, fiziksel nesnelerin ve ilişkilerin dünyasındaki tüm anlamların dışında yatan bir gerçekliktir – coğrafi-fiziksel oluşumlar, iklim örüntüleri, ekolojik sistemler, demografik mekanizmalar ve benzeri şeylerden oluşan bir gerçekliktir. Her şeyden daha çok yapısalcı girişimi tanımlayan farklılıkların üzerinde durarak, diyebiliriz ki Braudel'i ilgilendiren şey, kültürden ziyade doğa, "sözcükler"den ziyade "şeyler"dir. Akdeniz'in bir çalışma nesnesi olarak seçilmesi bizzat bunun bir göstergesidir. 1963 yılının Annales'indeki bir değerlendirmede, Pierre Chaunu'nun "Atlantik"i "yapay bir varlık", "oluşturulmuş beşeri bir gerçeklik" iken, kendi "Akdeniz"inin "değiştirilmemiş coğrafi bir bütün" olduğuna işaret eder (Braudel 1980: 92). Şu da belirtilmelidir ki Le Roy Ladurie kendisini, aynı gerekçelerle, Saussurecü akımdan ayırmıştır. 1973'te sözcüklerle değil sözcüklerin temsil ettiği şeylerle ilgilendiğinden söz eder. Bu şeyler bize aktörlerin kolektif temsilleri olarak görünse de, "onlar gerçeklikte bir temele sahiptir (ve) basit bir biçimde insanların onlardan bahsediş biçimlerine indirgenemez. "Bu gerçeklik doğal bir gerçeklik olduğundan, onun çalışmasının yer yer bir doğa tarihi olarak sunulması şaşırtıcı değildir, beni daha fazla ilgilendiren, herhangi ciddi bir kültürel tarih için elbette ki bir önemi haiz olan söylemin söylenegeldiği gibi ilgi çekici coğrafyasından ziyade, ayaklarımız altındaki kaya tabakalarının jeolojisidir." İlhamlarını dilbilimden alan yapısalcılar için bu biçimde çözülmüş varsayılan bir şey, sorun olarak görünür (Le Roy Ladurie 1981: 3-4; Ricoeur 1980: 29; Stoianvich 1979: 84).

Braudel'in öncelik verdiği şeylerin bir başka örneği olarak, 1967'de *Civilisation and Capitalism* adlı çalışmasının ilk kıs-

mı olarak yayımlanan *The Structures of Everyday Life*'ı alabiliriz. Tıpkı *The Mediterranean*'da olduğu gibi altyapısal ve hemen hemen zamansız özellikleriyle daha geniş bir araştırmaya başlar Braudel – bu kez, yemek yeme, barınma, giyecek, enerji kaynakları, ulaşım biçimleri, akımlar ve iletişimlerle ifade edilen gündelik rutinlerdir araştırma alanı. Bunlar, her zamanki gibi, nüfus değişikliğinin birincil ve önceden sınırlayıcı gerçekliklerine bağlanır. Braudel "maddi hayatın insanlar ve şeylerden oluştuğunu" söyler, fakat insanlar gerçekte sayıya ve sayı da Malthusyan ilerleme ve geri çekilmelerin göstergesine indirgenir. Üstelik, bizzat maddi hayatın rutinleri, ihsan edilmiş özellikler açısından değil, gündelik özellikler açısından tanımlanır. Braudel'in gıdaya ilgisi, –yemek yeme tarzları, yemek yeme grameri ve uylaşımları gibi– kültürel olmaktan ziyade –üretim teknikleri, mahsul, iştah, tüketim, diyet ve kaloriler gibi– tarım-bilgisel [*agronomic*] ve beslenmeye ilişkin bir ilgidir. Yiyecekler, özellikle belli başlı yiyecek yetiştirme alanları, niteliksel olarak ele alınırken, hayat standartlarının ve toplum düzeylerinin bir ölçüsü olarak değerlendirilir. Benzer şekilde araç-gereç, onları kullananlar arasında kültürel mesajları taşıyan işaretler olarak değil, tekil bir beceri ölçütüne karşı kültürel olarak incelikli davranmanın belirtileri olarak anlaşılır. Evlerin biçimi "uygarlıkların yavaş adımlarına şahitlik" eder; Braudel böylelikle onların ilerlemelerini belirlemek için maddi oluşumlarını ve fiziksel planlarını irdeler. Oturma ve yerleşme biçimleri (ve diğer ev döşeme şekilleri) hayat biçimleriyle ilişki içinde olan kültürel alternatifler olarak sunulur; fakat Braudel bu çeşit bedensel davranışların köken olarak "hemen hemen biyolojik bir farklılık"tan kaynaklandığı düşüncesine karşı koymaz (Braudel 1981: 31, 267, 290 vd.).

Braudel elbette ki maddi hayatın anlamların barındığı yer olduğunun farkındadır. Çoğu örneği, ayrıntılı resimlerle yo-

ğun bir biçimde zengin olan bir çalışmada, maddi dünyanın gerçekliklerinin verili olmaktan ziyade oluşturulmuş olduğunu –örneğin, yiyecek ve içecek çeşitlerinin, onları tüketen kimselerin statüsüne dayalı verili nitelikler olduğunu ya da kutsal olan ile dünyevi olana ilişkin dinsel kategorilerle özdeşleştirildiğini ve benzeri şeyleri– gösterir. Uylaşımın giyinme ve ev döşeme biçimleri üzerine tesadüfi etkisi, onu, şu konuda temin etmiştir ki tarihçinin araştırmaları onu "yalnızca maddi şeylerin alanına değil, fakat 'şeylerin ve sözcüklerin' dünyasına götürmüştür – sözcükler, *diller* anlamına gelen bir biçimde, olağan olandan daha geniş bir anlamla yorumlanır burada..." İnsanlar yemek yeme, barınma ve giyinme ihtiyacındaydılar, fakat farklı biçimlerde yemek yeme, yaşama ve giyinmeyi seçebilirlerdi" (Braudel 1981: 333). Braudel'i yemek yeme alışkanlıklarını, tıpkı Barthes'ın ve diğerlerinin yaptığı gibi, ya da tıpkı Pierre Bourdieu'nün bir iç mekân planı ile bu planın ortaya çıktığı toplumun ahlaki ve toplumsal yapısı arasında benzerlikler oluşturması gibi, veya tıpkı Lévi-Strauss'un her biri bir temsil sisteminin ürünleri olan zemin üzerindeki iki benzer araç arasında ayrım yapması gibi, sentagmatik zincirler olarak ele alırken düşünemeyiz (Barthes 1967: 27-28; Bourdieu 1979: 133-153; Lévi-Strauss 1963a: 4). Buna ek olarak, Braudel'i, maddi varoluşları için önemli olduğunu düşündükleri, fakat (kültürel zeminlerde) hiçbir nesnel gerçekliğe sahip değillermiş gibi ele aldığımız 15. ile 18. yüzyıllar arasındaki erkek ve kadınların gündelik hayatlarının rutinlerine ilgi gösterirken göremeyiz – ki bu, Braudel için daha zarar verici bir şey olurdu. Astrolojik kehanetlerin maddi pratikleri üzerine etkisinin, ruhlara ve şeytanlara, dinsel törenlere ve geleneklere inanmanın ve *ancien régime*'deki popüler ve elit kültürün böyle birçok parçasının değerlendirmesi boşuna aranır Braudel'de.

Burası, yine de, felsefi bir zevkin faziletlerini tartışmanın yeri değildir. Önemli olan, bu çeşit bir tarihin "idrak edilebilirlik"te yatmayan bir gerçeklik aramasıyla Fransız yapısalcılığının ana akımından ayrıştığıdır. Saussurecü dilbilim ve semiolojide "gerçek" bir dünyaya referans sorununa ile göstermek için hiçbir ihtiyaç hissedilmez. Anlam dışında, bu dünya analizin dışındadır: Bir kez kurulduğunda "işaretin semiolojik değerini gözden geçirmek gereksiz"leşir (Eco 1973: 69). Ne kadar, maddi hayat gibi, doğal olarak oluşturulmuş görünse de, beşeri faaliyetleri anlamın ve onun keyfîliğinin kucağından atmak için hiçbir zemin yoktur. Hepsi de Fransız olmayan kültürel antropologların bu meseleyi saptamak konusunda endişeli olmaları şaşırtıcı değildir. Üretmek, tüketmek, giyinmek, barınmak, mübadele etmek –gerçekte tüm pratik faaliyetler– "zaten sembolize edilmiş bir dünyada göz önüne serilmiştir" (Sahlins 1976: 123 vd.). Rutinsizlik, bu iddiayı geçersizleştirmek şöyle dursun, onu teyit eder. Kaba yaşama düzeyinde bile sembolik düzenin aşikâr olduğu ifade edilmiştir (Boon 1982: 85, karş. 112-113, 17). Diğer yandan, Braudel deneyimin çevresel ve maddi yönlerini, kültürel formlar tarafından uygunsuz kılınmış yönler olarak değerlendirmeyi tercih eder. İma edilmek istenen şey, şudur: Bazı anlamlar en azından doğrudan doğadan onaya çıkmış olabilir (ki bu ima, yapısalcılık için sapkın bir imadır). Bu, sürekli olarak tanımlamacı ve sınıflandırıcı olan yazılarını fiilî karakterinde yansıtılmıştır. Yapısal araştırma farklı bir tarz seçmelidir, çünkü onun ilgi nesneleri hiçbir zaman, asli doğal hususiyetler bakımından farklı kılınmış olan, salt nesneler değildir. Onlar temelde "ne"likleri farklılaştırma tarafından tanımlanmış iletişim araçlarıdır ve betimleyici bir tarzda değil ait oldukları sistemlerin bir çeşit "çözülmesi" aracılığıyla kavranırlar (Descombes 1980: 77).

Braudel'in determinizmini destekleyen şey de, yaşantının kültürel bir değerlendirmesinden ziyade onun doğal değerlendirmesinin tercih edilmesidir. *Longue durée*'nin yapılarını doğal gerçeklikler olarak değerlendirmesi, onun, bu yapıları, sözcüklerin ve edimlerin hapsedildiği zorlayıcı çerçeveler olarak ele alınmasını mümkün kılar. Bir kez oluşturulmuş gerçeklikler olarak değerlendirildiklerinde savunulması bir hayli zor olan bir argümandır bu. Çünkü onları anlamların değiş tokuş edilmesi açısından tüm sistemlerin, yapısal dilbilimcinin dili ele alış tarzına benzer bir tarzda, ele alındığı bir araştırma alanı içerisine sokacaktır. –Saussure sık sık, sistemin varlığının ve geçirdiği değişikliklerin çoğunun kişinin iradesinden bağımsız olduğunu vurgulamış olsa bile– fonetik ve zihinsel düzenler için tamamıyla keyfî olan anlamlarla yüklü bir sistemin bir hapishaneyle nasıl karşılaştırılabilir olduğunu görmek zordur. (Decombes'in 1980: 108-109'da belirttiği gibi) işaretler "öznenin hizmetinde değildir"; fakat çıkardığımız fiziksel sesler ve yaptığımız hareketler ya da karşılaştığımız nesneler ve süreçler, onlar olmaksızın herhangi önemden mahrum olacağından, bir yük olarak görünmez bu. Bu görüşte, kültür adını verdiğimiz şeyi oluşturan dilin ve diğer işaret sistemlerinin yapısal özellikleri, nihayette, sözcüklerin ve edimlerin, olumsuz, düzenleyici ya da engelleyici özellikleri olarak değil, fakat olumlu ve ihtiyari özelikleri olarak görülebilir yalnızca. Bu özellikler onların anlama sahip olmalarını, belki de anlama yetki vermelerini mümkün kılar, fakat anlamı belirlemezler – onlar, "kültürün araçları olarak onun imperatifleri değildir" (Sahlins 1976: 122-123; karş. Giddens 1979: 70).

Kabul edilmelidir ki bu konuda Braudel yalnız değildir. Fransız edebiyat eleştirisine yapısalcı ve post-yapısalcı bir tarzdaki hayli önemli katkıların bazıları, dilin keskin bir biçimde sınırlayıcı karakteriyle ve yazarın, eserinin dayandı-

ğı kodların bir kurbanı olarak başına gelen belalarla ilgilenmişlerdir. Kültürel seçimin önceden oluşturulduğu düşüncesi, elbette ki, Saussure'e biat etmiş olmasına rağmen, Lévi-Strauss'un antropolojisi için de merkezîdir. "Zihnî örüntülerin bir envanterini resmetmeye, görünüşte keyfî olan verilerin bir çeşit düzene indirgenmesine ve bir çeşit gerekliliğin, özgürlük kuruntularının önemini belirterek görünür kılınmasına" ilişkin Lévi-Strauss'un amaçlarında, Febvre ve Braudel okuyucularına aşina gelen bir şeyler vardır (Lévi-Strauss 1969b: 10, Rosen 1971: 269-294). Ancak belirli amaçlar için dili kullanmak, ister açıklansın isterse de açıklanmasın, birçok tekil sınırlama biçimi için vesileyken, bir şeye "dilbilimsel" derken belirlediğimiz biçimsel ilişkilerin sınırlanabileceği düşüncesinin yapısalcılığa yabancı olması doğrudur. Braudel "zihnî çerçevelerin de *longue durée*'nin hapislerini oluşturduğundan" bahseder (Braudel 1980: 31) fakat onun olağan başvurusu, tamamıyla kültürün ötesinde yatan yapısal determinizmleredir – ki burada insan, bir edimde bulunandan ziyade üzerinde edimde bulunulandır. Bir anlamda bu Lévi-Strauss için de doğrudur; onun zihnin evrensel yasalarını araştırması ister istemez insan beyninin doğal özelliklerinin araştırılmasıdır. Yine de bu dilbilimsel yapısalcılığın bir hayli ötesinde bir yerde bir konum olarak ve ana ilgisi nesnelerin ve eylemlerin işaretler olmasını mümkün kılan uylaşımlarda odaklanmış olan semiolojistlerin uğraşılarını bir kenara bırakan bir konum olarak değerlendirilir (Pettit 1975: 68; Culler 1981: 31-32). Ve denildiği gibi, bu uylaşımların keyfîliği ve onların garanti ettiği semantik değerlerin değişen doğası, kültürel olmaktan ziyade doğal temellere sahip yeterli göstergelerdir.

Braudel'in tarihini yapısalcılık akımından ayıran son özellik onun olaylar ile yapılar arasında gördüğü keskin karşıtlık ve düşmanlıktır. *The Mediterranean*'ın pratik amacı "sükû-

netten insanların en canlı hareketlerine kadar uzanan, evrensel tarih" olabilirdi; fakat onun temel uyumsuzluğu konusunda bazı etkili yorumlar olmuştur (Braudel 1980: 93). Eleştirmenler onun biçimini, en iyi bir biçimde "Rebelaisyan", en kötü bir biçimde de "dayanıksız" olarak tanımlayarak yeterince sert davranmışlardır (Hexter 1972: 523-529; Hughes 1966: 58). Kitabın üç kısmı arasında fiilî bağların olmayışı, Braudel'in üçlü zaman ölçeğinin beşeri olguların doğru bir biçimde değerlendirmesini verip vermediği konusundaki şüpheleri hızlandırmıştır. Şüpheler, Braudel'in, tutarlı bir tarih felsefesiyle keyfî bir biçimde temellenmiş bir değişme oranları sınıflandırması olarak kabul ettiği şeyi karıştırmış olabileceğine ilişkindir (Bailyn 1951; karş. Kellner 1979). Burada da Saussurecü ilkeler, bir karşılaştırma yapmak için yardıma çağrılabilir. Çünkü ister tamamıyla dilbilimsel bir olayla ilgilenelim isterse de "dilbilimsel olarak" ele alınan başka bir olayla ilgilenelim, dilin doğası, bize, somut bir davranış örneği ile onun bir şey ifade etmesinin mümkün olduğu sistemin, bitiklerinin hiçbir zaman şüphe altında olmadığı bir yolla karşılıklı olarak ihtiva edildiğini öğretir. Konuşmanın ve edimin belirli biçimleriyle iletişimde bulunmak, bizzat genel bir kurallar yığınını varsayar, yine de böyle kuralların yalnızca kullanımlarının belirli örneklerini garanti etmek için var olduğu söylenebilir. Saussure'ün yoğun bir biçimde etkili olmuş ilkesi, tekil anlam birimlerinin, yalnızca, hem tekilliklerini hem de aynı sembolik düzen içindeki diğer birimlerle farklılık ilişkileri aracılığıyla anlamlandırma gücünü kullanma yeteneğine sahip olduğuna ilişkindir. Onların ne söylediklerini belirleme ediminde bizler her zaman kendimizi, en azından zımni olarak, yapılara adarız. Diğer yandan Braudel için, tekil tarihsel olaylarla ilgilenmek engelleyici bir şeydir; çünkü onlar, geçmişi biçimlendiren daha derin gerçekliklere ulaşmamıza engel olurlar – bu

nedenle, meydana gelme yeniden meydana gelmeye yol açmalıdır. Saussure'ün mirasında sonsuz konuşma olayları ve hem de dilin sürekli, biçimsel hususiyetlerinin gerçekleşmesi olarak var olurlar – burada, diyebiliriz ki, meydana gelme yeniden meydana gelmedir ve olay bir ilişki olur (Sahlins 1876: 21). Hakiki bir holistik açıklamada *histoire structurale* ile *histoire événementielle*'yi bir araya getirdiği söylenebilen şey, –katmanlar arasındaki mekânsal ilişkilerden ya da "uzun" ve "kısa" zaman ölçekleri arasındaki zamansal ilişkilerden ziyade– bu biçimsel, mantıksal ilişki biçimidir.

Bazen Annales tarihinin olgudan önce yapısal olduğu ileri sürülmüştür (Goubert 1973: 254; Burguière 1971: 1-111; Le Roy Ladurie 1981: 5). Yine de onun amaçlarından bazılarının, eğer merkezî anlam konusu için daha kabullenici olursa, daha etkili olabileceğine dair bir izlenim vardır. Burada pozitivizm ve anakronizm üzerine önceki saldırılar ile holistik anlamayı araştırma hatırlatılabilir; fakat öncelikle Braudel'in (ister aktör olsun isterse de olay) tarihsel tekilliğin yapay özerkliği üzerine yorulmaksızın yürüttüğü kampanyalar hatırlanmalıdır. Aynı zamanda, onun bazı daha az ikna edici özelliklerine gerekenden fazla önem verilmiştir – özellikle, siyasal tarihin sathilik tarafından çaresiz bir biçimde hükümsüz kılındığı düşüncesine ve ekonomiler, toplumlar ve mantaliteler tarafından ulaşılan evrelere ilişkin evrimci, hatta amaçsal zeminlerde yargılarda bulunmak etkisine. Bunlardan birincisine, Annales grubu içerisinden, özellikle Jacques Le Goff tarafından, karşı çıkılmıştır (Le Goff 1971: 1-19). İkincisi ise, Febvre'nin 16. yüzyılın ilkelliğini ve yetersizliğini değerlendirmesinden (Febvre 1982: 335-464) Braudel'in uygarlıklardaki maddi başarı düzeylerini ölçmeye ve "evrimin büyük etkileri"nden bahsetmeye hazır oluşuna kadar sürekliliğini korumuştur (Braudel 1980: 84). Toplumsal hayatın tüm biçimlerinin, siyasal olan da dahil, bir

dilin unsurları gibi ilişkili olduğunu ve sonuçta tüm kültürel birimlerin eşit olarak uygun ve tam olduğunu düşünenlere hiçbir yorum yapılmaz (Bonn 1982: 126-128). Lévi-Strauss'un Braudel'in "beşeri deneyim çeşitliliklerinin tekil bir yörünge etrafında yayıldığı" görüşü nedeniyle şok olabileceği düşünülebilir (Braudel 1981: 182). Bu nedenle Braudel'in ve Annales'in yapısal tarihinin, bir anlamda, yapısalcılığa katılmalarından ziyade fenomenolojinin herhangi bir biçimine düşman olmalarına daha fazla borçlu oldukları söylenir. Bu açıdan "öznenin ortadan kaldırılması"nı entelektüel bir amaç edinen –Foucault, Althusser, Lacan gibi– düşünürlerin tezleriyle birleşir.

Her halükârda, yapısalcılığın yer yer tarihe –ardıllığa– soğuk yaklaştığı söylenir. "Her şey zaman ile başlar ve zaman ile biter" diyen Braudel gibi bir tarihçiden de yapısalcılığa daha fazla yakınlaşması beklenemez (Braudel 1980: 76). Gerçekte, tarihin her şeyden önce zaman üzerine bir spekülasyon olduğuna ilişkin ısrarı, hâkim bir düşmanlığa karşı ardıllığın canlı bir savunusuna neden olmuştur. Üstelik, yalnızca *Annales classiques*'inden ve Fernand Braudel'den söz ettik. Bugün geçmişe başat bir yaklaşıma sahip birleşik bir okul yok artık. Semiolojinin kavramsal imalarına karşı daha fazla duyarlı olmak, son Annales yaklaşımını belirlemişti. Artık toplumsal hayatın sembolik düzenine ve menfaatler tarihine daha fazla ilgi gösterilmekte. "Tarih ve Yapı"ya adanan 1971 yılına ait bir sayı, tamamıyla, –mitler, kurumlar, metinler, imgeler gibi– adlandırma biçimlerimiz üzerine çalışmalara adanmıştı. Artık dilbilim ve antropoloji, coğrafya ve hatta demografiden daha etkili olmuştur. Her şeyden önce, olaylar üzerinde çalışmak yeniden saygı görmeye başlamıştır, fakat *récit événementielle* için bir temel olarak değil, eşzamanlı olduğu kadar ardıllı bir tarzda da, "metin"den "bağlam"a (dilbilimsel imge uygundur) doğru yayılan sorun

merkezli bir tarih odağı olarak. Febvre'in Rabelais'nin ateizminin labirentlerinden onun çağının entelektüel çevresine doğru yönelimine benzemesiyle yeterince tanıdık bir modeldir bu. Şaşırtıcı olan, Le Roy Ladurie'nin son zamanlarda aynı üslupta en az dört çalışma yayımlamış olmasıdır – ki bunlar, Montaillou'nun Ortaçağ köyünde hayat üzerine bir değerlendirme, 1579 ile 1580 yıllarında Roma kasabalarında popüler karışıklıklar üzerine bir değerlendirme, Midi'de köy hayatının arka planında bir 18. yüzyıl lehçe öyküsünün okunması ve Gascon büyüsel inançlarının değerlendirmesidir. Bu, olayların eski ve kötü bir tarihi değildir; fakat "halksız bir tarih" de değildir. Annales toplum kuramına eşit derecede meydan okuyan ve eşit derecede etkili olan bir dönüşümü temsil edebilir – bu kez, Bloch ve Febvre'in ruhundan uzaklaşmak yerine ona doğru yaklaşarak.

OKUMA ÖNERİLERİ

Bloch ve Febvre'in ilk Annales'ini çevreleyen toplumsal ve entelektüel şartlara ulaşmanın en iyi yolu Hughes'tır (1966: 2. Bölüm). Febvre'in düşüncesi ve yazıları bir Annales yayını olan Mann 1971'de analiz edilmiştir ve en güçlü makalelerinden ve değerlendirmelerinden bazıları Burke 1973'te çevrilmiştir. Febvre'in Braudel üzerine etkisi, Rabelais (1942) üzerine kitabından daha çok önceki kitaba, *La Terre et l'évolution humaine*'e (1922) kadar izlenebilir.

Aymard 1972, Iggers 1975'te Annales tarihinin temalarının yararlı kısa tanıtımları ve Kedourie 1975'te birçok değerlendirme makalesinin belki de en başarılıları bulunmaktadır. Yer yer yapay olmasına rağmen, en iyi değerlendirme, Braudel'in genel olarak tasvip edici bir girişiyle birlikte, Stoianovich 1976'dır. Annales ile Fransa'da analitik tarih felsefesi arasındaki ilişki Paul Ricoeur'ün 1978-1979 Oxford Üni-

versitesi'ndeki Zaharoff Dersleri'nde (1980) anlatılmıştır ve genelde Fransız felsefi düşüncesinini daha geniş bir bağlamını mütalaa etmek isteyenler Montefiore 1983 ve Descombes 1980'den yararlanabilirler. Gelecekteki gelişmelerinin imaları Furet 1983 tarafından ve daha geniş ve daha eleştirel bir bakış açısından, Chartier 1982 tarafından sunulmaktadır. Stone "The Revival of Narrative"de, 1979 Annales üslubuna karşı bir tepkiyi belirlemektedir. Doğal olarak, en iyi reklamı derginin kendisi yapmaktadır. Gelişmesinde çeşitli aralıklarla yapılan "Débats et combats" özellikle açıklayıcıdır, fakat dergi sayılarının herhangi bir incelemesi onun olağanüstü alanını ve geçerliliğini gösterecektir. Onun bir benzerinin SUNY, Binghamton'da Fernand Braudel Merkezi tarafından yayımlanan *Review* dergisi olduğu söylenebilir ki bu derginin ilk sayısı (1978) Peter Burke'ün "Reflection on the Historical Revolution in France: The Annales School and British Social History"sini içerir.

Bu bağlamda Braudel'in *The Mediterranean*'ının birinci Fransızca baskısına, "Géohistoire et determinisme" adlı 1. Kısım'm son bölümü için saygı gösterilmelidir (1949); aksi takdirde gözden geçirilmiş baskı ve İngilizce çevirisi (1972/1973) şimdi standarttır. Braudel'in ikinci ana kitabı, *Civilisation and Capitalism, 15th Century*, İngilizceye çevrilmiştir ve *The Structure of Everyday Life: The Limits of the Possible* (1981), *The Wheels of Commerce* (1982) ve *The Perspective of the World* (1984) adlarıyla üç cilttir. Braudel çoğunlukla bir konumu tartışmak yerine kışkırttığı halde, bu geniş olarak yaygın araştırmalar arada sırada yayımlanmış olan hatırı sayılır kuramsal içerikli makalelerde sınırı çizilmiştir. Braudel 1980'de toplanan ve çevrilenler arasında iki vazgeçilmez konu vardır: "The Situation of History" adlı başlangıç dersi ile "History and the Social Sciences: The *longue durée*" adlı Annales 1958'de yayımlanan makale. Benzer bir biçim-

de Le Roy Ladurie'nin karakteristik meşguliyetleri makalelerinin, derslerinin ve değerlendirmelerinin iki toplamında bulunabilir: *The Territory of the Historian* (1979) ve *The Mind and the Method of Historian* (1981).

Braudel'in eserlerine tepkiler oldukça geniş olduğu halde, onun üzerine henüz birkaç temel yorum vardır. En iyi başlangıç noktası "History with a French accent" adıyla *Journal of Modern History* adlı derginin 44. sayısındaki bir makaledir. Bu makale, ideal bir biçimde bizzat Braudel'den bir dizi anı ve kişisel görüşü, en sıcak takipçilerinden H. R. Trevor-Roper tarafından yapılmış Annales'in ve *The Mediterranean*'ın bir değerlendirmesini ve (Braudel'in üçlü yöntemini kullanarak) en keskin eleştiricilerinden biri olan J. H. Hexter tarafından yapılmış kitabın ortaya çıkışının ve içeriğinin enerjik bir telkinini bir araya getirir. Bailyn'ın ilk şüpheciliği (1951), Kellner'in *The Mediterranean*'ın Menippeyan bir hiciv olduğunu tartışmak için giriştiği şaşırtıcı çaba (1979) ve Kinser'in Braudel'in yapı kavramı analizi (1981) de anılmalıdır.

YAZARLAR

BARRY BARNES Edinburgh Üniversitesi Bilim Araştırmaları Merkezi'nde okutman.

JAMES BOON Cornell Üniversitesi'nde antropoloji profesörü.

STUART CLARK Swansea ve Galler üniversitelerinde tarih dersleri veriyor.

ANTHONY GIDDENS Cambridge Üniversitesi'nde sosyoloji profesörü ve King's College üyesi.

DAVID HOY Santa Cruz California Üniversitesi'nde felsefe profesörü.

SUSAN JAMES Cambridge Üniversitesi Felsefe Fakültesi'nde öğretim üyesi ve Girton College üyesi.

WILLIAM OUTHWAITE Sussex Üniversitesi'nde sosyoloji dersleri veriyor.

MARK PHILP Oxford Üniversitesi'nde politika dersleri veriyor ve Oriel College üyesi.

ALAN RYAN Princeton Üniversitesi Politika Bölümü'nde profesör.

QUENTIN SKINNER Cambridge Üniversitesi'nde siyaset bilimi profesörü ve Christ's College üyesi.

KAYNAKÇA

Ackerman, B. 1980. *Social Justice in the Liberal State* (New Haven, Conn.).

Althusser, L. 1969. *Pour Marx* (Paris 1965); *For Marx*, çev. Ben Brewster (Londra 1969); [*Marx İçin*, çev. Işık Ergüden, İthaki Yayınları, İstanbul, 2002].

— 1971. "Idéologie et appareils idéologiques d'état", *La Penséz* 151 (1970); "Ideology and Ideological State Apparatuses", çev. Ben Brewster, *Lenin and Philosophy and other Essays* (Londra 1971); [*Lenin ve Felsefe*, çev. Bülent Aksoy, Erol Tulpar ve Murat Belge, İletişim Yayınları, İstanbul, 1989].

— 1972. "Sur le rapport de Marx à Hegel", *Hegel et la pensée moderne: Séminaire sur Hegel dirigé par Jean Hyppolite au Collège de France 1967-8* (Paris 1979); "Marx's Relation to Hegel", çev. Ben Brewster, *Politics and History* (Londra 1972).

— 1976a. *Réponse à John Lewis* (Paris 1973); "Reply to John Lewis", çev. Grahame Lock, *Essays in Self-Criticism* (Londra 1976).

— 1976b. *Eléments d'autocritique* (Paris 1974); "Elements of Self-Criticism", çev. Grahame Lock, *Essays in Self-Criticism* (Londra 1976).

— 1976c. "Est-il simple d'etre marxiste en philosophie?", *La Pensée*, Ekim 1975; "Is it Simple to be a Marxist in Philosophy?", *Essays in Self-Criticism*, çev. Grahame Locke (Londra 1976).

Althusser, L. ve Balibar, E. 1970. *Lire le Capital* (Paris 1968); *Reading Capital*, çev. Ben Brewster (Londra 1970); [*Kapitali Okumak*, çev. Işık Ergüden, İthaki Yayınları, İstanbul, 2007].

Anderson P. 1974. *Lineages of the Absolutist State* (Londra).

— 1976. *Considerations on Western Marxism* (Londra); [*Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler*, çev. Bülent Aksoy, Birikim Yayınları, İstanbul, 2004].

— 1980. *Arguments within English Marxism* (Londra).

— 1983. *In the Tracks of Historical Materialism* (Londra); [*Tarihsel Materyalizmin İzinde*, çev. Mehmet Bakırcı, Belge Yayınları, İstanbul, 2004].

Arendt, H. 1958. *The Human Condition* (Londra); [İnsanlık Durumu, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003].

Ayer, A. J. 1967. "Man as a Subject for Science", *Philosophy, Politics and Society Series III*, der. P. Laslea ve W. G. Runciman (Oxford).

Aymard, M. 1972. "The *Annales* and French Historiography (1929-1972)", *Journal of European Economic History* I, s. 491-511.

Bailyn, B. 1951. "Braudel's Geohistory - a Reconsideration", *Journal of Economic History* II, s. 277-282.

Balibar, E. 1978. "From Bachelard to Althusser: The Concept of Epistomological Break", *Economy and Society* 7:3, s. 207-237; [*Althusser İçin Yazılar*, çev. Hülya Tufan, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991].

Barnes, B. 1974. *Scientific Knowledge and Sociological Theory* (Londra).

— 1977. *Interest and the Growth of Knowledge* (Londra).

— 1982. *T. S. Kuhn and Social Science* (Londra); [*T. S. Kuhn ve Sosyal Bilimler*, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2008].

Barnes, B. ve Bloor, D. 1982. "Relativism, Rationalism and the Sociology of Knowledge", *Rationality and Relativism*, der. M. Hollis ve S. Lukes (Oxford).

Barry, B. 1965. *Political Argument* (Londra) .

— 1973. *The Liberal Theory of Justice* (Oxford).

Barthes, R. 1967. *Eléments de sémiologie* (Paris 1964); *Elements of Semiology*, çev. A. Lavers ve C. Smith (Londra 1967).

— 1970. "le discours de l'histoire", *Social Science Information* 6 (1967), s. 65-75; "Historical Discourse", çev. Peter Wexler, *Structuralism: A Reader*, der. M. Lane (Londra 1970), s. 145-155.

Bauman, Z. 1978. *Hermeneutics and Social Science* (Londra).

Bell, D. 1960. *The End of Ideology* (New Yok); [İdeolojinin Sonu, çev. Volkan Hacıoğlu, Sentez Yayınları, Bursa, 2013].

Bentham, J. 1949. *Principles of Morals and Legislation and A Fragment on Government*, der. W. Harrison (Oxford).

Benton, T. 1977. *Philosophical Foundations of the Three Sociologies* (Londra).

— 1984. *The Rise and Fall of Structural Marxism: Louis Althusser and his Influence* (Londra).

Berger, P. ve Luckmann, T. 1967. *The Social Construction of Reality* (Londra).

Bernstein, B. 1976. *The Restructuring of Social and Political Theory* (New York).

— 1983. *Beyond Objectivism and Relativism* (Oxford).

Betti, E. 1962. *Die Hermeneutik als allgemeine Methode der Geisteswissenschaften* (Tübingen 1962); çev. için bkz. Bleicher 1980.

Bhaskar, R. 1978. *A Realist Theory of Science* (Leeds 1975); ikinci baskı, Brighton 1978.

— 1979. *The Possibility of Naturalism* (Brighton); [*Natüralizmin Olanaklılığı*, çev. Vefa Saygın Öğütle, Pratika Yayınları, İstanbul, 2013].

Bleicher, J. 1980. *Contemporary Hermeneutics. Hermeneutics as method, philosophy and critique* (Londra, Boston & Henley).

— 1982. *The Hermeneutic Imagination. Outline of a positive critique of scientism and sociology* (Londra, Boston, Melbourne & Henley).

Blondel, E. 1974. "Les guillements de Nietzsche", *Nietzsche aujourd'hui?*, cilt 2 (Paris).

Bloor, D. 1976. *Knowledge and Social Imagery* (Londra).

Boon, J. A. 1982. *Other Tribes, Other Scribes: Symbolic Anthropology in the Comparative Study of Cultures, Histories, Religions, and Texts* (Cambridge).

Bourdieu, P. 1979. «La maison kabyl ou le monde renversé", *Echanges et communications: Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss*, der. J. Pouillon ve P. Maranda, 2 cilt (The Hague, Paris 1970), s. 739-758; "The Kabyle House or the World Reversed", çev. R. Nice, *Algeria* 1960 (Cambridge 1979), s. 133-153.

Braudel, F. 1949. *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* (Paris); [*2. Felipe Dönemi'nde Akdeniz ve Akdeniz Dünyası*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, cilt 1, 1993; cilt 2, 1994].

— 1972/1973. *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, genişletilmiş ve gözden geçirilmiş 2. baskı, 2 cilt (Paris 1976); *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, çev. S. Reynolds, 2 cilt (Londra 1972/1973).

— 1980. *Ecrits sur l'histoire* (Paris 1969); *On History*, çev. S. Matthew (Chicago, Londra 1980); [*Tarih Üzerine Yazılar*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1992].

— 1981. *Civilisation matérielle, économie et capitasme, XVe-XVIIIe Siècle*, 3 cilt (Paris 1979); genişletilmiş ve gözden geçirilmiş cilt 1: *Les Structures du quotidien: Le Possible et l'impossible* (Paris 1979); *The Structures of Everyday Life: The Limits of the Possible* çev. S. Reynolds (Londra 1981); cilt 2: *The Wheels of Commerce* (Londra 1982) ve cilt 3: *The Perspective of the World* (Londra 1984); [*Maddi Uygarlık*, 3 cilt, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2004].

Brodbeck, M. 1968. "Meaning and Action", *Readings in the Philosophy of the Social Sciences*, der. M. Brodbeck (New York).

Burguière, André. 1971. "Présentation: Histoire et structure", *Annales. E.S.C.* 26:3, I-VII.

Burke, E. 1961. *Reflections on the Revolution in France* (New York).

Burke, P. (der.) 1973. *A New Kind of History from the Writings of Febvre* (Londra).

— 1978. "Reflections on the Historical Revolution in France: The *Annales* School and British Social History", *Review I*, s. 147-156; [*Fransız Tarih Devrimi: Annales Okulu*, çev. Mehmet Küçük, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2002].

Callinicos. A. 1976. *Althusser's Marxism* (Londra).

— 1982. *Is there a Future for Marxism?* (Londra).

Cavell, S. 1976. *Must We Mean What We Say?* (Cambridge).

Cedarbaum, D. G. 1983. "Paradigms", *Studies in the History and Philosophy of Science*, 14: 3, s. 173-213.

Chartier, R. 1982. "Intellectual History or Sociocultural History? The French Trajectories", D. LaCapra ve S. L. Kaplan (der.), *Modern European Intellectual History: Reappraisals and New Perspectives* (Londra).

Clément, C. 1983. *Vies et légendes de Jacques Lacan* (Paris 1981); *The Lives and Legends of Jacques Lacan*, çev. A. Gold hammer (New York 1983).

Cohen, G. A. 1978. *Karl Marx's Theory of History: A Defence* (Princeton); [*Karl Marx'ın Tarih Teorisi*, çev. Ahmet Fethi, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul, 1998].

Comerton, P. 1980. *The Tragedy of Enlightenment* (Cambridge).

Connolly, W. E. 1981. *Appearance and Reality in Politics* (Cambridge).

Culler, J. 1976. "Presupposition and Intertextuality", *MLN*, 91, s.1380-1396.

— 1981. *The Pursuit of Signs: Semiotics, Literature, Deconstruction* (Londra).

Dallmayr, F. ve McCarthy, T. 1977. *Understanding and Social Inquiry* (Notre Dame).

Daniels, N. 1975. *Reading Rawls* (Oxford).

Davidson, D. 1984. *Inquiries into Truth and Interpretation* (Oxford).

Derrida, J. 1973. *La Voix et le Phénomène* (Paris 1967); *Speech and Phenomena, and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*, çev. D. B. Allison ve N. Garver (Evanston 1973).

— 1976. *De la Grammatologie* (Paris 1967); *Of Grammatology*, çev. G. C. Spivak (Londra ve Baltimore 1974, 1976); [*Gramataloji*, çev. İsmet Birkan, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2011].

— 1977. "Limited Inc abc...". *Glyph*, 2, s. 162-254.

— 1978. *L'Ecriture et la différence* (Paris 1967); *Writing and Difference*, çev. A. Bass (Chicago 1978).

— 1979. *Eperons: Les styles de Nietzsche* (Chicago ve Londra 1979); *Spurs: Nietzsche's Styles*, çev. B. Harlow (Chicago ve Londra 1979); [*Mahmuzlar Nietzsche'nin Üslupları*, çev. Mehmet Baştürk, Babil Yayınları, Erzurum, 2002].

— 1981a. *La Dissémination* (Paris 1972); *Dissemination*, çev. B. Johnson (Chicago 1981).

— 1981b. *Positions* (Paris 1972); *Positions*, çev. A. Bass (Chicago 1981).

— 1982a. "Envoi"; "Sending: On Representation", çev. P. Caws, *Social Research*, 49, s. 294-326 (Yaz).

— 1982b. *Marges de la philosophie* (Paris 1972); *Margins of Philosophy*, çev. A. Bass (Chicago 1982).

Descombes, V. 1980. *Le Même et l'autre* (Paris 1979); *Modern French Philosophy*, çev. L. Scott-Fox ve J. M. Harding (Cambridge 1980); [*Modern Fransız Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1993].

Dijksterhuis, E. J. 1961. *De Mechanisering van het Wereldbeeld* (Amsterdam 1950); *The Mechanisation of the World-Picture*, çev. C. Dikshoorn (Oxford 1961).

Dilthey, W. 1958. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften*, cilt 7 (Leipzig ve Berlin 1927; ikinci baskı 1958).

Dreyfus, H. L. ve Rabinow, P. 1982. *Michel Foucault: Beyond Structuration and Hermeneutics*, Foucault'nun sonsözüyle (Hassocks, Sussex).

Ducrot, O. ve Todorov, T. (der.) 1979. *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage* (Paris 1972); *Encyclopedic Dictionary of the Sciences of Language* (Baltimore 1979).

Dunn, J. 1979. *Western Poetical Theory in the Face of the Future* (Cambridge).

— 1980. *Political Obligation in its Historical Context* (Cambridge).

— 1982. "Understanding Revolutions", *Ethics*, 92, s. 299-315.

Durkheim, E. 1897. "Essais sur la conception matérialiste de l'histoire", *Revue Philosophique*, 44.

Dworkin, R. 1978a. *Taking Rights Seriously* (Londra); [*Hakları Ciddiye Almak*, çev. Ahmet Ulvi Türkbağ, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2007].

— 1978b. "Liberalism", *Public and Private Morality*, der. S. Hampshire (Cambridge).

Eco, U. 1973. "Social Life as a Sign System", *Structuralism: An Introduction*, der. D. Robey, Wolfson College Lectures, 1972 (Oxford).

Elster, J. 1978. *Logic and Society* (New York).

— 1979. *Ulysses and the Sirens* (Cambridge).

— 1982. "Marxism, Functionalism and Game Theory", *Theory and Society II*, s. 453-482.

— 1983. *Sour Grapes* (Cambridge).

Febvre, L. 1922. *La Terre et l'évolution humaine* (Paris).

— 1950. "Un livre qui grandit; *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*", *Revue historique*, 203, s. 216-224.

— 1973. "Vers une autre histoire", *Revue de métaphysique ed de morale* 58 (1949); "A New Kind of History", çev. Keith Folca, bkz. Burke 1973.

— 1982. *Le Problème de l'incroyance au XVIe siècle: La Religion de Rabelais* (Paris 1942); *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century: The Religion of Rabelais*, çev. B. Gottlieb (Cambridge, Mass. 1982).

Feyerabend, P. 1975. *Againt Method* (Londra); [*Yönteme Karşı*, çev. Ertuğrul Başer, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999].

— 1981. *Realism, Rationalizm and Scientific Method: Philosopohical Papers*, cilt 1 (Cambridge).

Fish, S. 1980. *Is There a Text in this Class?: The Authority of Interpretive Communities* (Harvard).

Fleck, L. 1979. *Entstehung und Entwicklung einer Wissenschaftlichen Tatsache* (1935); *Genesis and Development of a Scientific Fact*, çev. F. Bradley ve T. J. Trenns (Chicago, 1979).

Foucault, M. 1967. *Histoire de la folie* (Paris 1961); *Madness and Civilisation* (Londra 1967); [*Deliliğin Tarihi*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2006].

— 1970. *Les Mots et les choses* (Paris 1966); *The Order of Things, An Archaeology of the Human Sciences* (Londra 1970); [*Kelimeler ve Şeyler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2001].

— 1971. *L'Ordre du discours* (Paris 1971); "Orders of Discourse", *Social Science Information*, 10: 2, 7-30.

— 1972. *L'Archeologie du savoir* (Paris 1969); *The Archaeology of Knowledge* (Londra 1972); [*Bilginin Arkeolojisi*, çev. Veli Urhan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011].

— 1973. *Naissance de la Clinique* (Paris 1963); *The Birth of the Clinic* (Londra 1973); [*Kliniğin Doğuşu*, çev. İnci Malak Uysal, Epos Yayınları, İstanbul, 2002].

— 1977a. *Surveiller et punir: naissance de la prison* (Paris 1975), *Discipline and Punish* (Londra 1977).

— 1977b. *Language, Counter-Memory, Practice*, der. D. F. Bouchard (Oxford).

— 1978. "About the Concept of the 'Dangerous Individual' in 19th Century Legal Psychiatry", *International Journal of Law and Psychiatry I*, s. 1-18.

— 1979. *La volonć de savoir* (Paris 1976), *The History of Sexuality*, cilt 1 (Londra 1979); [*Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, 2010].

— 1980. *Michel Foucault: Power/Knowledge*, der. C. Gordon (Hassocks, Sussex).

— 1981. "Questions of Method: An Interview with Michel Foucault", *Ideology and Consciousness*, 8 (Güz).

— 1982. "The Subject and Power"; bkz. sonsöz Dreyfus ve Rabinow 1982.

— 1983. "Sonsöz" (1983), Hubert L. Dreyfus ve Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (Chicago, ikinci baskı, 1983).

Fried, C. 1978. *Right and Wrong* (Cambridge, Mass.).

Fullinwinder, R. K. 1977. "A Chronological Bibliography of Works on John Rawls's 'A Theory of Justice'", *Political Theory*, 5, s. 561-570.

Furet, F. 1983. "Beyond the *Annales*", *Journal of Modern History*, 55, s. 389-410.

Gadamer, H. G. 1967. *Kleine Schriften*, 3 cilt (Tübingen 1969); bkz. Gadamer 1976.

— 1975a. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tübingen 1960; dördüncü baskı, 1975); *Truth and Method*, çev. W. Glyn-Doepel (Londra 1975); [*Hakikat ve Yöntem*, çev. Hüsamettin Arslan ve İsmail Yavuzcan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2008].

— 1975b. "Hermeneutics and Social Science", *Cultural Hermeneutics*, 2:4.

— 1976. *Philosophical Hermeneutics*, çev. D. Linge, bkz. Gadamer 1967 (Berkeley 1976).

— 1981. *Reason in the Age of Science* (Cambridge, Mass. ve Londra 1981). Bkz. *Vernunft im zeitalter der Wissenschaft* (Frankfurt 1976).

Gadamer, H.-G. ve Boehm, G. 1976. *Philosophische Hermeneutik* (Frankfurt).

Geertz. C 1980. *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali* (New Jersey).

— 1983. *Local Knowledge* (New York).

— 1984. "Anti Anti-Relativism", *American Anthropoloist*, 86, s. 263-278.

Gellner, E. 1974. "The New Idealism: Cause and Meaning in the Social Sciences", *Positivism and Sociology*, der. A. Giddens (Londra 1974).

Geuss, R. 1981. *The Idea of a Critical Theory* (Cambridge).

Giddens, A. 1976. *New Rules of Sociological Method* (Londra); [*Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*, çev. Ümit Tatlıcan ve Bekir Balkız, Sentez Yayınları, Bursa, 2013].

— 1979. *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis* (Londra).

— 1982. *Profiles and Critiques in Social Theory* (Londra).

— 1984. *The Constitution of Society* (Cambridge).

Goubert, P. 1973. "Sur trois siécles el trois décennies: Passage de méthodologies", *Mélanges en l'honneur de Fernand Braudel*, 2 cilt (Toulouse 1973), cilt 2, s. 251-258.

Gutting, G. (der.) 1980. *Paradigms and Revolutions: Appraisals and Applications of Thomas Kuhns Philosophy of Science* (Notre-Dame).

Habermas, J. 1970. "Der Universalitätsanspruch der *Hermeneutik*", *Hermeneutik und Dialektik*, cilt 1 (Tübingen 1970); "The Hermeneutic Claim to Universality", çev. J. Bleicher, bkz. Bleicher 1980.

— 1971a. *Erkenntnis und Interesse* (Frankfurt 1968); *Knowledge and Human Interests*, çev. J. Shapiro (Londra 1971).

— 1971b. *Zur Logik der Sozialwissenschaften, Philosophische Rundschau* 1967; ikinci baskı, Frankfurt 1971; [*Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine*, çev. Mustafa Küpüşoğlu ve Mustafa Tüzel, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1998].

— 1973. *Legitimationsprobleme im Spätkaptitalismus* (Frankfurt 1973); *Legitimation Crisis*, çev. T. McCarthy (Boston 1975).

— 1974. *Theory and Practice* (Londra).

— 1979. *Communication and the Evolution of Society* (Boston).

— 1980. "The Hermeneutic Claim to Universality", bkz. Bleicher 1980.

— 1981. "Modernity versus Postmodernity", *New German Critique*, 22 (Kış).

— 1984. *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 cilt (Frankfurt 1981); *The Theory of Communicative Action*, çev. T. McCarthy (Beacon 1984); [İletişimsel Eylem Kuramı, çev. Mustafa Tüzel, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2001].

Hacking, I. 1982. "Language, Truth and Reason", *Rationality and Relativism*, der. M. Hollins ve S. Lukes (Oxford).

Hampshire, S. 1972. "A New Philosophy of the Just Society", *New York Review of Books*, 24 Şubat 1972, s. 38-39.

Harari, J. (der.) 1979. *Textual Strategies: Perspectives in Post-Structural Criticism* (Ithaca).

Hare, R. 1952. *The Language of Morals* (Oxford).

Hart, H. 1961. *The Concept of Law* (Oxford).

— 1968. *Punishment and Responsibility* (Oxford).

— 1975. "Hawls on Liberty and its Priority", *Daniels*, 1975, s. 230-252.

— 1979. "Between Utility and Rights", *The Idea of Freedom*, der. A. Ryan (Oxford).

Hegel, G. W. F. 1977. *Phänomenologie des Geistes* (Bamberg ve Würzburg 1807); *The Phenomenology of Spirit*, çev. A. Miller (Oxford 1977); [*Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2011].

Heidegger, M. 1962. *Sein und Zeit* (Tübingen 1927); *Being and Time*, yedinci baskıdan çev. J. Macquarrie ve E. Robinson (Oxford 1962); [*Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2009].

— 1977. "Brief über den Humanismus"; "Letter on Humanism", çev. F. A. Capuzzi, M. Heidegger, *Basic Writings*, der. David Farrell Krell (New York 1977).

Held, D. 1980. *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas* (Londra).

Hempel, C. G. 1965. *Aspects of Scientific Explanation* (New York ve Londra).

Hermeneutik und Dialektik 1. 1970. Festschrift für H.-G. Gadamer (Tübingen).

Hermeneutik und Ideologiekritik. 1971. Karl-Otto Apel, Claus von Bormann, Rädiger Bubner, Hans-Georg Gadamer, Hans Joachim Giegel, Jürgen Habermas (Frankfurt).

Hesse, M. 1979. "Habermas's Consensus Theory of Truth", *Proceedings of the 1978 Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, 2, s. 373-396.

Hexter, J. H. 1072. "Fernand Braudel and the *monde Braudellien...*", *Journal of Modern History*, 44, s. 480-539.

Hirsch, E. D. Jr. 1967. *Validity in Interpretation* (New Haven 1967).

Hirst, P. Q. 1976. "Althusser and The Theory of Ideology", *Economy and Society*, 5, s. 385-412.

"History with a French Accent", *Journal of Modern History*, 44.

Hollis, M. 1977. *Models of Man* (Cambridge).

— 1982. "The Social Destruction of Reality", *Rationality and Relativism*, der. M. Hollis ve S. Lukes (Oxford).

Hollis, M. ve Lukes, S. 1982. "Introduction", *Rationality and Relativism*, der. Hollis ve Lukes (Oxford).

Hoy, D. C. 1978. *The Critical Circle: Literature, History, art Philosophical Hermeneutics* (Londra ve Berkeley).

— 1980. "Hermeneutics", *Social Research*, 47:4 (Kış), s. 649-671.

— 1981a. "Must We Say What We Mean? The Grammatological Critique of Hermeneutics", *Contemporary Literary Hermeneutics and Interpretation of Classical Texts*, der. S. Kresic (Ottawa).

— 1981b. "Philosophy as Rigorous Philology? Nietzsche and Poststructuralim", *New York Literary Forum*, 8-9, s. 171-185.

— 1982a. "Deciding Derrida", *London Review of Books*, 4:3 (18 Şubat-3 Mart), s. 3-5.

— 1982b. "Forgetting the Text: Derrida's Critique of Heidegger", *The Question of Textuality*, der. W. V. Spanos, P. A. Bove, ve D. O'Hara (Bloomington, Indiana).

Hughes, H. S. 1966. *The Obstructed Path: French Social Thought in the Years of the Depression*, 1930-1960 (New York).

Hume, D. 1963. "Of the Original Contract", *Essays* (Oxford), s. 452-473.

Husserl, E. 1970. *Die Krisis der Europaischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* (The Hague 1954); *The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology*, çev. D. Carr (Evanston, Illinois 1970).

Iggers, G. G. 1975. *New Directions in European Historiography* (Middletown, Conn.).

Izard, M. ve Smith, P. (der.) 1982. *La fonctionne symbolique* (Paris 1979); *Between Belief and Transgression: Structuralist Essays in Religion, History, and Myth*, çev. John Leavitt (Chicago 1982).

James, S. 1984. *The Content of Social Explanation* (Cambridge).

Jay, M. 1984. *Marxism and Totality* (Cambridge).

Keane, J. 1975. "On Tools and Language: Habermas on Work and Interaction", *New German Critique*, 6, s. 82-100.

Kedourie, E. 1975. "New Histories for Old", *The Times Literary Supplement*, Mart 7.

Kellner, H. 1979. "Disorderly Conduct Braudel's Mediterranean Satire", *History and Theory*, 18, s. 197-222.

Kinser, S. 1981. "Analiste paradigm? The geo-historical structuralism of Fernand Braudel", *American Historical Review*, 86.

Kristeva, J. 1969. *Semiotikè* (Paris).

Kuhn, T. S. 1957. *The Copernican Revolution* (Cambridge, Mass.); [*Kopernik Devrimi*, çev. Dursun Bayrak, Halil Turan ve Sinan Kadir Çelik, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2007].

— 1961. "Sadi Carnot and the Cagnard Engine", *Isis*, 52, s. 367-374.

— 1963. "The Function of Dogma in Scientific Research", *Scientific Change*, der. A. C. Crombie (Londra).

— 1970. *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago 1962; ikinci baskı 1970); [*Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş, Kırmızı Yayınları, 2008].

— 1977. *The Essential Tension* (Chicago); [*Asal Gerilim*, çev. Yakup Şahan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1994].

— 1978. *Black Body Theory and the Quantum Discontinuity*, 1894-1912 (Oxford).

Laing, R. D. 1960. *The Divided Self* (Londra); [*Bölünmüş Benlik*, çev. Ergün Ahmet Akça, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2012].

Lakatos, I. 1970. "Falsification and the methodology of scientific research programmes", bkz. Laicatos ve Musgrave 1970.

Lakatos, I. ve Musgrave, A. (der.) 1970. *Criticsm and the Growth of Knowledge* (Cambridge).

Lang, W. 1979. "Marxism, Liberalism and *Justice*", *Justice*, der. E. Kamenka ve A. Erh-Soon Tay (Londra), s. 116-148.

Laslett, P. 1956. "Introduction" to *Philosophy, Politics and Society, Series I*, der. P. Laslett (Oxford).

Le Goff, J. 1971. "Is Politics Still the Backbone of History?", *Daedalus*, 100, s. 1-19.

Le roy Ladurie, E. 1974. *Les Paysans de Languedoc*, 2 cilt (Paris 1965; ikinci baskı 1966; kısaltılmış baskı 1969); *The Peasants of Languedoc*, çev. J. Day (Urbana, Illinois, 1974).

— 1979. *Le Territoire de l'historien*, cilt 1 (Paris 1973); *The Territory of the Historian*, çev. S. ve B. Reynolds (Brighton 1979).

— 1981. *Le Territorie de l'historien*, cilt 2 (Paris 1978); *The mind and Method of the Historian*, çev. S. ve B. Reynolds (Brighton 1981).

Lanert, C. C. ve Gillan, G. 1982. *Michel Foucault: Social Theory as Transgression* (New York).

Lévi-Strauss, C. 1963a. *Anthropologie structurale* (Paris 1958); *Structural Anthropology*, çev. C. Jacobson ve B. Grundfest Schoepf (New York 1963); [*Yapısal Antropoloji*, çev. Adnan Kahiloğulları, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2012].

— 1963b. *Le Totemisme aujourd'hui* (Paris 1962); *Totemism*, çev. R. Needham (Boston 1963).

— 1966. *La Pensée sauvage* (Paris 1962); *The Savage Mind* (Chicago 1966); [*Yaban Düşünce*, çev. Tahsin Yücel, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2010].

— 1969a. *Les Structures élémentaries de la parenté* (Paris 1949; ikinci baskı 1967); *The Elementary Structures of Kinship*, çev. R. Needham vd. (Boston 1969).

—1969b. *Mythologiques: Le Cru et le cuit* (Paris 1964); *The Raw and the Cooked*, çev. J. ve D. Weightman (New York 1969).

—1973a. *Anthropologie structurale deux* (Paris 1973).

—1973b. *Mythologiques: Du miel aux cendres* (Paris 1967); *From Honey to Ashes*, çev. J. ve D. Weightman (New York 1973).

— 1977. *Tristes tropiques* (Paris 1955; ikinci baskı 1973); *Tristes Tropiques*, çev. J. ve D. Weightman (New York 1977); [*Hüzünlü Dönenceler*, çev. Ömer Bozkurt, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2004].

— 1978. *Mythologiques: L'Origine des manières de table* (Paris 1968); *The Origin of Table Manners*, çev. J. ve D. Weightman (New York 1978).

— 1981. *Mythologiques: L'homme nu* (Paris 1971); *The Naked Man*, çev. J. ve D. Weigthman (Chicago 1981).

— 1982. *La Voie des masques* (Cenevre 1972; ikinci baskı Paris 1979); *The Way of the Masks*, çev. S. Modelski (Seattle 1982).

— 1983. *Le Regard éloigné* (Paris 1983).

— 1984. *Paroles données* (Paris 1984).

Lipset, S. 1960. *Political Man* (Londra).

Locke, J. 1967. *Two Treatises of Government*, der. P. Laslett (Cambridge); [*Hükümet Üstüne İkinci Tez*, çev. Aysel Doğan, İlya Yayınevi, 2010].

Lukes, S. 1971. *Emil Durkheim: His Life and Works* (Londra).

— 1977. "Power and Structure", *Essays in Social Theory* (Londra).

— 1982. "Relativism in its Place", *Rationality and Relativism*, der. M. Hollis ve S. Lukes (Oxford).

McCarthy, T. 1984. *The Critical Theory of Jürgen Habermas.*

MacIntyre, A. 1966. *A Short History of Ethics* (New York).

— 1971. *Against the Self-Images of the Age* (Londra).

Macpherson, C. B. 1973. *Democratic Theory: Essays in Retrieval* (Oxford).

Major-Moetzl, P. 1983. *A New Science of History: Michel Foucault's Archaeology of Western Culture* (Hassocks).

Mann, H.-D. 1971. *Lucien Febvre: la Pensée vivante d'un historien* (Paris).

Mannheim, K. 1953. "Conservative Thought", *Essays on Sociology and Social Psychology* (Londra).

Marcuse, H. 1964. *One Dimensional Man* (Londra).

Marx, K. 1974. *Das Kapital*, cilt 1 (Hamburg 1867); *Capital*, cilt 1, çev. Moore ve Aveling (Londra 1974); [*Kapital*, çev. Mehmet Selik ve Nail Satılgan, Yordam Kitap, İstanbul, 2012].

Miller, D. 1977. *Social Justice* (Oxford).

Montefiore, A. (der.) 1983. *Philosophy in France Today* (Cambridge).

Mortimore, G. ve Maund, J. 1976. "Rationality in Belief", *Rationality and the Social Sciences*, der. S. I. Benn ve G. W. Mortimore (Londra).

Nagel, T. 1979. *Mortal Questions* (Cambridge).

Namier, L. B. 1930. *England in the Age of the American Revolution* (Londra).

— 1955. *Personalities and Powers* (Londra).

Nozick, R. 1974. *Anarchy, State and Utopia* (New York ve Oxford); [*Anarşi, Devlet ve Ütopya*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006].

Outhwaite, W. 1975. *Understanding Social Life. The Method Called Verstehen* (Londra; ikinci baskı Lewes 1986).

— 1983. *Concept Formation in Social Science* (Londra, Boston, Melbourne ve Henley).

Palmer, R. 1969. *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer* (Evanston, III.); [*Hermenötik*, çev. Ibrahim Gôrener, Ağaç Kitabevi Yayınları, Istanbul, 2008].

Parfit, D. 1984. *Reasons and Persons* (Oxford).

Passmore, J. 1974. *Man's Responsibility for Nature* (Londra).

Pears, D. 1984. *Motivated Irrationality* (Oxford).

Pettit, P. 1975. *The Concept of Structuralism: A Critical Analysis* (Dublin).

Piaget, J. 1965. *The Moral Development of the Child* (Londra).

Popper, K. 1945. *The Open Society and its Enemies*, 2 cilt (Londra); [*Açık Toplum ve Düşmanları*, çev. Harun Rızatepe, Liberte Yayınları, İstanbul, 2008].

— 1959. *The Logic of Scientific Discovery* (Londra).

Poster, M. 1975. *Existential Marxism in Postwar France* (Princeton, New Jersey).

Poulantzas, N. 1973. *Pouvoir politique et classa sociales* (Paris 1968); *Political Power and Social Class*, çev. T. O'hagan (Londra 1973); [*Siyasal İktidar ve Toplumsal Sınıflar*, çev. L. Fevzi Topaçoğlu ve Şen Süer Kaya, Belge Yayınları, İstanbul, 1992].

Prins, G. (der.) 1983. *Deferred to Death* (Harmondsworth).

Putnam, H. 1978. *Meaning and the Moral Sciences* (Londra).

— 1981. *Reason, Truth and History* (Cambridge).

Quine, W. 1953. *From a Logical Point of View* (Cambridge).

Racerskis, K. 1983. *Michel Foucault and the Subversion of Intellect* (Ithaca, New York).

Ranciére, J. 1974. "On the Theory of Ideology", *Radical Philosophy*, 7, s. 2-15.

Rawls, J. 1958. "Justice as Fairness", *Philosophical Review*, 67, s. 164-194.

— 1963a. "The Sense of Justice", *Philosophical Review*, 72, s. 281-304.

— 1963b. "Constitutional Liberty and the Concept of Justice", *Justice* (*Nomos* VI), der. C. J. Friedrich ve J. J. Chapman (New York).

— 1967. "Distributive Justice", *Philosophy, Politics and Society, Third Series*, der. P. Laslett ve W. G. Runciman (Oxford).

— 1971. *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass).

— 1975. "Fairnes to Goodness", *Philosophical Review*, 84, s. 536-554.

— 1980. "Kantian Constructionism in Moral Theory", *Journal of Philosophy*, 87(9); s. 515-572.

— 1982. "The Basic Liberties and their Priority", S. McMurrin (der.), *The Tanner Lectures on Lunam Values*, III (Cambridge).

Regan, T. ve Singer, P. (der.) 1976. *Animal Rights and Human Obligations* (Englewood Cliffs, New Jersey).

Reiss, H. (der.) 1972. *Kant's Political Writings* (Cambridge).

Ricoeur, P. 1970. *De l'interprétation. Essai sur Freud* (Paris 1965); *Freud and Philosophy. An Essay on Interpretation*, çev. D. Savage (New Haven 1970); [*Yorum a Dair Freud ve Felsefe*, çev. Necmiye Alpay, Metis Yayınları, İstanbul, 2007].

— 1980. *The Contribution of French Historiography to the Theory of History*, "Zaharoff Lecture for 1978/1979" (Oxford).

— 1981. *Hermeneutics and the Human Sciences*, der. ve çev. J. B. Thompson (Cambridge).

Rorty, R. 1979. *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton).

— 1982. "Philosophy as a Kind of Writing: An Essay on Derrida", R. Rorty, *Consequences of Pragmatism* (Essays: 1972-1980) (Minneapolis).

Rosen, L. 1971. "Language, History and the Logic of Inquiry in Lévi-Strauss and Sartre", *History and Theory*, 10, s. 269-294.

Rossi, I. (der.) 1982a. *Structural Sociology* (New York).

— 1982b. *The Logic of Culture: Advances in Structural Theory and Method* (South Hadley, Mass.).

Runciman, W. 1972. *A Critique of Max Weber's Philosophy of Social Science* (Cambridge).

— 1983. *A Treatise on Social Theory, Vol. I: The Methodology of Social Theory* (Cambridge).

Ryan, A. 1984. "Socialism and Freedom", *New Fabian Essays on Socialism*, der. Ben Pimlott (Londra) s. 101-116.

Sahlins, M. 1976. *Culture and Practical Reason* (Chicago ve Londra).

Saussure, F. de. 1983. *Cours de linguistique générale*, der. C. Bally ve A. Sechehaye (Paris 1916; genişletilmiş ve gözden geçirilmiş ikinci baskı 1922); *Course in General Linguistics*, çev. R. Harris (Londra 1983); [*Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar, Multilingual Yabancı Dil Yayınları, İstanbul, 1998].

Scanlon, T. M. 1982. "Contractualism and Utilitarianism", bkz. Sen ve Williams 1982.

Scheffer, S. 1982. *The Rejection of Consequentalism* (Oxford).

Schilpp, F. 1943. *The Philosophy of Bertrand Russell* (New York).

Schutz, A. 1972. *Der Sinnhafte Aufbau der Sozialen Welt* (Viyana 1932); *The Phenomenology of The Social World*, çev. George Walsh ve Frederick Lehnert (Evanton, Illinois 1967; Londra 1972).

Scruton, R. 1980. *The Meaning of Conservatism* (Londra).

Sen, A. 1981. *Poverty and Famines* (Oxford).

Sen, A. ve Williams, B. (der.) 1982. *Utilitarianism and Beyond* (Cambridge).

Sheridan, A. 1980. *Michel Foucault: The Will to Truth* (Londra).

Singer, M. 1984. *Man's Glassy Essence: Explorations in Semiotic Anthropology* (Bloomington).

Skinner, Q. 1969. "Meaning and Understanding in the History of Ideas", *History and Theory*, 8, s. 3-53.

— 1981. "The End of Philosophy?", *The New York Review of Books*, 28:4 (19 Mart), s. 46-48.

— 1984. "The Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspectives" *Philosophy in History*, der. R. Rorty, J. Schnewind ve Q. Skinner (Cambridge).

Skocpol, T. 1979. *States and Social Revolutions* (Cambridge); [*Devletler ve Toplumsal Devrimler*, çev. S. Erdem Türközü, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2004].

Smart, B. 1983. *Foucault, Marxism and Critique* (Londra).

Smart, J. ve Williams, B. 1973. *Utilitarianism: For and Against* (Cambridge).

Stegmüller, W. 1976. *The Structure and Dynamics of Theories* (New York).

Stoianovich, T. 1976. *French Historical Method: The Annales Paradigm*, Fernand Braudel'in önsözüyle (Ithaca ve Londra).

Stone, L. 1979. "The Revival of Narrative: Reflections on a New Old History", *Past and Present*, 85, s. 3-24.

Strawson, P. F. 1964. "Truth", G. Pitcher, *Truth* (Englewood Cliffs).

Sumner, L. (der.) 1981. *Abortion and Moral Theory* (Princeton, New Jersey).

Tawney, R. H. 1932. *Equality* (Londra).

Taylor, C. 1967. "Neutrality in Political Science", *Philosophy Politics and Society, Series III*, der. P. Laslett ve W. G. Runciman (Oxford).

— 1971. "Interpretation and the Sciences of Man", *Review of Metaphysics*, 25, s. 3-51.

— 1984. "Philosophy and its History", *Philosophy in History*, der. R. Rorty, J. Schneewind ve Q. Skinner (Cambridge).

Thompson, E. P. 1978. *The Poverty of Theory and Other Essays* (Londra).

Thompson, J. 1981. *Critical Hermeneutics. A Study in the Thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas* (Cambridge).

Thompson, J. ve Held, D. 1982. *Habermas: Critical Debates* (Londra).

Toulmin, S. 1964. *The Uses of Argument* (Cambridge).

Tuck, R. 1979. *Natural Rights Theories: Their Origin and Development* (Cambridge).

Wach, J. 1929. *Das Verstehen*, cilt 2 (Tübingen).

Walzer, M. 1977. *Just and Unjust Wars* (New York).

— 1983. *Spheres of Justice* (New York).

Weber, M. 1968. *Wirtschaft und Gesellschaft* (Tübingen 1921); *Economy and Society*, çev. ve der. G. Roth ve C. Wittich (New York).

— 1975. "Roscher und Knies und die Logischen Grundlagen der Nationalökonomie" (*Schmollers Jahrbuch* 1903, 1905, 1906); M. Weber, *Gesammelte Aufsätce zur Wissenschaftslehre* (tekrar baskı, Tübingen 1922); *Roscher and Knies*, çev. Guy Oakes (New York 1975).

— 1976. *Die Protestantische Ethik und der „Geist" des Kapitalismus* (*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 1904-1905); *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, çev. Talcott Parsons (Londra 1930; ikinci baskı Londra 1976); [*Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Milay Köktürk, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2011].

Weldon, T. 1953. *The Vocabulary of Politics* (Harmondsworth).

Will, G. 1984. *Statecraft as Soulcraft* (New York).

Winch, P. 1958. *The Idea of a Social Science* (Londra); [*Sosyal Bilim Düşüncesi ve Felsefe*, çev. Ömer Demir, Vadi Yayınları, Ankara, 1994].

Wittgenstein, L. 1958. *Philosophical Investigations,* ikinci baskı, der. G. E. M. Anscombe (Oxford); [*Felsefi Soruşturmalar*, çev. Haluk Barışcan, Metis Yayınları, İstanbul, 2010].

Wolff, J. 1975. *Hermeneutic Philosophy and the Sociology of Art* (Londra).

Wolff. R. B. 1977. *Understanding Rawls* (Princeton, New Jersey).

Wright Mills, C. 1959. *The Sociological Imagination* (New York); [*Toplumbilimsel Düşün*, çev. Ünsal Oskay, Der Yayınları, İstanbul, 2000].

Althusser, L. 5, 30, 31, 33, 130, 131, 183-204, 253
Anderson, P. 29, 31, 184, 202, 203
Arendt, H. 25
Ayer, A. J. 12
Aymard, M. 241, 254

Bach, J. S. 220, 221
Baehrel, R. 233
Bailyn, B. 251, 256
Balibar, E. 184- 186, 189, 192, 195, 203
Barnes, B. 5, 12, 21, 22, 111, 117, 132
Barry, B. 5, 12, 111, 141, 156
Barthes, R. 242-244, 247
Bataillon, M. 236
Beethoven, L. van 220, 221
Bell, D. 10
Bentham, J. 103, 141
Benton, T. 203, 204
Berger, P. 48
Bernstein, R. 14, 28, 56
Berr, H. 232
Betti, E. 37, 39, 40, 55
Bhaskar, R. 53, 54, 55
Blache, P. V. 232, 233
Bleicher, J. 40, 44, 48, 53- 56
Bloch, M. 232, 233, 254
Blondel, C. 232
Bloor, D. 21, 22
Boas, F. 210, 213, 216
Boehm, G. 56
Bohr, N. H. D. 115
Boon, J. 6, 8, 205, 227, 248
Borges, J. L. 93, 128
Bouchard, D. F. 109
Bourdieu, P. 247
Braudel, F. 31, 32, 229-256
Breton, A. 210
Brodbeck, M. 12
Burguière, A. 252
Burke, E. 137, 138
Burke, P. 254, 255

Callinicos, A. 203
Cavell, S. 15
Cedarbaum, D. G. 132
Chartier, R. 255
Chomsky, N. 215
Clément, C. 212
Collingwood, R. G. 15
Comte, A. 9
Connerton, P. 29
Connolly, W. E. 199, 203

Cornier, H. 95, 103, 104
Culler, J. 75, 250

Dallmayr, F. 56
Daniels, N. 156
Darwin, C. R. 209
Davidson, D. 22
Debussy, C. 221
Derrida, J. 5, 8, 16, 17, 23, 32, 57-64, 66-71, 73-80, 82-86, 88, 203
Descombes, V. 241, 248, 255
Dijksterhuis, E. J. 44
Dilthey, W. 15, 35, 38, 41, 46, 47, 49
Dreyfus, H. L. 110
Ducrot, O. 227
Dunn, J. 15, 22, 25, 31
Durkheim, É. 53, 211, 213, 217, 232
Dworkin, R 26, 32, 137, 156

Eco, U. 248
Einstein, A. 119
Elster, J. 28, 202
Engels, F. 30, 183, 184, 202

Febvre, L. 232, 233, 238, 239, 243, 244, 250, 252, 254
Feyerabend, P. 16, 22, 23, 32
Fish, S. 41
Fleck, L. 132
Ford, H. 149
Foucault, M. 5, 18-23, 32, 33, 62-67, 80-110, 134, 218, 253
Freud, S. 13, 52, 74, 76, 209, 225
Fried, C. 156
Fullinwider, R. K. 156
Furet, F. 255

Gadamer, H. G. 5, 14-16, 32-47, 49, 51-53, 55, 56, 68, 69, 84-87, 134, 163
Galileo 186
Gandhi, M. K. 147
Geertz, C. 22, 23, 25
Gellner, E. 49
Geuss, R. 29, 181
Giddens, A. 5, 8, 29, 31, 41, 46, 47, 49-51, 53, 56, 159, 202, 249
Gordon, C. 109, 110
Goubert, P. 233, 252
Gurvitch, G. 233
Gutting, G. 132

Habermas, J. 5, 13-15, 17, 28, 29, 32, 41, 44, 46, 47, 49, 51-53, 55, 56, 83-85, 130, 131, 134, 159-181
Hacking, I. 92
Hampshire, S. 134
Harari, J. 227
Hare, R. M. 11
Hart, H. L. A. 27, 32, 154
Hayek, F. A. von 138
Hegel, G. W. F. 39, 64, 66, 84
Heidegger, M. 15, 24, 32, 34, 37, 38, 43, 60, 63, 64, 67, 68, 79, 84, 86
Heisenberg, W. K. 119
Held 180, 181
Hempel, C. G. 12
Hesse, M 181
Hexter, J. H. 238, 251, 256
Hirsch, E. D. 41
Hirst, P. Q. 203
Hobbes, T. 141, 212
Hollis, M. 28
Horkheimer, M. 160
Hoy, D. C 5, 8, 57, 68, 71, 76, 79, 85
Hughes, H. S. 251, 254
Hume, D. 27, 62, 141
Husserl, E. 43, 64, 65

Iggers, G.G. 254
Izard, M. 227

James, S. 5, 6, 8, 30, 31, 183, 203, 205

Kant, I. 26, 27, 62, 63, 65, 66, 69, 86, 141, 146
Keane, J. 181
Kellner, H. 251, 256
Kojève, A. 66
Kristeva, J. 74, 75
Kuhn, T. 5, 19-23, 32, 33, 54, 111, 112, 114-132, 170

Lacan, J. 13, 215, 253

Ladurie, E Le Roy 232, 233, 239-242, 245, 252, 254, 256
Laing, R. D. 18
Langlois, C. V. 230
Laslett, P. 11
Leach, E. 214
Le Goff, L. 252
Lenin, V. I. 184, 189, 202
Lessing, G. E. 49
Lévi-Strauss, C. 6, 8, 30, 32, 61, 205, 207-227, 245, 247, 250, 253
Lévy-Bruhl, L. 232
Lewis, J. 10, 203
Lipset, S. 11
Locke, J 26, 138, 141
Lowie, R. 211
Luckmann, T. 48

Macpherson, C. B. 152
Major-Moetzl, P. 110
Malinowski, B. 214
Mann, H. D. 254
Mannheim, K. 132
Marcuse, H. 25, 160
Marx, K. 9, 13, 29, 30, 33, 52, 105, 153, 160-162, 174-176, 179, 180, 183-193, 195, 197-199, 201-203, 209
Mason, M. 7
Mauss, M. 211, 213, 233
McCarthy, T. 56, 181
Mead, M. 214
Miller, D. 156
Mill, J. S. 134, 135, 140
Montefiore, A. 255
Montesquieu, C. L. de S. 229
Musgrave, A. 132

Nagel, T. 24
Namier, L. B 10
Needham, R. 214
Nietzsche, F.W. 52, 62, 66, 67, 76-79, 83, 105
Nixon, R.M. 140
Nozick, R. 26, 32, 134, 135, 146, 149, 150, 156

Oakeshott, M. 124
Outhwaite, W. 5, 33, 41, 53, 56

Palmer, R. 55
Parfit, D. 25, 27, 157
Parsons, T. 29, 210
Passmore, J. 25
Pears, D. 28
Pettit, P. 250
Philip, Il. 79, 230, 235, 237
Piaget, J. 172, 179, 215
Platon 65, 70, 71, 79-81
Polanyi, M. 124
Popper, K. 12, 13, 19, 172
Poster, M. 30, 203
Poulantzas, N. 203
Prins, G. 25
Putnam, H. 83, 84, 86

Quine, W. 20

Rabelais, F. 233, 254
Rabinow, P. 110
Radcliffe-Brown, A. R. 211
Rancière, J. 203
Ranke, L. von 232
Ravel, M. 220, 221
Rawls, J. 5, 26, 32, 133-137, 139-146, 148-157
Regan, T. 25
Reiss, H. 141
Ricardo, D. 186
Ricoeur, P. 46, 52, 55, 56, 68, 181, 231, 241, 245, 254
Rorty, R. 20, 21, 24, 68
Rossi, I. 227
Rousseau, J. J. 26, 141, 146
Runciman, W. 15
Russell, B. 83, 133, 134
Ryan, A. 5, 133, 151

Sahlins, M. 248, 249, 252
Sapir, E. 216
Sartre, J. P. 18, 29, 32, 36, 63-65, 214
Saussure, F. de 61, 70, 216, 242, 243, 249-252
Scheffler, S. 25

Schilpp, F. 133
Schutz, A. 48
Scruton, R. 18
Seignobos, C. 230
Sen, A. 25, 27, 101, 198
Sheridan, A. 108, 110
Sidney, Sir Philip 79
Simiand, F. 233
Singer, M. 25, 227
Skinner, Q. 8, 9, 15, 21, 22, 159
Skocpol, T. 31
Smart, J. 27, 110
Smith, P. 227
Spencer, H. 9, 137, 139
Stegmüller, W. 132
Stoianovich, T. 254
Stone, L. 31, 255
Stravinsky, F. 220, 221
Strawson, P. F. 169
Sumner, L. 25

Tawney, R. H. H. 152
Taylor, C. 11, 15, 22, 46
Thales 186
Thompson, E. P. 29, 56, 181, 203
Thompson, J. 29, 56, 181, 203
Todorov, T. 227
Toulmin, S. 169
Trevor-Roper, H. R. 256

Voltaire 229, 232

Wach, J. M. 35
Wagner, R. 219, 221
Wallon, H. 232
Walzer, M. 25, 156
Weber, M. 9, 14, 15, 41, 42, 47, 48, 173
Weldon, T. D. 11
Will, G. F. 18, 137
Williams, B. 27
Winch, P. 15, 48, 49
Wolff, R. B. 56, 156
Wright Mills, C. 9, 10, 23, 29

Ziegler, C. 95, 103, 104

Çağdaş Temel Kuramlar, 20. yüzyılın ikinci yarısında, bilhassa Anglosakson toplumbilim geleneğine hâkim ampirik ve pozitivist yönteme itiraz olarak ortaya çıkan yaklaşımları ele alıyor. Doğa bilimlerinin, toplum bilimlerinin pratiği için uygun bir model sunduğu varsayımı karşısında ortaklaşan bu yaklaşımlar, "beşeri bilimlerde Teori'ye geri dönüş" olarak inceleniyor.

Gadamer, Derrida, Foucault, Kuhn, Rawls, Habermas, Althusser, Lévi-Strauss ve Annales Tarih Okulu, her biri kendi alanında uzman kişiler tarafından ele alınıyor. Dönemin entelektüel atmosferini belirleyen isimler, hem kuramsal kişilikleri hem de etkileri çerçevesinde inceleniyor.

Derleme, birbirinden ilk bakışta oldukça farklı görünen kuramsal yaklaşımların dönemin koşulları içerisinde nasıl bir iz bıraktığını incelerken, diğer yandan farklı isimler üzerine yazılmış makaleler kapsamlı bir değerlendirme imkânı sunuyor. Bir araya getirilen isimlerin "pozitivizm"e karşı ortaya koyduğu bazı temel tartışmaların ve beşeri bilimlerde yaşanan "geri dönüş"ün de izi sürülüyor.

Çağdaş Temel Kuramlar, toplum bilimlerinde oldukça özel bir dönemi, o dönemi şekillendiren tartışmalar etrafında betimliyor. Ele aldığı her isim için değerli bir kaynak kitap olma özelliği taşıyan bu derleme, okura keyifli bir okuma deneyimi sunuyor.

2688178
BBO

İletişim